

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

in cotutela con Université de Paris

**DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIE, CULTURE E POLITICHE DEL GLOBALE**

Ciclo 33

Settore Concorsuale: 11/A4 – SCIENZE DEL LIBRO E DEL DOCUMENTO E SCIENZE
STORICO RELIGIOSE

Settore Scientifico Disciplinare: M-STO/07 – STORIA DEL CRISTIANESIMO E DELLE
CHIESE

**I “MORETTI”: SCHIAVITÀ E MISSIONI TRA AFRICA ED EUROPA
(1824-1947)**

Presentata da: Giacomo Ghedini

Coordinatore Dottorato

Luca Jourdan

Supervisore

Umberto Mazzone

Supervisore

Charlotte de Castelnau L’Estoile

Esame finale anno 2021

Abstract della tesi di dottorato

I “moretti”: schiavitù e missioni tra Africa ed Europa (1824-1947)

L’obiettivo di questa tesi dottorale è ricostruire il fenomeno storico dei “moretti”, bambine e bambini d’origine subsahariana riscattati dalla schiavitù da missionari cattolici principalmente nel diciannovesimo secolo ed educati in Europa, spesso con lo scopo di rimandarli in Africa come missionari a loro volta. La prima parte cercherà di tratteggiare il contesto storico, in particolare in riferimento ai macrotemi della schiavitù e delle missioni. Seguirà l’analisi delle principali fasi di sviluppo del fenomeno, a partire anche dalla sua dimensione istituzionale. Si è optato per datarne l’inizio nel 1824, con l’azione della missionaria Anne-Marie Javouhey, che portò alcuni bambini senegalesi in Francia; la data indicativamente scelta per la fine, invece, benché esso fosse in declino già da tempo, è il 1947, anno di morte di Giuseppina Bakhita, una bambina schiava sudanese divenuta suora e la più nota tra le “morette”. Nella terza ed ultima parte della tesi si presenteranno alcuni ritratti biografici di “moretti”, al fine di illustrare esemplarmente l’ampia casistica di vite e vicende che danno corpo a un fenomeno unitario ma diversificato. Chiude l’elaborato un’appendice iconografica.

La ricerca vuole riportare alla luce una storia rimasta finora pressoché sommersa, focalizzando non solo le traiettorie dei missionari europei, ma specialmente quelle dei “moretti” e, così facendo, inserirsi nella corrente di studi volta a ripensare la storia delle missioni in chiave non più esclusivamente eurocentrica. I “moretti”, infatti, non furono solo vittime di una serie di processi volti a relegarli ad un ruolo di secondo piano, ma individui dotati di una loro *agency*, che contribuirono a plasmare la missione stessa.

Indice

INTRODUZIONE	7
ABBREVIAZIONI	20
PARTE I. CONTESTUALIZZAZIONE.....	22
CAPITOLO 1. TRA SCHIAVITÀ E MISSIONI, L'EVOLUZIONE DELLA CHIESA NEL DICIANNOVESIMO SECOLO	23
1. <i>Schiavitù e tratte</i>	23
1.1 Le tratte mediterranee: pratica del riscatto e della conversione.....	25
1.2 Le tratte atlantiche e la nascita del movimento abolizionista.....	28
1.3 Le tratte inter-africane, orientali e transahariane.....	34
1.4 Le tratte di schiavi tra Etiopia, Sudan ed Egitto.....	38
2. <i>Missioni e colonizzazione nell'Africa del 1800</i>	40
2.1 L'Africa, la frontiera missionaria.....	44
2.2 La questione del clero indigeno.....	47
2.3 Cristianesimo, "civilizzazione" e colonialismo	51
3. <i>Chiesa cattolica e schiavitù: dalle origini all'evoluzione durante il XIX secolo</i>	53
3.1 Una controversa questione storiografica	57
3.2 La mediazione del cardinal Consalvi al Congresso di Vienna e le due lettere di papa Pio VII	59
3.3 Papa Gregorio XVI, la bolla <i>In Supremo</i> contro la tratta.....	60
3.4 Gli anni del lungo pontificato di Pio IX: la spinta antischiavista dei missionari	61
3.5 La rivoluzione dell'enciclica <i>In Plurimis</i> : Leone XIII e il ruolo chiave di Lavigerie	64
3.6 La «crociata africana» del cardinal Lavigerie.....	67
4. <i>Conclusioni</i>	70
CAPITOLO 2. TRE QUESTIONI PRELIMINARI	73
1. <i>Chi sono i "moretti"?</i>	73
2. <i>Stato dell'arte e fonti della ricerca</i>	76
2.1 La bibliografia	76
2.1.1 Testi di storia sociale.....	76
2.1.2 Testi di storia della Chiesa.....	78
2.1.3 Storie di vita	79
2.2 Le fonti documentarie: gli archivi.....	80
2.3 Tipologie di fonti primarie	81
2.3.1 I registri di battesimo, cresima, ordinazione, matrimonio, morte	82
2.3.2 Le lettere e i diari dei missionari europei.....	84
2.3.3 Le riviste, i giornali e altre pubblicazioni europee d'epoca	86
2.3.4 Le testimonianze orali.....	92
2.3.5 Gli scritti dei "moretti"	94
3. <i>Alle origini del fenomeno: una «storia minore»</i>	99
3.1 Storie di conversione: il caso Edgardo Mortara (1858)	100
3.2 Casi di mobilità di bambini tra Africa ed Europa: precedenti e paralleli storici	104
3.2.1 Il primo vescovo autoctono del Kongo.....	106
3.2.2 Storie globali di schiavi d'età moderna	108
3.2.3 Casi ottocenteschi	111
PARTE II. LO SVILUPPO DEL FENOMENO "MORETTI"	114
CAPITOLO 3. GLI ALBORI: I BAMBINI SENEGALESI EDUCATI IN FRANCIA DA ANNE-MARIE JAVOUHEY TRA 1824 E 1840	115
1. <i>Anne-Marie Javouhey: cenni biografici</i>	115
2. <i>Le religiose di Saint Joseph de Cluny in Senegal</i>	119
2.1 Anne-Marie Javouhey sul campo	121
2.2 L'isola di Gorée e la schiavitù	125
3. <i>Sviluppo del progetto di educazione dei bambini senegalesi in Francia</i>	131
3.1 Bibliografia e fonti sul caso-studio	131

3.2 Dal Senegal alla Francia	132
3.3 I primi anni: a Bailleul-sur-Therain	136
3.4 La seconda fase, a Limoux: il dramma della tubercolosi tra gli africani in Europa	140
3.5 Restare in Francia o rientrare in Africa? La scelta dei giovani senegalesi	146
3.6 Gli ultimi anni in Francia e l'ordinazione sacerdotale di Moussa, Fridoil e Boilat	154
4. Alcune considerazioni sull'esperienza	158
CAPITOLO 4. LA MASSIMA DIFFUSIONE DEL FENOMENO: LA PIA OPERA DEL RISCATTO DELLE FANCIULLE MORE	161
1. Contestualizzazione	161
2. Fonti e bibliografia su Olivieri, Verri e l'Opera del riscatto	166
3. Cenni sulla vita di Niccolò Olivieri (1792-1864).....	169
4. Struttura e modus operandi dell'Opera	172
4.1 Strategia promozionale	172
4.2 Materiale pubblicitario	177
4.2.1 La Vita di Camilla	177
4.2.2 Le Relazioni	180
4.2.3 Le immagini.....	183
4.3 Il riscatto in Egitto.....	184
4.4. Soldi: le uscite e le entrate	188
4.5 I criteri del riscatto: schiave femmine, «piccoline», orfane, non cristiane.....	191
4.6 Il viaggio dall'Africa all'Europa.....	195
4.7 Conventi, monasteri, seminari: l'educazione in Europa delle "morette" e dei "moretti".....	197
4.7.1 Il processo educativo.....	199
4.7.2 La centralità del battesimo.....	203
5. L'Opera dopo la morte di Olivieri: la gestione Verri.....	206
6. Riflessioni finali sull'Opera per il riscatto delle fanciulle more.....	208
CAPITOLO 5. PIÙ DI UNA PRATICA, UN METODO MISSIONARIO	212
1.1 La formazione di una chiesa africana nel 1800	214
1.2 Guglielmo Massaja e il Collegio Galla a Marsiglia.....	215
1.3 Ignaz Knoblecher, Luka Jeran, Johannes Mitterrutzner: tra Vicariato dell'Africa Centrale e Impero Austro-Ungarico	218
2. Nicola Mazza e i Collegi di Verona	223
2.1 La bibliografia	224
2.2 Vita e pedagogia di Nicola Mazza	225
2.3 Alle origini della missione veronese in Africa: Bachit Caenda Fortunato Zenone	227
2.4 Dall'incontro/scontro con Niccolò Olivieri alla prima bozza del Piano.....	234
2.5 I dubbi di Propaganda fide	240
2.6 "Morette" e "moretti" negli Istituti veronesi	243
2.7 Gli Istituti per l'Africa di don Mazza nel racconto di Daniele Comboni	248
2.8 La chiusura dei Collegi veronesi dei "moretti" e delle "morette"	250
3. Ludovico da Casoria e i Collegi di Napoli.....	251
3.1 Bibliografia.....	252
3.2 Cenni biografici.....	253
3.3 L'incontro con i primi "moretti" e Olivieri	254
3.4 La fondazione del Collegio maschile.....	257
3.5 Il Collegio femminile e la collaborazione con Anna Lapini	261
3.6 La visita di Comboni (1860)	263
3.7 L'apertura della missione a Shellal	265
3.8. Il tragico 1866: la strage delle "morette" e la fine del sogno africano?	268
3.9 Gli esiti dei Collegi napoletani	270
3.9.1 Felice Rab, il «moro perfetto».....	271
3.9.2 Episodi di ribellione	272
3.9.3 L'altissima mortalità infantile e la momentanea sospensione degli arrivi nei Collegi	274
3.9.4 La ripresa	277
3.9.5 Continuazione dei Collegi dopo la morte di Ludovico	279
4. Qualche considerazione conclusiva.....	280
CAPITOLO 6. IL TRAMONTO DEL FENOMENO DEI "MORETTI"	283
1. La prosecuzione delle vicende franco-senegalesi.....	283
1.1 Ultimi casi di formazione di bambini in Francia, primi in Senegal	284
1.2 Moussa, Boilat e Fridoil: preti senegalesi emarginati dai missionari europei	286
2. Daniele Comboni, il vescovo antischiavista.....	290

2.1 Digressione bibliografica	290
2.2 Sunto biografico	291
2.3 Dall'adesione al Piano mazziano alla formulazione del proprio: gli Istituti dei Neri al Cairo	292
2.4 Antischiasmo e missione.....	295
2.4.1 Il caso Daniele Sorur.....	298
2.4.2 Il villaggio cristiano di Malbes e il sacerdote sudanese don Antonio Dobale (1852ca-1881)	304
3. <i>Charles Lavigerie e la formazione di "moretti" medici-catechisti a Malta</i>	305
3.1 Bibliografia.....	306
3.2 Cenni biografici.....	307
3.3 La «corsa all'Africa» missionaria (1877-78).....	308
3.4 Il <i>Mémoire secret</i> , il piano di Lavigerie per arrivare all'Africa equatoriale.....	311
3.5 L'istituto per medici-catechisti di Malta.....	319
3.6 L'attività dell'Istituto di Malta	324
3.7 La fine dell'Istituto.....	327
4. <i>Conclusioni sugli esperimenti di Comboni e Lavigerie</i>	335

PARTE III. STORIE DI VITA DI "MORETTI" 336

CAPITOLO 7. LA RICERCA DI LIBERTÀ DI JEAN-PIERRE MOUSSA (1815-1860)	343
1. <i>Bibliografia</i>	343
2. <i>L'infanzia</i>	345
3. <i>«Le champs est à nous»: i primi anni in Senegal</i>	347
4. <i>Tra Senegal e Francia, gli anni della lotta</i>	350
5. <i>«L'Evangile c'est la liberté»: 1846-1847, il periodo in Francia</i>	352
6. <i>«Le dessein de devenir les chefs de la religion dans leur pays natal»: rientro in Senegal</i>	357
7. <i>«Votre fois se changera en tristesse, si vous n'avez de protecteurs»: tra Parigi e Roma</i>	363
8. <i>Ad Haiti, «le seul sol sur le globe où le noir aspire dans toute sa plénitude l'air pur de la liberté»</i>	366
9. <i>Gli ultimi anni ad Haiti</i>	377
10. <i>Riflessioni finali sulla traiettoria biografica di Moussa</i>	380
CAPITOLO 8. GIUSEPPE HABASHI (1850CA.-?): PRETE PATRIOTA O DISERTORE?	385
1. <i>Da Khartoum a Verona</i>	385
2. <i>Da Verona a Napoli</i>	389
3. <i>Francescano a Napoli</i>	391
4. <i>In missione a Shellal</i>	393
5. <i>In esilio a Gerusalemme</i>	399
6. <i>Nuovamente in Italia, progettando il rientro in Africa</i>	401
7. <i>Cappellano militare delle truppe italiane in Eritrea</i>	402
8. <i>Habashi diserta: un tradimento o un ritorno alle proprie radici?</i>	409
9. <i>Considerazioni conclusive sulla sua figura</i>	411
CAPITOLO 9. LA STORIA DRAMMATICA DI GIOVANNI FARAG (1864CA.-1885)	415
1. <i>Dal Kordofan a Roma</i>	416
2. <i>Il progressivo isolamento</i>	419
3. <i>Il ricovero forzato presso il Manicomio di San Giacomo di Tomba (Verona)</i>	423
4. <i>La morte per tubercolosi</i>	428
5. <i>Alcune riflessioni finali</i>	429
CAPITOLO 10. L'ASCESA SOCIALE DELLA LINGUISTA CATERINA ZENAB (1848CA.-1921)	431
1. <i>Infanzia</i>	432
2. <i>In Italia</i>	434
3. <i>Missionaria in Egitto e in Sudan</i>	436
4. <i>Il matrimonio con un italiano</i>	438
5. <i>L'unione con Ernst Marno</i>	440
6. <i>Zenab e le altre "morette" durante la Mahdia</i>	442
7. <i>Gli ultimi anni</i>	447
8. <i>Alcune considerazioni a partire dalla biografia di Caterina Zenab</i>	449

8.1 Il contributo dei “moretti” nella linguistica: interpreti e informatori, ma anche autori. Il caso della <i>Grammaire de la langue Ouoloffe</i> (1858) di David Boilat	449
8.2 Le “morette” tra condizione subalterna e <i>agency</i>	455
9. <i>Riflessioni finali su Caterina Zenab</i>	462
CAPITOLO 11. GIUSEPPINA BAKHITA (1869CA.-1947), LA “MORETTA” SANTA: UNA STORIA DA RICONTESTUALIZZARE.....	465
1. <i>Verso una biografia storico-critica di Bakhita</i>	466
1.1 Le fonti.....	468
1.2 La letteratura agiografica e spirituale.....	470
1.3 Il necessario cambiamento di approccio	471
2. <i>La questione della schiavitù</i>	472
2.1 La storia di Bakhita, tra Sudan e Italia	472
2.2 Bakhita era schiava, in Italia?	477
2.3 Alcune riflessioni sulla condizione dei “moretti”, tra schiavitù e riscatto	483
3. <i>Le strade della memoria. Bakhita: da «bela bestia» a santa</i>	488
3.1 L’incontro con Mussolini	488
3.2 “Moretti” ed etno-esposizioni	497
3.3 «Santa perché la gente la sente santa».....	506
CONCLUSIONI	514
APPENDICE ICONOGRAFICA.....	521
1. <i>Carte geografiche</i>	521
2. <i>Immagini, statue, dipinti, fotografie</i>	525
BIBLIOGRAFIA	565
1. <i>Primaria: le fonti</i>	565
1.1 Scritti di “moretti”	565
1.1.1 Lettere e altri scritti con intento privato	565
1.1.2 Scritti pensati per un pubblico	568
1.2 Altri scritti	571
1.2.1 Registri e altri documenti.....	571
1.2.2 Lettere e altri scritti con intento privato	573
1.2.3 Scritti pensati per un pubblico	589
1.3 Fonti orali	597
2. <i>Scritti dal magistero della Chiesa</i>	599
3. <i>Secondaria: studi (bibliografia e sitografia)</i>	601

Introduzione

«Io darò loro, nella mia casa e dentro le mie mura, un posto e un nome (*yad vashem*), più che a figli e figlie».
Is. 56, 5.

Nell'estate del 2019 ho visitato gli archivi dell'antico monastero di Camaldoli, in provincia di Arezzo. Secondo la pista di ricerca che stavo seguendo, avrebbero dovuto esservi custoditi documenti appartenenti al monastero camaldolese di S. Pietro in Gubbio, dove, a metà degli anni Cinquanta del diciannovesimo secolo, aveva vissuto Romualdo Dau (1845ca.-1860), un bambino d'origine sudanese, riscattato dalla schiavitù e portato in Italia da un missionario¹. Nei cataloghi cartacei, il nome non compariva in alcun elenco e il monaco archivista non sapeva come aiutarmi, dal momento che non gli risultava nulla in proposito. Richiestegli tutte le carte inerenti il monastero nel decennio in questione, cominciai a scorrerle. Come chiave di riferimento, utilizzai il nome di don Niccolò Olivieri (1792-1864), colui che aveva consegnato il piccolo Dau ai monaci. Questa volta, la ricerca diede frutto: c'erano una manciata di lettere attribuite al sacerdote e indirizzate all'abate del monastero. Leggendole, ne trovai una scritta per metà dal missionario e per metà dallo stesso Dau².

Perché, se il fondo conservava una lettera redatta e firmata da entrambi, il nome di Dau non compariva nei cataloghi affianco a quello di Olivieri? Evidentemente, l'archivista che li aveva compilati non aveva ritenuto necessario menzionare il bambino africano: probabilmente, la sua gli era apparsa solo come una «petite histoire»³, una tra le tante «destinate a passare senza lasciare traccia»⁴. In quel momento, provai una sensazione di disagio, come di fronte a un'ingiustizia, per i criteri paternalistici adottati da chi in passato, chiamato ad operare il processo di selezione della memoria⁵, aveva deciso di ricordare il solo Olivieri, calando invece il velo dell'oblio su Dau. Era

¹ Cfr. E. Reali, *Il riscatto de' negri considerato all'occasione che il Revmo P. D. Antonio Anselmi abate del monastero di S. Pietro in Gubbio il dì sacro al padre de' monaci camaldolesi compiva il sacro rito del primo sacramento sul giovanetto negro Dau imponendogli il nome di Romualdo*, Tipografia di Antonio Magni, Gubbio 1855, consultato presso la Biblioteca dell'Eremo di Camaldoli.

² Cfr. N. Olivieri e R. Dau, *Lettera al reverendissimo padre abate Antonio Anselmi, da Napoli 8 luglio 1859*, ASC, A 20, 7.

³ *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny par une Religieuse de la même Congrégation*, Solesmes, Imprimerie Saint-Pierre, Paris 1890, p. 285. Cfr. S. Lallemand, G. Le Moal, «Un petit sujet», in *Journal des africanistes*, tome 51 (1981), fascicule 1-2. pp. 5-21. A riguardo, si veda il paragrafo *Alle origini del fenomeno: una «storia minore»* all'interno del secondo capitolo della tesi.

⁴ M. Foucault, *La vita degli uomini infami* (1977), trad. it., Il Mulino, Bologna 2009, p. 20.

⁵ Secondo la nota definizione di Tzvetan Todorov, «La memoria non si oppone affatto all'oblio. I due termini che formano contrasto sono la cancellazione (l'oblio) e la conservazione; la memoria è, sempre e necessariamente, un'interazione dei due. [...] La memoria è necessariamente una selezione: certi tratti dell'avvenimento sono conservati, altri scartati, subito o a poco a poco, quindi dimenticati», T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico* (2000), trad. it., Garzanti, Milano 2004, pp. 153-154. Tra le altre riflessioni sul tema, si veda anche il recente M. Flores, *Cattiva memoria. Perché è difficile fare i conti con la storia*, Il Mulino, Bologna 2020.

necessario – urgente, perfino – rivisitare questa narrazione, per dare conto anche di quella vita, altrimenti dimenticata. Condivisi la mia riflessione con l’archivista. Presa una penna, il monaco aggiunse in silenzio il nome del bambino africano a lato di quello del missionario europeo, nell’elenco del catalogo. Un piccolo gesto riparatore, che però nella sua semplicità mi commosse: oggi anche Romualdo Dau ha finalmente uno *yad vashem*⁶.

Degli ultimi anni di “Romualdino il Moro”⁷ non sappiamo molto, se non che, ammalatosi di tubercolosi, sarebbe stato mandato a continuare la propria formazione a Napoli, nell’auspicio che il clima più caldo della città campana potesse giovargli maggiormente rispetto a quello più rigido dell’Appennino umbro. Speranza vana. Dopo un peggioramento ulteriore delle sue condizioni di salute, Romualdo morì nel febbraio del 1860, ad appena quindici anni⁸. Schiavo bambino vittima della tratta transahariana, riscattato in un mercato egiziano e condotto in un monastero italiano da un missionario cattolico, morto di tubercolosi prima di terminare gli studi che avevano lo scopo di farlo ritornare in Africa missionario a sua volta: quella di Dau è una tipica parabola di vita di un “moretto” del diciannovesimo secolo. Della sua storia, e di altre ad essa parallele, tratta questa tesi.

Fino ad oggi, il fenomeno dei “moretti” – termine ampiamente impiegato dai missionari dell’epoca e che ho scelto di adottare perché consente di riassumere in una parola tutta una varietà di casi con caratteristiche associabili, benché mai appieno identiche⁹ – è rimasto in sostanza trascurato dalla storiografia. Anche se non di rado incrociato da studi di storia sociale e della Chiesa¹⁰, non era ancora mai stato oggetto di un’indagine specifica. Ecco allora che uno degli obiettivi fondamentali di questa tesi è anzitutto quello di fornire in proposito una prima visione d’insieme: quanti e quali bambini (e bambine) vennero portati dall’Africa all’Europa dai missionari? E come, dove, quando? Con quali scopi ed esiti? Nel corso della tesi si è provato a dare risposte a queste ed altre domande. I risultati della ricerca sono ancora lungi dall’essere completi ed esaustivi, tuttavia essa documenta che

⁶ «Un posto e un nome», Is. 56, 5. In risposta alla mia richiesta di un suo commento al versetto biblico, Marco Cassuto Morselli, presidente della Federazione delle Amicizie Ebraico-Cristiane Italiane e già docente di Filosofia ebraica e Storia dell’ebraismo presso il Collegio Rabbinico Italiano di Roma, mi ha scritto: «la memoria degli esseri umani ricorda alcune vicende e ne dimentica molte altre, gli storici scelgono di dedicarsi ad alcuni eventi piuttosto che ad altri. Che ne è di coloro che non hanno voce, non hanno volto, giacciono dimenticati nella loro miseria e nel loro dolore, spesso vittime di ingiustizie non riscattate? In questo passaggio, Ha-Shem (Dio), per bocca del profeta Yeshayahu (Isaia), promette che nel suo Regno essi non saranno dimenticati, ma verrà dato loro “un posto e un nome” eterno, più ancora che a coloro che invece hanno già ricevuto tutto dalla vita (“i figli e le figlie”)). Yad Vashem è anche il nome dell’Ente nazionale per la Memoria della Shoah di Gerusalemme, che ho visitato nell’ottobre 2019.

⁷ B. Verri, *Lettera al padre abate Anselmi, 31 marzo 1855, Milano*, in ASC, A 20, 7.

⁸ Cfr. Ludovico da Casoria, *Lettera al padre abate Anselmi, 18 febbraio 1860, Napoli*, in ASC, G 44, 2.

⁹ A riguardo, si veda il paragrafo *Chi sono i “moretti”?* all’interno del secondo capitolo della tesi.

¹⁰ Particolarmente importanti, per avviare la mia ricerca, sono stati G. Abbattista, *Umanità in mostra. Esposizioni etniche e invenzioni esotiche in Italia (1880-1940)*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2013; G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L’esperienza di Daniele Comboni*, Corbaccio, Milano 2003. Per una rassegna dello stato dell’arte, si veda il paragrafo *La bibliografia*, all’interno del secondo capitolo della tesi.

quella di condurre bambini africani riscattati dalla schiavitù in Europa non fu una pratica saltuaria, ma un vero e proprio fenomeno in certa misura programmato e di significativa portata. Un metodo complementare ad altri nell'evangelizzazione della cosiddetta "Africa Nera", ma anche un fattore importante nel progressivo slittamento della posizione ufficiale della Chiesa da legittimista ad abolizionista nei confronti della schiavitù.

Il contesto è quello del diciannovesimo secolo, ricco di cambiamenti rapidi e interconnessi, tali da aver fatto parlare dell'effettiva «nascita del mondo moderno»¹¹. In questo tempo, gli europei guardarono all'Africa subsahariana come ad un «gigantesque blanc»¹² da disvelare e, quindi, da controllare¹³. A margine delle ingerenze più o meno velatamente coloniali fu la ricerca, da parte delle potenze europee, di una causa morale che potesse giustificarle, colpendo l'immaginario delle nascenti opinioni pubbliche. La si trovò specialmente nella lotta (spesso più retorica che reale) contro le tratte di schiavitù del continente africano, che allargò il raggio d'azione del movimento abolizionista, sorto originariamente contro le tratte atlantiche¹⁴. In questo, un ruolo significativo lo giocò la Chiesa cattolica, che, nel tentativo di reagire al periodo storico di contrazione coincidente con la caduta dell'*Ancien Régime*, guardò al continente africano e ai popoli che lo abitavano con grandi aspettative¹⁵. I missionari, tra gli apripista di una maggior presenza europea in Africa durante l'Ottocento, aderirono con sempre più convinzione alla campagna antischiavista, al punto che abolizionismo, missioni e colonialismo finirono così spesso per intrecciarsi¹⁶. Ciò fu particolarmente evidente proprio nell'articolarsi del fenomeno dei "moretti", come già notato da John Baur, secondo cui, all'alba del colonialismo europeo, «liberare i bambini tenuti in schiavitù e cercare di porre rimedio al commercio degli schiavi furono i motivi che spinsero molti a sostenere le missioni»¹⁷. Non a caso, tra i principali missionari fautori della pratica di condurre "moretti" in Europa vi fu anche il cardinal Charles Lavigerie (1825-1892), arcivescovo di Algeri e Cartagine, il quale, tra il 1888 e il 1891, avrebbe diretto su mandato esplicito di papa Leone XIII una campagna antischiavista allo scopo

¹¹ C. Bayly, *La nascita del mondo moderno: 1780-1914* (2004), trad. it., Einaudi, Torino 2007, p. XXXII.

¹² I. Surun, *Dévolier l'Afrique? Lieux et pratiques de l'exploration (Afrique occidentale, 1780-1880)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018, p. 27.

¹³ Cfr. W. Reinhard, *Storia del colonialismo* (1996), trad. it., Einaudi, Torino 2002, p. 238.

¹⁴ La campagna antischiavista, che aveva così ormai assunto una dimensione globale, è stata definita come «la prima lotta internazionale a favore dei diritti dell'uomo» (O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza" per cause umanitarie», trad.it., in *Passato e Presente*, n. 82, 2011, p. 92) e «il più grande fenomeno di volontariato riformatore della storia» (C. Bayly, *La nascita del mondo moderno*, cit., p. 121).

¹⁵ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, p. 50; J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*, San Paolo, Torino 2002, p. 35.

¹⁶ Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Ecole française de Rome Palais Fornèse, Roma 1994, pp. 392-395. Vedi anche: C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècle*, Le Cerf, Paris 2004; P. Teixeira Santos, *Fé, Guerra e Escravidão, Uma historia da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*, Fap-Unifesp, São Paulo 2013.

¹⁷ J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, EMI, Bologna 1998, p. 150.

di promuovere allo stesso tempo un rafforzamento della posizione della Chiesa tanto in Africa quanto in Europa¹⁸.

Con questa tesi, tuttavia, non cerco solo di ricostruire un particolare aspetto dell'azione dei missionari europei in Africa, per quanto poco noto e di interesse esso possa essere. Lo scopo ultimo è più ambizioso: sottrarre i "moretti" alle periferie delle nostre narrazioni, mettendoli progressivamente al centro, non solo in quanto «oggetti di benevola appropriazione¹⁹» da parte di chi li riscattò e portò in Europa, ma specialmente in quanto attori coprotagonisti della storia che provo a scrivere. Le loro traiettorie di vita, composte dalla pluralità delle loro esperienze e dalla diversità delle loro scelte, ci parlano di soggetti che non possono più essere valutati solo in funzione dei missionari europei. Senza le loro storie, e il loro punto di vista sulla storia, la nostra conoscenza del passato resterebbe non solo incompleta ma riduttiva.

L'ispirazione per questa ricerca viene da lontano ed è cresciuta nel tempo. Dopo una laurea triennale presso l'Università di Padova in cui cominciai ad avvicinarmi allo studio della storia delle missioni, per la tesi magistrale decisi di approfondire il tema del rapporto tra chiesa cattolica e schiavitù nel diciannovesimo secolo. Volevo farlo attraverso il pensiero e l'operato di due noti missionari: Daniele Comboni (1831-1881), che diresse il Vicariato apostolico dell'Africa Centrale con sede a Khartoum, in Sudan, e il già citato cardinal Lavignerie. L'idea era di condurre uno studio con impostazione comparativa tra italiani e francesi, dal momento che ero entrato in un programma di doppia laurea tra l'Università di Bologna e l'Université Paris 7 Diderot. Visitando l'archivio dei missionari comboniani a Roma, tuttavia, mi capitò tra le mani un quadernino inaspettato²⁰, che avrebbe completamente cambiato il punto di vista delle mie ricerche. Il titolo del manoscritto era *Che cosa sono i negri*²¹; l'autore, un certo «Daniele Sorur Pharim Den», che in una revisione successiva del medesimo scritto si sarebbe presentato come «un figlio del deserto ora cristiano, cattolico, sacerdote, missionario»²²; la datazione non era indicata, ma da alcuni elementi nel testo si poteva orientativamente supporre intorno alla fine degli anni Ottanta del diciannovesimo secolo. Dopo aver prolungato di qualche giorno il mio soggiorno a Roma e aver così appurato che sull'argomento

¹⁸ Cfr. F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain et l'Europe*, De Boccard, Paris 1971; G. La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, in *Le pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège?*, dir. par. P. Levillain et J.M. Ticchi, Ecole Française de Rome, Roma 2006, pp. 251-264.

¹⁹ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 227.

²⁰ Cfr. C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2015.

²¹ D. P. D. Sorur, *Che cosa sono i negri*, 1889ca., in ACR, A/30, 2.1-8, edit. in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa, vita e scritti di Daniele Sorur Pharim Den (1860-1900)*, Studium, Roma 2020, pp. 264-307. In merito a questo scritto di Sorur, vedi anche G. Ghedini, «*Che cosa sono i negri*» *L'ouvrage censuré de Daniele Sorur*, en N. Kouamé, E. P. Meyer & A. Viguier (dirigée par), *Encyclopédie des historiographies: Afriques, Amériques, Asies: Volume 1: sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*, Presses de l'Inalco, Paris 2020, pp. 252-263.

²² D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, 1890ca., ACR, A/30, 2.10, p. 4.

esistevano già alcuni studi²³ ma c'erano ancora ampi margini di approfondimento, contattai i miei docenti di riferimento e insieme modificammo i piani per la tesi magistrale: invece che schiavitù e missioni in Africa dal punto di vista di due noti missionari europei, al centro della ricerca ci sarebbe stato il semisconosciuto Daniele Sorur (1860ca.-1900), uno schiavo africano dinka²⁴ che, dopo aver studiato a Roma e a Beirut, venne ordinato al Cairo, primo prete missionario originario dell'attuale Sud-Sudan²⁵.

Man mano che approfondivo la figura e gli scritti di Sorur, emergeva con crescente chiarezza che il suo caso era tutt'altro che isolato. La sua storia, insieme a quelle di coloro che, come lui, venivano chiamati dalle fonti missionarie "i moretti", mi apparve parte di un fenomeno più ampio, complesso e quasi disertato dalla ricerca. Decisi allora che ne avrei fatto il fulcro di un approfondimento ulteriore, se avessi vinto una borsa di dottorato. Nel corso di questi anni di ricerca, un'obiezione che mi è stata talvolta fatta è che se finora i "moretti" sono rimasti ai margini della storiografia è perché non possediamo abbastanza fonti che ne attestino le vicende²⁶. Nel presentare questa tesi di dottorato, sono fiducioso di avere almeno in parte smentito questa obiezione: la rilevanza del fenomeno "moretti" è ampiamente documentata negli scritti dei missionari europei²⁷, ma anche in giornali e riviste e perfino in quadri, fotografie e altre rappresentazioni artistiche dell'epoca²⁸. Non solo. Proprio come nel caso di Sorur, talvolta è stato possibile recuperare testimonianze scritte redatte dagli stessi "moretti", soprattutto lettere ma anche saggi e articoli, che occasionalmente trovarono persino sbocco editoriale già al tempo. Questa documentazione, di cui quella proposta nel corso della tesi non è che una parte, è rimasta fino ad oggi per lo più sepolta negli archivi, o saltuariamente valorizzata da singoli studi che hanno approfondito aspetti della vicenda ma non hanno evidenziato una visione d'insieme sul fenomeno. Il lavoro di ricerca compiuto in questi

²³ Si segnala in particolare F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Contemporanea. Rivista di Storia dell'800 e del 900*, anno VII (2004) 1, pp. 39-67. L'articolo è stato edito anche su un'altra rivista, da cui lo si citerà in questa tesi: F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Archivio Comboniano*, anno XLII (2004) 1, n. 82, pp. 67-131.

²⁴ I dinka sono il principale gruppo etnico del Sud Sudan, stato autonomo dal Sudan a partire dal 2011, dopo una lunga guerra i cui strascichi si fanno ancora sentire. Per un approfondimento sull'organizzazione sociale e la religione tradizionale dinka, resta fondamentale G. Lienhardt, *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka*, Oxford University Press, Oxford 1961.

²⁵ La tesi magistrale è stata recentemente pubblicata, al netto di alcune modifiche, con la casa editrice Studium: cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit.

²⁶ D'altronde, è convinzione diffusa che «per quanto riguarda l'Africa dell'Ottocento e dei primi del Novecento abbiamo poco materiale scritto di natura o provenienza locale, africana», I. Taddia, *Autobiografie africane. Il colonialismo nelle memorie orali*, Angeli, Milano 1996, p. 17.

²⁷ I "moretti" compaiono di frequente nelle testimonianze di molti missionari europei, soprattutto in quelle del foro privato, i cosiddetti "egodocumenti", tali quali lettere e diari. Naturalmente, si tratta di fonti che risentono della mentalità eurocentrica del tempo, per cui spesso, per riprendere una riflessione di Subrahmanyam, in merito all'India d'epoca moderna, risulta necessario «aprirsi un varco fra gli stereotipi che derivano da una lettura casuale delle fonti portoghesi, dove un "moro" è indistinguibile dall'altro» (S. Subrahmanyam, *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, Carocci, Bari 2014, p. 178).

²⁸ Un'ampia selezione è presentata nell'appendice iconografica della tesi.

anni ha dunque puntato sia a far emergere materiale documentario sia a collegare tra loro e ricomporre i pezzi di storia di cui già altri avevano scritto, di modo da valorizzarli in un contesto comune.

Come vedremo, i “moretti” erano originari di molti e diversi territori africani e, una volta su suolo europeo, vennero condotti dai missionari in centinaia di strutture religiose differenti. Visitare tutti i fondi archivistici ad essi potenzialmente collegati non era possibile, nel limitato tempo e con i pochi mezzi a mia disposizione, perciò si sono dovute effettuare delle scelte. Anzitutto, si è adottato un focus geografico: benché vi siano gli estremi per poter dire che il fenomeno riguardò buona parte del continente africano e di quello europeo (e non solo), ci si è occupati principalmente di quei “moretti” che vennero condotti da missionari francesi dalle zone dell’attuale Senegal alla Francia e dall’Algeria a Malta, nonché da missionari italiani dall’Egitto-Sudan all’Italia; ciò ha dato la possibilità di restringere il campo di ricerca, nonché di imbastire una continua e fruttuosa comparazione tra i diversi casi studio²⁹. Quindi, si è operata una ulteriore selezione, dettata dalla tipologia di archivi visitati. La precedenza è stata accordata a quelli appartenenti a congregazioni missionarie di cui si era a conoscenza o si sospettava un coinvolgimento di una certa importanza nel fenomeno “moretti”. Gli archivi generali delle religiose di Saint Joseph de Cluny (Parigi), dei missionari spiritani (Chevilly-Larue, in provincia di Parigi), dei missionari comboniani e delle missionarie comboniane (Roma), delle suore francescane bigie (Roma) e dei padri bianchi (Roma) sono stati certamente quelli visitati con maggior sistematicità. Da qui, poi, si è allargata l’indagine seguendo «il filo e le tracce»³⁰, selezionando cioè di volta in volta, a seconda delle indicazioni via via emergenti e delle opportunità, numerosi altri archivi, biblioteche e luoghi che avrebbero potuto contribuire ad aggiungere tasselli mancanti al puzzle che si stava andando ricostruendo. Si sono così visitati l’Archivio Apostolico Vaticano e quello della già Propaganda Fide, alcuni archivi diocesani (di Perugia e di Siena) e di monasteri (quello già citato di Camaldoli e quello dell’abbazia agostiniana di Novacella, a Bressanone), nonché certi altri fondi d’interesse, come l’archivio degli istituti mazziani a Verona, quello contenente gli epistolari del già citato don Niccolò Olivieri dei cappuccini di Genova e quello dedicato alla “moretta” Giuseppina Bakhita delle canossiane di Schio (Vicenza). Per ampliare lo spettro oltre la caratteristica predominanza nella mia tesi di fonti conservate in archivi religiosi, si è visionato anche materiale documentario conservato presso alcuni archivi statali (gli Archives Nationales du Sénégal a Dakar e gli archivi dei rispettivi ministeri degli Esteri francese e italiano) e universitari (l’Archivio Storico della Psichiatria Veronese, con sede appunto

²⁹ Tra le differenze più evidenti, il maggior ruolo giocato dallo stato francese nelle missioni e nella gestione del fenomeno “moretti” rispetto invece agli apparati governativi italiani. Sul metodo comparativo in storia, la lezione resta quella di Marc Bloch: « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Revue de synthèse historique*, décembre 1928. In merito, cfr. E. Julien, « Le comparatisme en histoire. Rappels historiographiques et approches méthodologiques », *Hypothèses*, Éditions de la Sorbonne, 2005, n. 1 (8), pp. 191-201.

³⁰ C. Ginzburg, *Il filo e le tracce*, cit.

nell'università della città scaligera; gli Archives de l'Université de Saint Joseph, a Beirut). Svariate biblioteche sono state consultate, accedendo alla consultazione di libri, giornali e riviste d'epoca, sia in presenza che per via digitale; tra tutte, merita certamente di essere menzionata la Bibliothèque Nationale de France, a Parigi. In più di un caso, infine, si sono compiute interviste orali a soggetti coinvolti nella conservazione della memoria dei "moretti", nonché visite mirate a musei tematici (come il Museo del Mare di Genova, quello delle Arti monastiche a Serra de' Conti in provincia di Ancona, quelli sulla schiavitù dell'isola di Gorée in Senegal e a Nantes in Francia) e a località storiche d'interesse.

Per scrivere di storia non basta però aver trovato della documentazione: «i testi non parlano se non quando li si sappia interrogare»³¹. Come emerge già anche proprio dall'argomento della mia ricerca, l'influenza teorica più profonda sul mio lavoro proviene dalla cosiddetta *global history*. Quella in cui si dipanarono le vicende di vita dei "moretti" è infatti una storia fatta di connessioni su scala internazionale: Africa ed Europa, ma anche Medioriente e addirittura Americhe³². Le loro sono storie di vita di «individui mobili»³³, di persone cioè che appartennero a più orizzonti geografici e culturali, che adottarono più prospettive, che costruirono identità multiple³⁴. Siamo perfettamente all'interno del vasto tema delle migrazioni e delle tratte di schiavi, «un campo centrale della ricerca storico-globale»³⁵. L'influenza della *global history* sul mio lavoro ha poi giocato anche in chiave metodologica. Le letture fatte nel corso degli anni di studi mi hanno portato a cercare di slegare la storia delle missioni cattoliche da una visione riduttivamente eurocentrica. L'assunto di base, espresso ad esempio da Giuseppe Marcocci, è che sia necessario «ricavare nuove chiavi di lettura e interpretazioni interrogando il passato in forma diversa»³⁶, di modo da arrivare a un «cambio di prospettiva»³⁷. In questa chiave si è puntato a dar maggiormente conto della presenza e dell'azione dei "moretti", finora troppo spesso celati all'ombra dei missionari europei.

³¹ M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico* (1993), trad. it., Einaudi, Torino 2009, p. 51.

³² I casi di "moretti" che viaggiarono anche in altri continenti, oltre all'Africa e l'Europa, sono abbastanza numerosi. In alcuni casi, si trattò anche di esperienze di vita prolungate, come quella di Daniele Sorur, che studiò in Libano per oltre due anni, o di Giuseppe Habashi, che esercitò il proprio sacerdozio per alcuni anni a Gerusalemme, o ancora di Jean-Pierre Moussa, che passò i suoi ultimi sette anni di vita ad Haiti.

³³ S. Conrad, *Storia globale. Un'introduzione* (2013), trad. it., Carocci, Roma 2020, p. 140.

³⁴ Cfr. N. Zemon Davis, *La doppia vita di Leone l'Africano*, cit., p. 14.

³⁵ S. Conrad, *Storia globale*, p. 139. Cfr. L. Di Fiore e M. Meriggi, *World History. Le nuove rotte della storia*, Editori Laterza, Bari 2011, p. 44. Tra i sempre più numerosi studi sulle tratte degli schiavi africani e sull'abolizionismo condotti con adesione al metodo della *global history*, si possono citare: G. Turi, *Schiavi in un mondo libero: storia dell'emancipazione dall'età moderna ad oggi*, Laterza, Bari 2012; O. Pétré-Grenouilleau, *Qu'est-ce que l'esclavage? Une histoire globale*, Gallimard, Paris 2014; P. E. Lovejoy, *Slavery in the Global Diaspora of Africa*, Routledge, London 2019.

³⁶ G. Marcocci, *Gli intrecci della storia. La modernità globale di Sanjay Subrahmanyam*, in S. Subrahmanyam, *Mondi connessi*, cit., p. 9.

³⁷ Ivi, p. 13. Sempre secondo Marcocci, un tale cambio di prospettiva sarebbe particolarmente urgente per la storia della Chiesa e del papato, cfr. G. Marcocci, «Is There Room for the Papacy in Global History? On the Vatican Archives and Universalism», in *Rechtsgeschichte/Legal History Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte Journal of the Max Planck Institute for European Legal History*, n. 20 (2012), p. 366. In merito

Come risulterà evidente specialmente dalla lettura della terza parte della tesi, ho dedicato una speciale attenzione alle traiettorie di vita individuali dei “moretti”. È questione nota che il genere biografico sia ormai da diversi anni al centro di tutto un dibattito storiografico, che verte sulla legittimità di questa forma di storia. Il rischio è quello di riproporre l’ormai superato modello delle «gesta dei grandi uomini»³⁸, se non addirittura, quando si tratta di figure legate alla storia della Chiesa, quello delle agiografie dei santi. Il caso di Giuseppina Bakhita (1869ca.-1947) – la più nota tra le “morette”, canonizzata nel 2000 – è esemplare: dopo averla inopportunamente isolata dal contesto più ampio del fenomeno “moretti”, la gran parte delle biografie su di lei in circolazione ne descrivono la parabola di vita come una «storia meravigliosa»³⁹, indugiando in un genere letterario lontano da quello storico-critico, non scevro da tinte provvidenzialistiche ed esotiste⁴⁰. D’altro canto, ritengo che, come ha recentemente ribadito Sanjay Subrahmanyam, sia possibile fare «uso della biografia come mezzo per avanzare nella scrittura storica», a patto di ricordare che essa va ricondotta «costantemente alla storia sociale»⁴¹. È quanto hanno fatto negli ultimi anni numerosi studiosi, mettendo in particolare al centro della loro ricerca figure di schiavi o ex schiavi e ricostruendo così complesse trame di connessioni transculturali e transnazionali a partire proprio da singoli profili biografici⁴². Su un piano pratico, ciò può significare anche far entrare in relazione i metodi della microstoria italiana e della *global history*, alla luce della provocazione recentemente lanciata da Carlo Ginzburg, secondo cui «a close analysis of a single case study may pave the way to much larger (indeed, global) hypotheses»⁴³. È quanto ho provato a fare, scrivendo le storie di vita dei “moretti”.

La tesi è suddivisa in tre parti. La prima funge da contestualizzazione del fenomeno “moretti” all’interno della Storia più ampia e globale. Nel primo capitolo, ci si è soffermati soprattutto sulle tratte degli schiavi africani e sull’articolato percorso verso la loro abolizione, visti nella *longue durée*.

all’importanza di dare spazio anche agli attori non europei nella storia missionaria, vedi ad esempio: N. Standaert, *L’«autre» dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Éditions Lessius, Bruxelles 2003.

³⁸ P. Burke, *Una rivoluzione storiografica* (1990), trad. it., Laterza, Bari 2007, p. 3.

³⁹ I. Zanolini, *Storia Meravigliosa. Santa Giuseppina Bakhita* (1929), Editions du Signe, Strasbourg 2000.

⁴⁰ Cfr. E. W. Said, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente* (1978), trad. it., Feltrinelli, Milano 2019. Per la letteratura su Bakhita, si veda il paragrafo «verso una biografia storico-critica di Bakhita», all’undicesimo capitolo della tesi.

⁴¹ S. Subrahmanyam, *Mondi connessi*, cit., pp. 179-80.

⁴² Tra gli altri, cfr. N. Zemon Davis, *Léon l’Africain: un voyageur entre deux mondes*, Payot & Rivages, Paris 2007; C. De Castelnau-L’Estoile, *Páscoa et ses deux maris. Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal au XVIIe siècle*, Puf, Paris 2019; M. Oualdi, *A slave between empires. A transimperial History of North Africa*, Columbia University Press, New York 2020.

⁴³ C. Ginzburg, *Microhistory and World History*, in *The Cambridge World History*, vol. VI, *The Construction of a Global World, 1400-1800 CE, part 2, Patterns of Change*, ed. by J. H. Bentley, S. Subrahmanyam, M. E. Wiesner-Hanks, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 462. In merito al dialogo tra microstoria e global history, si veda anche: F. Trivellato, *Microstoria, storia del mondo e storia globale*, in P. Lanaro (a cura di), *Microstoria. A venticinque anni da «L’eredità immateriale»*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 119-131; C. G. De Vito, «Verso una microstoria translocale», *Quaderni storici*, 3 (2015), pp. 815-33.

Particolare attenzione si è dedicata poi alle dinamiche di sviluppo e d'interazione tra colonizzazione, missioni, ed evoluzione della posizione della Chiesa intorno alla condanna della schiavitù nel corso del diciannovesimo secolo. Specialmente su quest'ultimo punto e sulla questione della formazione del cosiddetto «clero indigeno» africano, si sono individuate anche alcune piste interpretative originali. Il secondo capitolo è invece stato pensato per affrontare alcune questioni preliminari. Anzitutto, si è cercato di definire chi fossero i “moretti”. Quindi, si è dato spazio ad una ricognizione sullo stato della ricerca sul tema, rendicontando le tipologie di fonti primarie e bibliografiche consultate. Infine, le ultime pagine sono state dedicate a fornire degli esempi di casi affini a quelli dei “moretti”: antecedenti e paralleli storici di bambini e schiavi africani portati in Europa, dal confronto con i quali sarà poi più facile far emergere le peculiarità dei casi esaminati nella tesi.

La seconda parte della ricerca è interamente dedicata alla ricostruzione di una visione d'insieme sullo sviluppo nel tempo del fenomeno “moretti”. Nella già detta impossibilità di poter affrontare tutti i casi di cui esso si compose, si sono scelte delle esperienze particolarmente significative, legate all'iniziativa di alcuni missionari francesi e italiani. La prima, cui è dedicato il terzo capitolo della tesi, è quella dei 24 bambini senegalesi (20 maschi e 4 femmine) condotti a studiare in Francia dalla religiosa Anne-Marie Javouhey (1779-1851) a partire dal 1824: è proprio da qui che ho scelto di datare l'inizio della pratica di portare bambini africani a formarsi in Europa come vero e proprio piano missionario. Il quarto capitolo della tesi è quindi consacrato alla ricostruzione della più importante (almeno da un punto di vista quantitativo) tra tutte le iniziative messe in campo in questo senso da un singolo missionario, pur coadiuvato da numerosi collaboratori: l'Opera per il riscatto delle fanciulle more, fondata a Genova da Niccolò Olivieri (1792-1864), il già citato sacerdote che condusse Dau a Gubbio. Oltre 1200 “moretti”, per lo più bambine, vennero riscattati dalla schiavitù in Egitto e distribuiti dall'Opera tra centinaia di diverse strutture religiose, collocate in Francia, Italia, Svizzera, Germania e nelle nazioni dell'allora Impero Austro-Ungarico. Olivieri e Verri, suo successore alla guida dell'Opera, la dotarono di una struttura agile ma funzionale e di reti di comunicazione a vasto raggio, fondandola sulla collaborazione a diversi gradi con moltissime persone e l'appoggio (anzitutto finanziario) di vescovi, cardinali e perfino degli stessi papi Pio IX e Leone XIII. L'obiettivo principale di Olivieri era quello di riscattare dalla schiavitù e convertire quanti più bambini africani possibile, non necessariamente di farne a loro volta dei missionari da rimandare in Africa. Quest'ultimo era, invece, lo scopo esplicito delle iniziative che verranno trattate nel quinto capitolo, le più importanti tra le quali sono quelle coordinate da don Nicola Mazza a Verona e da fra Ludovico da Casoria a Napoli. Entrambe queste esperienze si svilupparono attorno ad un piano missionario elaborato, teso a formare in Italia dei missionari africani per l'Africa. Infine, il sesto capitolo della tesi tratta degli esperimenti condotti verso la fine del diciannovesimo secolo da parte di alcuni missionari che, pur

cominciando a intravedere alcuni dei limiti della prassi di condurre bambini africani in Europa, continuarono a praticarla, adottando alcune importanti modifiche. Tra questi, quelli su cui ci si è più soffermati sono Daniele Comboni, tra i pochi ad attuare un reale conferimento d'autorità ai "moretti" sul campo missionario, e Charles Lavigerie, che al posto di ordinare dei "preti indigeni" provò a formare a Malta un corpo di "medici-catechisti" africani. Altri tentativi sarebbero stati fatti anche in seguito, persino ad inizio Novecento, ma il contesto storico in mutamento avrebbe progressivamente determinato l'esaurimento (o la trasformazione) del fenomeno.

La terza ed ultima parte della tesi si snoda attorno ad alcune traiettorie biografiche di "moretti". Se nel corso delle altre due parti, specialmente nella prima, le loro storie emergevano occasionalmente ma di fatto costituivano soprattutto la sottotrama, ora cinque di essi assurgono al ruolo di protagonisti assoluti della narrazione. La scelta di ricostruire proprio queste cinque biografie non è ovviamente casuale: punta a dare rappresentanza a quante più differenti situazioni possibili. Tuttavia, è importante sottolineare che non sono state selezionate (solo o principalmente) perché in qualche modo più rimarchevoli rispetto alle altre. Ciascuna vita di "moretto" ha tratti che la accomunano alle altre ed elementi, scelte, che invece la rendono unica. Il primo tra questi brevi ritratti biografici costituisce il settimo capitolo della tesi ed è incentrato sulla figura di Jean-Pierre Moussa (1815-1860), un bambino wolof⁴⁴ portato a studiare in Francia da Anne-Marie Javouhey e ordinato presbitero a Parigi, insieme ad altri due, nel 1840. Rientrato come missionario nel proprio paese natio, divenuto un attivista per l'abolizione della schiavitù, fu uomo volitivo, dal carattere indomito. Negli anni Cinquanta, messo progressivamente all'angolo dai missionari francesi, che mal ne sopportavano lo spirito autonomo, egli concluse i suoi giorni ad Haiti, che avrebbe definito, in uno dei suoi scritti più esplicitamente anticoloniali: «le seul sol sur le globe où le noir aspire dans toute sa plénitude l'air pur de la liberté, don des Cieux»⁴⁵. L'ottavo capitolo è dedicato a Giuseppe Soliman Habashi Bonaventura da Khartoum (1840ca.-?), un "moretto" d'origine etiope. Dopo alcuni anni di studi a Verona, Habashi divenne frate francescano a Napoli e partì quindi missionario per il Sudan. Fallita la missione, fu costretto a passare alcuni anni in Palestina e quindi a rientrare in Italia. Lacerato dal desiderio di rivedere la propria famiglia e la sua terra d'origine, riuscì a convincere il ministro degli Esteri Pasquale Stanislao Mancini a farsi mandare come cappellano militare delle truppe italiane in Eritrea nella spedizione a Massaua del 1884-1885; poco dopo l'approdo in Africa, Habashi fece perdere le sue tracce e una fonte lo descrive disertore e passato alla tradizione religiosa copta etiope. Posti di fronte al colonialismo, Moussa e Habashi reagirono l'uno cercando di contribuire a creare una "chiesa nera" e l'altro riabbracciando la tradizione religiosa del proprio paese d'origine. Chi invece non ebbe

⁴⁴ I wolof rappresentano a tutt'oggi il gruppo etnico-linguistico principale dell'attuale Senegal, diffuso specialmente nella zona settentrionale del paese.

⁴⁵ J. P. Moussa, «Mes Représailles», *Le Moniteur Haïtien*, IX année, n. 27 et 28, Port-au-Prince, 24 Juin 1854.

modo di poter compiere scelte simili perché non riuscì mai a tornare nel proprio continente d'origine è Giovanni Farag (1864ca.-1885), la cui storia è raccontata nel nono capitolo. Schiavo riscattato d'origine sudanese, Farag studiò come compagno di seminario di Daniele Sorur presso il Collegio Urbano de Propaganda Fide a Roma. A un certo punto, tuttavia, manifestò un forte desiderio di ritornare in Africa e tentò più volte la fuga in tal senso; alla fine, fu chiuso in un manicomio a Verona e lì morì, probabilmente anche per complicazioni legate alla tubercolosi. Avvicinandomi alla sua vicenda, mi sono avvalso degli strumenti teorici dell'etnopsichiatria per provare a comprendere più in profondità il dramma del conflitto identitario vissuto dai "moretti", provati da quella che, negli Stati Uniti, William E. B. Du Bois avrebbe chiamato «la ligne de partage des couleurs»⁴⁶. Nel decimo capitolo la protagonista è Caterina Zenab (1848ca.-1921), una dinka originaria dell'attuale Sud Sudan, educata a Verona e quindi inviata come catechista laica in Sudan. Sposatasi con un falegname italiano, Zenab svolse per molti anni compiti di traduttrice ed interprete. In seguito alla morte del marito, scelse di divenire la compagna di Ernst Marno, esploratore austriaco e governatore di una delle province del Sudan. Colta di sorpresa dalla Mahdia⁴⁷, riuscì ad attraversarla indenne insieme al figlio, avuto da Marno prima che questi la lasciasse nuovamente vedova. Zenab terminerà la sua vita a Khartoum, dopo la riconquista anglo-egiziana della regione. Attraverso il suo profilo sarà possibile valorizzare una prospettiva di genere, il punto di vista di una "moretta" educata in Europa ma rientrata a vivere in Africa. Sempre intorno alla vita di una donna è imperniato infine anche l'undicesimo e ultimo capitolo della tesi, dedicato a Giuseppina Bakhita, con la cui morte, nel 1947, si chiude simbolicamente l'arco cronologico compreso dalla mia ricerca. Schiava sudanese portata in Italia non da un missionario ma da un diplomatico e quindi divenuta religiosa canossiana, Bakhita rappresenta la punta dell'iceberg del fenomeno "moretti": di gran lunga la più nota, non solo a pochi storici ma a milioni di fedeli che in tutto il mondo la venerano come santa della Chiesa. La sua storia è stata letta finora quasi sempre senza un adeguato inquadramento storico. Nel tratteggiarne un abbozzo di biografia critica, ho colto anche l'occasione per compiere qualche riflessione sullo status dei "moretti" (schiavi o liberi?) e sui fenomeni legati alla loro frequente "etnoesposizione", alla continua visibilità cui erano sottoposti in Europa per via in particolare del colore della pelle.

Completa la tesi un'appendice iconografica. L'apertura ad una dimensione anche visiva della nostra storia non è solo un artificio, ma ha alcuni precisi intenti metodologici. Anzitutto, aiutare il lettore a focalizzare luoghi e protagonisti della narrazione. Quindi, dare conto attraverso un'altra tipologia di testimonianze – invece che scritte, artistiche/materiali – della presenza fisica dei "moretti"

⁴⁶ Cfr. W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir* (1903), trad. fr., La Découverte, Paris 2007, p. 20.

⁴⁷ Rivoluzione islamico-nazionalista sviluppatasi tra anni Ottanta e Novanta del diciannovesimo secolo nell'area sudanese su ispirazione di Muḥammad Aḥmad ibn *al-Sayyid* 'Abd Allāh, detto il *Mahdi*.

in Europa, e non solo⁴⁸. Nelle immagini (foto, quadri, disegni, vignette) è possibile ritrovare il punto di vista di chi scelse di scattare la foto o di dipingere il quadro, ma anche cercare tracce più o meno involontarie delle dinamiche relazionali e di potere celate dietro di esse (rapporto bianchi/neri, maestro/allievo, autorità/subordinazione, ecc.).

Nel presentare queste pagine, mi sia concessa infine una riflessione personale. In questi anni, mi è stato spesso chiesto se ritenessi che i missionari europei avessero fatto bene o male, a riscattare dalla schiavitù e portare in Europa dei bambini africani. La domanda è forse mal posta, dal momento che, in quanto storico, il mio compito non è quello di giudicare ma di comprendere: per questa ragione, nel corso della tesi, ho cercato di astenermi quanto più possibile dall'esprimere valutazioni morali con i criteri di oggi su fatti e attori del passato, cercando piuttosto di dare conto dei diversi punti di vista e delle ragioni che mossero le parti coinvolte⁴⁹. Ciò detto, la questione in sé non può essere evitata *tout court*, e si è anzi fatta particolarmente urgente alla luce del fatto che, in tempi recenti, sono emerse all'attenzione dell'opinione pubblica su scala mondiale le responsabilità dello stato canadese e della Chiesa cattolica nella pratica, consumatasi tra il 1863 e il 1998, di separare bambini nativi dalle loro famiglie ed educarli in scuole religiose secondo il turpe metodo pedagogico riassunto dal motto «uccidi l'indiano, salva l'uomo»⁵⁰. Mi sembra che ci siano importanti differenze, tra ciò che accadde in Canada e ciò che invece avvenne tra Africa ed Europa con il fenomeno dei “moretti”: ad esempio, la gran parte di questi ultimi non erano bambini sottratti con la forza alle loro famiglie ma orfani riscattati dalla schiavitù e dunque veniva data loro, perlomeno nell'intenzione dei missionari, una miglior possibilità di vita rispetto a quella in cui si trovavano in precedenza. Inoltre, almeno a quel che risulta finora, la pratica di condurre i “moretti” in Europa andò esaurendosi al più tardi verso l'inizio del ventesimo secolo, e non di rado sotto il peso dell'autocritica degli stessi missionari. Tuttavia, non mancano gli elementi simili, tra i due fenomeni: dal processo di indottrinamento compiuto attraverso anche una separazione drastica dall'ambiente culturale e familiare d'origine, all'elevatissimo tasso di mortalità tra i bambini indigeni di fronte alle malattie cui si ritrovavano ad essere esposti vivendo in contesti non originari. L'azione dei missionari europei era certamente figlia del loro tempo, della cultura cattolica intransigente di cui essi erano così imbevuti da essere spesso sinceramente convinti di fare il bene dei bambini africani a prescindere (almeno fino a un certo punto) dal fatto che questi, in Europa, morissero in gran numero a causa delle

⁴⁸ Sull'importanza di tali fonti per documentare ad esempio la presenza delle persone di colore nell'Italia coloniale, cfr. G. Tomasella, *Esporre l'Italia coloniale. Interpretazioni dell'alterità*, Il Poligrafo, Padova 2017.

⁴⁹ È lo stesso Marc Bloch a tracciare la linea, su questo: cfr. *Apologia della storia*, cit., pp. 104-108.

⁵⁰ M. Cinque, «Canada, il genocidio negato dei Nativi riemerge dalle fosse comuni», *Il Manifesto*, <<https://ilmanifesto.it/canada-il-genocidio-negato-dei-nativi-riemerge-dalle-fosse-comuni/>>, 02/06/2021, ultima visualizzazione il 05/06/2021.

malattie. Quali che fossero le buone intenzioni dei missionari, comunque, è innegabile che essi agirono talora con una dedizione ai limiti del fanatismo⁵¹, contribuendo così a fare dei bambini africani, di cui pure si ritenevano i benefattori, delle vittime.

I “moretti” come vittime, dunque. Anzitutto, in molti casi, dei mercanti di schiavi che li rapirono alle loro famiglie e vendettero nelle tratte transahariane, ma spesso anche dei missionari, che non di rado imposero loro il trasferimento in Europa, che aveva gravi ricadute fisiche (le molte malattie, tubercolosi in primis, cui essi erano particolarmente soggetti in Europa) e psicologiche, dato il processo di sostituzione culturale, di indottrinamento e di controllo cui erano sottoposti. Eppure, sarebbe riduttivo e un’ingiustizia nei confronti degli stessi “moretti” descriverli come nient’altro che delle vittime. Posti di fronte a sfide ardue, attivarono le risorse a loro disposizione, caratteriali e situazionali, e seppero ritagliarsi continui e crescenti spazi di *agency*⁵². Essi non si concepirono solo come delle vittime, ed anzi furono generalmente riconoscenti ai missionari, sforzandosi di integrare in una sola (e al contempo doppia) identità le proprie esperienze di vita. Con le loro scelte, non di rado anche agli antipodi tra loro⁵³, i “moretti” si dimostrarono consapevoli coprotagonisti della storia di cui fecero parte. Dipingerli solo come delle vittime significherebbe mantenerli ancora confinati allo stato subalterno⁵⁴ nel quale venivano concepiti all’epoca e in cui sono stati generalmente considerati anche da larga parte della storiografia finora. Oggi, invece, è finalmente tempo di sforzarci di ascoltare le loro storie, le loro voci, per quello che furono e per quello che rappresentano.

⁵¹ Per come ne scrive Amos Oz: «Ritengo che l’essenza del fanatismo stia nel desiderio di costringere gli altri a cambiare. [...] Il fanatico è un grande altruista. Il fanatico è più interessato a te che a se stesso, di solito. Vuole salvarti l’anima, vuole redimerti, vuole affrancarti dal peccato, dall’errore, dal fumo, dalla tua fede o dalla tua incredulità [...]», A. Oz, *Contro il fanatismo*, trad. di E. Loewenthal, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 34 e 45.

⁵² Cfr. E. Balibar et S. Laugier, *Agency*, in *Vocabulaire européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*, eds. B. Cassin, Éditions du Seuil, Paris 2004, p. 31.

⁵³ Pensiamo esemplarmente ai casi di Bakhita, che trovò nell’obbedienza alle sue superiori religiose europee la cifra della propria libertà, e all’opposto invece a Moussa, che espatriò ad Haiti per sfuggirne il controllo.

⁵⁴ Il concetto di individui e classi subalterne è presente già nella riflessione di Antonio Gramsci ed è stato ripreso in particolare dalla corrente dei cosiddetti *Subaltern Studies*. In proposito, cfr. R. Guha and G. Chakravorty Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di Sandro Mezzadra, Ombre Corte, Verona 2002.

Abbreviazioni

AAV: Archivio Apostolico Vaticano (già Archivio Segreto Vaticano).

ACG: Archivio dei francescani Cappuccini della provincia di Genova.

ACR: Archivio dei missionari Comboniani Roma.

ACSE : Archives générales de la Congrégation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue (Paris).

ADP: Archivio diocesano di Perugia.

ADS: Archivio diocesano di Siena.

AGBS: Archivio Giuseppina Bakhita delle suore canossiane di Schio (Vi).

AGMA: Archives Générales des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), Rome.

ANB: Archivio dell'abbazia di Novacella (Bressanone/Brixen).

AMV: Archivio istituti Mazziani Verona.

ANOM: Archives Nationales d'Outre Mer, Aix en Provence.

ANS : Archives Nationales du Sénégal, Dakar.

APF: Archivio storico de Propaganda Fide (Congregazione per l'evangelizzazione dei Popoli), Roma.

SC: Scritture riferite nei Congressi

NS: Nuova Serie

APMNR: Archivio Pie Madri della Nigrizia (comboniane) Roma.

ASBR: Archivio suore bigie (francescane) Roma.

ASC: Archivio Storico del monastero di Camaldoli (Arezzo).

ASMAE: Archivio Storico Ministero degli Affari Esteri, Roma.

ASPVR: Archivio Storico della Psichiatria Veronese.

ASJC : Archives sœurs Saint Joseph de Cluny, Paris.

AUSJ : Archives Université de Saint Joseph, Beyrouth.

BCC: Biblioteca di Civiltà Cattolica, Roma.

BCG: Biblioteca dei Cappuccini della provincia di Genova.

BNF : Bibliothèque nationale de France, Paris.

BSGP: Biblioteca di San Giorgio in Poggiale, Bologna.

CL: Carte da Legare, Archivi della psichiatria in Italia (sito).

VV: Vatican.va, sito ufficiale della Santa Sede.

PARTE I
CONTESTUALIZZAZIONE

Capitolo 1.

Tra schiavitù e missioni, l'evoluzione della Chiesa nel diciannovesimo secolo

Per lungo tempo la condizione schiavile degli africani non era sembrata configgere con la loro cristianizzazione, e anzi era stata talora legittimata dalle gerarchie ecclesiastiche al fine di favorire quest'ultima. Nel diciannovesimo secolo, tuttavia, il rapporto tra schiavitù e missioni evidenziò un mutamento: la conversione venne via via sempre più legata alla liberazione, che in genere andò a precedere il battesimo. Il fenomeno dei “moretti”, bambini africani riscattati dalla schiavitù da religiosi europei allo scopo di convertirli e di farne talora missionari indigeni, si pose al crocevia tra questo e altri processi storici del tempo, di cui si propone qui una contestualizzazione preliminare.

1. Schiavitù e tratte

Paul Lovejoy, uno dei massimi esperti mondiali dell'argomento, definisce la schiavitù «una forma di sfruttamento [la cui] principale caratteristica è di ritenere gli schiavi una proprietà»¹. Essa ha subito trasformazioni e assunto diverse forme, nel corso dei luoghi e dei secoli², al punto che la stessa parola “schiavo”, diffusasi in Italia a partire dal dodicesimo secolo per definire i prigionieri slavi (*sclaves*), non è che una delle tante espressioni utilizzate nel tempo³. La cosiddetta “tratta” è

¹ P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa* (1983), a cura di M. Pavanello, Bompiani, Firenze-Milano 2019, p. 17. Per una storia della schiavitù nel mondo antico, si veda M. I. Finley, *La schiavitù nel mondo antico*, trad. it., Laterza, Bari 1990. Per il medioevo europeo, S. Victor, *Les fils de Canaan: l'esclavage au Moyen Age*, Vendémiaire, Paris 2019. Benché ancora oggi persistano residui di antiche forme di schiavitù (come quella per debiti) e siano diffusi lo sfruttamento del lavoro minorile e quello a sfondo sessuale, le campagne abolizioniste sviluppatasi tra diciassettesimo e ventesimo secolo hanno reso la schiavitù illegale in tutto il mondo. Sulle cosiddette schiavitù contemporanee, v. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero: storia dell'emancipazione dall'età moderna ad oggi*, Laterza, Bari 2012, pp. 57-84; F. Carchedi, G. Mottura, E. Pugliese, *Il lavoro servile e le nuove schiavitù*, FrancoAngeli, Milano 2003; ILO (International Labour Office), *Global estimates of modern slavery: forced labour and forced marriage*, <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/publication/wcms_575479.pdf>, Geneva 2017. L'ultima nazione ad aver formalmente abolito la schiavitù è stata la Mauritania, nel 2007, (cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit, p. 58 e 361; «La schiavitù in Mauritania», in *Il post*, <<https://www.ilpost.it/2019/10/19/la-schiavitù-in-mauritania/>>, 19 ottobre 2019; M. Tatsos, *Mai più schiavi. Biram Dah Abeid e la lotta pacifica per i diritti umani*, Paoline, Milano 2018).

² Jan Lucassen ne individua tre principali tipologie: quella privata su piccola scala; quella privata su larga scala; quella statale su larga scala. La forma più facilmente riconoscibile e tipica è probabilmente la seconda, legata alle tratte atlantiche e alla più nota tra le organizzazioni del lavoro schiaviste, quella della piantagione; cfr. J. Lucassen, *Free and unfree labour before the Twentieth century. A brief overview*, in *Free and unfree labour*, cit., p. 48.

³ Limitandosi all'area europea in epoca medievale e moderna, termini ampiamente usati erano «servo» (dal latino *servus*) e «cattivo» (dal latino *captivus*). Il primo si distingueva dallo schiavo in quanto legato più alla terra (dunque una condizione tendenzialmente ereditaria e sedentaria) che ad un padrone specifico, il secondo perché prigioniero delle guerre di corsa tra le due sponde del mare in attesa di riscatto. Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism and the persistence of slavery in Italian states, 1750-1850*, Palgrave Macmillan, New York 2019, pp. 13-18. Per approfondire: M. Fontenay, *Esclaves et/ou captifs. Préciser les concepts*, in *Le Commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, éd. par W. Kaiser, École française de Rome, Rome 2008, pp. 15-24.

invece la prima fase del sistema schiavista e consiste nel reperimento coatto di nuova forza lavoro e nel suo dislocamento altrove. Quale che fosse la durata delle tratte, era comunque tale da segnare psicologicamente una profonda dissociazione nella persona resa schiava, tra il passato da libera nella sua terra d'origine, e il futuro da schiava in una terra straniera⁴. Ci soffermeremo qui sulle tratte di schiavitù che coinvolsero gli africani subsahariani. Indubbiamente l'Africa, «fonte principale di schiavi per le civiltà antiche, per il mondo islamico, per l'India e per le Americhe», fu anche «una delle principali aree dove la schiavitù è stata di uso comune»⁵. Specialmente in epoca moderna e durante il diciannovesimo secolo, si ritrovò «al centro della distribuzione di quello che Marx considerava il fattore più importante dell'espansione economica: la forza lavoro»⁶.

Il tema delle tratte di schiavitù dei neri e della loro abolizione è oggi uno dei più studiati, nel pur ampio campo della *global history*⁷. Un così marcato interesse non stupisce, dal momento che esse hanno riguardato quattro continenti: Africa, Europa, America, Asia. Alcune cifre, ipotizzate dagli storici, aiutano a comprenderne la portata: circa 11-12 milioni di africani subsahariani furono trasportati come schiavi nelle tratte atlantiche, tra il 1450 e il 1850⁸; intorno ai 17 milioni caddero vittime delle tratte transahariane e orientali, tra il settimo e il ventesimo secolo⁹; approssimativamente 14 milioni delle tratte interne all'Africa centrale stessa, in un periodo di tempo molto lungo e difficile da determinare con precisione¹⁰; infine, un alto numero di africani subsahariani fu coinvolto nelle tratte mediterranee, che pure riguardavano primariamente europei e arabi-turchi (circa 7 milioni di vittime, tra sedicesimo e diciannovesimo secolo)¹¹.

L'uso dei termini è in genere considerato interscambiabile, v. S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 23.

⁴ Cfr. C. Lefebvre, «Un esclave a vu le monde: se déplacer en tant qu'esclave au Soudan central (XIXe siècle)», in *Locus, Revista de História*, vol. XXXV (2012), p. 119; O. Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières: essai d'histoire globale*, Gallimard, Paris 2004, p. 21.

⁵ P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 17.

⁶ C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa* (2011), trad. it., Il Mulino, Bologna 2012, p. 71.

⁷ Cfr. S. Conrad, *Storia globale*, cit., p. 139. Vedi anche O. Pétré-Grenouilleau, «Les traites négrières, ou les limites d'une lecture européocentrique», in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, LII (2005), p. 30; O. Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières: essai*, cit., p. 459.

⁸ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 127. Inizialmente il commercio di schiavi si sviluppò verso l'Europa e le prime colonie sulle isole atlantiche, poi, dopo il 1492, principalmente verso le Americhe; si veda l'aggiornato sito con database *Slave voyages*, <<https://www.slavevoyages.org>>, ultima visualizzazione il 14/11/2020.

⁹ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 127; T. N'Diaye, *Le génocide voilé*, Gallimard, Paris 2008, p. 270; si veda il database in costruzione International Institute of Social History, *Indian Ocean and Maritime Asia Slave Trade Databases*, <<https://datasets.iisg.amsterdam/dataverse/iomastd>>, ultima visualizzazione il 05/12/2020.

¹⁰ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 127; O. Pétré-Grenouilleau, «Les traites négrières, ou les limites d'une lecture européocentrique», cit., p. 38.

¹¹ Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., p. 75.

1.1 Le tratte mediterranee: pratica del riscatto e della conversione

A lungo il tema del commercio di schiavi in epoca moderna tra le due sponde del mediterraneo, legato al fenomeno della cosiddetta “guerra di corsa” ma anche alle tratte dei neri¹², è rimasto ai margini della memoria collettiva, anche per il persistere dell’errata concezione secondo cui la schiavitù sarebbe stata estirpata progressivamente dall’Europa fin dai tempi dell’avvento del cristianesimo¹³. Ancora oggi, nonostante retaggi culturali popolari e testimonianze artistico-letterarie, in Italia non c’è un museo tematico apposito¹⁴ e anche istituzioni internazionali, come il Mémorial de l’Abolition de l’Esclavage di Nantes o l’International Slavery Museum di Liverpool, non se ne occupano specificatamente¹⁵. Pure a livello storiografico, nonostante la questione sia stata posta da Fernand Braudel ancora nel 1949¹⁶ e la crescita di studi a riguardo¹⁷, è ancora tutt’altro che scontato trovare trattazione sistematica delle tratte mediterranee in testi generali sulla schiavitù¹⁸. Salvatore Bono ipotizza, per tale silenzio, una «ragionevole spiegazione»¹⁹: la schiavitù mediterranea non avrebbe portato a delle «società schiaviste», come quelle prodotte dalle tratte atlantiche, quanto a delle «società con schiavi», e ciò motiverebbe la minor attenzione alle tratte mediterranee, non identificabili come costitutive di una formazione sociale determinata. Esse si distinguono dalle tratte atlantiche per alcune peculiarità, sintetizzate da Giovanna Fiume:

La reciprocità (europei cristiani catturano e riducono in schiavitù nordafricani e “turchi” musulmani e viceversa); la temporaneità (i captivi possono essere riscattati o scambiati e, dopo un certo tempo, ritornare in patria); la reiteratività (si può cadere più di una volta in cattività, soprattutto se per mestiere si va per mare); la creazione di una rete finanziaria a maglie strette di

¹² Cfr. G. Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 23.

¹³ Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., p. 24; C. Canal, «Storia. Schiavitù, anche nel Mediterraneo, il lato oscuro della modernità europea», in *Avvenire*, 25 luglio 2020.

¹⁴ Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. 182. Parziale eccezione fa il Museo del Mare di Genova, che ho visitato nel gennaio 2020, dove alcune sale sono dedicate al tema della tratta mediterranea d’epoca moderna.

¹⁵ Ivi, p. 187.

¹⁶ Cfr. F. Braudel, *La Méditerranée. L’espace et l’histoire*, Champs Flammarion, Paris 1949.

¹⁷ Cfr. G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. IX.

¹⁸ Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., p. 25; M. Bosco, «Il commercio dei captivi nel Mediterraneo di età moderna (secc. XVI - XVIII). Orientamenti e prospettive attuali di ricerca», in *Cromos*, Firenze University Press, n. 18 (2013), p. 57. Meritoria eccezione è quella della *Cambridge World History of Slavery*, che dedica un capitolo alle tratte mediterranee: W. Clarence-Smith, D. Eltis, *White Servitude*, in *The Cambridge World History of Slavery, III, AD 1420-1804*, ed. by D. Eltis and S. L. Engerman, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 132-159.

¹⁹ S. Bono, *Schiavi*, cit., pp. 25-26: «Gli studiosi – antropologi, sociologi e storici – che studiano la schiavitù analizzano e descrivono “sistemi” [...]. Ma la schiavitù mediterranea non è riconducibile ad un sistema, semmai ad una molteplicità di sistemi: protrarsi residuale della schiavitù medievale, domestica ma anche “di piantagione”; sopraggiungere della nuova tratta dall’Africa verso la penisola iberica e contemporaneo interrompersi della tratta proveniente dal mar Nero e per l’ormai dominante presenza ottomana; sua sostituzione da parte di altre frammentarie correnti commerciali; estendersi in conseguenza della guerra corsara di una “schiavitù di prossimità” nella quale ebbe un esteso ruolo la cattura. [...] Tutte queste molteplici e diverse presenze schiavili si sono intersecate, sovrapposte, contraddette e perciò hanno eliso ogni possibilità di affermazione di un sistema unitario».

mercanti, redentori, negozianti, interessati a speculare sul riscatto oltre che a liberare amici e famigliari²⁰.

Al di là delle differenze con le altre tratte e assodata la complessità del fenomeno, è ad ogni modo evidente che la schiavitù nei paesi mediterranei in epoca moderna fu ampiamente praticata, essendo gli schiavi parte rilevante della forza lavoro²¹. All'origine delle tratte mediterranee, contrariamente a quanto a lungo ritenuto, non vi sarebbe stato in primo luogo il contrasto religioso tra stati a maggioranza cristiana (sponda nord del Mediterraneo) e a maggioranza musulmana (sponda sud)²². Senza sottovalutare il peso della non facile coesistenza tra le religioni, la guerra corsara tra le due coste va fatta rientrare all'interno di più articolate dinamiche proprie di quel «très vieux carrefour»²³ che era da millenni l'area del Mediterraneo, luogo di incontri/scontri e scambi²⁴. D'altronde, erano coinvolte anche persone di altre fedi, come gli ebrei e gli africani subsahariani, le vittime più numerose delle tratte mediterranee²⁵. Questi ultimi svolgevano per lo più mansioni gravose e, avendo poche possibilità di venire riscattati dal paese d'origine, per liberarsi dalla schiavitù spesso sceglievano, tappa fondamentale ma non sufficiente, la conversione²⁶.

In questa chiave, la dimensione religiosa giocò nelle guerre di corsa un ruolo importante. Da un lato, per l'operato di varie istituzioni religiosamente connotate, come i frati trinitari e quelli mercedari, sorte per riscattare i captivi nei porti mercantili dell'opposta fazione²⁷. Dall'altro, per il fatto che spesso gli schiavi tendevano appunto ad utilizzare la conversione alla religione dei padroni come un modo per migliorare le proprie condizioni di vita e, in prospettiva, sperare di riottenere la libertà²⁸. In particolare, in Nordafrica e nell'Impero Ottomano «certains esclaves étaient amenés à

²⁰ G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. X.

²¹ Cfr. C. Canal, «Storia. Schiavitù, anche nel Mediterraneo», cit.

²² S. Bono, *Schiavi*, cit., p. 22.

²³ F. Braudel, *La Méditerranée*, cit., p. 9.

²⁴ S. Bono, *Schiavi*, cit., p. 22.

²⁵ Cfr. Ibid.; G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. XV.

²⁶ Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. 72 e 252; M. Oualdi, «D'Europe et d'Orient, les approches de l'esclavage des chrétiens en terres d'Islam», in *Annales. Histories et sciences sociales*, n. 4 (2008), p. 843.

²⁷ Per una bibliografia sul tema, v.: M. Bosco, «Il commercio dei captivi», cit.; G. Cipollone, *La liberazione dei "captivi" tra Cristianità e Islam; Oltre la crociata e il Ġihād: tolleranza e servizio umanitario*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2000. Sui riscatti operati dai trinitari: P. Castignoli, *I Trinitari, 800 anni di liberazione. Schiavi e schiavitù a Livorno e nel Mediterraneo*, Atti del convegno di studi (Livorno, 3 dicembre 1999), in *Nuovi Studi Livornesi*, VIII (2000) e, a cura di Cipollone, la voce *Trinitari (Fratres Ordinis Sanctae Trinitatis et redemptionis captivorum)*, in *DIP*, vol. IX, Edizioni paoline, Roma 1997, coll. 1330-1371. Su quelli operati dai mercedari: M. Bosco, *Ragion di stato e salvezza dell'anima. Il riscatto dei cristiani captivi in Maghreb attraverso le redenzioni mercedarie (1575-1725)*, Tesi di dottorato, Università di Firenze-EHESS Paris 2017. Importanti sono gli studi con cui Wolfgang Kaiser ha mostrato come il riscatto potesse divenire a sua volta un'operazione commerciale: W. Kaiser, «L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale (XVI-XVII)», in *Hypothèses. Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'université Paris I-Panthéon Sorbonne*, Paris 2006, p. 359-370; W. Kaiser, *Les «hommes de crédit» dans les rachats de captifs provençaux (XVI^e-XVII^e siècles)*, in *Le commerce des captifs*, cit., pp. 291-319.

²⁸ Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. XV. Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., pp. 221-251; G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., pp. 68-115. Per una bibliografia sul tema: M. Bosco, «Schiavitù e conversioni religiose nel Mediterraneo moderno. Un bilancio storiografico», in *Daedalus*, maggio 2014. Sulle conversioni dal cristianesimo

devenir des maîtres; certains captifs pouvaient espérer de prodigieuses promotions à condition de se convertir à l'islam, de devenir des mamelouks (des êtres possédés) et de bénéficier de la faveur de leurs puissants patrons»²⁹. La conversione non era comunque sempre auspicata: nello stesso Stato della Chiesa, poteva accadere che gli interessi materiali di privati o istituzioni conducessero a preferire che gli schiavi non ricevessero il battesimo, status che avrebbe potuto comportare, per la comune appartenenza religiosa, qualcosa di ostativo rispetto alla crudezza del loro sfruttamento³⁰.

La nozione di conversione ha una sua polivoca densità, e un possibile cambiamento di appartenenza religiosa poteva motivarsi secondo più variabili: dalla conversione coatta a quella volontaria, dalla mera adesione opportunistica o simulata a quella «maturata nella crisi identitaria del *deplacement* della cattività e strumento di integrazione sociale e culturale»³¹. Non di rado, poi, tra gli schiavi (e non solo) si davano credenze religiose miste, ibride, sincretistiche. I convertiti da una delle tre religioni monoteistiche ad un'altra venivano usualmente guardati con sospetto, quando non disprezzo, anche se allo stesso tempo, specie tra i cristiani, le conversioni riuscite erano oggetto di orgoglio per la popolazione³². In Sicilia, terra di frontiera, ai fini di agevolare l'evangelizzazione della popolazione nordafricana e subsahariana, si diffuse un vero e proprio «pantheon africano», che veicolava modelli di santità *ad hoc*³³. Il culto dei santi neri siciliani, tra i quali spicca Benedetto da Palermo (anche detto da San Fratello o il Moro, 1524ca.-1589)³⁴, venne ripreso anche oltre oceano³⁵. Dietro alla diffusione di queste devozioni per schiavi o figli di schiavi dalla spiritualità umile ci furono non solo motivazioni religiose, ma anche politiche e di controllo sociale³⁶.

La circolazione fin qui descritta di persone, idee e devozioni, non deve stupire. I legami tra le tratte mediterranee, atlantiche ed africane furono stretti. Le tratte mediterranee precedettero di circa

all'islam e sulla schiavitù nei paesi a maggioranza musulmana, si veda B. Benassar, L. Bennassar, *I Cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei secoli XVI e XVII* (1989), trad. it., Rizzoli, Milano 1991; M. Oualdi, *L'esclavage en terres d'Islam. Période moderne et contemporaine*, in *Dictionnaire des esclavages*, eds. O. Petré-Grenouilleau, Larousse, Paris 2010. Le conversioni potevano talora sovrapporsi, come nel caso del diplomatico e geografo al-Hassan al-Wazzan, poi battezzato Giovanni Leone e conosciuto come "Leone l'Africano", che passò dall'islam al cristianesimo e poi nuovamente all'islam; la sua biografia in N. Zemon Davis, *Léon l'Africain: un voyageur entre deux mondes*, Payot & Rivages, Paris 2007.

²⁹ M. Oualdi, «D'Europe et d'Orient», cit., p. 829.

³⁰ S. Bano, *Schiavi*, cit. pp. 225-226. Vedi anche G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. 74.

³¹ G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. 115.

³² Ivi, pp. 117 e 281-326.

³³ Ivi, p. 121.

³⁴ A riguardo, v. G. Fiume, *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, FrancoAngeli, Trieste 2002. Vedi anche, nell'appendice iconografica, la figura n. 8.

³⁵ Cfr. G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., pp. 121-195. Sul culto dei "santi africani" in America Latina tra gli schiavi neri e i loro discendenti, si veda anche A. K. Marques, *De escrava resgatada a santa missionária: o culto a santa Bakhita na cidade de Santos, 1992-2014*, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de São Paulo, 2014.

³⁶ G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. 162. Ciò, secondo Fiume, valse in particolare per l'America Latina, dove si riteneva che «l'esempio di uno schiavo ubbidiente, pio, operoso e sempre sorridente come Benedetto» potesse infondere al contempo maggior umanità tra i padroni e, soprattutto, dedizione e sopportazione tra gli schiavi; promuovendo stabilità e pace sociale e allontanando possibili rivolte.

cinquant'anni l'inizio di quelle atlantiche, fungendo loro da modello per il commercio e l'impiego di schiavi di colore d'origine subsahariana³⁷. Il loro progressivo esaurirsi tra diciottesimo e diciannovesimo secolo si legò al mutamento prodotto dai movimenti abolizionisti, nati contro le tratte atlantiche³⁸ e in seguito diffusi fino a divenire «l'une des premières, sinon la première, organisations conçues à l'échelle internationale [...] au-dessus des États»³⁹.

1.2 Le tratte atlantiche e la nascita del movimento abolizionista

Le tratte atlantiche, le più conosciute dal grande pubblico⁴⁰, costituirono il cuore di un gigantesco fenomeno economico-finanziario, il cosiddetto “commercio triangolare” tra Europa, Africa e Americhe⁴¹. Esse furono una vera e propria deportazione di massa⁴², destinata a produrre società in cui si sono visti i tratti di un “universo concentrazionario” non troppo lontani da quelli dei campi di concentramento del XX secolo⁴³. Le spedizioni organizzate per la cattura dei futuri schiavi riguardavano soprattutto l'Africa occidentale, il Golfo del Benin e del Biafra, la Costa d'Oro, la Sierra Leone e il Senegambia⁴⁴. Gli schiavisti, spesso africani⁴⁵, rapite (o acquistate in vario modo) le loro vittime, le costringevano a lunghe e stremanti marce di avvicinamento alla costa. Qui, quanti erano stati ridotti in schiavitù venivano smistati, marchiati e venduti ai trafficanti europei in vista del *Middle Passage*, il viaggio oceanico che li avrebbe condotti agli imperi coloniali europei nelle Americhe⁴⁶. Per capire quali fossero le condizioni del viaggio può bastare ricordare che, in media, circa il 15%

³⁷ Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. 18.

³⁸ Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., pp. 101-286; G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., pp. 147-149. In particolare fu forte l'influenza dell'illuminismo francese, specie con la campagna napoleonica in Italia: R. Sarti, *Tramonto di schiavitù. Sulle tracce degli ultimi schiavi presenti in Italia (secolo XIX)*, in *Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale, Volume II: secoli XVIII e XIX*, a cura di F. Gambin, Seid, Firenze 2009, p. 282.

³⁹ M. Dorigny, *Les abolitions de l'esclavage*, Presses Universitaires de France, Paris 2018, p. 20. Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e “diritto d'ingerenza” per cause umanitarie», in *Passato e Presente*, n. 82 (2011), p. 92.

⁴⁰ Forse anche perché la ricerca è ancora condizionata dal punto di vista dei paesi occidentali che ne furono i protagonisti, v. O. Pétré-Grenouilleau, «Les traites négrières, ou les limites d'une lecture européocentrique», cit., p. 39; M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains: regards sur la rhétorique abolitionniste. Une étude à partir des textes de Thomas Clarkson «Histoire du commerce homicide appelé Traite des Noirs» (1822) et S. Em. le Cardinal Lavigerie, «Lettre sur l'esclavage africain» (1888)*, Manucius, Houilles 2009, p. 35; F. Renault, «La traite transsaharienne des esclaves», in *Revue Française d'histoire d'outre-mer*, vol. CCC (1993), p. 467; I. M. A. Abbas, *The British, the Slave Trade and Slavery in the Sudan 1820-1881*, Khartoum university press, Khartoum 1972, p. 3.

⁴¹ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 139. La prima nave europea con schiavi neri a bordo approdò a Hispaniola, oggi Repubblica Domenicana, nel 1503: M. Dorigny, *Les abolitions de l'esclavage*, cit., p. 7.

⁴² Cfr. M. Zeuske, «Historiography and research problems of slavery and the slave trade in a Global-historical perspective», in *International Review of Social History*, LVII 2012, p. 95.

⁴³ Cfr. A. Cesaire, *Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage*, in Id., *Esclavage et colonisation* (1948), Puf, Paris 2018, p. 17.

⁴⁴ Ivi, p. 138.

⁴⁵ Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Les traites négrières, ou les limites d'une lecture européocentrique», cit., p. 36.

⁴⁶ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 139. Nella sola Costa d'Oro sorgeva una catena di ventiquattro fortezze di smistamento, alcune delle quali (tra cui la citata Gorée, in Senegal) sono oggi mete turistiche e patrimonio UNESCO, v. W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa* (2007), trad. it., Einaudi, Torino 2010, p. 69.

dei trasportati moriva per malattia o suicidio⁴⁷, o dar conto delle disposizioni “umanitarie” di una legge inglese del 1799: si potevano trasportare fino a quattrocento schiavi per nave, assegnando a ciascuno uno spazio di appena cinque piedi (un metro e mezzo)⁴⁸.

I paesi protagonisti della tratta atlantica furono numerosi. Se, a metà del Settecento, la Gran Bretagna ne controllava la metà e la Francia circa il 20%, nel corso dell'Ottocento gli equilibri andarono modificandosi, anche geograficamente. Si vennero consolidando, in base alle correnti marine e ai venti che determinavano le rotte, due principali tratte atlantiche, una più a nord e una più a sud. La prima era dominata dagli inglesi, dai paesi del Nord Europa e dagli Stati Uniti e si indirizzava all'area caraibica e più a nord; la seconda vedeva protagonisti i portoghesi prima e i brasiliani poi e si rivolgeva principalmente allo stesso Brasile⁴⁹. Inghilterra, Francia, Portogallo, Spagna, Olanda e Danimarca furono attivi nella tratta fin sul finire del diciottesimo secolo. Nel 1850, restavano attivi solo alcuni stati degli Usa, il Brasile e Cuba⁵⁰. L'ultima nave carica di schiavi dall'Africa attraversò l'Atlantico nel 1867⁵¹.

I movimenti abolizionisti moderni nacquero, come si è detto, tra coloro che, in Occidente, cominciarono ad opporsi alle tratte atlantiche⁵². La storiografia li ha presentati alla luce di tre principali chiavi di lettura, in passato talora poste in alternativa ma che oggi si tende piuttosto a vedere in relazione sinergica⁵³: quella morale, quella economica e quella rivoluzionaria. Secondo la prima lettura, più tradizionale, la lotta alla schiavitù fu promossa in larga parte da associazioni antischiaviste organizzate da gruppi minoritari cristiani e dalla borghesia illuminista che, in nome dell'uguaglianza tra gli uomini, si attivarono nel promuovere per via politico-parlamentare e sulla scorta di iniziative di sensibilizzazione pubblica una legislazione abolizionista⁵⁴. La seconda tesi è nota anche come «the Williams argument», dal nome dell'autore dello studio *Capitalism and Slavery* del 1944⁵⁵ che ne individuava la causa nel fatto che la schiavitù aveva cominciato a non esser più percepita come economicamente vantaggiosa⁵⁶. La crisi del sistema schiavistico veniva legata a quella del mercantilismo, che viveva del monopolio commerciale che legava la madrepatria ai territori d'oltremare. Si pensi ad esempio alla fine del controllo inglese sulle tredici colonie americane e al

⁴⁷ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 250.

⁴⁸ Ivi, p. 204.

⁴⁹ Cfr. D. Eltis, *Was abolition of the american and british slave trade significant in the broader Atlantic context?*, in *Humanitarian intervention and changing labor relations: the long-term consequences of the abolition of the slave trade*, ed. by M. Van der Linden, Brill Academic Publisher, Leiden 2011, p. 119.

⁵⁰ Ivi, pp. 124-125.

⁵¹ Ivi, p. 134.

⁵² Cfr. M. Dorigny, *Les abolitions de l'esclavage*, cit., p. 5.

⁵³ Cfr. O. Grenouilleau, *La révolution abolitionniste*, Gallimard, Paris 2017, pp. 10-13.

⁵⁴ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 162.

⁵⁵ Cfr. J. Lucassen, *Free and unfree labour before the Twentieth century*, cit., p. 54.

⁵⁶ *Ibid.*; T. Brass, *Introduction*, in *Free and unfree labour*, cit, p. 12.

concomitante implementarsi della rivoluzione industriale, destinata a ridimensionare il peso degli interessi agricoli, e di conseguenza delle colonie, la cui floridezza economica si basava in larga parte sulle piantagioni coltivate dagli schiavi⁵⁷. Infine, una terza argomentazione, più recente⁵⁸, individua la causa dell'abolizione della schiavitù nel protagonismo dal basso degli schiavi stessi, nel moltiplicarsi cioè di episodi di fughe e di rivolte schiavili, con la connessa progressiva presa di coscienza da parte degli schiavi⁵⁹.

Il pensiero abolizionista si diffuse nel corso del diciottesimo secolo, nel momento in cui la schiavitù e le tratte atlantiche erano all'apice del loro sviluppo⁶⁰, soprattutto negli ambienti dell'illuminismo e del protestantesimo d'ispirazione quacchero-metodista. Il fondatore della Società degli Amici, (i quaccheri), l'inglese George Fox (1624-1691), riteneva che il possedere schiavi fosse un abominio, dal momento che la luce divina era presente in tutti gli uomini senza distinzioni legate al colore della pelle⁶¹. Sulla base di questa sensibilità egalitaria e per la loro inclinazione all'azione sociale, i quaccheri furono tra i protagonisti dei primi movimenti abolizionisti, come la *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade*, poi nota come *London Committee*, sorta nel maggio 1787, che vide tra i suoi dodici soci fondatori ben nove quaccheri. Nel 1774 il Rhode Island e nel 1776 la Pennsylvania, stati ad alta concentrazione di quaccheri, furono i primi nell'Unione ad abolire la tratta⁶²; nel 1771 il quacchero Anthony Benezet (1713-1784) con lo scritto *Some historical account of Guinea*⁶³, conquistò l'attenzione dell'opinione pubblica e l'adesione alla causa di John Wesley (1703-1791), il fondatore dei metodisti⁶⁴; nel 1824 il *pamphlet* dal titolo *Immediate, not gradual abolition*⁶⁵, redatto dall'attivista quacchera Elizabeth Heyrick⁶⁶, contribuì a promuovere in Inghilterra

⁵⁷ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 313.

⁵⁸ Cfr. M. Zeuske, «Historiography and research problems of slavery and the slave trade», cit., p. 95; O. Grenouilleau, *La révolution abolitionniste*, cit., p. 86.

⁵⁹ Cfr. T. Brass, *Introduction*, cit., p. 12.

⁶⁰ Gli interessi economici ad esse legati erano in crescita: basti pensare che il porto inglese di Liverpool investiva nella tratta circa 200.000 sterline l'anno nel 1750, diventate però oltre 2.640.000 nel 1807, quando fu abolita la tratta in Inghilterra. Vedi G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., pp. 15 e 142.

⁶¹ G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 162.

⁶² Ivi, p. 202.

⁶³ Vedi M. J. Rossignol, B. Van Ruymbeke, *The Atlantic World of Anthony Benezet (1713-1784): From French Reformation to North American Quaker Antislavery Activism*, Brill, Leiden 2016.

⁶⁴ Da quel momento anche questi ultimi andarono dunque ad aggiungersi ai quaccheri alla testa del movimento umanitario religiosamente ispirato. M. Flores, *Storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 62.

⁶⁵ Ivi, p. 224.

⁶⁶ Le donne inglesi, francesi e statunitensi furono grandi protagoniste dei movimenti abolizionisti. Quello nato negli Usa dagli anni '30 dell'800, vide attive donne come Rebecca Jones, Catherine Phillips, Mary Peisley, Lydia Maria Child, Ernestine Rose. Queste, lottando per la causa dei neri, allo stesso tempo attivavano strumenti politico-organizzativi per difendere la causa femminista. In Francia, come promotrici della causa abolizionista si distinsero Olympe de Gouges (autrice della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, ghigliottinata nel 1793, attiva nella *Société des amis des Noirs*) e Madame de Stael, entrambe autrici di opere teatrali e scritti contro la schiavitù. In Inghilterra, oltre alla già citata Heyrick, Mary Birkett, che nel 1791 propose il boicottaggio dello zucchero prodotto in piantagioni schiaviste. V. E. Ginzburg Migliorino, *Donne contro la schiavitù. Le abolizioniste americane prima della Guerra civile*, Manduria,

una decisa accelerazione della lotta abolizionista⁶⁷. Tra la fondazione del Comitato antischiavista e l'abolizione della tratta (1807) trascorsero vent'anni, quarantasei prima dell'abolizione della schiavitù da tutti i territori dell'Impero britannico (1833). Per tutto questo tempo il *London Committee* (dal 1823 divenuto l'*Anti-Slavery Society*) trovò nel deputato William Wilberforce (1759-1833), amico del presidente William Pitt il Giovane, la sua guida inesausta⁶⁸.

Se l'esempio e l'influenza del movimento abolizionista inglese furono determinanti per la causa antischiavista, anche negli ambienti dell'illuminismo francese, nel corso del diciottesimo secolo, posizioni contrarie alla schiavitù avevano cominciato a diffondersi. Nel 1748, Montesquieu (1689-1755) smascherava ogni residua giustificazione della schiavitù riconducendola ai soli interessi dei popoli dell'Europa che «avendo sterminato quelli dell'America, hanno dovuto mettere in schiavitù quelli dell'Africa onde servirsene per coltivare tante terre. Lo zucchero sarebbe troppo caro, se non si facesse lavorare dagli schiavi la pianta che lo produce»⁶⁹. Nel 1762 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), nel *Du contrat social*, confutò le pretese legittimazioni giuridiche della schiavitù, concludeva che «in qualunque modo si prospettino le cose, il diritto di schiavitù è nullo, non solo perché è illegittimo, ma perché è assurdo e non ha alcun significato [...] queste parole: *schiavitù e diritto*, sono contraddittorie, si escludono a vicenda»⁷⁰. Sull'*Encyclopedie* Louis De Jaucourt (1704-1779) scrisse nel 1755 le voci *Esclavage* (1755) e *Traite des nègres* (1765), due testi radicalmente antischiavisti. La schiavitù veniva deprecata per il suo contraddire «la religione, la morale, le leggi naturali e tutti i diritti della natura umana», ma anche perché rallentava il libero mercato, in cui erano appunto «la libertà e l'industriosità le fonti reali dell'abbondanza»⁷¹. Una tesi, quella della maggior produttività del lavoro libero rispetto a quello schiavile, che sarebbe stata ripresa ed approfondita da economisti

Lacaita 2002; B. G. Hersh, *The Slavery of Sex. Feminist-Abolitionists in America*, University of Illinois Press, Urbana 1978; M. Flores, *Storia dei diritti umani*, cit., p. 100.

⁶⁷ M. Flores, *Storia dei diritti umani*, cit., p. 100.

⁶⁸ G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 203.

⁶⁹ Il passo è tratto dal capitolo quinto del XV libro de *Lo spirito delle Leggi*, intitolato *Della schiavitù dei negri*: C. L. Montesquieu, *Lo spirito delle Leggi* (1748), trad. it., Rizzoli, Milano 1989, p. 404. È un testo spesso portato a esempio della sapida ironia dell'autore. Specie dopo la promulgazione del *Code noir* disposto da Colbert nel marzo 1685 a regolamentare la schiavitù, larga parte dell'opinione pubblica francese la giustificava infatti in nome della prosperità delle colonie. Secondo R. P. Jameson, *Montesquieu et l'esclavage. Etude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII siècle*, Hachette, Paris 1911, p. 55, non ci sarebbe mai stata «un'istituzione più largamente approvata, [...] per gli importanti interessi collegati, apparentemente più incrollabile, della schiavitù dei neri nelle colonie francesi»; citato nelle note di R. Derathe a C. L. Montesquieu, *Lo spirito delle Leggi*, cit., p. 611. Secondo Derathe, «prima di Montesquieu», non ci fu in Francia una letteratura o una visibile tendenza antischiavista organizzata.

⁷⁰ J. J. Rousseau, *Il contratto sociale o principi di diritto politico* (1762), trad. it., Mursia, Milano 1974, p. 28. La discussione di Rousseau non affronta direttamente la questione della schiavitù di neri.

⁷¹ G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 142.

del calibro di Adam Smith (nel 1776) e Nicolas de Condorcet (nel 1781) e spesso riproposta nelle battaglie parlamentari degli anni successivi⁷².

Sotto la spinta degli ideali illuministi, nacque in Francia nel 1788 la *Société des amis des noirs*, sul modello del *London Committee*, allo scopo di promuovere gradualmente l'abolizione della tratta⁷³. Figura chiave della *Société* fu Henri Grégoire (1750-1831), sacerdote e membro della costituente⁷⁴. Tappa fondamentale del percorso abolizionista fu la rivolta che, nell'agosto del 1791, scoppiò nella colonia caraibica francese di Saint Domingue, coinvolgendo in poco tempo oltre trentamila insorti. L'isola, la più ricca dei territori d'oltremare francesi, contribuiva al 40% del commercio estero, producendo oltre la metà del caffè mondiale e i due quinti dello zucchero. Nel 1790 vi vivevano 485.000 schiavi, più del 70% del totale di quelli presenti nei Caraibi francesi⁷⁵. Scosso dagli eventi, un numero crescente di deputati francesi cominciò a sostenere la *Société des amis des noirs* e, dopo il dilagare delle rivolte in altre colonie francesi limitrofe, nel febbraio del 1794 il nuovo Parlamento a maggioranza giacobina approvò l'abolizione della schiavitù in tutti i territori d'oltremare⁷⁶. Alla decisione contribuì molto lo schierarsi a fianco dei rivoltosi delle potenze europee in guerra contro la Francia repubblicana e la necessità di disporre per il conflitto in Europa di truppe e risorse altrimenti assorbite dalla repressione delle rivolte coloniali⁷⁷. Non a caso, la concessione durò poco: Napoleone Bonaparte, una volta al potere, riprese il controllo delle colonie e vi impose nuovamente la schiavitù. Non gli riuscì, però, di estirpare la rivolta a Saint Domingue, il cui leader, Toussaint Louverture (1743-1803), aveva rivendicato per sé e per i neri schiavi gli stessi diritti promossi dalla rivoluzione francese⁷⁸. La lotta degli schiavi continuò fino alla vittoria militare del 1804, che portò all'indipendenza di Saint Domingue, ribattezzata Haiti, prima repubblica nera della storia⁷⁹.

⁷² Ivi, p. 155. La Danimarca, nel 1792 primo paese europeo ad abolire la tratta, arrivò a farlo dopo che una commissione governativa ne aveva mostrato la scarsa convenienza economica: M. Flores, *Storia dei diritti umani*, cit., p. 96. Sulle ragioni di stampo liberista contro la schiavitù, v. C. Oudin-Bastide, P. Steiner, *Calcul et morale: coûts de l'esclavage et valeur de l'émancipation (XVIIIe-XIXe siècle)*, Éditions Albin Michel, Paris 2015.

⁷³ Cfr. L. Hunt, *La forza dell'empatia: Una storia dei diritti dell'uomo*, trad. it., Laterza, Bari 2010, p. 129.

⁷⁴ H. Grégoire, *De la traite et de l'esclavage des noirs* (1815), Arléa, Août 2005. Sull'abolizionismo di Grégoire, si vedano M. Flores, *Storia dei diritti umani*, cit., pp. 58 e 330; R. Hermon-Belot, «Grégoire et l'universalité des principes: les fondements chrétiens de son combat abolitionniste», in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 87, n. 328-329 (2000), pp. 25-36.

⁷⁵ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 189s.

⁷⁶ Cfr. L. Hunt, *La forza dell'empatia*, cit., p. 133.

⁷⁷ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 197.

⁷⁸ A proposito, v. L. F. Hoffmann, F. Gewecke, U. Fleischmann, *Haiti 1804 – Lumières et ténèbres. Impact et résonances d'une révolution*, Iberoamericana, Vervuert 2008. In particolare, v. F. Gauthier, *La Révolution de Saint-Domingue ou la conquête de l'égalité de l'épiderme (1789-1804)*, in *Haiti 1804*, cit., pp. 21-42.

⁷⁹ Ivi, p. 135.

In Francia il movimento abolizionista rimase minoritario fino all'avvento della Seconda Repubblica e alle leggi abolizioniste promosse da Victor Schœlcher (1804-1893) nel 1848⁸⁰. Altrove, invece, l'influenza della rivoluzione di Haiti fu rilevante. Fin dall'inizio delle tratte, gli schiavi avevano cercato di ribellarsi e scappare, individualmente o a piccoli gruppi⁸¹. Dagli stati del sud dell'Unione le fughe, spesso assistite da gruppi abolizionisti clandestini, erano frequentissime verso il nord. In Sudamerica gli schiavi scappavano dalle piantagioni cercando rifugio nelle foreste o sulle montagne, dando vita talora a piccoli insediamenti e in alcuni casi a formazioni para statali di comunità libere (*quilombos*)⁸². Specie dopo la rivoluzione haitiana, che agì come modello, gli schiavi fuggitivi cominciarono a credere in un riscatto collettivo, più che nella sola riconquista della libertà personale. Haiti accolse ex schiavi di colore (negli anni Venti dell'Ottocento ne giunsero tra i 6.000 e i 13.000) e divenne punto di partenza per aiuti e volontari a sostegno delle rivoluzioni per l'Indipendenza delle colonie sudamericane che si fossero anche proposte di liberare gli schiavi⁸³.

Come mostrato dal caso degli Stati Uniti, dove l'Indipendenza del 1776 aveva sostanzialmente lasciato gli afro-discendenti privi di diritti costituzionali⁸⁴, la lotta prese vigore da tutti e tre i fenomeni vettori dell'abolizionismo: le rivolte degli schiavi e il conflitto di opposti interessi economici contribuirono a dare maggior incidenza e visibilità anche alle motivazioni morali dei filantropi, e a portare allo scontro tra stati unionisti del Nord (abolizionisti) e confederati del Sud (schiavisti), sfociato nella guerra civile, o di secessione (1861-1865), vinta dagli stati del Nord⁸⁵.

L'estensione su scala internazionale dell'abolizionismo divenne prioritaria, per gli inglesi, che non volevano essere i soli a pagare le conseguenze economiche della rinuncia alla tratta⁸⁶. Come rilevò ironicamente Tocqueville: «gli inglesi, abolendo la schiavitù, si sono privati di alcuni vantaggi di cui non desiderano lasciare il godimento alle nazioni che non imitano il loro esempio»⁸⁷. La diplomazia britannica al Congresso di Vienna spinse dunque per la redazione di una *Dichiarazione*

⁸⁰ Cfr. V. Schœlcher, *Esclavage et colonisation* (1948), Puf, Paris 2018. Per una biografia di questo giornalista e politico, v. N. Schmidt, *Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage*, Fayard, Paris 1994.

⁸¹ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., pp. 250-251. Già durante il viaggio in mare rimaneva ucciso in tentativi di ribellione circa l'1% degli schiavi trasportati, altri cercavano il suicidio.

⁸² Ivi, pp. 253-254.

⁸³ Ivi, p. 209.

⁸⁴ Cfr. T. Bonazzi, *La dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America*, Marsilio, Venezia 2003.

⁸⁵ Cfr. L. Hunt, *La forza dell'empatia*, cit., p. 178.

⁸⁶ Cfr. M. Van der Linden, *Introduction*, in *Humanitarian intervention and changing labor relations*, cit., p. 5.

⁸⁷ Tocqueville non dubitava del fatto che la schiavitù fosse destinata a scomparire: «attaccata dal cristianesimo perché ingiusta, dall'economia politica perché funesta, la schiavitù in mezzo alla libertà democratica e alla cultura del nostro tempo non è un'istituzione che possa durare», A. De Tocqueville, *La democrazia in America* (1835-1840), a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 1992, p. 12. Tuttavia, in riferimento all'esperienza statunitense, rilevava che l'abolizione giuridica non avrebbe risolto il problema della segregazione dei neri: «i moderni, dopo aver abolito la schiavitù dovranno ancora distruggere tre pregiudizi assai più inafferrabili e tenaci di essa: il pregiudizio del padrone, il pregiudizio di razza e il pregiudizio del bianco. [...] Negli Stati Uniti il pregiudizio che respinge i negri cresce via via che cessano di essere schiavi e l'ineguaglianza pesa nei costumi via via che scompare nelle leggi», Ivi, pp. 338 e 340.

contro la tratta dei negri e, in assenza di un'autorità internazionale che potesse garantirne il rispetto, gradualmente arrivò a stipulare una serie di accordi bilaterali con gli altri Stati, europei e non, che prevedevano la clausola del *right-to-search*, che dava ai sottoscrittori il diritto di controllare che le imbarcazioni dell'altro paese fossero prive di schiavi⁸⁸. Tra le conseguenze di questa progressiva limitazione della tratta atlantica ci fu però l'espandersi delle tratte sul territorio continentale africano (le tratte inter-africane) e verso nord-est (le tratte transahariane e orientali)⁸⁹.

1.3 Le tratte inter-africane, orientali e transahariane

L'importanza delle tratte inter-africane, le cui radici si trovano nel mondo antico, è stata a lungo taciuta o minimizzata, anche a causa della riduzione semplicistica di tutti gli africani unicamente a vittime delle tratte e non anche ad artefici delle stesse⁹⁰. Esse sono tra le più difficili da inquadrare, anche per i confini spesso sfumati delle diverse condizioni di dipendenza, per cui le stime sulla loro portata non possono che essere molto approssimative. Certo è che il loro picco fu proprio il diciannovesimo secolo, e ciò si ricollegerebbe anche al fatto che, ad una schiavitù tradizionale preesistente su base spesso domestica⁹¹, venne via via affiancandosi, per influenza occidentale, lo sfruttamento fondato sulla diffusione delle piantagioni⁹². Si è stimato che nel califfato islamico di Sokoto, con centro nell'attuale Nigeria, al momento della conquista da parte degli inglesi (1903) circa un quarto dei 10 milioni di abitanti visse in schiavitù; una cifra così alta da farne, quantitativamente, la seconda società schiavista dei tempi moderni, dopo gli Stati Uniti⁹³.

Nell'affrontare l'altrettanto complessa tematica delle tratte dette volgarmente «arabe»⁹⁴, va ribadito che, in particolare nel Nordafrica, andarono a integrarsi differenti tratte e tipologie di

⁸⁸ Cfr. M. Van der Linden, *Introduction*, cit., pp. 6-8. Un comportamento che in qualche modo può ricordare quel «diritto all'ingerenza umanitaria» (G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 363) ancor oggi in discussione.

⁸⁹ Cfr. M. Van der Linden, *Introduction*, cit., p. 15; W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa*, cit., p. 64.

⁹⁰ Cfr. W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa*, cit., pp. 64-65; M. Zeuske, «Historiography and research problems of slavery and the slave trade», cit., p. 88.

⁹¹ Tra le sue forme tipiche vi era la *pawnship*, un tipo di schiavitù per debiti diffusa presso alcuni popoli, e quella che indicava una preminenza sociale, presso i principali capi e principi delle società. Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 104; W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa*, cit., p. 72.

⁹² Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Les traites négrières, ou les limites d'une lecture européocentrique», cit., p. 42.

⁹³ Ivi, pp. 40 e 107.

⁹⁴ Il termine «tratte arabe» deriva dal fatto che esse ebbero grande diffusione tra il settimo e la prima metà del ventesimo secolo e vennero praticate in buona misura da mercanti di schiavi appartenenti a popoli di lingua araba e religione musulmana, vedi S. Daget, F. Renault, *Les traites négrières en Afrique*, Karthala, Paris 1985, p. 188. La definizione può comportare però ambiguità per la frequente confusione del termine «arabo» inteso vuoi con accezione etnica (abitante della penisola arabica o da lì proveniente), nazionale (cittadino dell'Arabia Saudita), linguistica o infine religiosa (quando il termine «arabo» viene erroneamente sovrapposto a «musulmano»). Secondo Coquery-Vidrovitch, «l'uso corrente del termine «arabo» per designare un popolo è un'eresia scientifica (tranne nel caso in cui s'intenda indicare gli antichi abitanti della penisola arabica): sarebbe più giusto parlare di arabofoni, in particolare per l'Africa settentrionale, dove la grande maggioranza dei popoli erano berberofoni; gli «arabi» musulmani sono per lo più i

schiavitù. Tra queste, «l'esclavage d'hommes blancs en terres d'Islam»⁹⁵, cui si è già accennato nel paragrafo sulle tratte mediterranee, e quella dei neri subsahariani proveniente da sud e diretta appunto verso l'Oriente (tratte orientali)⁹⁶ e il Nordafrica (tratte transahariane), su cui ci soffermeremo ora. Bacino di provenienza degli schiavi delle tratte transahariane era appunto l'Africa subsahariana, le carovane miravano verso nord, dall'area egiziana al Marocco, attraversando il deserto. Le tratte orientali si rifornivano sempre dall'interno del continente, puntando a destinazioni diverse: alcune dalla costa nord-orientale africana andavano verso l'Arabia, la Persia e l'India, attraversando il Mar Rosso; altre muovevano verso Zanzibar e l'area adiacente e potevano fermarsi lì come puntare a destinazioni più lontane anche oltre l'Oceano Indiano; altre infine coinvolgevano più a sud il Madagascar con le isole e coste limitrofe, portando gli schiavi a luoghi anche molto lontani dal continente africano, attraverso gli oceani Indiano, Pacifico e Atlantico (comprese le Americhe e, in alcuni casi, l'Oceania)⁹⁷.

Alcuni tra i primi approfondimenti sul tema risalgono alla fine degli anni Sessanta del Novecento⁹⁸, quando Hubert Deschamps, docente alla Sorbona e presidente della *Société française d'Outre-Mer*, affrontò la tematica delle tratte degli schiavi neri non più considerando solo quelle atlantiche, ma con sguardo più ampio⁹⁹. A focalizzarsi sulle «tratte arabe» fu quindi un suo allievo, François Renault, che nel 1971 affrontò il rapporto tra il cardinal Lavigerie e la schiavitù in Africa¹⁰⁰. Sempre Renault curò, nel 1985, con Serge Daget, specialista di tratte atlantiche, un primo studio di sintesi divulgativa sulle schiavitù africane¹⁰¹. Nel medesimo anno, a un colloquio internazionale a Nantes, si dichiarò l'intento di superare la carenza di studi sulle tratte di schiavitù interne al continente

discendenti autoctoni di ascendenza berberofona (o altro) convertiti all'islam. L'arabicità è un concetto culturale poco chiaro», in C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, cit. p. 43.

⁹⁵ M. Oualdi, «D'Europe et d'Orient», cit., p. 829.

⁹⁶ Per una bibliografia a riguardo, v. International Institute of Social History, *Indian Ocean and Maritime Asia Slave Trade Databases*, «<https://datasets.iisg.amsterdam/dataverse/iomastd>», ultima visualizzazione il 05/12/2020; S. Sint Nicolaas, M. van Rossum, U. Bosma, «Towards an Indian Ocean and Maritime Asia Slave Trade Database: An Exploration of Concepts, Lessons and Models», in *Esclavages & Post-esclavages*, n. 3 (2020), consultato il 10/12/2020.

⁹⁷ Cfr. M. Van der Linden, *Introduction*, cit., p. 16; K. Pallaver, *Un'altra Zanzibar, Schiavitù, colonialismo e urbanizzazione a Tabora (1840-1916)*, FrancoAngeli, Milano 2010; P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., pp. 246-250. In particolare, in merito agli schiavi dell'Africa Orientale portati in India, v. G. Marcocci, «Tra cristianesimo e Islam. Le vite parallele degli schiavi abissini in India (secoli XVI-XVII)», in *Società ostili. Stereotipi, giustizia, integrazione (secoli XVI-XVIII)*, a cura di G. Marcocci, *Società e Storia*, n. 138 (2012), pp. 807-822.

⁹⁸ Ve ne sono di precedenti, come D. Rincon, «La campagne arabe, la traite et l'esclavage des Noirs par les Arabes. La croisade antiesclavagiste, la chute de la domination arabe», in *L'expansion belge*, vol. X (1930), pp. 447-451.

⁹⁹ Cfr. Y. Person, «Hubert Deschamps et l'Histoire africaine», in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXVI (1979), p. 14. Gli studi di Deschamps culminarono nella *Histoire de la traite des Noirs: de l'Antiquité à nos jours*, Fayard, Paris 1971.

¹⁰⁰ Cfr. F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain et l'Europe*, De Boccard, Paris 1971. Lavigerie fu figura eminente della lotta alle tratte arabe di fine Ottocento e lo studio di Renault resta un punto di riferimento anche su queste.

¹⁰¹ Vedi S. Daget, F. Renault, *Les traites négrières en Afrique*, cit.

africano¹⁰². Nel frattempo, anche la storiografia di matrice anglosassone aveva cominciato ad occuparsi dell'argomento. Dopo che *The Atlantic Slave Trade: a Census*¹⁰³ di Philip D. Curtin nel 1969 aveva aperto il dibattito sull'approvvigionamento di schiavi sul continente africano prima della loro partenza per le Americhe, nel 1977 Suzanne Miers e Igor Kopytoff curarono una vasta raccolta di saggi di più autori, volti ad indagare le molte forme di schiavitù e dipendenza in Africa, non solo legate alla tratta atlantica¹⁰⁴. Il tema venne quindi focalizzato, nel 1983, dal fondamentale studio di Paul Lovejoy *Transformations in Slavery: a History of Slavery in Africa*¹⁰⁵, che diede definitivamente corpo al nuovo filone di ricerche. Oggi, nonostante sempre più spesso anche storici africani si occupino di tratte di schiavitù inter-africane, transahariane ed orientali, e il tema abbia trovato slancio grazie all'approccio della *global history*¹⁰⁶, restano aperte ancora molte questioni. In particolare, M'hamed Oualdi ha parlato della «condition complexe des esclaves, des renégats et des mamelouks en terres d'Islam» come di un qualcosa che «est encore aujourd'hui si problématique qu'elle a suscité plusieurs parutions récentes»¹⁰⁷. Spesso, infatti, le tratte «arabe» sono presentate come argomento la cui trattazione sarebbe ancor oggi sottostimata, se confrontata alla mole di studi sulle tratte atlantiche, che videro l'Occidente maggiormente protagonista¹⁰⁸, al punto da far parlare di un «tabou bien gardé» o di un «génocide voilé»¹⁰⁹.

Per il diciannovesimo secolo, al contempo un periodo di recrudescenza della schiavitù e di sua progressiva abolizione (almeno legale), diversi studi evidenziano come le ragioni abolizioniste di ordine etico furono utilizzate dagli europei per legittimare un intervento imperialista diretto sul suolo africano¹¹⁰. L'accresciuto numero di schiavi coinvolti nelle tratte inter-africane e «arabe» non era

¹⁰² Un colloquio sulle tratte orientali fu organizzato tra il 17 e il 19 dicembre 1987 presso la *School of Oriental and African Studies* di Londra; un altro, sulla tratta transahariana, tra il 10 e il 15 dicembre 1988 al *Centre Rockefeller* di Bellagio. Gli atti dei due colloqui, pubblicati rispettivamente nel 1989 e nel 1993 sulla rivista *Slavery and Abolition*, hanno segnato un punto di svolta per la ricerca sul tema.

¹⁰³ P. D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: a Census*, University of Wisconsin Press, Madison 1969.

¹⁰⁴ S. Miers, I. Kopytoff, *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison 1977.

¹⁰⁵ P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit.

¹⁰⁶ Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, *Qu'est-ce que l'esclavage? Une histoire globale*, Gallimard, Paris 2014; G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit.; P. Manning, *Slavery and African life: occidental, oriental, and African slave trades*, Cambridge University Press, New York 1990; P. Lane, K. Macdonald, *Slavery in Africa: archaeology and memory*, Published for the British Academy by Oxford University Press, Oxford and New York 2011; P. Lovejoy, *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*, Cambridge University Press, New York 2012.

¹⁰⁷ M. Oualdi, *D'Europe et d'Orient*, cit., pp. 829-830.

¹⁰⁸ Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Les traites négrières, ou les limites d'un lecture européocentrique», cit., p. 39.

¹⁰⁹ M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam: un tabou bien gardé*, Fayard, Paris 2007; T. N'Diaye, *Le génocide voilé*, cit. In particolare, secondo N'Diaye l'aver focalizzato per decenni l'attenzione solo sulle tratte atlantiche sarebbe stata una strategia per consolidare «la fusione tra arabi e popolazioni nero-africane da lungo tempo "vittime solidali" del colonialismo occidentale» (ivi, p. 271). Anche Turi parla di un «silenzio mantenuto per motivi apologetici» e per il «timore di infrangere la *political correctness*», in G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 101.

¹¹⁰ Cfr. ivi, p. 341; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni*, Corbaccio, Milano 2003, p. 140; O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"», cit.

passato inosservato agli europei sul continente africano: se da un lato alcuni vi presero parte per fare soldi, dall'altro in molti riferirono sdegnati in patria della crudeltà, dell'immoralità e dei danni per i commerci causati dal persistere in Africa di tali tratte¹¹¹. Il movimento abolizionista, nato contro le tratte atlantiche, si estendeva e puntava ora all'abolizione della schiavitù in tutto il mondo: «come i movimenti missionari, non poteva essere altro che un movimento di dimensioni globali»¹¹².

L'endemicità delle tratte interne al continente africano le rese molto difficili da sradicare; il movimento abolizionista veniva spesso percepito dagli autoctoni come un'intromissione esterna, dal momento che spesso fungeva da pretesto per avviare in Africa una colonizzazione diretta¹¹³. Per giustificare l'intromissione, motivata da una combinazione di ragioni politiche (i crescenti nazionalismi) ed economiche (eliminare il commercio di schiavi e sostituirlo con altri, definiti "legittimi")¹¹⁴, gli europei formularono gradualmente il cosiddetto «diritto d'ingerenza», che teorizzava un intervento militare e coloniale per liberare dalla schiavitù e "civilizzare" gli africani¹¹⁵. L'azione dei missionari, in questo contesto, fu duplice: da un lato di intervento diretto sul continente africano, ad esempio andando a raggruppare presso stazioni missionarie o insediamenti appositi (quelli francesi detti talvolta *villages de liberté*)¹¹⁶, gli schiavi fuggitivi e quelli che venivano riscattati, bambini in primis¹¹⁷; dall'altro una sensibilizzazione in Europa dell'opinione pubblica e dei governi alla causa abolizionista e quindi all'intervento anche coloniale in Africa. Nel far ciò, essi finirono spesso, più o meno consapevolmente, per fungere da promoter coloniali¹¹⁸.

¹¹¹ Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"», cit. p. 97. Si pensi al caso del dottor Livingstone – esploratore, missionario protestante e rappresentante commerciale di un'azienda di cotone – che fu anche fortemente impegnato nella lotta e nella denuncia delle tratte di schiavitù interne al continente africano. Cfr. A. Eckert, *Abolitionist rhetorics, colonial conquest and the slow death of slavery in Germany's African Empire*, in *Humanitarian intervention and changing labor relations: the long-term consequences of the abolition of the slave trade*, ed. by M. Van der Linden, Brill Academic Publisher, Leiden 2011, p. 351; M. Van der Linden, *Introduction*, cit., p. 12.

¹¹² O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"» cit. p. 93.

¹¹³ Per Marcel Van der Linden, «la coercizione (l'applicazione forzata dei trattati contro la schiavitù), l'attivismo (lavoro missionario) e la compensazione (commercio legittimo) contribuirono tutti a far avanzare la colonizzazione dell'Africa», *Introduction*, cit., p. 21. Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 341; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 340; O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"», cit., p. 97.

¹¹⁴ Cfr. C. Bayly, *La nascita del mondo moderno: 1780-1914*, trad. it., Einaudi, Torino 2007, pp. 273-274.

¹¹⁵ Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"», cit., p. 99; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 340.

¹¹⁶ L'espressione è utilizzata per la prima volta nel 1887 dal colonnello francese Gallieni, v. D. Bouche, *Les villages de liberté en Afrique Noire Française (1887-1910)*, Mouton & Co, Paris 1968, p. 1.

¹¹⁷ Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 410; J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, trad. it., Emi, Bologna 1998, p. 150. Sull'azione dei missionari tra gli schiavi in Africa Orientale, vedi in particolare P. Kollman, *Evangelization of slaves and catholic origins in Eastern Africa*, Maryknoll, New York 2005.

¹¹⁸ Secondo Lovejoy «la retorica antischiavista dei missionari [...] provvide a fornire una spiegazione razionale all'espansione coloniale che fu, in realtà, una logica conseguenza della progressione del capitalismo e dell'imperialismo», P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 447. V. anche P. Teixeira Santos, *Fé, Guerra e Escravidão, Uma historia da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*, Fap-Unifesp, São Paulo 2013; F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain*, cit.; C. Prudhomme, *L'expérience et la conviction contre la tradition: les Eglises chrétiennes et la critique à l'esclavage, 1780-1888*, in *Abolir l'esclavage: un réformisme à l'épreuve, France, Portugal, Suisse, XVIII-XIX siècles*, eds. O. Pétré-Grenouilleau, P.U.R., Rennes 2008, pp. 57-77; C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, Le

1.4 Le tratte di schiavi tra Etiopia, Sudan ed Egitto

Per concludere la rassegna, è opportuno un breve approfondimento sulla vasta area compresa tra Egitto, Sudan ed Etiopia. Essa fu, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, «one of the most active slave-raiding zones in Africa»¹¹⁹, nonché il campo d'azione in cui Niccolò Olivieri e molti altri tra i missionari presi in considerazione in questa ricerca operarono i riscatti dei “moretti”.

La schiavitù, attestata nella regione fin dall'antichità¹²⁰, in epoca moderna «costituiva il cardine della società sudanese»¹²¹ ed egiziana, dove assumeva in particolare la forma del servaggio domestico¹²². A seguito dell'espansione islamica nell'area egiziano-sudanese, essa era regolata, almeno in linea teorica, dalla *Shari'a*, che prevedeva potessero essere ridotti in schiavitù solo i non musulmani fatti prigionieri durante una *jhad* (guerra santa)¹²³. I futuri schiavi venivano catturati nelle frequenti razzie nel basso Sudan e nelle regioni limitrofe all'Etiopia, quindi trasportati verso nord in lunghe carovane che alternavano tragitto a terra e su imbarcazioni lungo il Nilo o il Mar Rosso. Il fenomeno si intensificò nel diciannovesimo secolo, rendendo l'aerea egiziana il vero e proprio «cerveau de la traite arabe»¹²⁴. Secondo le stime di Paul Lovejoy, non meno di 650.000 schiavi attraversarono il Sahara verso nord a partire dalle aree del profondo Sudan e dell'Etiopia¹²⁵.

In seguito alla parentesi dell'occupazione napoleonica dell'Egitto (1798-1801), il paese versava in una situazione di grande incertezza politica, essendo la precedente dominazione mamelucco-ottomana troppo debole per tornare al potere. Nel 1805, emerse la figura di Muhammad (o Mehmet) Ali, condottiero di origine albanese che, pur mantenendo formalmente l'Egitto nell'alveo dell'Impero ottomano, lo pose di fatto sotto il proprio controllo, riproponendosi di modernizzarlo con una serie di riforme¹²⁶. Nel 1820 egli inviò i suoi due figli Ismail e Ibrahim alla conquista del Sudan, dove arrivarono fino al bacino fluviale in cui venne fondata Khartoum, divenuta in breve grande centro di passaggio e smistamento degli schiavi¹²⁷. Questa occupazione, con la conseguente messa in sicurezza delle vie di comunicazione per terra e sul Nilo, favorì da un lato lo sviluppo dell'esplorazione

Cerf, Paris 2004; C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Ecole française de Rome Palais Farnèse, Roma 1994, p. 395.

¹¹⁹ A. A. Sikainga, *Slaves into workers. Emancipation and labor in colonial Sudan*, University of Texas Press, Austin 1996, p. XI.

¹²⁰ B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo durante il secolo XIX*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1951, p. 1; M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam*, cit., p. 163.

¹²¹ M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam*, cit., p. 342.

¹²² Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 174. Erano però diffuse anche altre forme di schiavitù, come quella per rimpolpare i quadri militari. Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 242.

¹²³ Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 5; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 3.

¹²⁴ M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam*, cit., p. 161.

¹²⁵ Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 242.

¹²⁶ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 34.

¹²⁷ Ivi, p. 37.

dell’Africa centrale da parte degli europei¹²⁸, che portò tra l’altro alla scoperta nel 1862 delle sorgenti del Nilo, da parte degli inglesi Speke e Grant¹²⁹; dall’altro, la penetrazione verso sud dell’islam e il crescere impetuoso dei grandi commerci dell’area: quelli dell’avorio, dell’oro, degli schiavi¹³⁰. Man mano che il primo venne a calare per la diminuzione degli elefanti, decimati dai cacciatori, andò crescendo quello degli schiavi, «l’avorio nero»¹³¹. Le popolazioni del Sud Sudan e dell’area del Nilo Bianco, abitate dai gruppi etnici dinka e shilluk, furono tra le più colpite dalle razzie degli schiavisti¹³², chiamate anche a rifornire di soldati l’esercito di Muhammad Ali, per le sue campagne in Siria ed Arabia¹³³. Le proteste degli osservatori abolizionisti europei¹³⁴ portarono il governatore egiziano ad un primo proclama contro la tratta il 4 dicembre 1838, cui si affiancò nel 1846 la condanna della schiavitù da parte ottomana¹³⁵. Tali decreti, tuttavia, rimasero almeno in parte sulla carta¹³⁶: se fecero cessare i raid “di stato”, non riuscirono però a impedire lo sviluppo di un fiorente mercato abusivo degli schiavi¹³⁷. I mercanti che organizzavano le tratte erano principalmente egiziano-sudanesi arabofoni e islamizzati, detti “ghellaba”, ma anche, e non di rado, europei spiantati e senza scrupoli¹³⁸. Ancora negli anni Sessanta, entravano in Egitto dal Sudan e dalle aree limitrofe circa 25.000 schiavi l’anno, anche per rifornire le sempre più numerose piantagioni di cotone, che dovevano compensare la mancata produzione degli stati della Confederazione americana, crollata per la guerra civile. L’apertura del canale di Suez (1869) contribuì ulteriormente al commercio schiavile, dando nuova spinta alle tratte che coinvolgevano schiavi etiopi, spesso impiegati come marinai nei velieri yemeniti e somali¹³⁹.

Tra la fine degli anni Sessanta e l’inizio degli anni Settanta, l’influenza inglese sull’Egitto (a cui ormai apparteneva l’area sudanese) si fece più forte. Ciononostante, nemmeno l’operato di figure carismatiche quanto determinate come quelle dei generali Samuel Baker e Charles Gordon, a capo di

¹²⁸ Ivi, p. 43. V. in particolare anche A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., pp. 24-28.

¹²⁹ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 33.

¹³⁰ Ivi, p. 30; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 2.

¹³¹ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 170.

¹³² Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 11.

¹³³ *Ibid.*; P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 243.

¹³⁴ Nel novembre 1837 il colonnello Cambell, console generale al Cairo, ed il dr. Bowring, già membro del Parlamento inglese, ottennero un colloquio con Muhammad Ali sul problema della schiavitù. «Egli, pur dichiarandosi personalmente contrario, osservò che essa era troppo radicata nei costumi del suo popolo per poterla abolire d’un tratto e che avrebbe cercato di arrivarvi gradualmente», cfr. B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 51.

¹³⁵ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 133.

¹³⁶ Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 243; L. Franceschini, «Il Comboni e lo schiavismo», in *Archivio comboniano*, vol. I (1961), n. 1, p. 30.

¹³⁷ Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 12.

¹³⁸ Cfr. B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 65 e 75. Gli schiavisti, europei ed arabi, agivano talvolta anche sfruttando le rivalità tra le diverse popolazioni subsahariane, alleandosi di volta in volta con l’una contro l’altra, per poter meglio compiere le loro razzie, cfr. Ivi, p. 71.

¹³⁹ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 133.

successive spedizioni militari, riuscì a interrompere davvero i traffici, che, dichiarati illegali, continuarono lungo percorsi più interni e meno visibili, piuttosto che sul Nilo¹⁴⁰. Le reiterate infiltrazioni di stampo coloniale, gli sforzi antischiavisti e i tentativi di evangelizzazione in atto da parte dei missionari cristiani¹⁴¹ contribuirono piuttosto a suscitare una violenta reazione di stampo identitario tra le popolazioni arabe ed islamiche sudanesi, che portò alla cosiddetta rivoluzione del Mahdi. Nel 1881 comparve infatti sulla scena Muhammad Ahmad, detto «il Mahdi» (letteralmente, «guidato da Allah», messia), che guidò una *jihad* per scacciare gli invasori colonialisti, imporre l'islam, restaurare l'ordine sociale schiavista¹⁴². Fu solo con l'invasione militare inglese del 1896 (alla quale partecipò anche un giovane Winston Churchill) che il commercio di schiavi e l'istituzione stessa della schiavitù ricevettero un forte colpo¹⁴³.

Il caso della tratta in Etiopia e dall'Etiopia, infine, è in parte collegato e in parte autonomo, rispetto a quello discusso finora. I principati cristiani etiopici¹⁴⁴, infatti, nonostante le pressioni esterne, continuarono a restare indipendenti e a praticare la schiavitù fino a Novecento inoltrato¹⁴⁵. Nel diciannovesimo secolo, tale compravendita di schiavi, che traeva alimento specialmente dalle aree a sud e sudovest rispetto all'Etiopia cristiana, conduceva un vasto numero di persone verso il Sudan e l'Egitto, gran parte delle quali erano bambine¹⁴⁶. Liberare queste ultime, spesso schiave sessuali¹⁴⁷, fu tra i principali obiettivi della Pia Opera per il riscatto delle fanciulle more.

2. Missioni e colonizzazione nell'Africa del 1800

Il periodo tra la fine del diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo secolo fu uno dei più difficili per la Chiesa cattolica. Il confronto con gli intellettuali e i governi illuministi dell'epoca, talora esplicitamente anticlericali, ne aveva indebolito il potere temporale e l'autorità spirituale, non solo in

¹⁴⁰ Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 14; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione Nilo*, cit., pp. 116-206.

¹⁴¹ Secondo Sikainga, «from the beginning, the missionaries considered asylum for liberated slaves an essential part of their duties», A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 26. Tra i principali antagonisti degli schiavisti nell'area vi furono alcuni missionari cattolici veronesi, guidati, come vedremo più avanti, da Daniele Comboni.

¹⁴² Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 244; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 206; C. Ballin, *Il Cristo e il Mahdi: la comunità cristiana in Sudan nel suo contesto islamico*, Emi, Bologna 2001. A proposito della schiavitù sotto la mahdia, vedi A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., pp. 29-35.

¹⁴³ Ivi, p. 245. Il contrabbando di schiavi continuò comunque a lungo anche in epoca coloniale e oltre, trovando l'istituzione stessa della schiavitù nuove forme per perdurare, vedi A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit. Ciò accadeva anche in altre aree del continente, si veda ad esempio, per l'Africa occidentale: B. Rossi, *Reconfiguring Slavery: West African Trajectories*, Liverpool University Press, Liverpool 2009.

¹⁴⁴ L'area dell'altopiano etiopico è una di quelle di più antica e cristianizzazione al mondo, a proposito si veda ad esempio P. Borruso, *Etiopia. Un Cristianesimo africano*, Leonardo International, Milano 2011.

¹⁴⁵ Ciò sarebbe tornato utile alla propaganda dell'Italia fascista, che negli anni Trenta ebbe gioco facile ad usare la promessa abolizione della tratta in Etiopia come giustificazione per le mire coloniali sull'area. Cfr. L. Ceci, *Il Papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*, Laterza, Bari 2010, p. 34.

¹⁴⁶ Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 244.

¹⁴⁷ Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 9; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 5.

Europa. Emblematico il caso del Portogallo, in cui in pochi anni il Marchese di Pombal (1699-1782), ministro tra 1750 e 1777, ricondusse il tribunale dell'Inquisizione sotto il controllo del re ed espulse la Compagnia di Gesù dal territorio nazionale e coloniale (1759), portando così alla chiusura molte missioni. L'offensiva contro l'ordine fu presto seguita da vari monarchi, portati a diffidare dei gesuiti, il più organizzato e papista fra gli ordini religiosi, finché, nel 1773, lo stesso papa Clemente XIV fu indotto a sopprimere la Compagnia, con effetti durissimi sulle missioni¹⁴⁸. Il culmine della crisi arrivò con la Rivoluzione francese, quando, a fronte dei molti scacchi subiti dalla Chiesa in Europa connessi al processo di laicizzazione dello Stato¹⁴⁹, anche le missioni subirono un vero e proprio tracollo. La stessa Congregazione de Propaganda Fide venne sciolta dai francesi il 15 marzo 1798, gli edifici del Collegio Urbano espropriati e i suoi tesori (come ad esempio i libri e i preziosi materiali tipografici della Tipografia Poliglotta) sequestrati e in parte inviati in Francia¹⁵⁰. In quegli anni la Santa Sede sembrò passare «di sconfitta in sconfitta di fronte all'avanzata della modernità»¹⁵¹ e l'impulso a dar vita a missioni in terre lontane parve piuttosto trovare accoglienza tra i protestanti, meno coinvolti dalle vicende citate e sospinti da nuovo entusiasmo evangelico, derivante anche dall'influenza esercitata dalla rinascita spirituale promossa dalla corrente pietista¹⁵².

Al termine delle guerre napoleoniche, le molte e gravi difficoltà della Chiesa in Europa continuarono a manifestarsi, con alti e bassi, nelle tensioni ideologiche e politiche che attraversarono il continente col superamento della fragile parentesi dell'età della Restaurazione. Tuttavia, come altre volte nella storia della Chiesa, «l'arretramento di un fronte provocò un'imprevista avanzata altrove»¹⁵³, coinvolgendo anche il cattolicesimo nella nuova ondata missionaria. La cosiddetta

¹⁴⁸ G. L. Potestà, G. Vian, *Storia del cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 367-368. Sulla soppressione della Compagnia di Gesù, v. P. A. Fabre, *Il caso della Compagnia di Gesù tra fondazione e soppressione*, in *La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche dello sviluppo della modernità (1494-1973)*, a cura di P. Pombeni e H. G. Haupt, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 215-236 e 237-248; S. Pavone, *Anti-Jesuitism in a Global Perspective*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. by I. Zupanov, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 833-854; J. P. Rubiés, *The Jesuits and the Enlightenment*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, cit., pp. 855-890; N. Guasti, *The Age of Suppression: From the Expulsion of the Society of Jesus (1759-1820)*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, cit., pp. 918-950.

¹⁴⁹ Tra gli altri: soppressione di ordini religiosi; espropriazione e nazionalizzazione di terre e proprietà della Chiesa; occupazione della Santa Sede e deportazione di papa Pio VII, costretto a risiedere in Francia da Napoleone dal 1809 al 1814; cfr. U. Mazzone, *Cristianesimo. Istituzioni e società dalla Rivoluzione francese alla globalizzazione*, CLUEB, Bologna 2016, p. 21. Si vedano inoltre: D. Menozzi, *Cristianesimo e Rivoluzione francese*, Queriniana, Brescia 1977; D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993; L. Mezzadri, *La Rivoluzione francese e la Chiesa: fatti documenti interpretazioni*, Città Nuova, Roma 2004.

¹⁵⁰ Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*, San Paolo, Torino 2002, p. 25; G. Pizzorusso, «“Ecco recise queste piante”. La crisi del Collegio Urbano di Propaganda Fide tra Repubblica Romana e dominazione napoleonica (1798-1817)», in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, n. 11 (2006), *Roma religiosa nell'età rivoluzionaria 1789-1799*, a cura di L. Fiorani, Roma, 2006, pp. 129-130.

¹⁵¹ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 50.

¹⁵² Cfr. C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., pp. 64-65.

¹⁵³ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 50. Secondo Chelati Dirar l'impegno missionario fu visto come «strumento privilegiato per rompere l'assedio laico e razionalista e riproporre la centralità della fede come elemento unificante della civiltà europea e della Chiesa come garante e amministratrice del restaurato ordine», U. Chelati

«Primavera missionaria» cattolica ottocentesca ebbe inizio anzi proprio laddove la Chiesa aveva subito la sua massima contrazione: in Francia¹⁵⁴. Se, negli anni della Rivoluzione, tra le 30.000 e le 55.000 suore e monache di vita contemplativa erano state forzate ad abbandonare l'abito, nel periodo tra il 1800 e il 1880 in Francia sorsero quasi 400 nuovi ordini religiosi femminili di vita attiva, spesso anche missionari, che arrivarono a contare, nel 1880, oltre 130.000 religiose¹⁵⁵. Una crescita simile si ebbe anche per gli ordini religiosi missionari maschili. Nel 1822, la giovane Pauline Jaricot (1799-1862) fondò a Lione l'*Oeuvre de la Propagation de la Foi*, una società di animazione missionaria che organizzava momenti di preghiera e raccolte fondi per le missioni, facendo uso di pubblicazioni, riviste e bollettini. Essa divenne presto un modello per oltre centocinquanta società missionarie che nacquero negli anni successivi un po' in tutti i territori europei, italiani in primis¹⁵⁶. Intanto, nel 1815, aveva riaperto il Collegio Urbano de Propaganda Fide, alla cui guida, negli anni Trenta, venne posta la Compagnia di Gesù, ricostituita nel 1814¹⁵⁷. Tutto questo movimento di persone, riviste, idee, iniziative e denaro si diffuse in modo in buona parte spontaneo, dal basso¹⁵⁸. Non mancarono, tuttavia, figure che lo favorirono e in certa misura puntarono a coordinarlo¹⁵⁹, come il generale dei gesuiti Jan Philip Roothaan (1783-1853), per il suo attivismo considerato il «rifondatore delle missioni»¹⁶⁰. Tra tutte, spicca quella del camaldolese Bartolomeo Alberto Cappellari (1765-1846), poi papa con il nome di Gregorio XVI (1831-1846)¹⁶¹.

Dirar, *Fra Cam e Sem. L'immagine dell'«Africa italiana» nella letteratura missionaria (1857-1895)*, in *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*, a cura di A. Burgio, Il Mulino, Bologna 1999, p. 185.

¹⁵⁴ Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 22; C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 9.

¹⁵⁵ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits. Women Missionaries and the Revival of French Empires*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 7.

¹⁵⁶ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 102-103; M. Forno, «Decolonizzazione e pluralismo culturale (1945-1965) La rivoluzione copernicana della missione», in *Nigrizia*, vol. CXXXVI, n. 6 (2018), p. 47; G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 223.

¹⁵⁷ Cfr. M. Jezernik, *Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*, in *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum 350 anni a servizio delle missioni 1622-1872*, a cura di J. Metzler, vol. III 1815-1972, Herder, Roma-Friburgo-Vienna 1972, p. 103. Sulla rifondazione della Compagnia di Gesù, v. P. A. Fabre, P. Goujon, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Lessius, Paris-Namur 2014.

¹⁵⁸ Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 11.

¹⁵⁹ Cfr. E. Colombo, M. Rochini, «Prima la missione. Indipetiae italiane (1814.1853)», in *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, XLV, n. 88 (gennaio-dicembre 2016), p. 48. Roothaan fu generale dei gesuiti dal 1829 al 1853. Sulla figura di Jan Roothaan, terzo generale della seconda Compagnia di Gesù, vedi anche: C. J. Lighthart, *Le retour des Jésuites au XIXe siècle. La vie du Père J.Ph. Roothaan*, Culture et Vérité, Namur 1991.

¹⁶⁰ E. Colombo, M. Rochini, *Ritorno alle Missioni. Jan Philip Roothaan, Gregorio XVI e le Missioni della "Nuova" Compagnia di Gesù*, in *I gesuiti e i papi*, a cura di M. Catto e C. Ferlan, Il Mulino, Bologna 2017, p. 107.

¹⁶¹ Fondatore di Propaganda Fide era stato, nel 1622, papa Gregorio XV: non casuale, dunque, la scelta di Cappellari di riprenderne il nome. Sull'impegno missionario nel pontificato di Gregorio XVI, cfr. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 11; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 50. Sul rapporto tra Gregorio XVI e Roothaan, vedi: E. Colombo, M. Rochini, *Ritorno alle Missioni*, cit., pp. 103-137. Su Gregorio XVI, vedi: G. Martina, *Gregorio XVI, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LIV, Roma 2002, pp. 229-242.

Ricordato soprattutto come l'autore dell'enciclica antiliberale *Mirari vos* (1832)¹⁶², Gregorio XVI è noto per il suo essere stato un «inflexibile difensore dell'ordine costituito»¹⁶³, rigido nel suo anacronistico tentativo di conservare qualcosa del potere temporale della Chiesa. Eppure, si rivelò anche un dinamico promotore del nuovo slancio missionario¹⁶⁴. Dal 1826 al 1831, anno in cui divenne papa, era stato prefetto di Propaganda Fide, intrattenendo relazioni con missionari dislocati in giro per il mondo; dopo la sua elezione al soglio pontificio, mantenne sempre un'attenzione particolare all'ambito. Da pontefice, creò nuove prefetture, vicariati apostolici (tra cui, nel 1846, il Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale) e diocesi; sostenne con ogni mezzo la nascita di società e congregazioni missionarie; promulgò una bolla contro la tratta degli schiavi (la *In Supremo Apostolatus*, del 1839, ispiratagli, come vedremo, anche dal confronto con i missionari); approvò un documento di Propaganda Fide per promuovere il clero indigeno (la *Neminem Profecto*, del 1845). Infine, nel 1840, redasse la prima enciclica missionaria dell'età contemporanea, la *Probe nostis*¹⁶⁵. Scritta per incoraggiare religiosi, religiose e laici a sostenere la causa missionaria, essa divenne ben presto «il manifesto»¹⁶⁶ del nuovo slancio missionario cattolico. Alla sua morte, il Cappellari lasciò a Propaganda Fide gran parte della propria eredità, compresa la biblioteca personale. Il cardinale Costantini, che fu segretario della congregazione dal 1935 al 1953, nel 1948 descrivette Gregorio XVI come «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»¹⁶⁷. Un giudizio che sembra riflettere un'opinione comune tra i contemporanei del pontefice, alla cui morte i cardinali commissionarono per la sua tomba in San Pietro un bassorilievo che lo raffigura con una mano a indicare la croce e l'altra posata su un mappamondo, a memoria della sua dedizione missionaria¹⁶⁸.

Quella cominciata dopo le guerre napoleoniche, orientata in ambito missionario e coordinata in particolare da papa Gregorio XVI, fu dunque «una vera e propria controffensiva cattolica, che in pochi anni portò la Chiesa, fino ad allora centrata soprattutto su un asse euro-americano, a quell'imponente espansione geografica i cui frutti sono evidenti nella sua diffusione mondiale

¹⁶² Gregorio XVI, *Mirari vos*, <<https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>>, 1832.

¹⁶³ U. Mazzone, *Cristianesimo*, cit., p. 26.

¹⁶⁴ Cfr. E. Colombo, M. Rochini, *Ritorno alle Missioni*, cit., p. 107s.

¹⁶⁵ Gregorio XVI, *Probe nostis*, <<https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-probe-nostis-18-settembre-1840.html>>, 1840.

¹⁶⁶ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 50.

¹⁶⁷ C. Costantini, *Gregorio XVI e le missioni*, in *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, Edizioni dei Padri camaldolesi di S. Gregorio al Celio, Roma 1948, pp. 1-5.

¹⁶⁸ Lo scultore fu Luigi Amici di Jesi, epigono della scuola del Canova. Vedi appendice iconografica, figura n. 7.

odierna»¹⁶⁹. Essa comportò, specie nei primi tempi, l'esportazione di un cattolicesimo intransigente, al contempo universalista e accentratore¹⁷⁰, che in Francia prese il nome di "ultramontanismo". La Santa Sede, pur in difficoltà e destinata in breve al definitivo ridimensionamento dei suoi territori, tornava così ad affermare la sua natura e dimensione cattolica, ordinata a un principio di sovranazionalità¹⁷¹. Proprio sull'equilibrio precario di questa duplice fedeltà dei missionari, da un lato ai loro paesi di provenienza (Francia *in primis*, ma non solo) e dall'altro alla Chiesa di Roma, si riformulò uno dei grandi problemi della storia delle missioni. Durante l'età moderna, «le patronage concédé aux souverains ibériques avait donné aux missions les moyens matériels et humains d'une évangélisation lointaine, mais il avait substitué l'autorité de l'État à celle de la papauté et mis l'évangélisation au service de la colonisation»¹⁷². Già il tentativo papale di tornare a coordinare l'attività delle missioni fondando la Congregazione romana di Propaganda Fide e regolamentando la somministrazione dei sacramenti aveva puntato allo scopo, non sempre raggiunto, di riguadagnare il controllo sul «catholicisme colonial»¹⁷³. Con il risveglio missionario del 1800, si aprì una nuova e complessa fase di tensioni tra stati nazionali e Chiesa per l'egemonia sulle missioni, che verrà qui considerata per quel che riguarda l'Africa.

2.1 L'Africa, la frontiera missionaria

Prima del periodo tra la fine del diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo secolo, l'Africa subsahariana era stata relegata ai margini del sistema-mondo europeo/occidentale. Così poteva scrivere Hegel (1770-1831), nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, uscite postume nel 1837:

Per tutto il tempo a cui possiamo storicamente risalire, [l'Africa] è rimasta chiusa al resto del mondo, [...] un continente sconosciuto, fuori di ogni rapporto con l'Europa [e] patria di ogni animale feroce. Il negro incarna l'uomo allo stato di natura in tutta in tutta la sua selvatichezza e sfrenatezza. [Gli africani] sono sempre stati così come li vediamo oggi [:] così barbari e selvaggi da escludere ogni possibilità di annodare relazioni con essi [...]. L'unico legame essenziale che i negri hanno avuto, e ancora oggi hanno, con gli Europei è quello della schiavitù¹⁷⁴.

Com'è noto, la diffusa caratterizzazione dei popoli africani a sud del Sahara come senza storia e scrittura si è rivelata un pregiudizio della cultura europea. Infatti, «a prescindere dal fatto che in Sudan la scrittura araba era diffusa e che l'Etiopia da tempo ne possedeva una propria, la sua assenza

¹⁶⁹ G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 57.

¹⁷⁰ Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 11 e p. 351; J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 24.

¹⁷¹ O. Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2017, p. 76.

¹⁷² C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 62.

¹⁷³ C. De Castelneau-L'Estoile, *Un catholicisme colonial: Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil, XVIe-XVIIIe siècle*, Puf, Paris 2019. Cfr. anche C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 63; J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 24.

¹⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), trad. it., Laterza, Bari 2003, pp. 80-87.

non significa assolutamente assenza di storia»¹⁷⁵. Numerosi studi storico-antropologici e archeologici hanno dimostrato come i popoli subsahariani d'epoca pre-coloniale non fossero affatto sprovvisti di organizzazione sociale: le culture africane non erano statiche, prive di evoluzione nel tempo e di rapporti di scambio¹⁷⁶. Non di rado, in Africa si svilupparono società strutturate e veri e propri imperi, talvolta in rapporti con europei e arabi¹⁷⁷.

Tralasciando la parte nord del continente, da sempre legata a doppio filo con l'Europa mediterranea, le cosiddette “esplorazioni” europee verso l'Africa subsahariana fiorirono soprattutto a partire dal termine del diciottesimo secolo. Prima di allora, gli europei si erano limitati a frequentare le coste¹⁷⁸, pur con significative eccezioni, come quella rappresentata dai portoghesi in Kongo (attuale Angola)¹⁷⁹. Lo scopo iniziale dei viaggi esplorativi era in particolare quello di arrivare alle spezie dell'India senza passare per i paesi musulmani del Vicino Oriente¹⁸⁰, ma ben presto gli europei trovarono nel commercio transatlantico di schiavi il loro principale interesse¹⁸¹. Per fare rifornimento, essi avevano adottato un sistema di tratte che si era rapidamente integrato nel pre-esistente commercio di schiavi inter-africano¹⁸². In ogni caso, «fino al XIX secolo inoltrato, per la maggior parte degli europei l'Africa rimase un continente oscuro»¹⁸³, ignorato o rimosso. Solo tra la fine del diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo secolo, con l'abolizione delle tratte schiavili atlantiche, la ricerca di commerci alternativi e il crescente interesse per le scienze e le esplorazioni, l'attenzione per l'Africa nel mondo occidentale crebbe in maniera esponenziale, trasformandosi in un vero e proprio «assalto a quell'ultimo “spazio bianco” sulla carta geografica»¹⁸⁴. Nel 1788, in Inghilterra, con la fondazione

¹⁷⁵ W. Reinhard, *Storia del colonialismo* (1996), trad. it., Einaudi, Torino 2002, p. 235.

¹⁷⁶ Cfr. B. Lugan, *Atlas historique de l'Afrique. Des origines à nos jours*, Rocher, Monaco 2018, pp. 172, 185, 189; C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, cit., p. 15.

¹⁷⁷ Precedente e contemporanea all'espansione europea ottocentesca fu la penetrazione islamica nell'Africa subsahariana veicolata dapprima dai commercianti arabofoni, che giunse a dar vita a nuovi regni, come quello di Sokoto. Essa proveniva dai territori a Nord del Sahara o dall'isola di Zanzibar, in cui l'Islam era arrivato dall'Arabia, diffondendosi nell'entroterra del Corno d'Africa, vedi C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, cit. p. 12.

¹⁷⁸ Venivano abitati stabilmente dagli europei soprattutto pochi avamposti in posizioni chiave lungo le coste, come ad esempio la già citata isoletta di Gorée, antistante alla baia senegalese dove oggi sorge Dakar, cfr. W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit., pp. 235-237; W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa*, cit., pp. 41 e 52. Sulla storia dell'isola di Gorée, vedi A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, Maisonneuve & Larose, Paris 2003. Tra gli esempi di eccezionale presenza europea in zone dell'Africa anche interna, si pensi a quella portoghese fin dal XV secolo nell'attuale Angola, ai tentativi missionari dei gesuiti in Etiopia dal 1557, agli insediamenti dapprima olandesi e poi anche inglesi nell'attuale Sudafrica a partire dal XVII secolo, (W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit., p. 237).

¹⁷⁹ Cfr. W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa*, cit., pp. 52, 10 e 16-32.

¹⁸⁰ Cfr. P. Capuzzo, *Culture del consumo*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 19-20.

¹⁸¹ Cfr. W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit., p. 237; P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., pp. 181-182.

¹⁸² Cfr. W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa*, cit., pp. 63- 75; C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave, Afrique-Amériques, XVe-XIX siècle*, La Découverte, Paris 2013, p. 33.

¹⁸³ W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa*, cit., p. 52.

¹⁸⁴ W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit., p. 238. Cfr. O. Grenouilleau, *Quand les Européens découvraient l'Afrique intérieure*, Tallandier, Paris 2017, pp. 15-25; I. Surun, *Dévolier l'Afrique?*, cit., p. 27.

dell'*Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa*, il continente sconosciuto diventava ufficialmente il continente da esplorare. Nei decenni successivi si susseguirono la nascita di fondazioni e l'allestimento di spedizioni: «la passione per i viaggi e le esplorazioni si trasformò in una vera e propria moda»¹⁸⁵.

Gli esploratori di diversa nazionalità erano mossi assieme da uno spirito di collaborazione e di competizione, e le loro imprese erano seguite e sostenute da una forte opinione pubblica, da giornali e riviste, che successivamente avrebbero appoggiato la spinta colonialista. Tra di essi numerosi furono anche i missionari, alcuni dei quali giunsero ad avere una notorietà internazionale¹⁸⁶. Anche se il legame tra missioni e colonialismo non fu subito esplicito e la colonizzazione, in alcuni casi, arrivò con decenni di ritardo rispetto all'attività evangelizzatrice¹⁸⁷, il diciannovesimo secolo «c'est l'une des périodes où la tentation de confusion entre les deux processus est la plus forte»¹⁸⁸. Esplorazioni, interessi economici, evangelizzazione e istituzione di nuove colonie viaggiarono spesso vicini, quando non insieme, nell'Africa del diciannovesimo secolo¹⁸⁹. Un simile intreccio era già evidente al tempo, come testimoniano le parole di Daniele Sorur Pharim Den, primo sacerdote cattolico d'origine dinka (attuale Sud-Sudan), già schiavo nelle tratte transahariane e poi alunno del Collegio Urbano de Propaganda Fide a Roma, nell'introduzione al suo saggio *Lo stato reale dei negri* (1889-90 circa):

La civilizzazione e cristianizzazione della razza nera; ecco il grande problema d'oggi che [...] occupa i pensieri dei monarchi e degli uomini di Stato. Tutti, dotti ed indotti, grandi e piccoli, ne parlano, scrivono e si sforzano. [...] Essa è ormai diventata un oggetto di comuni discorsi nell'alta, media e bassa classe d'uomini; della formazione di società scientifiche, coloniali, commerciali ed evangelizzatrici. Questo movimento [...] accentuavasi sempre più fin dal principio del nostro secolo¹⁹⁰.

I missionari erano spesso anche esploratori, talvolta agenti commerciali, consapevoli propagatori di una civilizzazione europea-occidentale¹⁹¹ (spesso intesa come preambolo e «strumento

¹⁸⁵ S. Mazzotti, *Esploratori perduti*, Codice Edizioni, Torino 2011, p. X. Cfr. C. Gratalouop, *Géohistoire de la mondialisation. Le temps long du monde*, Armand Colin, Paris 2007, p. 176.

¹⁸⁶ Come i veronesi Giovanni Beltrame e Angelo Vinco, nominati da Jules Verne in un romanzo che in alcune pagine testimonia dell'entusiasmo dell'epoca per le spedizioni alla scoperta dell'Africa cfr. J. Verne, *Cinque settimane in pallone* (1863), trad. it., edizione Kindle, primo capitolo.

¹⁸⁷ Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 23; C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 71.

¹⁸⁸ P. Delisle, «Introduction générale», in *Outre-mers*, vol. C, n. 380-381 (2013), p. 13.

¹⁸⁹ Cfr. R. Delavignette, *Cristianesimo e colonialismo* (1960), trad. it., Edizioni Paoline, Catania 1961; M. Merle, *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Armand Colin, Paris 1967; J. R. De Benoist, *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Administrateurs et missionnaires dans la Boucle du Niger (1885-1945)*, Karthala, Paris 1987, p. 69-180; C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit.; P. Delisle, «Missions chrétiennes et pouvoir colonial», *Outre-mers*, vol. C, n. 380-381 (2013).

¹⁹⁰ D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, cit., pp. 1-2.

¹⁹¹ Cfr. C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 68.

della cristianizzazione»¹⁹²); tutti elementi, questi, che non potevano che preannunciare un futuro colonialismo diretto¹⁹³. È il caso, ad esempio, del celebre David Livingstone (1813-1873), medico scozzese che andò in Africa come missionario per la *London Missionary Society* e fu al contempo esploratore e agente commerciale per l'industria tessile inglese, oltrech  attivo antischiavista; oppure, tra i cattolici, di don Angelo Vinco, uno dei fondatori del Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale. Per pi  di due anni, Vinco (1819-1853) visse a Gondokoro tra i bari (popolazione nilotica) del profondo sud del Sudan, arrivando con le sue esplorazioni fin quasi alle fonti del Nilo e abitando a duemila chilometri (cio , data l'asperit  del tragitto, a circa un mese di viaggio) da qualsiasi altro europeo, in mezzo a persone di cui almeno inizialmente non comprendeva i costumi e la lingua¹⁹⁴. Fu un'epoca, dunque, i cui protagonisti si avventuravano in condizioni precarie in mezzo a popoli e luoghi ignoti, segnata dal gran numero di morti tra i missionari-esploratori, soprattutto per le molte malattie tropicali. Lo stesso Vinco mori a 37 anni, stroncato da febbri malariche come tanti suoi compagni¹⁹⁵.

Le prime esplorazioni di europei verso l'interno, costellate di difficolt  e dagli epiloghi spesso tragici, raramente diedero frutti soddisfacenti per coloro che le intrapresero o le sostenevano dall'Europa¹⁹⁶. Cosi, nel corso del diciannovesimo secolo, i missionari cominciarono a interrogarsi con sempre maggior insistenza su quali accorgimenti o progetti si potessero adottare per meglio riuscire nell'impresa evangelizzatrice¹⁹⁷. Emblematico il *Piano per la rigenerazione dell'Africa* (1864)¹⁹⁸ di Daniele Comboni, in cui questi suggeriva tra l'altro la fondazione di istituti per la formazione direttamente in Africa dei missionari, europei e nativi.

2.2 La questione del clero indigeno

La questione della formazione di un clero indigeno si pose in particolare con l'inizio dell'epoca moderna. Nelle Americhe, essa fu dibattuta gi  dal sedicesimo secolo e ci sono testimonianze di

¹⁹² G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 142.

¹⁹³ Ivi, p. 69; W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit., p. 238.

¹⁹⁴ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 140-141.

¹⁹⁵ In Africa Centrale (espressione con cui si indicavano gli attuali Sudan e Sud Sudan), su 37 sacerdoti e circa 40 laici (in et  tra i 20 e i 35 e in salute) affluiti in dieci anni dal 1846 a circa il 1856, morirono dei primi in 24 e oltre i due terzi dei secondi; cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 132.

¹⁹⁶ Ivi, p. 26.

¹⁹⁷ A fronte di questi molti fallimenti, le cose sarebbero andate effettivamente migliorando man mano che ci si avvicinava al ventesimo secolo, grazie all'accumularsi di esperienza e ai notevoli progressi sanitari e tecnologici: si pensi all'impiego del chinino contro le febbri malariche o al miglioramento dei trasporti, dell'igiene e via dicendo. Tra i vari piani pensati dai missionari, vanno annoverati anche quelli che portarono alla nascita del fenomeno dei "moretti".

¹⁹⁸ Cfr. D. Comboni, *Piano per la rigenerazione dell'Africa*, Roma, 18 settembre 1864, in *Gli Scritti*, a cura di L. Franceschini, Emi, Bologna 1988, n. 800-848.

ordinazioni tra i nativi, in particolare nell'area peruviana¹⁹⁹. Il loro numero, comunque, rimase basso per tutta l'età coloniale²⁰⁰ e, salvo eccezioni, «la inmensa mayoría de los sacerdotes indígenas en hispanoamérica sirvieron de clérigos auxiliares bajo la supervisión de un cura criollo o como curas en pueblos muy periféricos»²⁰¹. In Africa, come vedremo, specialmente nelle aree di influenza portoghese (isole di Capo Verde, ma anche reame del Kongo, poi Angola), le prime ordinazioni autoctone (e perfino di un vescovo, Kinu a Mvemba, battezzato Henrique, nel 1521) vanno datate al sedicesimo secolo. Il caso più noto è comunque quello del cosiddetto “Estremo Oriente”, dove, francescani prima e gesuiti poi, ordinarono sacerdoti alcuni convertiti tra le popolazioni locali, specie in Cina e Giappone²⁰². Dopo tentativi abortiti o comunque non radicatisi, la creazione in Roma di seminari nazionali e soprattutto l'istituzione della Sacra Congregazione de Propaganda fide – il 6 gennaio 1622, per volontà di papa Gregorio XV – andarono in questa direzione. L'influente primo segretario di Propaganda, Francesco Ingoli (1578-1649), si dimostrò decisamente favorevole all'ordinazione di missionari appartenenti ai popoli che si andavano a evangelizzare, che potevano «dissimulare meglio la loro presenza confondendosi con gli altri “autoctoni” [anche] in caso di persecuzione»²⁰³. Sulla via da lui intrapresa, nel 1659 Propaganda si esprimeva a favore dell'ordinazione di sacerdoti indigeni in Oriente con alcune istruzioni apposite²⁰⁴. Anche se i risultati di questo impegno non furono all'altezza delle aspettative, la strategia della formazione di un clero

¹⁹⁹ Cfr. C. De Castelneau-L'Estoile, *Des sociétés coloniales catholiques en Amérique ibérique à l'époque moderne*, in *Religions et Colonisation: Afrique-Asie-Océanie-Amériques XVIe-XXe siècle*, eds. D. Borne et B. Falaize, Les Éditions de l'Atelier, Ivry-Sur-Seine 2009, pp. 19-33. Specificatamente per le Americhe spagnole, v. M. Lundberg, «El Clero Indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica», in *Estudios de Historia Novohispana*, n. 38 (2008), pp. 39-62. Per il Brasile portoghese, interessante lo studio di Anderson José Machado de Oliveira sui tentativi di accedere al sacerdozio da parte di schiavi e discendenti di schiavi africani, v. A. J. Machado de Oliveira, «Estratégias e mobilidade social: o acesso de descendentes de escravos e libertos ao clero secular no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)», in *Tempo*, vol. 26 n. 3 (2020), pp. 865-705.

²⁰⁰ Secondo l'analisi di De Castelneau, «l'exclusion des indigènes du clergé et de la sainteté permet de les maintenir durablement dans le statut de fidèle de second rang, de néophyte», C. De Castelneau-L'Estoile, *Des sociétés coloniales catholiques*, cit. p. 33. Robert Richard, in un capitolo che intitola «La formation des élites et le problème du clergé indigène», sostiene che nel fallimento della formazione di un clero messicano vada individuata la principale falla nell'evangelizzazione del paese: R. Ricard, *La «conquête spirituelle» du Mexique Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendians en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Institut d'Ethnologie, Paris 1933.

²⁰¹ M. Lundberg, «El Clero Indígena en Hispanoamérica», cit. p. 62.

²⁰² Già nel tredicesimo secolo, il francescano Giovanni da Montecorvino aveva fatto un tentativo di formazione di clero indigeno in Cina, prima dell'arrivo del gesuita Matteo Ricci, cfr. G. Buffon, *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX secolo)*, Edizioni Antonianum, Roma 2014; sulle missioni europee in Cina, v. la recente ricerca A. Romano, *Saperi europei e inglobamento del mondo (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma 2020. In seguito, nel sedicesimo secolo, ci avrebbe riprovato il gesuita Alessandro Valignano, in Giappone, cfr. P. D'Elia, «Alle origini del Clero Indigeno nel Giappone e in Cina (1579-1606): Semplice nota schematica», in *Gregorianum*, vol. XVI (1935), pp. 121-130. Un tentativo interessante, è quello del missionario Matteo Ripa, che nel 1724 fondò a Napoli un seminario per formare dei bambini che aveva portato con sé dalla Cina.

²⁰³ G. Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia De Propaganda Fide*, Sette Città, 2018, cap. 3.2, edizione Kindle. Nel 1638, quando Ingoli era segretario di Propaganda, il bramino indiano Matteo de Castro, dopo aver studiato a Roma, venne ordinato vicario apostolico dell'Idalcan (Goa).

²⁰⁴ *Introduction*, in «Neminem Profecto: Instruction de la Propagande du 23 novembre 1845», trad. fr., in *Mémoire Spiritaine*, 3 (3), January 1996, p. 112.

indigeno divenne «un punto centrale nella politica di Propaganda, pur se effettuata con molti limiti, e produsse anche polemiche con le potenze coloniali e gli ordini religiosi»²⁰⁵. Nel 1787, il cardinale Stefano Borgia (1731-1804), segretario di Propaganda fide nei complessi anni di fine secolo, sostenne non solo la necessità di formare un clero indigeno, ma anche di prepararsi ad affidare ad esso le chiese locali:

Quel detto divino, sul quale è piantata la giusta idea del Pastore, «cognosco oves meas, et cognoscunt me meae», non può verificarsi se non si conoscono i naturali, le costumanze, le maniere della gente da guidarsi a Cristo, e se questa gente medesima non ha per il Pastore quella stima ed affezione che si conviene [...]. Un estero non sarà mai in Cina buon Pastore per il Gregge, giacché [...], essendo straniero, difficile cosa è che il popolo abbia in lui quella confidenza che deve passare tra padre e figlio²⁰⁶.

Le idee di Borgia andarono diffondendosi nella prima metà dell'Ottocento finché, nel novembre del 1845, non trovarono eco nell'istruzione, pubblicata da Propaganda fide, intitolata *Neminem Profecto*, forse «le plus important texte du XIXème siècle concernant les Missions»²⁰⁷. Ispiratore ne era stato il sacerdote Jean Luquet (1810-1858) delle *Missions étrangères de Paris*, che l'anno precedente aveva indirizzato a Propaganda un testo a riguardo, ma il documento finì per rappresentare una specie di testamento spirituale di papa Gregorio XVI²⁰⁸. Lo scritto riprendeva, come da consuetudine negli atti della Santa Sede, le precedenti attestazioni a favore dell'istituzione di un clero indigeno, non solo esortando «chacun des préfets apostoliques à regarder même comme le devoir le plus impérieux de [leur] charge de former parmi les chrétiens indigènes [...] des clercs bien éprouvés, et de les élever au sacerdoce», ma anche invitando a «fonder des séminaires» in cui «les lévites indigènes doivent être formés à la science, à la piété et exercés avec soin dans les saintes fonctions du ministère»²⁰⁹. Di più, il documento chiedeva di assegnare gradualmente ai preti indigeni più meritevoli ruoli di responsabilità²¹⁰ e comunque di dare a tutti fiducia senza relegarli a mansioni secondarie²¹¹; raccomandazioni invero destinate a trovare ben scarsa attuazione nella pratica missionaria del tempo, come vedremo.

²⁰⁵ G. Pizzorusso, *Governare le missioni*, cit, cap. 3.2, edizione Kindle.

²⁰⁶ Citato in J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 18.

²⁰⁷ *Introduction*, in «Neminem Profecto», cit., p. 111.

²⁰⁸ Ivi, p. 112. Il pontefice sarebbe deceduto nel giugno dell'anno successivo alla pubblicazione del documento.

²⁰⁹ «Neminem Profecto», cit., p. 135. Il documento è in latino, si fa uso qui della traduzione francese.

²¹⁰ «Lorsque les préfets des missions auront distingué et choisi parmi les clercs indigènes ceux qui leur auront paru les plus capables et les plus dignes, qu'ils les fassent passer graduellement par l'exercice des fonctions saintes, et selon l'opportunité, qu'ils ne craignent pas de les déléguer en qualité de leurs propres vicaires», ivi, p. 136.

²¹¹ «Il faut rejeter et abroger entièrement l'usage de n'employer dans les missions les prêtres indigènes qu'en qualité de simples auxiliaires, condition qui ne les humilie que trop justement», *ibid.*

Nonostante i buoni propositi del testo del 1845, il magistero papale fu costretto più volte, ad esempio nel 1919 con l'enciclica missionaria *Maximum Illud*²¹² di Benedetto XV e poi nel 1926 con la *Rerum Ecclesiae*²¹³ di Pio XI, a sollecitare la formazione di un clero indigeno, prassi evidentemente ancora non acquisita nelle missioni. Non a caso, papa Giovanni XXIII, nella *Princeps Pastorum* del 1959, avrebbe indicato nella *Maximum Illud* (e non quindi nella precedente istruzione *Neminem Profecto*) il documento che «come mai prima²¹⁴» aveva spinto la Chiesa a un impegno concreto per la formazione di un clero e di una gerarchia indigena. La prima nomina di vescovi d'origine cinese avvenne nel 1926²¹⁵ mentre solo nel 1939 quella di africani²¹⁶.

Specie dal Concilio Vaticano II in poi, proprio sulla base della formazione di un clero e di una chiesa indigeni sarebbe sorto il nuovo paradigma missionario dell'inculturazione, che promuove l'innesto del messaggio cristiano sulla pianta costituita dalle culture locali; paradigma su cui si concentra molta parte della riflessione missionologica odierna²¹⁷. Oggi, la questione se la fede cristiana sia o meno (e se sì, a quali condizioni) compatibile con culture diverse da quella occidentale

²¹² «Il Sacerdote indigeno, avendo comuni con i suoi connazionali l'origine, l'indole, la mentalità e le aspirazioni, è meravigliosamente adatto ad instillare nei loro cuori la Fede, perché più di ogni altro conosce le vie della persuasione. Perciò accade spesso che egli giunga con tutta facilità dove non può arrivare il missionario straniero», Benedetto XV, *Maximum Illud*, [«https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html»](https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html), 1919.

²¹³ «Innanzitutto richiamiamo l'attenzione vostra su quanto importi che gl'indigeni vengano ascritti al clero: se ciò non si fa con tutte le forze, riteniamo che il vostro apostolato non solo riuscirà monco, ma troppo a lungo ne deriveranno ostacolo e ritardo allo stabilirsi e all'organizzarsi della Chiesa in codeste regioni», Pio XI, *Rerum Ecclesiae*, [«http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae.html#_ftn10»](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae.html#_ftn10), 1926.

²¹⁴ Giovanni XXIII, *Princeps Pastorum*, [«http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.pdf»](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.pdf), Roma, 28 novembre 1959, p. 3.

²¹⁵ Cfr. *Introduction*, in «*Neminem Profecto*», cit., p. 112.

²¹⁶ Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 115.

²¹⁷ Il termine “inculturazione” è neologismo utilizzato dalla seconda metà del Novecento. La metodologia dell'inculturazione prende spunto dalla versione più moderata della *plantatio ecclesiae* (che di fatto consisteva nell'introdurre la cultura cristiana-occidentale in sostituzione di quelle precedenti): la via dell'adattamento, del valorizzare le conformità tra il vangelo, del resto sempre mediato da una cultura, e le culture destinatarie. Si trattava dunque già di una concezione della missione che superava la modalità detta dell'acculturazione, del rifiuto cioè di ogni cultura indigena originaria, da sostituire *tout-court* con una (ingenuamente ipostatizzata) cultura cristiana europea. Il modello dell'inculturazione si sviluppa dunque dall'adattamento all'incarnazione, o indigenizzazione: l'incontro non è solo con qualche aspetto della cultura da evangelizzare, ma con la sua interezza. Di più, il protagonista dell'evangelizzazione diviene il popolo indigeno, non più solo destinatario, ma soggetto principale dell'inculturazione. Tappa fondamentale in questa direzione fu appunto l'enciclica *Maximum Illud* del 1919. Con essa Benedetto XV cercò di superare la rigida identificazione tra cristianesimo e cultura europea. A suggellare l'adozione di tale prospettiva giunse il Vaticano II, che in *Sacrosanctum concilium* al numero 38 propone un parziale adattamento della liturgia alle diverse lingue e culture, e in *Ad Gentes* al numero 22 introduce il termine incarnazione per parlare del rapporto tra vangelo e culture: «Il seme, che è la parola di Dio, germogliando nel buon terreno, irrigato dalla rugiada divina, assorbe la linfa vitale e la trasforma e l'assimila, per produrre finalmente un frutto abbondante. Indubbiamente, come si verifica nell'economia della incarnazione, le giovani Chiese, radicate in Cristo e costruite sopra il fondamento degli apostoli, hanno la capacità meravigliosa di assumere tutte le ricchezze delle nazioni, che a Cristo sono state assegnate in eredità. Esse dalle consuetudini e dalle tradizioni, dal sapere e dalla cultura, dalle arti e dalle scienze dei loro popoli sanno ricavare tutti gli elementi che valgono a render gloria al creatore, a mettere in luce la grazia del salvatore, ed a ben organizzare la vita cristiana».

è senza dubbio tra le sfide principali per la Chiesa²¹⁸. Si pensi alla centralità che ha avuto la discussione sull'inculturazione, specie in relazione ai ministeri (tra cui gli scottanti punti sull'ordinazione di preti sposati e l'istituzione di un diaconato femminile), nel corso del recente Sinodo dei Vescovi sull'Amazzonia²¹⁹. Il tema ha trovato (in parte) eco anche nell'esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia*, che in alcuni punti non tace persino delle difficoltà ancora presenti nella formazione di un clero indigeno, in Amazzonia e non solo²²⁰.

2.3 Cristianesimo, “civilizzazione” e colonialismo

Tra coloro che sostennero fermamente la formazione di un clero indigeno vi fu il già citato padre Libermann, fondatore dei missionari spiritani e collaboratore della Javouhey, convinto assertore della necessità di andare in Africa solo dopo un'opportuna preparazione²²¹. Verso la metà del diciannovesimo secolo, si registrò un proliferare di istruzioni e progetti, che andavano dalle indicazioni più semplici come il consiglio ai missionari di non viaggiare soli e di curare attentamente l'igiene personale, ai programmi più ambiziosi: c'era chi sperava di convertire le alte sfere indigene e da lì la popolazione²²²; chi riproponeva il modello delle riduzioni gesuitiche e puntava a creare villaggi di africani convertiti (spesso ex schiavi liberati) che si sviluppavano in cerchi concentrici per la diffusione della fede²²³; chi pensava che, dato che per gli europei era impossibile sopravvivere nella cosiddetta “Africa Nera”, bisognava educare bambini africani in Europa e poi mandarli a convertire i loro conterranei (i “moretti”). Rispetto a quelli del primo periodo, questi missionari – spesso a loro volta anche esploratori²²⁴ – si misurarono di più con i problemi legati al colonialismo nascente. La grande questione del tempo era se si potessero o meno convertire gli africani al cattolicesimo senza passare per una loro acculturazione alla civiltà occidentale²²⁵. Libermann, come

²¹⁸ Cfr. A. Toniolo, *Cristianesimo e mondialità. Verso nuove inculturazioni?*, Cittadella, Assisi 2020, p. 10.

²¹⁹ Per una lettura teologica di questo Sinodo, attenta in particolare alla questione delle ministerialità femminili, si veda S. Noceti, *Chiesa, una casa comune. Dal Sinodo per l'Amazzonia una parola profetica*, EDB, Bologna 2020.

²²⁰ Cfr. Francesco, *Querida Amazonia. Esortazione apostolica postsinodale*, http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.pdf, 2 febbraio 2020, numeri 66-103.

²²¹ «Pour réussir, il ne nous souffit certainement pas d'aller au hasard avec la pensée générale de convertir les infidèles [...] pour obtenir un résultat stable, il faut une pensée d'avenir présidant aux projets», Libermann citato in C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 100.

²²² Ivi, pp. 71-73.

²²³ Ivi, pp. 73-76; cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 126.

²²⁴ Il Comboni, ad esempio è autore di un testo sulle rilevazioni geografiche (sue e di altri) nell'area dei grandi laghi africani: D. Comboni, *Quadro storico delle scoperte africane, Verona 1880*, in *Gli Scritti*, cit., n. 6214-6333. Cfr. G. Romanato, *Da Knoblecher a Comboni. Il contributo missionario all'esplorazione del bacino del Nilo*, in *Daniele Comboni fra Africa ed Europa. Saggi storici*, a cura di F. De Giorgi, Emi, Bologna 1998, pp. 11-53.

²²⁵ La compatibilità della fede cristiana con le differenti culture è discussa nel cristianesimo dalle origini fino a oggi, cfr. A. Toniolo, *Cristianesimo e mondialità*, cit.; P. Coulon, A. Melloni, *Christianisme, mission et cultures. L'arc-en-ciel des dPfis et des réponses. XVI^e-XXI^e siècles*, Karthala, Paris 2008.

buona parte dei missionari cattolici del tempo, si convinse che un sostrato di educazione occidentale fosse necessario, come preliminare alla fede, ritenendo allo stesso tempo una autentica «civiltà impossibile senza la fede»²²⁶.

Pur con differenze tra i singoli missionari²²⁷, verso la fine del secolo si impose progressivamente un maggior legame diretto tra questi e il colonialismo²²⁸. Il cambio di passo avvenne con la conferenza internazionale sull’Africa indetta dal cancelliere tedesco Otto von Bismark (1815-1898) a Berlino, tra novembre 1884 e febbraio 1885, rimasta celebre per il cosiddetto «scramble for Africa». In essa le potenze europee si spartirono di fatto le zone di influenza sul continente rendendo il colonialismo esplicito. A livello missionario, la prima conseguenza del consesso berlinese fu una forte spinta nazionalizzatrice delle missioni, nello spirito del documento del Congresso, che all’articolo 6 indicava nei missionari cristiani l’«oggetto di una protezione speciale»²²⁹ da parte delle potenze europee. A questo progressivo avvicinamento tra missioni e autorità coloniali, cominciato ben prima, non si sottrasse il papa e, il 7 agosto 1887, l’*Osservatore Romano* arrivò a scrivere che «Leone XIII non opera solo per la fede e l’Evangelo, ma anche per gli inresessi morali e materiali delle potenze colonizzatrici»²³⁰. Nel 1904, il gesuita francese Jean-Baptiste Piolet (1855-1930)²³¹ elaborava, in un capitolo intitolato «nos missions et leur utilité au point de vue français»:

Nos missionnaires ne sont pas des agents du gouvernement français. Ils vont en mission pour un but plus général et plus vaste et plus élevé [...]. Mais est-ce leur faute si, en faisant cela, et par le fait même qu’ils le font, ils travaillent dans l’intérêt de leur pays ? [...] Nos missionnaires donc, partout où cela peut se faire, travaillent à l’agrandissement de notre domaine extérieur²³².

Se le ragioni di questa sempre maggior cooperazione tra missionari e autorità coloniali furono sostanzialmente di utilità reciproca²³³, non vanno trascurate le giustificazioni di ordine teologico-morale. Come per altre questioni, quali la dottrina sulla cosiddetta “guerra giusta”, la teologia cattolica dell’epoca si atteneva alla ricerca delle condizioni che avrebbero reso o meno legittima la colonizzazione. Il tema era già stato tra quelli al centro della *Leçon sur les Indiens* del 1539 di

²²⁶ F. Libermann, cit. in O. Roy, *La santa ignoranza*, cit., p. 95.

²²⁷ Sulle principali differenze tra Charles Lavigerie e Daniele Comboni in rapporto al colonialismo, cfr. P. Teixeira Santos, *Dom Comboni. Profeta da África e Santo no Brasil*, Editora Mauad, Rio de Janeiro 2002, pp. 135 e 151 e G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 333.

²²⁸ Cfr. C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 71. Sul rapporto tra missioni e colonizzazione, v. anche D. Borne, B. Falaize, *Religions et Colonisation: Afrique-Asie-Océanie-Amériques XVI^e-XX^e siècle*, Les Éditions de l’Atelier, Ivry-Sur-Seine 2009.

²²⁹ Ivi, p. 89.

²³⁰ C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 92. Cfr. P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 23; C. Prudhomme, *Stratégie Missionnaire*, cit., pp. 392-395.

²³¹ Autore di numerosi testi sulle missioni, tra cui *Les missions catholiques françaises au XIX^e siècle*, opera molto letta e studiata nei seminari del tempo; cfr. R. Delavignette, *Cristianesimo e colonialismo*, cit., pp. 78-79.

²³² J. B. Piolet, *Nos missions et nos missionnaires*, Librairie Bloud & C, Paris 1904, p. 46.

²³³ Cfr. C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., pp. 79-84.

Francisco de Vitoria e poi della Disputa di Valladolid (1550-51) al tempo della colonizzazione delle Americhe, e da allora i termini della discussione non erano cambiati poi molto²³⁴. In particolare, le tesi del teologo e giurista domenicano Francisco de Vitoria (1480-1546), che aveva parlato di un diritto fondato sulla libera circolazione e solidarietà tra popoli²³⁵, nel diciannovesimo secolo vennero ampiamente (e selettivamente) riprese ad esempio dal gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio²³⁶, fino ad arrivare, con il cardinal Lavignerie (1825-1892), a giustificare una forma di «diritto d'ingerenza per cause umanitarie»²³⁷ per le lotte abolizioniste.

3. Chiesa cattolica e schiavitù: dalle origini all'evoluzione durante il XIX secolo

Nel mondo antico, la schiavitù era generalmente ritenuta conforme all'ordine naturale delle cose²³⁸. Non v'è dubbio che anche la tradizione e la Bibbia ebraica ne ammettessero la pratica, benché regolamentandola e disciplinandola con esortazioni di tipo morale o prudenziale («se hai uno schiavo, trattalo come un fratello, perché ne avrai bisogno come di te stesso», si legge ad esempio in Sir.

²³⁴ Ivi, p. 44.

²³⁵ Vedi R. Delavignette, *Cristianesimo e colonialismo*, cit., p. 61. Francisco de Vitoria docente all'Università di Salamanca, è considerato uno dei fondatori del diritto internazionale.

²³⁶ Cfr. C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 98. Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), fratello di Massimo d'Azeglio, fu teologo, sociologo e filosofo neo-tomista, tra i fondatori de *La Civiltà Cattolica*.

²³⁷ O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e “diritto d'ingerenza”» cit., pp. 91-102. Prima tra le ragioni addotte per motivare l'intervento europeo in Africa, i missionari avrebbero contribuito a porre la lotta abolizionista contro le tratte di schiavitù nel continente. Sul tema vedi anche C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., pp. 392-395. John Baur scrive: «Il primo fattore che diede origine alle missioni africane e promosse l'opera evangelizzatrice per vari decenni [nell'Ottocento] fu il movimento antischiavista», in J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 150.

²³⁸ Vedi M. I. Finley *La schiavitù nel mondo antico*, cit. Così anche per Platone, a sua volta temporaneamente reso schiavo e poi riscattato, che, se riteneva ingiusta la schiavitù tra greci, la considerava legittima in rapporto agli stranieri, cfr. Platone, *La Repubblica*, libro V, 469b-c; o Aristotele: «Taluni sono per natura liberi, altri schiavi», Aristotele, *Politica*, libro I, A 5, 1255. Quest'ultimo, cercava a sua volta di distinguere la pretesa schiavitù naturale dalla condizione di chi veniva ridotto in schiavitù accidentalmente, come un greco libero sconfitto in guerra e alla mercé dei vincitori. La schiavitù in Grecia, infatti, oltre che sulle consuetudini e sugli ordinamenti sociali, si basava su una distinzione di tipo razziale tra greci e barbari (Cfr. Aristotele, *Politica* A 2, 1252 b 8, in cui cita con consenso *Ifigenia in Aulide* di Euripide: «i poeti dicono “Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice”, come se per natura barbaro e schiavo fosse la stessa cosa») che comincia a entrare in crisi a partire dall'età ellenistica. Qualche dissenso in merito si registra alla fine del V secolo, con Antifonte, secondo cui «di natura siamo assolutamente uguali, sia Greci che barbari», (cfr. *Antifonte sofista*, trad. it. di M. T. Cardini, in H. Diels, W. Kranz, *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1981, frammento B, p. 997), ma solo con l'età ellenistica, nell'ambito dello stoicismo si arriva a sostenere che «nessun uomo è per natura schiavo» (cfr., H. von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1998, frammento C.E. 352, 1, p. 1141), e che schiavo è lo stolto: «solo il saggio è libero; gli stolti sono servi. La libertà è la facoltà di agire a proprio piacimento, mentre la servitù è la mancanza di questa possibilità» (ivi, C.E. 355) inteso che per lo stoicismo (sul tema ai frammenti C.E. 349-366, pp. 1138-1147) la sapienza costituiva la consapevole (in ciò libera) accettazione dell'ordine necessario e razionale (*logos*) del cosmo, da cui il loro cosmopolitismo. Queste intuizioni sono sviluppate nel neostoicismo di Seneca o Epitteto (uno schiavo liberato), che dalla uguaglianza tra gli uomini e dalla loro comune figliolanza divina, già affermata nell'*Inno a Zeus* di Cleante (ivi C.A. 537, p. 236-239) concludeva a una universale fratellanza, oltre la distinzione tra padroni e servi (cfr. ad es. Epitteto, *Diatribes*, I, 13, 1-5, in *Le Diatribe e i frammenti*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 1960).

33,32)²³⁹. Per quel che riguarda il cristianesimo delle origini, l'autore di riferimento fu Paolo di Tarso. La sua dottrina sulla schiavitù è ricostruibile unendo diversi passaggi dalle lettere, tra cui spicca quella a Filemone, il testo più breve dell'intero corpus neotestamentario. Protagonisti dell'epistola sono due neo-convertiti dallo stesso Paolo, Filemone e Onesimo. Il primo era il padrone del secondo che, da schiavo, era fuggito. Dopo aver convertito Onesimo, Paolo lo rimanda da Filemone, scrivendo nella lettera che glielo riconsegnava «non più però come schiavo, ma molto più che schiavo, come un fratello carissimo in primo luogo a me, ma quanto più a te, sia come uomo, sia come fratello nel Signore» (Fm. 1,16). Legalmente, la condizione di Onesimo non viene mutata dall'intervento di Paolo: schiavo era e schiavo rimane; spiritualmente, tuttavia, egli avrebbe dovuto venir considerato da Filemone come un suo pari²⁴⁰.

In seguito, la dottrina cristiana sulla schiavitù venne elaborata da vari esponenti della patristica, tra cui Agostino d'Ipbona (354ca-430). Secondo Agostino, l'origine della schiavitù sarebbe da individuare nel peccato («prima servitutis causa peccatum est»²⁴¹) che, introducendo l'ingiustizia, avrebbe posto le condizioni per lo svilupparsi nel mondo della schiavitù. Per quanto nei suoi scritti Agostino raccomandasse benevolenza per gli schiavi, egli ne giustificò dunque di fatto la pratica²⁴². Alcuni secoli più tardi, anche Tommaso d'Aquino (1225-1274) si pose sulla medesima linea, arrivando a scrivere che «considerando le cose per se stesse (*absolute considerando*), non esiste una ragione naturale perché un dato uomo dev'essere schiavo piuttosto che un altro: ma ciò deriva solo da un vantaggio conseguente, cioè dal fatto che è utile per costui esser governato da un uomo più saggio, e per quest'ultimo è vantaggioso»²⁴³.

La questione se fosse o meno giusto ridurre in schiavitù singole persone e interi popoli, specie se cristianizzati, tornò di attualità tra quindicesimo e sedicesimo secolo. Se anche durante la Disputa di Valladolid²⁴⁴ vi fu chi provò a sostenere la legittimità della schiavitù per natura, la linea della

²³⁹ Cfr. R. Reggi, F. Zanini, *La Chiesa e gli schiavi. Testimonianze e documenti dalla Bibbia ai nostri giorni*, EDB, Bologna 2016, pp. 37-41.

²⁴⁰ P. O. Adiele, *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich and New York 2017, pp. 117-8.

²⁴¹ Agostino d'Ipbona, *De Civitate Dei*, Lib. XIX, 15.

²⁴² P. O. Adiele, *The Popes*, cit., pp. 143-4.

²⁴³ Come annotava Tito Sante Centi O.P. nella sua discussione del passo citato, Tommaso «non è arrivato a ribellarsi a questa innegabile iniquità che l'antico paganesimo trasmise alla società medioevale cristianizzata». Cfr. Tommaso D'Aquino, *La somma teologica*, trad. it. e commento dei domenicani italiani, testo italiano dell'edizione leonina, Salani, 1966, vol XVII, p. 36. Vedi anche la discussione dell'ad. 1 dell'art. 4 e la nota a commento a p. 38.

²⁴⁴ Convocata a Valladolid da Carlo V d'Asburgo (1500-1558), la disputa ebbe luogo in due sessioni, tra 1550 e 1551, al fine di discutere la natura spirituale e giuridica delle popolazioni native dell'America centrale e meridionale, via via sottomesse al potere spagnolo. I due principali contendenti furono il domenicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566) e l'umanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). Cfr. T. Todorov, *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*, Le Seuil, Paris 1982; G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul nuovo mondo (1510-1573). "Veri domini" o "servi di natura"?*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.

Chiesa rimase quella secondo cui essa non era nel piano originario di Dio ma un fenomeno storicamente determinato, conseguenza del peccato. Ciò che bisognava discernere era quando essa fosse giuridicamente legittima, considerando se si era schiavi per nascita, in quanto prigionieri in una “guerra giusta” (ad esempio l’essere una guerra di difesa), in conseguenza della scelta di mettersi in vendita per incapacità di mantenersi in uno stato di libertà, in alternativa alla condanna a morte, o se lo schiavo era già tale secondo il sistema giuridico di altre società.

Nel 1537, dopo un intenso dibattito che vide prevalere le posizioni del frate domenicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566), papa Paolo III intervenne con un’ordinanza (la bolla *Sublimus Deus*) in difesa dei nativi d’America, riconosciuti come esseri senzienti, dotati di anima e della libertà, di cui non dovevano essere privati con la forza²⁴⁵. Tutt’altro atteggiamento si registrò però nella Chiesa in rapporto invece alla schiavitù dei neri africani. Lo stesso Las Casas, in un tentativo estremo (di cui si sarebbe in seguito pentito²⁴⁶) di difendere i nativi americani dalla schiavitù, in una lettera del 1535 a Carlo V aveva suggerito che fossero rimpiazzati da schiavi neri importati dall’Africa²⁴⁷. Ancora nel secolo precedente, d’altronde, i papi avevano permesso – quando non anche promosso – la tratta di africani per agevolarne la conversione²⁴⁸. Nella bolla *Dum Diversas* del 1452, papa Niccolò V aveva dato la sua benedizione al re di Portogallo:

Concediamo a te la facoltà di invadere, conquistare, espugnare e soggiogare i saraceni, i pagani e gli altri infedeli [...] ed inoltre concediamo per sempre, 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 fede²⁴⁹.

Due anni più tardi, il medesimo pontefice aveva, nella *Romanus pontifex*, spiegato come tale tratta (se gli africani coinvolti non erano stati ridotti in schiavitù dagli europei, essendolo già secondo le consuetudini delle società africane) potesse divenire un mezzo per convertire:

Molti guineani e altri negri catturati con la forza [...] furono inviati [in Portogallo]. Di questi, un copioso numero si convertì alla fede cattolica, e si spera, con l’aiuto della divina clemenza, che se prosegue tra loro un tale progresso, o questi popoli si convertiranno alla fede, o almeno le anime di molti di loro verranno acquistate a Cristo²⁵⁰.

²⁴⁵ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 159; P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 161.

²⁴⁶ B. de Las Casas, *Historia de Las Indias*, Edition de Augustin Millares Carlo y Estudio Preliminar de Lewis Hanke, Ciudad de Mexico 1951, p. 129.

²⁴⁷ Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., pp. 160-161.

²⁴⁸ Cfr. C. De Castelnuovo-L’Estoile, *Páscoa et ses deux maris. Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal au XVIIe siècle*, Puf, Paris 2019, pp. 52-53; P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 470.

²⁴⁹ Cfr. Niccolò V, *Dum diversas*, in *Monumenta missionaria africana. Africa occidentale*, a cura di A. Brasio, vol. I, Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1958, pp. 269-273.

²⁵⁰ Niccolò V, *Romanus Pontifex*, in *Monumenta missionaria africana*, cit., pp. 277-286.

Alla tesi di Niccolò V²⁵¹, andò in seguito affiancandosene un'altra, che legava la schiavitù degli africani subsahariani alla cosiddetta “maledizione di Cam”²⁵². Secondo questa teoria – sorta già nei primi secoli dell'era volgare, sia in ambito ebraico che cristiano, ed in seguito ripresa anche dalla tradizione islamica – in un passaggio biblico (Gen 9,18-27) il patriarca Noè, irrispettosamente deriso per la sua nudità dal terzo figlio Cam, aveva maledetto quest'ultimo con tutta la sua discendenza (in particolare Canaan, considerato progenitore delle genti africane). Da qui il mito, che conobbe grande fortuna anche tra diciottesimo e diciannovesimo secolo, di una presunta “razza maledetta”²⁵³, condannata ad avere un colore della pelle scuro e uno stato di schiavitù. Benché mai adottata dal magistero cattolico²⁵⁴, la presunta “maledizione di Cam” andò di fatto a irrobustire i pregiudizi di natura razziale nei confronti delle persone di colore, che in particolare nel 1800 secolo sarebbero stati posti a sistema anche in ambienti intellettuali e accademici²⁵⁵.

Per quel che riguarda le tratte dei neri, fino all'inizio del diciannovesimo secolo le posizioni antischiaviste erano sempre rimaste largamente minoritarie all'interno della Chiesa cattolica²⁵⁶. A confronto con l'attivismo abolizionista diffusosi in molte chiese protestanti, la Chiesa cattolica era rimasta decisamente «à la remorque»²⁵⁷, tanto che, ancora nei primi anni dell'Ottocento, negli stessi territori dello Stato Pontificio si registrava la presenza di schiavi²⁵⁸. Senza dubbio, autorevoli opinioni

²⁵¹ Una posizione che rinvia ancora alla cosiddetta “schiavitù giusta”, legittimata non per natura od ordinamento divino, ma dal sussistere di determinate condizioni concrete. Vedi P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 166.

²⁵² Sulla maledizione di Cam, cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., pp. 166-190; D. Goldenberg, *The curse of Ham: Race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 2009; D. Goldenberg, *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham*, Walter de Gruyter, Berlin 2017; B. Braude, «Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 1 (2002), pp. 93-125.

²⁵³ Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 167.

²⁵⁴ Cfr. P. Chiocchetta, «Il “Postulatum pro Nigris Africae Centralis” al Concilio Vaticano I e i suoi precedenti storici e ideologici», in *Euntes Docete*, vol. XIII (1960), p. 431.

²⁵⁵ *Ibid.* Tra i principali teorici del cosiddetto razzismo “scientifico”, il conte Joseph Arthur de Gobineau, che tra 1853 e 1855 pubblicò l'*Essai sur l'Inégalité des races humaines*, in cui sosteneva che la disegualianza delle razze esisteva per natura. Alle tesi di De Gobineau reagì con determinazione, tra gli altri, il suo amico A. De Toqueville, come registra il carteggio tra i due; cfr. M. Degros, J. J. Chevallier, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d' Arthur de Gobineau*, in A. De Tocqueville, *Ouvres*, vol. IX, Paris 1858. Sullo sviluppo del razzismo “scientifico”, cfr. F. Bethencourt, *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 2013; M. Lazzari, *Afromessicani e inquisizione: la questione della razza nella nuova Spagna del XVI-XVII secolo*, Tesi di dottorato, Università di Bologna, 2019, pp. 23-38.

²⁵⁶ Perplessità sulla liceità della schiavizzazione degli africani subsahariani erano sorti certamente in diversi uomini di Chiesa, ma venivano in genere assorbiti e dispersi da un sistema schiavista. Esempio il caso del giovane gesuita Alonso de Sandoval, che all'alba del XVII secolo si vide rispondere da un superiore di stanza in Angola: «lei non deve farsi scrupoli. [...] Sia noi, sia i padri che sono in Brasile, acquistiamo schiavi per il nostro servizio», cit. in C. Castelnaul-L'Estoile, *Páscoa et ses deux maris*, cit., p. 127.

²⁵⁷ Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 388. Così anche per John Maxwell gli abolizionisti avrebbero vinto le loro battaglie «senza un effettivo aiuto o guida morale da parte della chiesa cattolica», cfr. J. F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church. The history of Catholic teaching concerning the moral legitimacy of the institution of slavery*, Barry-Rose, Chichester-London 1975, p. 119.

²⁵⁸ Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., pp. 116-129.

abolizioniste in ambito cattolico erano già in circolo²⁵⁹, ma una posizione ufficiale di condanna delle tratte degli schiavi neri africani e dell'istituzione della schiavitù in quanto tale da parte del magistero non arrivò che molti decenni dopo la nascita dei primi movimenti abolizionisti. La storia di come e quando la Santa Sede nel corso del diciannovesimo secolo vi pervenne è assai dibattuta, e ancora da approfondire. Gli studiosi si dividono sull'interpretazione di singoli pronunciamenti e di processi più generali, non di rado sulla scorta di precomprensioni apologetiche o ideologiche che condizionano più del lecito lo stesso approccio critico alle fonti.

3.1 Una controversa questione storiografica

A suscitare il tema furono in un certo modo gli stessi Gregorio XVI (nel 1839, con la bolla *In Supremo Apostolatus*²⁶⁰) e Leone XIII (nel 1888, con l'enciclica *In Plurimis*²⁶¹) che, allo scopo di rivendicare alla tradizione della Chiesa un costante insegnamento contrario alla tratta (*In Supremo*) e alla schiavitù (*In Plurimis*), operarono una rilettura del magistero passato in chiave apologetica, unendo interpretazioni benevolmente estensive a qualche amnesia selettiva. Ne derivò la tesi secondo cui, ad esempio, i pronunciamenti contro la tratta dei nativi sudamericani erano riferibili anche a quelle dei neri, mentre alcuna menzione veniva fatta di quelli in cui queste ultime erano esplicitamente accettate. Una posizione che puntava a retrodatare la posizione antischiavista cattolica per non dover riconoscere un'evoluzione della dottrina e le esitazioni o colpe passate²⁶².

La ricostruzione inaugurata dai due pontefici fu adottata da molti studiosi, ed è talvolta riproposta anche in tempi recenti: Josef Metzler, già prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano tra il 1984 e il 1995, nel 1992 scriveva: «i papi hanno sempre condannato ogni tipo di schiavitù con inesorabile fermezza»²⁶³; quattro anni più tardi, il sacerdote americano Joel Panzer affermava senza

²⁵⁹ Si trattava però di opinioni nettamente minoritarie. Figure come quella del padre Guillaume-Thomas Raynal, che nel 1770 rivendicò una radicale condanna della tratta nella sua *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, o del già citato abbé Henri Grégoire, erano voci fuori dal coro in un panorama teologico che riteneva legittima la schiavitù (cfr. M. Flores, *Storia dei diritti umani*, cit., p. 58).

²⁶⁰ Gregorio XVI, *In Supremo Apostolatus*, «<https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-in-supremo-apostolatus-fastigio-3-dicembre-1839.html>», 1839.

²⁶¹ Leone XIII, *In Plurimis*, «http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html», 1888.

²⁶² Si veda il severo giudizio di Pius Onyemechi Adiele, che accusa Gregorio XVI di non aver detto «l'intera verità intorno al supporto, approvazione e silenzio in materia della schiavizzazione degli africani neri da parte della Chiesa fin dal 1444» e di aver omesso le due bolle di Nicolò V *Dum Diversas* del 1452 e *Romanus Pontifex* del 1454 e quelle degli altri papi che avevano approvato esplicitamente «il traffico inumano e dannoso di esseri umani d'origine africana», in *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans*, cit., p. 403, e quello di Jeremy Watt che denuncia gli artifici nella bolla *In Supremo* volti a «rimodellare il silenzio e l'approvazione cattolica della tratta degli schiavi», in *The incongruous Bull: In Supremo Apostolatus*, «<https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/3341/Final%20Draft%20Jeremy%20Watt%20Essay.pdf;sequence=1>», 2006, p. 13.

²⁶³ J. Metzler, *Evangelisierung und vatikanisches Archiv*, in *Caeli Novi et Terra Nova*, ed. I. Vazquez, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 26.

sfumature che «i papi hanno condannato quella che è comunemente chiamata schiavitù fin dai suoi inizi, nel XV secolo»²⁶⁴; sulla stessa linea anche Roberto Reggi e Filippo Zanini, in *La Chiesa e gli schiavi* del 2016²⁶⁵. Persino una storica della schiavitù affermata come Raffaella Sarti, non riconducibile a logiche apologetiche, scivola su un'interpretazione estensiva di *In supremo*, sostenendo che condannò «la schiavitù dei neri»²⁶⁶ e non solo la tratta. Tra coloro che invece contestarono questa impostazione ci fu il francescano John Maxwell, che tuttavia sottostimò in modo altrettanto unilaterale la portata dei documenti papali e delle campagne antischiaviste del diciannovesimo secolo, arrivando a sostenere che solo la pubblicazione della costituzione *Gaudium et Spes* del 1965 nell'ambito del Concilio Vaticano II avrebbe posto fine alla compromissione della Chiesa con la schiavitù²⁶⁷. Laennec Hurbon²⁶⁸ e John Noonan²⁶⁹, nei primi anni Novanta, ribadirono la tesi dell'ambiguità della Chiesa sulle tratte schiaviste dei neri sostenendo però che la prima condanna ufficiale della schiavitù doveva datarsi al 1890, con l'enciclica *Catholicae Ecclesiae* di papa Leone XIII²⁷⁰.

Ad oggi, gli studi forse più attendibili sul tema sono quelli di Alphonse Quénun, del 1993²⁷¹, e di Pius Onyemechi Adiele, del 2017²⁷². La condivisibile conclusione di entrambi è che la condanna della riduzione in schiavitù degli africani neri arrivò nel 1839, quando papa Gregorio XVI denunciò la tratta degli schiavi come una pratica inumana nella *In Supremo*²⁷³. Entrambe le ricerche, tuttavia, fermandosi al 1839, non danno conto degli eventi che portarono alla condanna della schiavitù in quanto tale, con l'enciclica *In Plurimis* del 1888 e la *Catholicae Ecclesiae* di due anni più tardi. Proverò quindi a ripercorrere per sommi capi le principali tappe che, nel diciannovesimo secolo, condussero la Chiesa cattolica a posizioni di pieno antischiavismo dottrinale e abolizionismo politico.

²⁶⁴ J. S. Panzer, *The Popes and Slavery*, Alba House, New York 1996, pp. 2-3. Il contributo del sacerdote americano si distingue per la pregevole raccolta di testi del magistero che offre e discute.

²⁶⁵ Sulla base dei documenti raccolti sul magistero ecclesiastico sulla schiavitù in epoca medievale e sull'insegnamento che ne è derivato, i due autori valutano il ruolo della Chiesa rilevante e nel complesso coerente. A loro avviso «bisogna riconoscere che l'abolizionismo moderno non ha fatto altro che replicare a livello mondiale il successo dell'abolizione europea tardo medievale. E che le condanne morali e religiose maturate in ambienti illuministi e protestanti non sono altro che una, per quanto implicita e involontaria, ripresa dell'insegnamento della Chiesa e dei papi», in R. Reggi, F. Zanini, *La Chiesa e gli schiavi*, cit.

²⁶⁶ R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 290.

²⁶⁷ J. F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church*, cit., pp. 10 e 17.

²⁶⁸ L. Hurbon, *The Church and Afro-American Slavery 1492-1992*, Enrique Dussel, New York 1992, p. 372.

²⁶⁹ J. Noonan, «Development in Moral Doctrine», in *Theological Studies*, vol. LIV (1993), pp. 662-675.

²⁷⁰ Leone XIII, *Catholicae ecclesiae*, «https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20111890_catholicae-ecclesiae.html», 1890.

²⁷¹ A. Quénun, *Les Eglises chretiennes et la traite Atlantique du XV au XIX siecle*, Karthala, Paris 1993.

²⁷² P. O. Adiele, *The Popes*, cit. Adiele tuttavia non sembra conoscere il lavoro di Quénun,

²⁷³ Ivi, p. 21.

3.2 La mediazione del cardinal Consalvi al Congresso di Vienna e le due lettere di papa Pio VII

Dopo le guerre napoleoniche, mentre l'Inghilterra aveva assunto un ruolo dominante sul piano geopolitico mondiale, la Chiesa cattolica era in evidente difficoltà, sia sul piano temporale che spirituale²⁷⁴. Costretta a chiudere, tra il 1773 e il 1814, la Compagnia di Gesù, il suo istituto religioso e missionario più efficiente, aveva sperimentato l'oltraggio di vedere papa Pio VI, ostaggio di Napoleone, morire lontano da Roma²⁷⁵. Quando dunque il diplomatico inglese lord Castlereagh (1769-1822), nel luglio del 1814, chiese al segretario di stato del nuovo pontefice Pio VII (1800-1823), il cardinal Ettore Consalvi (1757-1824), di aiutare l'Inghilterra a portare le restaurate monarchie cattoliche di Spagna, Portogallo e Francia su posizioni abolizioniste riguardo alle tratte atlantiche, la Santa Sede non poté rifiutare²⁷⁶.

Consalvi confidò al cardinal Pacca, suo segretario, l'intenzione di assecondare la strategia abolizionista dell'Inghilterra, non solo per il suo valore intrinseco, ma anche allo scopo di conquistarne così il beneplacito, al Congresso di Vienna, alla restaurazione dello Stato pontificio²⁷⁷. Nel settembre papa Pio VII scrisse a Luigi XVIII, nuovo re di Francia, invitandolo ad appoggiare la fine della tratta degli schiavi neri. L'intervento papale, intitolato *Inter tot ac tantas*, contribuì a favorire l'approvazione del trattato che decretava l'abolizione della tratta atlantica²⁷⁸, sottoscritto non molto tempo dopo dagli ambasciatori convenuti a Vienna²⁷⁹. Consalvi conseguì i risultati auspicati senza esporsi eccessivamente e firmare il documento congressuale, indigesto a diversi paesi a maggioranza cattolica: la lettera del papa restò un documento privato, non tradotto in una presa di posizione magisteriale²⁸⁰. Data anche la scarsa convinzione di molti dei firmatari, il trattato di Vienna trovò lenta e incerta applicazione. Ben presto l'Inghilterra tornò a chiedere alla diplomazia vaticana un nuovo intervento del papa sui sovrani cattolici. Il 15 marzo 1823, dunque, l'ormai anziano Pio VII scrisse una nuova lettera, intitolata *Etsi Perspecta*, al sovrano portoghese, Giovanni VI (1816-1826). Ancora una volta, un intervento privato.

²⁷⁴ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 50.

²⁷⁵ Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 35.

²⁷⁶ R. Regoli, *Ercole Consalvi: le scelte per la Chiesa*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, p. 419; Adiele, parla di «consistente supporto»: P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 389.

²⁷⁷ Cfr. E. Consalvi, *Dispaccio a Bartolomeo Pacca, 5 luglio 1814*, in R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 420.

²⁷⁸ Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 392.

²⁷⁹ *Declaration of the Powers regarding the abolition of the Slave Trade*, Act XV of the General Treaty of Congress of Vienna, «https://en.wikisource.org/wiki/Final_Act_of_the_Congress_of_Vienna/Act_XV», 1815.

²⁸⁰ Per R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 421, un'occasione persa, su una questione non più dilazionabile.

3.3 Papa Gregorio XVI, la bolla *In Supremo* contro la tratta

Una vera svolta avvenne solo il 3 dicembre del 1839, con la bolla *In Supremo*, in cui il nuovo papa Gregorio XVI (1831-1846) condannò ufficialmente le tratte e quanti le praticavano, definiti «indegni del nome di cristiani»²⁸¹. Per la prima volta, dopo che per secoli il commercio di schiavi neri era stato una pratica tollerata dalla Chiesa, si arrivava a una condanna di *tutte* le tratte²⁸².

Sul piano diplomatico, l'esplicita presa di posizione risultò gradita all'Inghilterra²⁸³ e poté favorire le richieste di maggior autonomia per la popolazione irlandese e le minoranze cattoliche inglesi²⁸⁴, ma a questi scopi avrebbe forse potuto bastare la consueta azione diplomatica coperta. Cosa spinse Gregorio XVI, un papa conservatore²⁸⁵, ad operare una tale svolta? Come si spiega un documento così innovativo, che allineava il magistero su posizioni sostenute da forze ostili alla Chiesa di Roma, come i filantropi illuministi e protestanti?

Cercando di salvaguardare l'immagine di Gregorio XVI come pontefice conservatore, Jeremy Watt ha formulato l'ipotesi che la vera ragione della bolla starebbe paradossalmente proprio nella lotta del papa alle idee e innovazioni moderne, che i movimenti commerciali promossi dalle tratte contribuivano in certa misura a veicolare. In breve, secondo Watt, il pontefice, combattendo la tratta, avrebbe inteso ostacolare l'imporsi di una modernità irrequieta e prometeica²⁸⁶. Tale impostazione, forse suggestiva, è però molto poco convincente. Anzitutto perché la spinta alla formulazione della bolla veniva anche dall'Inghilterra, uno tra i principali vettori della modernizzazione industriale e culturale e del farsi avanti impetuoso di uno scenario di progressiva globalizzazione²⁸⁷. Poi perché l'abolizione della tratta non poteva significare, nemmeno agli occhi di un papa tradizionalista, un qualche impedimento all'istituzione di nuove forme di commerci legali ad essa alternativi²⁸⁸. Watt, come gran parte degli studiosi fino ad oggi, sembra peraltro trascurare l'influenza avuta su Gregorio

²⁸¹ Gregorio XVI, *In Supremo*, cit.

²⁸² Cfr. J. Watt, *The incongruous Bull*, cit., p. 15.

²⁸³ François Renault attesta la presenza di un dossier presso gli archivi vaticani della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari (ACAEE, Inghilterra, Posiz. 40, fascicolo 15) in cui il consiglio di cardinali dibatte con il segretario di Stato sul modo più efficace per rispondere alla richiesta inglese: cfr. F. Renault, «Aux origines de la lettre apostolique de Grégoire XVI, *In Supremo* (1839)», in *Mémoire spiritaine*, vol. VII (1998), pp. 144-145.

²⁸⁴ Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., pp. 398-405; J. Watt, *The incongruous Bull*, cit.; F. Renault, «Aux origines de la lettre apostolique de Grégoire XVI», cit., pp. 143-150.

²⁸⁵ Ad esempio, Umberto Mazzone lo descrive come un «profondo e genuino reazionario» nonché «inflexibile difensore dell'ordine costituito», in *Cristianesimo*, cit., p. 26.

²⁸⁶ Cfr. J. Watt, *The incongruous Bull*, cit., p. 32.

²⁸⁷ L'uso del termine non deve risultare anacronistico, se si considerano le celebri pagine in cui Marx ed Engels solo qualche anno dopo sintetizzavano la pervasiva portata dell'azione economica della borghesia: «il bisogno di sbocchi sempre più estesi per i suoi prodotti spinge la borghesia su tutto il globo terrestre. Ovunque deve insediarsi, ovunque stabilirsi, ovunque allacciare collegamenti. Con lo sfruttamento del mercato mondiale, la borghesia ha dato un'impronta cosmopolita alla produzione e al consumo di tutti i paesi», K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista* (1848), trad. it., Laterza, Roma-Bari 2001, p. 10.

²⁸⁸ Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 167.

XVI dalla sua lunga familiarità con la nuova stagione missionaria della Chiesa. Schiacciare il profilo di Gregorio XVI sulle prese di posizione contro il liberalismo della *Mirari vos* (1832)²⁸⁹ e non riconoscere in lui *anche* l'autore della prima enciclica sulle missioni dell'età contemporanea, la *Probe nostis*²⁹⁰ (promulgata nel 1840, un anno dopo la bolla *In Supremo* contro il commercio degli schiavi) è invece un errore da evitare.

Le reazioni alla *In Supremo* furono diversificate. In Gran Bretagna, il parlamentare cattolico irlandese Daniel O'Connell (1775-1847) la salutò con estremo favore, vedendovi non solo una condanna della tratta, ma la ripulsa della schiavitù, che avrebbe reso la Chiesa più gradita al governo e alle élites antischiaviste, migliorando anche le condizioni e l'inclusione dei cattolici inglesi²⁹¹. Viceversa, negli Stati Uniti, John England (1786-1842), vescovo di Charleston, cercò di attenuare la portata della bolla per non urtare i cattolici del South Carolina, all'epoca ancora schiavista²⁹². A tutt'oggi il dibattito sul significato e la recezione del documento è aperto, ma resta il fatto che nel testo non si trova una condanna specifica della schiavitù come tale, ma solo del commercio di schiavi («proibiamo e vietiamo a qualsiasi ecclesiastico o laico di difendere come lecita la tratta dei Negri»). Una posizione innovativa ma ancora incompleta, dunque.

3.4 Gli anni del lungo pontificato di Pio IX: la spinta antischiavista dei missionari

Come si passò dalla condanna delle tratte nella bolla *In Supremo* al rifiuto esplicito della schiavitù formulato da papa Leone XIII nell'enciclica *In Plurimis* del 1888? Le circostanze di questa evoluzione dottrinale²⁹³ vanno ricercate nel fluire degli eventi. Nel 1846 papa Gregorio XVI, prima di morire, stabilì il nuovo e vastissimo Vicariato dell'Africa Centrale. Proprio in quell'area insisteva una delle più feroci tratte "arabe", quella tra Sudan ed Egitto, rispetto alla quale i missionari intrapresero numerose iniziative, volte a liberare e convertire gli schiavi neri. Questa strategia di liberazione evangelizzatrice si tradusse anche nella creazione di villaggi cristiani sul modello delle riduzioni gesuitiche nel Paraguay del XVII-XVIII secolo²⁹⁴. Abitati per lo più da schiavi liberati, si

²⁸⁹ Gregorio XVI, *Mirari vos*, cit.

²⁹⁰ Gregorio XVI, *Probe nostis*, cit.

²⁹¹ Cfr. J. Watt, *The incongruous Bull*, cit., pp. 17-18.

²⁹² Ivi, p. 21.

²⁹³ Un caso di progressione della dottrina cattolica da una posizione a un'altra, secondo la condivisibile opinione del teologo gesuita Thomas Raush (T. Raush, «La dottrina al servizio della missione pastorale della Chiesa», in *La Civiltà Cattolica*, vol. MMMCMLXXXI (2016), pp. 223-236) e per recente ammissione dello stesso papa Francesco (Francesco, *Fratelli tutti*, <http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_ enciclica-fratelli-tutti.html>, 2020, n. 86).

²⁹⁴ Cfr. P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 132; P. Teixeira Santos, *Fé, Guerra e Escravidão*, cit., p. 151. Grande risonanza ebbe la descrizione delle riduzioni di L. A. Muratori, *Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai* (1743), Sellerio, Palermo 1985. Il libro fu tradotto nelle principali lingue europee e fu riedito anche nel primo Ottocento, trasformando le riduzioni in una sorta di modello missionario ideale.

sperava potessero costituire una specie di semente per una nuova Africa cattolica²⁹⁵. Quanto ai bambini schiavi e liberati, i “moretti”, si diffuse la pratica di inviarli a studiare in Europa, con il fine di farli in seguito tornare in Africa nelle vesti di missionari.

I missionari inviavano in Europa resoconti accorati delle sofferenze imposte ai neri da pubblicare sulle riviste e visitavano le grandi città promuovendo conferenze e incontri al fine di sensibilizzare l'opinione pubblica, stimolare vocazioni e raccogliere fondi²⁹⁶. Alla loro azione si affiancava quella degli intellettuali cattolici più sensibili alla tematica. Alessandro Manzoni, nel suo inno *Pentecoste*, accennava alla schiavitù come contraria allo spirito cristiano; Antonio Rosmini inseriva condanne della schiavitù nei suoi testi di diritto²⁹⁷; Eusebio Reali dichiarava che l'alleanza delle potenze europee per l'abolizione della schiavitù aveva meritato «il titolo di Santa»²⁹⁸. Persino *Civiltà Cattolica*, rivista quanto mai vicina al papa, diede chiari segni di simpatia per la causa antischiavista, ad esempio pubblicando resoconti elogiativi dell'Opera del riscatto di Olivieri²⁹⁹.

Tutto questo fermento non fu certamente vano, eppure per tutto il lungo pontificato di Pio IX (1846-1878) non si arrivò a ufficializzare una chiara posizione antischiavista. Da un lato papa Mastai Ferretti sembrò compiere passi in quella direzione, ad esempio appoggiando l'opera di Olivieri³⁰⁰ e proclamando beato, nel 1851, il gesuita evangelizzatore di schiavi Pedro Claver, elevato a modello per aver operato «tra mercanti per i quali era cosa ordinaria la somma nefandezza (*summum nefas*) di comprare con oro la vita degli uomini»³⁰¹. Dall'altro, il suo magistero sembrò appiattito su quello di Gregorio XVI, che aveva sì bandito la tratta, ma esitato nella condanna della schiavitù in quanto tale. Ancora nel 1866, al vescovo cappuccino Guglielmo Massaia (1809-1889), vicario apostolico in Etiopia, che chiedeva come operare in rapporto alla schiavitù, il Sant'Uffizio, quantomeno ritenendo consenziente lo stesso pontefice, rispondeva che «la schiavitù, considerata di per sé e in assoluto (*ipsa et per se et absolute*), non ripugna il diritto naturale e divino»³⁰².

²⁹⁵ Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., pp. 341-345. Si veda a riguardo anche la figura n. 8 dall'appendice iconografica.

²⁹⁶ Autori di tour per le principali città e corti europee furono Daniele Comboni, Charles Lavigerie e lo stesso Daniele Sorur.

²⁹⁷ Cfr. M. Nicoletti, *Dignità della persona umana e lotta contro la schiavitù. Antonio Rosmini e Daniele Comboni*, in *Daniele Comboni fra Africa ed Europa*, cit., p. 237.

²⁹⁸ E. Reali, *Il riscatto de' negri*, Gubbio 1855, ASC.

²⁹⁹ Vedi A. Bresciani, «La redenzione delle morette per opera del Sac. Nicola Olivieri», in *La Civiltà Cattolica*, 1854, pp. 337-348; 475-490; 607-620.

³⁰⁰ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile Ludovico da Casoria*, Edizione Frati Bigi, Roma 1967, p. 21.

³⁰¹ Ivi, p. 13; R. Reggi, F. Zanini, *La Chiesa e gli schiavi*, cit., pp. 223-224.

³⁰² *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide: seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, cit. in J. S. Panzer, *The Popes and Slavery*, cit., pp. 107-115. Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., pp. 381-382.

Che cosa trattenne Pio IX dal far compiere ufficialmente alla Chiesa il passo mancante verso una posizione dichiaratamente abolizionista? Forse alcuni pregiudizi nei confronti dei neri³⁰³ e la prevalente preoccupazione per le vicende europee e in specie italiane (*in primis* la perdita del potere temporale e di Roma); probabilmente, soprattutto prudenze diplomatiche: difficilmente il papa avrebbe potuto esprimere una condanna netta della schiavitù senza suscitare malcontento, se non anche ritorsioni, da parte degli stati cattolici in cui tale istituzione restava legale, come il Brasile³⁰⁴.

Mentre dunque il magistero romano esitava, cercando di gestire il conflitto sempre più evidente tra i residui interessi filo-schiavisti e le nuove istanze abolizioniste, il missionario Daniele Comboni (1831-1881³⁰⁵) cercò di forzare la mano e superare lo stallo. Tra il 1869 e il 1870, intanto che erano riuniti a Roma in occasione del Concilio Vaticano I i vescovi provenienti da tutte le parti del mondo, Comboni (che, non ancora vescovo, partecipava all'assise come teologo del presule di Verona, mons. Luigi Canossa) elaborò e propose ai padri conciliari il *Postulatum pro Nigris Africae Centralis*³⁰⁶, un breve appello per l'evangelizzazione dell'Africa interna.

Uno dei passaggi più interessanti del *Postulato* è quello in cui si dichiarano i neri dell'Africa centrale liberi dalla ancestrale "maledizione di Cam"³⁰⁷ in virtù del sacrificio di Cristo³⁰⁸ e che, «poiché fu decretato che la solenne benedizione del Nuovo Testamento debba cancellare tutte le maledizioni dell'Antico, sarà una gloria nobilissima per il Concilio Ecumenico Vaticano l'aver affrettato il compimento di questa realtà»³⁰⁹. L'auspicio esplicito era che la Chiesa si impegnasse nella piena liberazione degli africani neri dalle residue conseguenze della "maledizione di Cam", di ordine fisico e spirituale: la schiavitù e il paganesimo. Riconoscendo gli africani come co-eredi della salvezza, Comboni li equiparava in toto agli europei. Evidentemente, con queste tesi si intendevano superare anche le ultime esitazioni all'abolizione della schiavitù.

Il *Postulato* di Comboni, sottoscritto da ben settanta vescovi, tra cui moltissimi provenienti da diocesi missionarie o vicariati apostolici (*in partibus infidelium*), non fece però a tempo a essere votato, in quanto il Concilio fu sciolto per la presa di Roma da parte dell'esercito italiano³¹⁰. Il documento rimase comunque agli atti e questo lo rende, prima dell'enciclica *In Plurimis* di papa

³⁰³ Cfr. D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia del 27 dicembre 1867*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1536-1537.

³⁰⁴ Cfr. P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 128.

³⁰⁵ Vedi appendice iconografica, figura n. 52.

³⁰⁶ D. Comboni, *Postulatum pro Nigris Africae Centralis*, Roma, 24 giugno 1870, in *Gli Scritti*, cit., n. 2310-2314.

³⁰⁷ Alcuni anni prima il canonico Eusebio Reali ne aveva parlato come di una «servitù al di fuori e condizione se non peggiore certo poco dissimile dalle belve di dentro», E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 4.

³⁰⁸ D. Comboni, *Lettera circolare ai padri conciliari*, Roma, 24 giugno 1870, in *Gli Scritti*, cit., n. 2300.

³⁰⁹ Ivi, n. 2314.

³¹⁰ Cfr. P. Chiochetta, «Il "Postulatum pro Nigris Africae Centralis"», cit., pp. 414 e 443.

Leone XIII, «l'unico documento prodotto dalla Santa Sede nel XIX secolo rispetto all'abolizione della schiavitù in Africa»³¹¹.

3.5 La rivoluzione dell'enciclica *In Plurimis*: Leone XIII e il ruolo chiave di Lavigerie

Dopo i primi due anni di pontificato che avevano suscitato aspettative, entusiasmi e promosso alcune riforme, papa Pio IX si rivelò un oppositore della modernità, e non il patriota agognato da Vincenzo Gioberti³¹². La sua politica di difesa a oltranza delle prerogative temporali fu per alcuni decenni incarnata dal cardinale segretario di stato Antonelli (1806-1876), ma anche dopo la morte di questi nulla mutò³¹³. In questo contesto, tuttavia, Comboni non era l'unico a muoversi. Charles Lavigerie (1825-1892)³¹⁴, arcivescovo di Algeri e Cartagine, dalle sedi vescovili, da dove poteva seguire anche la politica europea, si manteneva costantemente informato sull'evoluzione delle sue missioni nell'entroterra africano. Così, riceveva notizia della efferatezza delle tratte e della schiavitù, che ben presto prese a considerare un fenomeno disumano e crudele, che destabilizzava i tessuti comunitari dei popoli dell'Africa Nera e che, essendo praticata da mercanti musulmani che ne facevano un cardine del loro sistema di potere, costituiva un grosso ostacolo alla propagazione missionaria³¹⁵. Come Comboni, anche Lavigerie prese quindi a considerare l'abolizionismo non solo doveroso sul piano morale, ma anche conveniente strategicamente per la Chiesa³¹⁶.

Nel suo *Mémoire secret* alla Propaganda Fide del 2 gennaio 1878, Lavigerie arrivava ad auspicare che la Santa Sede facesse suo lo scopo di «détruire l'esclavage» e si decidesse alla redazione di «une Bulle Pontificale adressée aux chefs des missions de l'Afrique équatoriale qui annoncerait cette grande croisade de foi et d'humanité, qui en réclamerait l'honneur pour l'Église, qui annoncerait pour la réaliser la création d'une armée d'apôtres qui marcheraient à la mort pour sauver la vie, la liberté des pauvres fils de Cham». Secondo Lavigerie, un tale atto avrebbe costituito «l'une des plus

³¹¹ P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 129. Cfr. G. La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, cit., p. 252.

³¹² Si vedano in particolare i toni di condanna utilizzati nell'enciclica *Quanta Cura* e nel celebre *Sillabo dei principali errori dell'età nostra* ad essa allegato: Pio IX, *Quanta Cura* e *Sillabo degli errori dell'età nostra*, <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/epistola-encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>>, 1864; per un'analisi di questi documenti si veda ad esempio G. Spadolini, *L'opposizione cattolica: da Porta Pia al '98*, Mondadori, Firenze 1972.

³¹³ Pare che, ormai anziano, Pio IX abbia commentato così il proprio operato: «Tutto cambia attorno a me, il mio sistema e la mia politica hanno fatto il loro tempo, ma io sono troppo vecchio per cambiare: sarà l'opera del mio successore»; cfr. G. Martina, *Pio IX. Chiesa e mondo moderno*, Studium, Roma 1976, p. 187. Sul tema resta utile oltre a G. Spadolini, *L'opposizione cattolica*, cit., G. De Rosa, *Il Movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Laterza, Bari 1979.

³¹⁴ Vedi appendice iconografica, figura n. 60.

³¹⁵ Cfr. G. La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, cit., p. 253. Vedi anche appendice iconografica, figura n. 5.

³¹⁶ P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 144.

grandes choses de ce siècle et même de toute l'histoire de l'Église», che avrebbe potuto coronare il pontificato di Pio IX, o data la sua età avanzata (in effetti sarebbe morto il mese seguente) degnamente inaugurare quello del suo successore. Anche se il vescovo francese restava prudente circa la dottrina della schiavitù giusta, egli indicava fermamente quella degli africani subsahariani tra quelle da abolire³¹⁷.

Il nuovo papa, Leone XIII (al secolo Gioacchino Pecci, già nunzio a Bruxelles e poi arcivescovo di Perugia), eletto per la fine di febbraio del 1878, puntò da subito a «ricostruire spazi di influenza e poteri perduti»³¹⁸. A metà degli anni Ottanta, con l'enciclica *Immortale Dei*, invitò i cristiani a «esercitare un'azione grandemente benefica sulla società civile»³¹⁹, riguadagnando in essa un posto da protagonisti³²⁰. Nel frattempo, Cuba aveva abolito la schiavitù nel 1886, ultima delle colonie spagnole a praticarla ancora. Agli inizi del 1888, il Brasile, indipendente dal Portogallo ma governato da un monarca della medesima dinastia, restava l'ultimo grande paese cattolico schiavista. A questo punto, gli eventi subirono un'improvvisa accelerazione e nel giro di pochi mesi si arrivò a quella condanna esplicita e radicale della schiavitù così lungamente attesa.

Il 15 gennaio del 1888 fu canonizzato da Leone XIII Pedro Claver, di cui si è già detta l'importanza in chiave antischiavista³²¹. Il giorno seguente, il cardinale segretario di Stato, Rampolla del Tindaro (1843-1913), ricevette in udienza un parlamentare brasiliano, l'onorevole Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo (1849-1910)³²². Nabuco, un filantropo di nobile famiglia membro di una rete abolizionista internazionale e promotore in quegli anni di un'intensa campagna contro la schiavitù in Brasile, era stato raccomandato a Rampolla nientemeno che dal primate d'Inghilterra e Galles, il cardinale Henry Edward Manning (1808-1892). Manning, abolizionista convinto, aveva chiesto a Nabuco di sollecitare una ripubblicazione degli interventi del magistero cattolico contro la tratta. L'onorevole brasiliano, tuttavia, sperava in qualcosa di più³²³. In un *memorandum* dello stesso

³¹⁷ C. Lavigerie, *Mémoire secret sur l'Association Internationale Africaine de Bruxelles et l'Évangélisation de l'Afrique Équatoriale*, cit. in M. Storme, *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni sur l'Association Internationale Africaine*, Duculiot, Bruxelles 1958, pp. 75-137. Le citazioni alle pp. 136 e 137.

³¹⁸ U. Mazzone, *Cristianesimo*, cit., p. 36. Cfr. P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla Democrazia Cristiana*, Studium, Roma 1963, p. 43; P. Chiocchetta, *Le vicende del secolo XIX nella prospettiva missionaria*, in *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide*, cit., p. 24.

³¹⁹ Leone XIII, *Immortale Dei*, http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html, 1885.

³²⁰ Cfr. F. Renault, *Le cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'église, l'Afrique et la France*, Fayard, Paris 1992, p. 555.

³²¹ Vedi G. Neveu, «La fabrique d'un saint missionnaire jésuite dans la longue durée (XVII, XVIII et XIX siècles): Pedro Claver (1580-1654) entre rhétorique, théologie et histoire», in *Les Dossiers du Grihl*, vol. I (2015).

³²² J. Nabuco, *Epistula ao barao de Penedo, 16 de janeiro de 1888, Roma*, in *Epistolario Nabuco*, https://archive.org/stream/JoaquimNabucoObrasCompletasVol.03/Joaquim%20Nabuco%20-%20Obras%20Completas%20-%20Vol.%2013_djvu.txt.

³²³ J. Nabuco, *Lettre au cardinal Secrétaire d'état Stato Rampolla del Tindaro, 16 gennaio 1888*, APV, Fondo 1302 Segreteria di stato, spoglio Leone XIII, b. 83, fascicolo 423, ff 6 (olim. Fasc 24): «Il Cardinale Manning, che mi ha particolarmente onorato facendomi dono della lettera di raccomandazione per la Vostra Eminenza, mi ha consigliato di

giorno, che ho rinvenuto presso gli Archivi Segreti Vaticani, scriveva che i tempi gli sembravano maturi³²⁴ per un nuovo pronunciamento in merito, «un atto di Leone XIII, generoso, caloroso, ispirato nella spontaneità della Sua anima» che veniva auspicato come «un dono inestimabile per la Razza Nera». Scriveva Nabuco:

È giunto il momento in cui la Chiesa cattolica potrebbe rendere alla nazione brasiliana il più grande dei servigi. [...] È per l'averlo pensato che ho intrapreso il presente pellegrinaggio dal Brasile fino a Roma, nella speranza, anzi nella fede, che il cuore del Santo Padre sarebbe stato toccato dalla grandezza dell'aiuto che egli può prestare ai più umili e ai più sfortunati figli della cattolicità. Un'ammonizione di Sua Santità ai padroni cattolici nell'interesse dei loro schiavi, cattolici proprio come loro, non si esaurirebbe nei pur vasti limiti del Brasile, ma avrebbe la circonferenza stessa della nostra religione e penetrerebbe ovunque dove la schiavitù esiste ancora nel mondo come un messaggio divino di redenzione.

Chiedendo al papa di condannare la schiavitù in Brasile, Nabuco rilanciava: «esiste ancora abbastanza schiavitù nel mondo perché Leone XIII possa aggiungere ai suoi altri titoli anche quello di Padre degli schiavi». L'intuizione venne accolta da Leone XIII, impegnato a «riconquistare una collocazione internazionale alla Santa Sede»³²⁵. In un'udienza del 10 febbraio, il papa annunciò a Nabuco la pubblicazione a breve di un'enciclica rivolta ai vescovi brasiliani³²⁶. Ne ho trovato una prima bozza, scritta probabilmente nelle settimane seguenti, presso l'Archivio apostolico vaticano (già Archivio segreto), a nome della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari³²⁷.

La scelta di Leone XIII di divenire l'estensore della prima enciclica dichiaratamente antischiavista della storia della cattolicità non deve meravigliare. Egli era vicino alle posizioni abolizioniste già da tempo, sia dal punto di vista teorico³²⁸ sia da quello pratico: ancora arcivescovo di Perugia, aveva pubblicato una lettera pastorale in cui incitava i fedeli a sostenere attivamente l'opera antischiavista dell'Olivieri³²⁹. Dotato com'era di grande fiuto politico, e confortato dai suoi collaboratori, capì che i tempi erano maturi per la condanna finale della schiavitù, tanto attesa dai

domandare al Santo Padre una nuova pubblicazione degli atti di alcuni dei suoi Santi Predecessori contro la tratta e la schiavitù. Ma io, io spero di meglio, se è possibile: spero in un Atto personale dello stesso Leone XIII, in rapporto con la generosa iniziativa dei nostri vescovi e allo stesso tempo legato alla memorabile solennità del Suo Giubileo».

³²⁴ *Ibid.*: «Il sovrano Pontefice ha appena ricevuto dal Brasile un dispaccio telegrafico che annuncia che le dame brasiliane hanno celebrato il suo Giubileo [di sacerdozio] liberando duecentocinquanta schiavi [...] quasi senza eccezioni i vescovi brasiliani hanno annunciato in 3 lettere pastorali, rimarchevoli per la loro eloquenza evangelica, che il più degno e il più nobile modo per celebrare in Brasile la festa per l'anniversario di sacerdozio di Leone XIII per i padroni sarebbe quello di liberare i loro schiavi [...] Il momento non potrebbe essere più favorevole [...] Il Papa ha appena canonizzato il beato Pedro Claver, l'Apostolo dei negri [...] Ed ecco, Eminenza Reverendissima, la splendida occasione che si offre al Sovrano Pontefice di intercedere, di intervenire, di comandare in favore degli schiavi di Brasile».

³²⁵ U. Mazzone, *Cristianesimo*, cit., p. 36.

³²⁶ J. Nabuco, *Epistula ao barao de Penedo, 10 de fevereiro de 1888*, cit.

³²⁷ Cfr. Congregazione Degli Affari Ecclesiastici Straordinari, *Abbozzo di enciclica sulla schiavitù*, s.d., APV, Fondo 1302 Segreteria di stato, spoglio Leone XIII, b. 82, foglio 392, ff. 24 (olim. Fasc. 32).

³²⁸ Era com'è noto estimatore e competente studioso di Tommaso d'Aquino, la cui concezione del diritto naturale aveva già ispirato famosi antischiavisti come il vescovo domenicano Bartolomé de Las Casas.

³²⁹ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 39.

missionari³³⁰. Tutti i principali paesi cattolici si erano ormai schierati contro di essa, salvo il solo Brasile, dove pure, come provava la richiesta di Nabuco³³¹, le cose erano sul punto di cambiare.

Chi diede concretezza e respiro internazionale al nuovo protagonismo antischiavista del papato fu Charles Lavigerie, che nel frattempo era stato nominato cardinale da Leone XIII e ne era diventato fidato consigliere. Appena venne a conoscenza del progetto del papa di dedicare un'enciclica alla schiavitù in Brasile, il 16 febbraio, Lavigerie scrisse a Leone XIII ripresentandogli le idee espresse a Propaganda Fide nel 1878. Nella sua missiva, Lavigerie definiva la lotta antischiavista specie in Africa come «un dovere» e «un'occasione» per il papa di «portare onore alla Santa Sede apostolica dinnanzi agli occhi del mondo», restituendo alla Chiesa autorevolezza morale e prestigio sociale. Presentava la condanna della schiavitù come «un'iniziativa che lui solo [Sua Santità] può prendere oggi»³³². Lavigerie riprendeva un argomento non nuovo all'apologetica antischiavista di stampo cattolico, utilizzato per esempio da Comboni³³³ e dal canonico Reali³³⁴.

Leone XIII riconobbe la portata dell'intuizione di Lavigerie, che andava a porsi sulla stessa linea suggerita da Nabuco, e integrò il contenuto dell'enciclica. Nella *In Plurimis*, pubblicata il 5 maggio 1888, dopo un primo saluto e un apprezzamento ai vescovi e alla Chiesa brasiliana per l'avvenuta abolizione della schiavitù, Leone XIII propose quindi una ricognizione storica volta a far passare la posizione del magistero come da sempre antischiavista e dedicò alcuni paragrafi a condannare specialmente la schiavitù in Africa. Indubbiamente, si trattò di un'enciclica articolata su scala globale, di grande valore e di inusuale lunghezza per l'epoca³³⁵.

3.6 La «crociata africana» del cardinal Lavigerie

Gli effetti della *In Plurimis* non tardarono a manifestarsi, anche se giunse ai vescovi brasiliani dopo l'approvazione della legge abolizionista del 13 di maggio³³⁶. Nel paese, l'Infanta Imperatrice

³³⁰ Cfr. P. Teixeira Santos, *Fé, Guerra e Escravidão*, cit., p. 114.

³³¹ Risulta piuttosto difficile determinare il ruolo giocato dall'episcopato brasiliano nella lotta abolizionista nel proprio paese, che poteva essere al suo interno segnato da posizioni diversificate. In ogni caso, due dei sette vescovi brasiliani presenti al Concilio Vaticano I avevano sottoscritto il *Postulatum* di Comboni: cfr. P. Chiochetta, «Il "Postulatum pro Nigris Africae Centralis"», cit., p. 412.

³³² C. Lavigerie, *Lettre au pape Léon XIII du 16 février 1888*, cit. in C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 388; cfr. F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain*, cit., pp. 77-78.

³³³ Cfr. D. Comboni, *Lettera alla Società di Colonia, 1868*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1818-1820.

³³⁴ Cfr. E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., pp. 9-12.

³³⁵ Cfr. C. De Castelnuovo-L'Estoile, *In Plurimis, un document carrefour*, in *Eglise, Esclavage et Réparations: les termes d'un débat*, Colloque (Paris 7 Diderot, 23 novembre 2016), utilizza nella sua analisi dell'enciclica l'efficace immagine del documento *carrefour*: composto cioè da più pezzi assemblati.

³³⁶ Per approfondire: C. M. Pereira, *Abolição e Catolicismo: a participação da Igreja católica na extinção da escravidão no Brasil*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói 2011.

Isabella fu così acclamata madrina della svolta abolizionista³³⁷. Nonostante fosse arrivata tardi per intestarsi i meriti della legge abolizionista brasiliana, l'enciclica leonina ben presto si rivelò effettivamente capace di riportare la Chiesa tra i principali attori dello scacchiere socio-politico mondiale³³⁸. In Italia, nacque a Palermo il primo Comitato antischiavista nazionale (oltre un secolo dopo quello inglese), il cui primo presidente fu il cardinale arcivescovo della città³³⁹. Da Canterbury, l'influente cardinal Manning unì la sua voce a quella di Lavigèrie e scrisse al pontefice per invitarlo a porsi alla testa di una nuova «crociata» abolizionista ed evangelizzatrice in Africa: «Gli arabi [schiavisti] sono invasori; noi dobbiamo proteggere gli indigeni. La nostra sarebbe una vera Crociata, Cristiana e santa!»³⁴⁰.

Leone XIII accolse l'invito a schierare la Chiesa di Roma in prima linea nell'impresa africana e, dalla seconda metà del 1888, diede il via a una campagna antischiavista, nota anche come «la Crociata africana»³⁴¹ o «la Crociata nera»³⁴². Fu lo stesso Leone XIII a parlare di “crociata”, nel discorso per il cinquantesimo anniversario di sacerdozio, segnalando l'intensità del suo coinvolgimento personale. A guidare il movimento venne, in quell'occasione, chiamato lo stesso cardinal Lavigèrie, che ricevette un'investitura in pompa magna³⁴³. Da subito, il cardinale francese si impose sulla scena internazionale³⁴⁴. Egli seppe inserirsi, su mandato del papa, all'interno di un movimento antischiavista internazionale che lavorava già da decenni, mettendosene alla guida. Le sue conferenze nelle capitali europee attiravano migliaia di persone; nobili, vescovi, politici e perfino sovrani cercavano contatti con lui³⁴⁵; i suoi scritti ebbero grande diffusione e seguito³⁴⁶.

³³⁷ Leone XIII le attribuì a sua volta un riconoscimento quale paladina del cattolicesimo; cfr. M. Rampolla Del Tindaro, *Lettera al nunzio in Brasile (mons. Spolverini) con tutte le indicazioni per l'attribuzione della Rosa d'oro alla Principessa Isabella in riconoscimento per il suo impegno antischiavista, 10 giugno 1888*, APV, Fondo 1153 Archivio nunziatura in Brasile, libro 67 Mons. Spolverini (1887-1891), fascicolo 324. Da leggere anche il fascicolo 331.

³³⁸ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 160.

³³⁹ Il cardinal Celesia. Dalla confluenza di questo primo comitato con altri due nati negli anni seguenti a Napoli e a Milano sorgerà la Società Antischiavista d'Italia, con sede a Roma. Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 16.

³⁴⁰ H. E. Manning, *Lettera a Leone XIII, 27 settembre 1888, Canterbury*, APV, Fondo 1302 Segreteria di Stato, spoglio Leone XIII, b. 82, foglio 366. Nella lettera sono presenti svariati riferimenti positivi al colonialismo inglese.

³⁴¹ C. Prudhomme, *Le bien, le mal et le «massacre des innocents»*. *Lavigèrie et les débuts de la «croisade africaine», 1888*, in *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve, France, Portugal, Suisse, XVIII-XIX siècles*, eds. O. Petre-Grenouilleau, P.U.R., Rennes 2008, pp. 293-309.

³⁴² O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e “diritto d'ingerenza”» cit., p. 98.

³⁴³ Cfr. F. Renault, *Le cardinal Lavigèrie*, cit., p. 556. In occasione del cinquantesimo dal sacerdozio di papa Leone XIII, Lavigèrie arrivò a Roma accompagnato da vescovi e missionari africani, alcuni schiavi liberati di colore e alcuni animali esotici che furono donati ai Giardini vaticani. A riguardo, vedi appendice iconografica, figura n. 61.

³⁴⁴ Un esempio è il libro del presbitero inglese R. Clarke, *Cardinal Lavigèrie and the African Slave Trade*, Longmans, London 1889.

³⁴⁵ Sui rapporti con Leopoldo, re del Belgio, cfr. M. Storme, *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigèrie et de Mgr. Comboni*, cit. Sulle conferenze e l'influenza di Lavigèrie, vedi appendice iconografica, figure n. 63 e n. 62.

³⁴⁶ Il più noto dei quali, *Lettre sur l'esclavage africain*, è stato recentemente riedito in un testo a cura di Michel Erman e Olivier Grenouilleau, che lo equiparano per importanza a quello del padre fondatore dell'abolizionismo, l'inglese William Wilberforce: M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit.

L'iniziativa di Lavigerie si articolò su due fronti. In Africa, attraverso i suoi missionari, promosse la realizzazione di un gran numero di nuovi "villaggi cristiani", in cui accogliere gli schiavi neri liberati e convertiti, che vi potevano crescere in numero e nella fede, protetti dall'ambiente ostile della società di stampo schiavista a maggioranza musulmana³⁴⁷. I villaggi voluti dal Lavigerie, a differenza di quello di Malbes, creato un decennio prima da Comboni, erano di solito difesi da una milizia armata, per tutelare la popolazione da possibili nuove incursioni schiaviste³⁴⁸. In Europa, il cardinale agì invece in prima persona, attraverso un'opera capillare di sensibilizzazione delle opinioni pubbliche e di coinvolgimento dei governanti, volta a ottenere alle missioni finanziamenti, volontari e protezione³⁴⁹. Per un certo periodo, e finché la sua proposta non si arenò tra timori e rivalità nazionalistiche, egli arrivò a sostenere la creazione di un corpo militare internazionale, col compito di difendere i villaggi cristiani in Africa e combattere la tratta³⁵⁰.

Lavigerie compì diverse azioni eclatanti, come quando nel 1889, a Prince's Hall, Londra, si recò ad un incontro antischiavista a fianco di leader religiosi protestanti e anglicani; un fatto senza molti precedenti, che per certi versi fa di lui anche un pioniere del dialogo ecumenico³⁵¹. L'azione antischiavista del cardinale era sostenuta con entusiasmo nella Chiesa tanto dalla base, e in particolare dai missionari³⁵², quanto dalla cupola: non solo il papa, ma anche i suoi principali collaboratori, come evidenziato da Gianni La Bella, che attesta ben tre assemblee interamente dedicate alla tematica da parte della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari³⁵³. La Campagna, in meno di due anni, produsse frutti importanti, come la Conferenza internazionale di Bruxelles del 1890 sul tema dell'antischiavismo, o la pubblicazione di un'enciclica (*Catholicae Ecclesiae*³⁵⁴) che ribadiva la condanna della schiavitù e istituiva un fondo a sostegno alla campagna antischiavista. La Conferenza di Bruxelles, patrocinata dal re del Belgio Leopoldo II e organizzata da Lavigerie, ebbe luogo tra 1889 e 1890, allo scopo di riportare l'attenzione sull'Africa e spingere le potenze europee ad intervenire per stroncarvi la schiavitù³⁵⁵. Se già nella Conferenza di Berlino del 1884 il tema era stato discusso e le nazioni si erano impegnate in tal senso, l'incontro di Bruxelles rese indifferibile e

³⁴⁷ Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 341.

³⁴⁸ Cfr. F. Renault, *Le cardinal Lavigerie*, cit., p. 557; P. Teixeira Santos, *Fé, Guerra e Escravidão*, cit., p. 152; J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., pp. 344-345.

³⁴⁹ Cfr. F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain*, cit., p. 463.

³⁵⁰ Un progetto che può far pensare alle forze di pace delle Nazioni Unite anche se, dati i tempi e il temperamento dell'uomo, si può credere che lo avesse immaginato con regole di ingaggio diciamo "più flessibili", cfr. F. Renault, *Le cardinal Lavigerie*, cit., p. 557.

³⁵¹ Ivi, p. 559.

³⁵² Tra i quali anche Daniele Sorur Pharim Den, che scrisse in termini elogiativi dell'intraprendenza del Lavigerie, cfr. D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, cit., p. 4.

³⁵³ Cfr. G. La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, cit., p. 264.

³⁵⁴ Leone XIII, *Catholicae ecclesiae*, cit.

³⁵⁵ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 336.

centrale un tale impegno. Di fatto, si andò a render visibile e dichiarato il legame tra lotta alla schiavitù, missioni ed interventismo coloniale.

L'enciclica *Catholicae Ecclesiae*, del 20 novembre 1890, si pose infine a sigillo dell'intero percorso antischiavista cattolico. Leone XIII vi ripropose la condanna della schiavitù, promuovendo le iniziative volte a combatterla, citando anche la Conferenza di Bruxelles e dunque implicitamente appoggiando la collaborazione tra Stati europei e Chiesa in Africa³⁵⁶. Nel testo, inoltre, il papa ribadiva l'esplicito mandato all'azione del Lavigerie:

Di fronte alle testimonianze di coloro che videro queste cose [le pene degli schiavi] e alle recenti conferme di esploratori dell'Africa equatoriale, Ci siamo accesi dal vivo desiderio di venire, secondo le Nostre forze, in aiuto di quegli infelici e di recare sollievo alla loro sventura. Perciò, senza indugio, abbiamo incaricato il diletto Nostro figlio Cardinale Carlo Marziale Lavigerie, di cui Ci sono noti l'energia e lo zelo Apostolico, di andare per le principali città dell'Europa a far conoscere l'ignominia di questo turpissimo mercato e ad indurre i Principi e i cittadini a portare soccorso a quelle infelicissime popolazioni³⁵⁷.

Sul piano pratico, Leone XIII istituì anche una colletta annuale, da farsi il giorno dell'Epifania in tutto l'ecumene cattolico, a sostegno della campagna contro la schiavitù africana, prendendo spunto forse dall'appello che aveva fatto a Perugia a favore dell'Opera di Olivieri³⁵⁸.

4. Conclusioni

La campagna antischiavista voluta da papa Leone XIII e condotta dal cardinal Lavigerie ebbe conseguenze di grande rilevanza. Anzitutto, segnò la fine del lungo processo di evoluzione della Chiesa da una posizione di accettazione della schiavitù a una di decisa condanna. Quindi, con il riconoscimento del legame tra lotta antischiavista e proselitismo missionario³⁵⁹, portò a una sorta di legittimazione della collaborazione con le potenze coloniali³⁶⁰ e dell'intervento militare contro gli schiavisti, che andava così a rappresentare una forma embrionale del cosiddetto diritto internazionale all'ingerenza umanitaria³⁶¹. In Italia, il legame tra i diversi interessi uniti dietro la causa antischiavista risulta particolarmente chiaro ad esempio nella produzione scritta del sacerdote Giovanni Beltrame (1824-1906)³⁶², già missionario nel Vicariato dell'Africa Centrale. Egli, nel 1896, a seguito della sconfitta italiana ad Adua (Etiopia), scriveva:

³⁵⁶ Ivi, p. 160.

³⁵⁷ Leone XIII, *Catholicae ecclesiae*, cit.

³⁵⁸ Leone XIII, *Lettera ai fedeli della diocesi di Perugia del 20 dicembre 1875*, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 41.

³⁵⁹ Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 40.

³⁶⁰ Cfr. A. Eckert, *Abolitionist rhetorics*, cit., p. 352; C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 394.

³⁶¹ Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e “diritto d'ingerenza”», cit., p. 92.

³⁶² Giovanni Beltrame, già allievo (poi direttore) dei collegi mazziani e missionario nel Vicariato dell'Africa Centrale nel periodo tra il 1853 e il 1862, fu linguista ed etnologo, tra i fondatori della Società Geografica Italiana.

Oggi tutte, possiamo dire, le grandi potenze europee circondano con le loro colonie il Continente Africano, e fan presagire che in un tempo non troppo lontano venga compiuta la sua redenzione. E l'Italia? L'Italia vorrà da sola adunque tenersi estranea a tanto movimento, ritirandosi fors'anche, come vorrebbero alcuni, dal posto da essa ora occupato? Ah no! Ci stia là pur ferma, co' suoi bravi e zelanti missionari francescani, perché lo esigono, come dissi ancora, ragioni politiche, industriali, coloniali, commerciali. Lo vuole puranche l'onore della bandiera italiana, dopo, per non dir altro, gli insuccessi nell'infesta guerra, che ci costò tante vittime di prodi e valorosi soldati [...] Ma, più che tutto, il rimaner nostro ci è imposto, a mio avviso, dal principio umanitario, mentre ora più che mai l'Africa, esplorata, puossi dire, da ogni parte, rende ostensibili le sue ferite, il suo sangue, le sue catene, e domanda giustizia, in nome dell'umanità, a tutte le potenze cristiane [...] che ciascuno del mondo incivilito sollevi, in nome di Dio, un grido sincero perché la schiavitù in Africa, questo esecrabile vituperio, questa orrenda macchia dell'onore umano, cessi finalmente di essere un fatto straziante, e più non sia, sugli annali della storia, che una dolorosa, sì, ma lontana lontana memoria!³⁶³

Da ultimo, la grande mobilitazione di opinione pubblica attorno al tema dell'abolizionismo suscitata da Lavigerie fu in qualche modo una prima avvisaglia di alcuni altri importanti cambiamenti e movimenti destinati a svilupparsi in seguito e fino ai nostri giorni. Durante quegli anni, la Chiesa ebbe infatti modo di esplorare due campi fondamentali della propria azione futura: abbozzò un approccio di dialogo e collaborazione ecumenica tra Chiese cristiane e, soprattutto, tornò a interagire col contesto mutato della modernità, riprendendo a proporre un'agenda, smettendo di restare solo arroccata sulla difensiva. La campagna antischiavista fu infine a tutti gli effetti un banco di prova, nei contenuti e nei metodi, per lo sviluppo della moderna Dottrina sociale della Chiesa, la cui "nascita" viene fatta risalire alla pubblicazione da parte di papa Leone XIII dell'enciclica sociale sul lavoro *Rerum Novarum*, il 15 maggio 1891: meno di un anno dopo la *Catholicae Ecclesiae*. Anche l'enciclica del 16 febbraio 1892, *Au milieu des sollicitudes*, in cui il pontefice esortava i cattolici francesi a dismettere l'ostruzionismo monarchico verso la Repubblica per impegnarsi piuttosto a ottenere un ordinamento legislativo ospitale se non informato ai temi della dottrina sociale, trovò una specie di anteprima nell'episodio del "toast d'Alger", un ricevimento in vescovado alla presenza delle autorità francesi in cui Lavigerie, su mandato del papa, ne anticipò in parte i contenuti.

È dunque in questo «Lungo Ottocento»³⁶⁴, di dinamica transizione per la Chiesa verso l'epoca contemporanea e al contempo di grandi cambiamenti sociali e politici, che si inserì il fenomeno dei "moretti", interagendo con il contesto fin qui descritto, tra Africa ed Europa e tra missioni, schiavitù e colonialismo.

Secondo Romanato, «dopo essere tornato in Italia, Beltrame maturò un giudizio sempre più distaccato sull'Africa, avvicinandosi alle posizioni degli ambienti colonialisti», G. Romanato, *Da Knoblechter a Comboni*, cit., pp. 36-37.

³⁶³ G. Beltrame, *La schiavitù in Africa*, in *La schiavitù in Africa (Fathima)* (1896), a cura di D. Romani, Casa Editrice Mazziana, Verona 2006, p. 42.

³⁶⁴ E. Hobsbawm, *Il Secolo breve* (1994), trad. it., Rizzoli, Milano 2006, p. 18.

Capitolo 2. Tre questioni preliminari

Dopo aver richiamato alcuni aspetti del contesto in cui si collocò il fenomeno dei “moretti” e prima di descriverne, nella seconda parte della tesi, le diverse fasi, esperienze e caratteristiche, è utile affrontare ora alcune questioni preliminari. Anzitutto, la ragione dell’uso della parola “moretti” per i bambini africani portati in Europa dai missionari. Perché impiegare un termine ottocentesco? Che cosa si intende, a chi ci si riferisce, con esso? In secondo luogo, la presentazione sintetica delle fonti consultate e dello stato della ricerca in merito. Infine, un breve *excursus* di esperienze associabili a quella dei “moretti”, antecedenti o coeve, inerenti in particolare la mobilità, la conversione e l’educazione cattolica di bambini e giovani africani in Europa.

1. Chi sono i “moretti”?

Nella presente ricerca, con “moretti” intendiamo: bambini (maschi e femmine) di origine africana subsahariana e dal colore della pelle (più o meno) nera, per lo più orfani e/o schiavi riscattati, che nel diciannovesimo secolo vennero condotti in Europa soprattutto da religiosi cattolici e affidati ordinariamente a istituzioni religiose (quali seminari, monasteri, conventi) allo scopo di educarli cristianamente e farli ritornare in seguito in Africa, da missionari, auspicabilmente dopo aver indossato l’abito religioso. È, questa, una definizione le cui articolazioni e sfumature si potranno cogliere *in itinere*. Se ne noterà la lunghezza: di qui l’opportunità di utilizzare una parola singola. “Moretti” è il termine che mi è sembrato il più adatto, dal momento che all’epoca veniva adoperato con grande frequenza, per riferirsi indifferentemente a tutta la complessa varietà dei casi cui la definizione può rinviare. Quella fornita è infatti una descrizione che mira a dar conto, con la voluta prudenza, di una serie di possibili variazioni, espressioni della ricchezza casistica del fenomeno in questione. La pelle dei “moretti” era scura *in rapporto a* quella dei missionari bianchi e degli arabi, ma potevano esservi diverse graduazioni di colore, anche in rapporto alle diverse appartenenze etniche, ed erano considerati “moretti” pure i cosiddetti “meticci” (ad esempio, bambini con padre francese e madre wolof-senegalese). I “moretti” erano *per lo più* bambini, ma le loro età variavano molto: anche se la media all’arrivo in Europa era tra i 6 e i 13 anni, in alcuni casi i “moretti” in questione potevano essere poco più che neonati, adolescenti o perfino giovani quasi ventenni. *In genere*, essi erano orfani e schiavi riscattati e adottati dai missionari, ma potevano anche essere solo orfani e non schiavi, o magari essere schiavi ma non orfani, o non essere né schiavi né orfani ma dati in affido dalle famiglie, che in certi casi rimanevano in contatto con loro. Ancora, *tendenzialmente* i “moretti” erano condotti in Europa da missionari ed educati presso strutture religiose, ma non sempre:

a volte erano portati in Europa da esploratori, mercanti o diplomatici; talvolta non erano cresciuti in strutture religiose, ma in famiglie o magari, specie una volta cresciuti, vivevano presso seminari ma frequentavano l'università; e così via.

Com'è noto, nelle scienze sociali le categorizzazioni, benché indispensabili per comprendere le società, non vanno assolutizzate. Parafrasando quanto è stato scritto per definire «les Noirs» in Francia¹, i “moretti” furono tali perché così vennero definiti nel mondo bianco del cattolicesimo europeo in cui erano stati catapultati: non in riferimento a una qualche essenza statica, neppure quella di «bambini dalla pelle nera». I confini della categoria “moretti” sono del resto fluidi e variabili da caso a caso, anche se è possibile risalire a un'origine storicamente determinata del termine. Da un punto di vista letterale, la parola è un diminutivo di “moro”, per indicare anzitutto la giovane età dei soggetti². Secondo il *Dizionario della Treccani*, la parola “moro” etimologicamente deriva dal latino “*maurus*” e significa anzitutto «abitante della Mauritania», per estensione “africano”³. Le cose si sarebbero complicate durante l'ottavo secolo, quando la parola cominciò ad avere un nuovo duplice riferimento: da un lato, quello ai musulmani del Nord Africa che invasero e governarono per secoli alcune regioni della penisola iberica; dall'altro, come sinonimo di “nero”, scuro di colore, quello agli africani subsahariani. In epoca moderna, dopo la cosiddetta *Reconquista* e la fine dei regni musulmani nella penisola iberica (1492 caduta di Granada, ultimo avamposto), entrò in uso anche la parola “moriscos”, a definire i discendenti dei “mori” della penisola iberica, convertitisi (più o meno forzatamente e autenticamente) alla religione cristiana e, nel 1609, costretti a lasciare i regni spagnoli a seguito di un editto non dissimile da quelli che avevano espulso gli ebrei sefarditi. Per riferirsi ai musulmani, e dunque anche alla gran parte degli abitanti del Nord Africa, le fonti europee d'età moderna tendevano ad usare la parola “turchi”, dal nome dell'Impero turco-ottomano, che fino al XIX secolo avrebbe controllato le coste mediterranee dell'Africa. Per riferirsi agli africani neri subsahariani si usava talvolta “etiope”⁴; progressivamente via via più spesso “negro” (dal latino *nīger -gra -grum*) o “nero”; infine, restava assai diffuso, specie in area mediterranea, il termine “moro”⁵. A

¹ Cfr. P. Ndiaye, «La France noire. Une histoire longue», in *L'Histoire*, n. 457 (mars 2019), p. 33.

² Non mancano altre ipotesi. L'americana Eve M. Troutt Powell, evidentemente non molto pratica con l'italiano, suggerisce che la parola “moretta” possa significare letteralmente «black mother», E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory. Stories of enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, Stanford University Press, Stanford 2012, p. 155. Vedi anche T. Walz, *Bakhita Kwashi, Alternative Spellings: Sr. Fortunata Quasce. 1841-1899*, in *Dictionary of African Christian biography*, <<https://dacb.org/stories/sudan/bakhita-kwashe/>>, 2007.

³ *Mòro*, in *Treccani online*, <<http://www.treccani.it/vocabolario/moro1/>>, ultima visita il 04/12/2020.

⁴ Termine con cui gli antichi greci già da Omero si riferivano in generale agli africani di pelle scura e che deriva appunto da Αἰθίοψ -οπος, composto con i temi di αἶθω “bruciare”, e di ὄψ -ὀπός “viso, aspetto”: quindi vuol dire propriamente «[uomini] dal viso bruciato»; in seguito sarebbe andato ad indicare più specificatamente gli abitanti del Corno d'Africa e oggi dell'Etiopia. Cfr. *Etiope*, in *Treccani online*, cit. <<http://www.treccani.it/vocabolario/etiope/>>, ultima visita il 04/12/2020.

⁵ Vale anche per le testimonianze artistiche e letterarie, si pensi per non fare che qualche esempio a *I quattro Mori* di Livorno, ai *Do Mori* di Venezia, alle teste di moro della tradizione ceramica siciliana o alla tragedia di Shakespeare *Othello, the Moor of Venice*. Interessante è il caso di Benedetto Manasseri (1524-1589), l'africano subsahariano di colore

partire dal diciottesimo secolo, ciascuna di queste parole veniva usata diffusamente anche come sinonimo di schiavo, il termine “negro” talora con sfumatura razzista specialmente dal 1800 in poi⁶.

Per quel che riguarda il diminutivo “moretto”, non sembra molto attestato in epoca moderna⁷. Secondo Terence Walz, l'utilizzo da parte dei missionari del diciannovesimo secolo del termine “moretti” sarebbe riferibile al desiderio di distinguere questi ultimi (privilegiati dall'educazione europea) dagli altri bambini africani⁸. È in effetti probabile che l'utilizzo del diminutivo da parte dei missionari nel XIX secolo avesse una qualche sfumatura affettiva-paternalistica caratteristica: quando il missionario cattolico del 1800 diceva “moretti”, non intendeva riferirsi semplicemente ad alcuni bambini mori, ma ai *suoi* bambini mori⁹.

La parola “moretti” per i bambini africani portati in Europa non era, d'altronde, la sola a circolare. In Francia, dove già nel diciottesimo secolo si usava «négrillons»¹⁰ per riferirsi a bambini schiavi domestici di colore, si attestano più varianti e non sembra imporsi un termine univoco: da «petits mores» – che corrisponde di fatto a “moretti” ma ha una minor diffusione statistica rispetto che in Italia – a «petits nègres», fino al «nos Africains»¹¹ del cardinal Lavigerie. In latino, li troviamo definiti come «pueri Aethiopes»¹²; in tedesco come «Negerkinder», ma anche come «Mohrenkinder», quest'ultimo il corrispettivo di “moretti”, il che prova forse l'influenza oltralpe del termine italiano¹³. Infatti, benché si possano trovare anche svariati altri appellativi, come «giovani africani»¹⁴, o

e frate francescano canonizzato dalla Chiesa cattolica e conosciuto come “il moro”, studiato relativamente di recente da G. Fiume, *Il Santo Moro*, cit.

⁶ Cfr. P. Ndiaye, «La France noire», cit., p. 33; G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p.156; B. Pomara, «La diaspora morisca in Italia: storie di mediatori, schiavitù e battesimi», in *Storia Economica*, XVII, n. 1 (2014), p. 167. Vedi anche C. O. Doron, *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVIIe-XIXe siècles)*, Champ Vallon, Ceyzérieu 2016.

⁷ In una recente conversazione, la ricercatrice Giulia Bonazza mi ha segnalato il termine in una fonte del XVIII secolo in riferimento a Lazzaro Zen, giovane africano nero battezzato nel 1770, servo presso la famiglia nobile veneziana da cui ebbe il cognome e che ne fece fare un ritratto, così definito probabilmente perché arrivato a Venezia molto giovane. Non doveva comunque trattarsi di un appellativo troppo comune, dal momento che Bonazza afferma di aver trovato diversi casi di bambini neri in Italia nel XVIII secolo, chiamati semplicemente “mori”.

⁸ Cfr. T. Walz, *Bakhita Kwashe*, cit.

⁹ «I miei moretti» li chiama ad esempio Comboni, in una lettera in cui ringrazia per il sostegno economico ricevuto, necessario alla loro educazione: D. Comboni, *Lettera al Presidente della Società di Colonia, da Verona, 22 ottobre 1862*, in *Gli Scritti*, cit., n. 715. In merito a sentimenti di questo tipo da parte di missionari sui giovani africani in Italia, vedi G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 227.

¹⁰ Cfr. S. Peabody, «Être Noir et libre en France», in *L'Histoire*, n. 457 (mars 2019), p. 41. Vedi anche A. Lafont, *L'Art et la race. L'Africain (tout) contre l'œil des Lumières*, Les Presses du réel, Dijon 2019.

¹¹ C. Lavigerie, *Allocution de S. E. le cardinal Lavigerie à Notre Saint-Père le Pape Leon XIII dans l'Audience qui a suivi la promulgation de l'Encyclique «In Plurimis», relative à l'Abolition de l'Esclavage, Rome, 24 mai 1888*, ASMA.

¹² J. C. Mitterutzner, *Lettera a Mazza, da Novacella, 13 giugno 1856*, in D. Romani, *Due amici per l'Africa. Il carteggio Nicola Mazza-Johannes Chrysostomus Mitterutzner (1856-64)*, Casa editrice mazziana, Verona 2003, p. 16.

¹³ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», in *Schweizerische Zeitschrift für Religions und Kulturgeschichte - Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle - Rivista svizzera di storia religiosa e culturale*, n. 105 (2011), pp. 151-155.

¹⁴ Cfr. D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo del 2 gennaio 1861 da Alessandria d'Egitto*, in *Gli Scritti*, cit., n. 502.

«fanciulle more»¹⁵, è senza alcun dubbio “moretti” la variante più in uso nei territori di lingua italiana. La parola “moretti” dunque, utilizzata per i bambini educati dai missionari anche una volta divenuti adulti¹⁶, si connota di una gamma di significati e riassume in una solo termine, storicamente determinato¹⁷, tutta una varietà di casi di vita con caratteristiche associabili, benché mai appieno identiche.

2. Stato dell'arte e fonti della ricerca

Essendo quello dei “moretti” un fenomeno ancora poco studiato, nel corso dell'intera tesi si sono richiamate fonti e bibliografia utilizzate per ciascuna parte. Per questo, qui se ne propone non un elenco completo, ma una prima anticipazione panoramica, suddividendo la trattazione per ambiti, in ciascuno dei quali vengono analizzati più nel dettaglio uno o più casi esemplari.

2.1 La bibliografia

Benché non si siano trovate monografie centrate sul fenomeno dei “moretti”, è tuttavia possibile segnalare numerosi libri e articoli che ne hanno ricostruito singoli frammenti o fornito un primo abbozzato approccio generale. Si possono distinguere tra essi gli studi di storia sociale, quelli di storia della Chiesa, le biografie degli africani.

2.1.1 Testi di storia sociale

In queste ricerche i “moretti” sono oggetto dell'interesse degli studiosi specialmente in virtù di una o più delle loro caratteristiche che potremmo definire identitarie: il loro essere bambini, “migranti”, (ex) schiavi... La prospettiva tende ad avere un taglio per lo più generale, senza soffermarsi sui singoli casi. Tra le più solide ai fini di una ricerca sui “moretti”, è la monografia *Umanità in mostra* di Guido Abbattista, dedicata alle etno-esposizioni viventi svoltesi tra Otto e Novecento in Italia. Per la verità, le pagine destinate ai “moretti” non sono molte¹⁸, rilevante, però, è che l'autore individui il fenomeno “moretti”, intuendone proporzioni e portata. Nel mettere in luce affinità e differenze tra le etno-esposizioni viventi e il trasferimento in Europa di bambini africani a scopo missionario, egli scrive:

¹⁵ Cfr. i titoli delle dieci relazioni di Niccolò Olivieri (N. Olivieri, *Relazione sui progressi della Pia Opera per riscatto delle fanciulle more*, Tipografia Casamara, Genova 1848; e ss.).

¹⁶ T. Walz, *Bakhita Kwashe*; cit.; E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit., pp. 155-156. Ad esempio, sia Giuseppina Bakhita sia Maria Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif – tra tutti i “moretti” forse le due più note al grande pubblico – sono conosciute ancora oggi entrambe con l'appellativo di “La Moretta”.

¹⁷ Con l'inizio del Novecento, l'uso della parola “moretti” nelle fonti missionarie va via via esaurendosi.

¹⁸ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., pp. 224-230.

La dislocazione fuori dal paese d'origine di giovani convertiti destinati a studi seminariati o a programmi di educazione tecnica o artigianale da compiersi in Europa, lontano dalle rispettive società tradizionali [...] fu una prassi che [...] coinvolse numeri assai significativi di africani, ebbe carattere sistematico e corrispose a una precisa, seppur molto discussa, idea di un metodo missionario consistente nell'allontanare i soggetti da evangelizzare dalla propria cultura d'origine ed "esporli" all'influsso civilizzatore della cultura cristiana mediante il soggiorno stabile in paesi occidentali¹⁹.

Abbattista ricostruisce brevemente la storia dei precedenti all'interno della storia della Chiesa e di esperienze simili in ambito laico, come la formazione di studenti egiziani nella Parigi post-napoleonica²⁰. Quindi, formula una prima visione d'insieme sul fenomeno e una valutazione sulle fonti disponibili:

Le iniziative di questi religiosi, pur non avendo un seguito duraturo, nel corso degli anni '50 portarono complessivamente a Genova, Napoli (al convento La Palma allo Scudillo e al Collegio delle "morette" a Capodimonte) e Verona (presso l'Istituto Mazza) (nel caso di Massaia, a Marsiglia) alcune centinaia di ragazzi e ragazze africani di varia provenienza. [...] In realtà sappiamo molto poco dei particolari relativi alla permanenza italiana degli allievi delle case di Olivieri e Casoria e dell'istituto Mazza, ad eccezione delle storie edificanti contenute in singole biografie fatte pubblicare da Olivieri, come quella di Amna, «giovane etiopessa morta nelle salesiane di Pinerolo», oppure quelle riportate, sempre a scopo edificante, dalla *Civiltà cattolica*²¹.

L'autore focalizza bene il fenomeno dei "moretti"; tuttavia, alla luce delle nostre ricerche, le sue considerazioni sulle sue dimensioni e sulle fonti vanno integrate. Le iniziative dei missionari che portarono bambini africani per educarli in Europa non si limitarono agli anni Cinquanta dell'Ottocento e a pochi seminari italiani (Genova, Napoli e Verona) o del sud della Francia (Marsiglia), ma si protrassero invece a partire dagli anni Venti del diciannovesimo secolo (i primi casi in Francia, portati dal Senegal dalla madre Javouhey) fino almeno ai Novanta (saltuariamente, anche oltre), toccando centinaia di città e strutture religiose in tutta l'Europa continentale. Anche il numero dei "moretti" coinvolti, benché ancora sfugga il suo ammontare preciso, non va calcolato nell'ordine di "alcune centinaia", ma di alcune migliaia. Infine, e soprattutto, è necessario sottolineare che disponiamo di molte più fonti di quelle cui rinvia Abbattista. Ciò che è mancato finora, alla possibile ricostruzione di una storia generale del fenomeno, come si è detto, non sono state in assoluto le fonti, bensì un lavoro mirato e paziente di loro riscoperta, di disseppellimento e valorizzazione della documentazione, effettivamente frammentaria e dispersa in archivi e biblioteche, di collegamento dei pezzi. Un'operazione che non poteva forse essere condotta se non mettendo al *centro* della ricerca il fenomeno specifico dei "moretti".

¹⁹ Ivi, p. 224.

²⁰ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 225.

²¹ Ivi, pp. 229-230.

2.1.2 Testi di storia della Chiesa

I “moretti” sono presenti in un certo numero di studi di storia della Chiesa. Tipicamente, questi ultimi si focalizzano sulle vicende di missionari e altre figure di religiosi e religiose europei, il cui interessamento ai bambini africani rappresenta solo uno dei loro campi d’azione. Come vedremo, nel riscatto o nell’educazione dei “moretti” in Europa giocò un ruolo, di diversa entità a seconda dei casi, un numero non indifferente di personalità di spicco del mondo ecclesiale dell’epoca, alcune delle quali in seguito inserite a vario titolo nell’elenco dei santi e beati della Chiesa²². Per ciascuna di queste figure, non foss’altro che per redigere i documenti necessari allo sviluppo di un processo canonico, sono stati condotti svariati approfondimenti biografici. Si va da una letteratura di taglio scientifico a una connotata da forti tinte agiografico/divulgative. Le produzioni di quest’ultimo genere – che pure si sono consultate, per completezza e in quanto contenenti talora informazioni utili – evidenziano spesso scarso rigore metodologico, nel non citare le fonti usati e nelle scoperte finalità edificanti o apologetiche²³.

Non mancano riferimenti ai “moretti” in studi di storia della Chiesa redatti in aderenza al metodo storico-critico. Ad esempio, Gianpaolo Romanato nella sua biografia su Daniele Comboni dedica alcune importanti pagine ai “moretti”, individuando proprio nella diffusa pratica del loro trapianto in Italia uno dei motori alla base dell’evoluzione del pensiero del noto missionario veronese²⁴. Comboni, inizialmente favorevole al trasferimento di bambini africani a Verona presso i colleghi del suo maestro Nicola Mazza (uno dei principali fautori del fenomeno dei “moretti”), si

²² Tra gli altri: don Daniele Comboni (1831-1881, canonizzato nel 2003), fondatore degli istituti dei Missionari Comboniani del Cuore di Gesù e delle Pie Madri della Nigrizia; fra Ludovico da Casoria (1814-1885, canonizzato nel 2014), fondatore delle Suore Francescane Elisabettine “Bigie”; suor Maria Giuseppa Rossello (1811-1880, canonizzata nel 1949), fondatrice delle Figlie di Nostra Signora di Misericordia; suor Marie-Euphrasie (Rose-Virginie) Pelletier (1796-1868, canonizzata nel 1940), fondatrice della Congrégation de Notre Dame de Charité du Bon-Pasteur; don Giovanni Bosco (1815-1888, canonizzato nel 1934), fondatore delle congregazioni dei Salesiani e delle Figlie di Maria Ausiliatrice; don Giustino De Jacobis (1800-1860, canonizzato nel 1975), missionario lazzarista, vicario apostolico e vescovo in Etiopia; suor Anne-Marie Javouhey (1779-1851, beatificata nel 1950), fondatrice delle suore di Saint Joseph de Cluny; suor Maria Luigia Velotti (1826-1886, beatificata recentissimamente, il 26 settembre 2020), fondatrice delle Suore Francescane Adoratrici della Santa Croce; don Luigi Biraghi (1801-1879, beatificato nel 2006); suor Caterina (già Costanza) Troiani (1813-1887, beatificata nel 1985), fondatrice delle Francescane Missionarie d’Egitto; don Biagio Verri (1819-1884, servo di Dio); don Niccolò Olivieri (1792-1864, servo di Dio); don Nicola Mazza (1790-1865, venerabile); card. Guglielmo Massaia (1809-1889, venerabile); don François Libermann (1802-1852, venerabile), fondatore della congregazione del Cuore Immacolato di Maria e, dopo l’unione di questa alla Congregazione dello Spirito Santo, superiore generale degli spiritani...

²³ Ad esempio, la ricerca del sacerdote napoletano Gennaro Nardi sui “moretti” educati a Napoli da Ludovico da Casoria, edita nel 1967, pur piuttosto accurata da un punto di vista documentario, è lontana dal distacco critico della ricerca storica e troppo tesa ad esaltare la figura del missionario campano, ai fini anche di una auspicata canonizzazione. Come risulta dalle parole della conclusione del saggio: «anche se le fatiche del Venerabile Lodovico da Casoria per l’Africa non raggiunsero gli effetti che pur aveva sperati, egli resta il pioniere di un’idea [...] L’aver strappato tante creature umane alla schiavitù degli uomini e a quella di Satana è gloria dei Collegi di P. Lodovico», cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 194. “Venerabile” è il titolo che la chiesa cattolica attribuisce a persone di cui viene riconosciuta la pratica eroica delle virtù esercitate in vita, ritenute perciò degne di venerazione da parte dei fedeli. Spesso, si tratta di un secondo passo (il primo è “servo di Dio”) sulla via di una piena canonizzazione, come nel caso di Ludovico da Casoria, “beato” nel 1993 e santificato nel 2014.

²⁴ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 235- 238 e 256.

sarebbe lasciato convincere proprio dall'osservazione del suo risultato «tutt'altro che esaltante»²⁵ a ideare un *Piano per la rigenerazione dell'Africa con l'Africa* che non prevedesse più il trasporto fuori dall'Africa dei bambini africani, ma una loro educazione sul continente. Romanato rileva opportunamente che «nell'illusione che da questi trapianti più o meno forzati di africani in Europa potesse nascere qualcosa di buono si adagiarono quasi tutti i primi missionari»²⁶. Dunque, una prassi diffusa e pianificata, che Romanato tratteggia nei suoi tratti principali, riconoscendo nei “moretti” le vittime di un metodo missionario in larga parte fallimentare.

Manca tuttavia, in questi studi, un focus specifico sul protagonismo degli africani coinvolti, da considerare non più solo in relazione di riferimento/dipendenza verso i missionari europei, ma di interazione. Come lamenta Giuseppe Marcocci più specificamente per la storia del papato in epoca moderna, per certi versi «the “global turn” in the past fifteen years of historiography seems to have not affected the study of the history of the Apostolic See»²⁷. Un punto di vista sulla storia delle missioni, capace di integrare una prospettiva riduttivamente eurocentrica e di spostare l'attenzione dal missionario europeo al punto di vista dell'africano, sembra quanto mai urgente²⁸.

2.1.3 Storie di vita

Di alcuni bambini africani portati in Europa sono stati pubblicati dei profili biografici. Nella più parte si tratta di articoli²⁹, di numeri di riviste³⁰ o di testi agiografici³¹. Non mancano alcune raccolte di storie di vita, come il testo della statunitense Eve M. Troutt Powell, che nel 2012 ha pubblicato con la Stanford University Press una ricerca in cui ha abbozzato le vicende di alcuni schiavi sudanesi, tra cui dei “moretti” portati dall'Egitto in Italia, come Caterina Zenab, Daniele Sorur e Giuseppina Bakhita³². L'intento dell'autrice è quello di mostrare «how slaves and the experience of slavery affected each one and how the former slaves told their stories to very different audiences»³³.

²⁵ Ivi, p. 235. Con questa espressione ci si riferisce all'ammontare dei morti tra i bambini africani in Europa e alla scarsità delle ordinazioni religiose effettivamente suscitate tra i “moretti”.

²⁶ Ivi, p. 236.

²⁷ G. Marcocci, «Is There Room for the Papacy in Global History? On the Vatican Archives and Universalism», in *Rechtsgeschichte/Legal History Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte Journal of the Max Planck Institute for European Legal History*, n. 20 (2012), p. 366.

²⁸ Si è già accennato a questa necessità, in riferimento a Daniele Sorur Pharim Den, uno dei “moretti”: «Daniele Sorur è rimasto a lungo ai margini della memoria collettiva, forse persino di quella dei suoi stessi confratelli comboniani. Talvolta si è riconosciuto in lui un aiutante, o anche il frutto più maturo dell'azione di Comboni per la formazione di un clero indigeno, ma assai raramente lo si è valorizzato in sé», in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 186.

²⁹ È il caso ad esempio di F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Contemporanea*, cit., pp. 39-67.

³⁰ Come M. Vidale, «Salvare l'Africa con l'Africa: Fortunata Quascé», in *Archivio Madri Nigrizia*, anno VI, n. 9 (Marzo 2015).

³¹ Ad esempio le moltissime pubblicazioni su Giuseppina Bakhita (tra le altre: R. I. Zanini, *Bakhita: la schiava divenuta santa*, San Paolo, Roma 2014) e quelle su Maria Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif (tra le altre: L. Gaiga, *Un Fiore dal Deserto. Suor Maria Giuseppina Benvenuti (Zeinab Alif)*, Emi, Bologna 1992).

³² E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit.

³³ Ivi, p. 3.

Lo studio, se raggiunge l'obiettivo di mostrare una certa varietà di esperienze, presenta però alcuni limiti: benché Troutt Powell riconosca uno statuto a parte ai bambini portati in Italia dai missionari, l'inquadratura storica del fenomeno dei "moretti" è carente e i profili biografici proposti si basano su una copertura documentaria inadeguata, spesso di seconda mano, senza utilizzo delle fonti primarie in lingua italiana (fondamentali per i "moretti" portati nel paese).

2.2 Le fonti documentarie: gli archivi

Le storie dei "moretti", come già accennato nell'introduzione, sono in gran parte ancora semi-sconosciute. Per ricostruirle, per collegarle tra loro al fine di avere un quadro d'insieme del fenomeno, è stato necessario seguire le orme lasciate dal loro passaggio che, di tappa in tappa, permettevano di andare oltre nel dipanarne la storia. Gli archivi più frequentati sono stati quelli religiosi, di congregazioni (maschili e femminili), ma anche di singoli monasteri, enti pontifici e diocesani. Questo perché i "moretti", benché capaci di spazi di autonomia, specie in tenera età erano a tutti gli effetti dipendenti da quei religiosi che li avevano riscattati dalla schiavitù, condotti in Europa ed educati. Soprattutto per quel che riguarda i casi italiani, dove il controllo statale era meno forte che in Francia, sarebbe impossibile ricostruire queste storie senza le fonti conservate negli archivi religiosi. Ulteriore ricchezza di questi ultimi, sono le biblioteche, colme di testi e di tesi sulle tematiche di interesse, e custodi di tutta una pubblicistica di stampo missionario, quali riviste e bollettini, che riveste grande importanza.

Il primo degli archivi frequentati in ordine cronologico, a più riprese dal 2015, è stato quello della casa madre di Roma dei missionari comboniani. Inizialmente per una ricerca sul tema dell'antischiavismo di Daniele Comboni, quindi sulla figura di Daniele Sorur Pharim Den, infine più in generale su altri casi di "moretti". Qui l'indagine è stata relativamente semplice, poiché esisteva un faldone denominato «Schiavi riscattati – loro scritti – documenti – lettere»³⁴ contenente una serie di cartelle d'interesse. Tra gli archivi consultati collegati a quello dei comboniani: quello delle missionarie comboniane, anch'esso a Roma; quello degli istituti mazziani (da don Nicola Mazza, maestro del Comboni), a Verona. Altri archivi di fondamentale importanza sono stati quello della provincia dei frati cappuccini di Genova, conservante documentazione su don Niccolò Olivieri, e quello romano delle suore francescane bigie, sull'esperienza napoletana legata a padre Ludovico da Casoria.

Tra gli archivi pontifici, il più frequentato è stato quello della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, già Propaganda Fide, a Roma, la cui importanza deriva dal fatto che il cardinale prefetto di Propaganda Fide aveva un ruolo di coordinamento sulle missioni cattoliche e dunque era

³⁴ Aa. Vv., *Schiavi riscattati – loro scritti – documenti – lettere*, ACR, a/30.

informato dei tentativi di educare bambini africani in Europa. Inoltre, presso la stessa struttura vi era anche il Collegio Urbano, dove vennero educati alcuni “moretti” in vista del sacerdozio. Si sono visitati poi anche l’Archivio apostolico vaticano, già Archivio segreto vaticano, con focus principalmente sull’evoluzione della posizione ufficiale della Santa Sede sulla schiavitù nel diciannovesimo secolo, e la biblioteca di *Civiltà Cattolica*, sempre a Roma.

Importanti, per ricostruire le biografie di singoli “moretti”, sono state anche le visite ad alcuni monasteri italiani: quello di Camaldoli, in provincia di Arezzo, contenente documentazione relativa ai monasteri camaldolesi; quello dell’Abbazia di Novacella a Brixen/Bressanone, dei canonici agostiniani. Nel ricostruire le vicende di suor Maria Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif, la “moretta” divenuta badessa, non è stato possibile visitare il monastero delle clarisse di Serra de’ Conti (Ancona), ancora inagibile a seguito del terremoto del 2016, ma ci si è ugualmente recati sul posto e si è potuto intervistare chi aveva consultato il materiale in passato. Per la storia di Giuseppina Bakhita, ci si è serviti anzitutto dell’archivio della casa delle suore canossiane di Schio. Visite mirate sono state condotte anche presso gli archivi diocesani di Perugia e di Siena. Durante un viaggio di ricerca per la tesi magistrale su Daniele Sorur Pharim Den, trovai materiale utile presso l’archivio dell’Università di Saint Joseph di Beirut, in Libano.

Per la ricostruzione dei casi francesi legati ai “moretti” portati in Francia da suor Anne-Marie Javouhey, si sono consultati: gli archivi della casa madre delle suore di Saint Joseph de Cluny, a Parigi; gli Archives nationales d’Outremer di Aix-En-Provence; quelli della casa madre dei missionari spiritani, a Chevilly-Larue (nei pressi di Parigi); gli Archives Nationales di Dakar. Sui “moretti” educati a Malta dal cardinal Lavignerie e più in generale alla tematica dell’antischiaismo cattolico, si è visitato il ricco archivio della casa generalizia dei padri bianchi, a Roma.

Non è stato possibile procedere alla visita di alcuni altri fondi, con cui talora si era già preso contatto, a causa della pandemia di Covid-19. In un caso, quello dell’archivio della biblioteca di psicologia dell’Università di Verona, contenente materiale documentario dell’ex manicomio di Verona, il personale è stato così gentile da inviarmi per posta la documentazione richiesta.

2.3 Tipologie di fonti primarie

Dall’insieme del materiale reperito nelle biblioteche e negli archivi si è ricavato quanto necessario alla ricostruzione delle singole storie dei “moretti” e per una prima descrizione generale del fenomeno. Ora si cercherà di accennare alle tipologie di documentazione su cui si è lavorato.

2.3.1 I registri di battesimo, cresima, ordinazione, matrimonio, morte

In seguito agli avvenimenti legati alle riforme religiose d'inizio epoca moderna³⁵, la Chiesa cattolica sentì l'urgenza di avere un controllo più stretto sui propri fedeli. Se fino ad allora erano diffusi con una certa frequenza solo i registri dei battesimi, la cui compilazione era tendenzialmente lasciata alla buona volontà dei presbiteri, dal Concilio di Trento in poi (1563) questi ultimi e gli elenchi contenenti i dati relativi ai matrimoni divennero obbligatori; nel 1614 con *Rituale Romanum* di papa Paolo V, poi, furono resi obbligatori i registri delle sepolture e i cosiddetti *status animarum* (stati delle anime): schedari in cui venivano annotati dati anagrafici e religiosi dei parrocchiani, di solito raggruppati per nuclei familiari, nonché le professioni svolte e le proprietà. Si trattava di elementi utili ad avere un'idea sufficientemente definita di come la gente vivesse, si spostasse, e per riscattare la decima, il contributo da versare alla parrocchia. «Una fonte di primaria importanza per la demografia storica»³⁶, anche se redatto principalmente per «motivazioni di carattere religioso, e in particolare di controllo della regolarità della somministrazione dei sacramenti»³⁷, finché sistemi più moderni di censimento statali non vennero avviati con l'epoca napoleonica. In genere, un tipico registro di battesimo conteneva (e contiene tuttora, anche se con alcune modifiche) i seguenti dati, per ciascun caso: data di battesimo, data di nascita, sesso (spesso desumibile dal nome), nome del bambino/a, nome e cognome del padre, nome e cognome della madre, (talvolta) nome dei nonni, indicazione dell'eventuale illegittimità, domicilio dei genitori, professione del padre (dal XIX secolo in poi), nome del padrino e/o della madrina di battesimo³⁸.

Ci si potrebbe chiedere perché questo genere di registrazioni tornino utili alla nostra ricerca, dal momento che essa si situa a diciannovesimo secolo inoltrato, in un periodo in cui i registri statali erano già attivi. Anzitutto perché i “moretti” vennero generalmente portati in Italia senza che la burocrazia degli Stati italiani (e poi, dopo l'Unità, dello Stato italiano) ne fosse a conoscenza. Poteva cioè capitare che i bambini africani venissero riscattati dalla schiavitù in Egitto e mandati in Italia magari perfino dal console del Regno di Sardegna in Egitto in persona, e ciononostante la cosa venisse trattata come un atto di carità informale (e, da un certo punto in poi, anche illegale, quando le leggi egiziane cominciarono a vietare il traffico di persone). Emblematico il caso di Bakhita: finché il suo caso non venne portato davanti al procuratore del re, che ne dichiarò lo stato di libertà, della sua

³⁵ W. De Boer, *Riforme e controriforme. Termini in conflitto nella storia della Riforma*, in *Lutero. Un cristiano e la sua eredità 1517-2017*, a cura di A. Melloni, vol. I, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 21-35.

³⁶ L. Del Panta, R. Rettaroli, *Introduzione alla demografia storica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 37.

³⁷ Ivi, p. 42.

³⁸ Ivi, p. 43.

presenza in Italia non v'era traccia ufficiale³⁹. Almeno per quel che riguarda l'Italia, i registri dei religiosi sono talvolta le uniche fonti che attestino la presenza di “moretti”⁴⁰.

Per la verità, è difficile tracciare i “moretti” in archivi parrocchiali, giacché essi erano soggetti molto mobili e quasi sempre il posto in cui vennero battezzati non coincide con quello in cui morirono, o in cui ricevettero la comunione e la cresima, o l'eventuale matrimonio o ordinazione religiosa. Non di rado si trovano negli archivi delle case religiose o dei monasteri o dei seminari, elenchi o più spesso singoli fogli contenenti informazioni sui diversi “moretti”. Il più delle volte, si tratta di simil-registri di battesimo e/o di morte; redatti spesso dai missionari stessi quando battezzavano o somministravano altri sacramenti ai moretti in cui si possono trovare notizie circa l'età, il nome, la provenienza. Talvolta, alle consuete informazioni degli elenchi parrocchiali, venivano aggiunti ulteriori elementi, come il nome del mercante di schiavi da cui il bambino o la bambina erano stati acquistati, o il certificato della loro liberazione, o il nome del missionario che li aveva riscattati e/o della struttura religiosa europea in cui erano stati condotti. Quasi sempre, i dati contenuti in questi documenti sono da prendere con cautela: per conoscere nome, età, nome dei genitori e luogo di provenienza di un bambino orfano e schiavo cresciuto nell'Africa interna del XIX secolo non si poteva far altro che fidarsi di quanto eventualmente riferito dal mercante di schiavi che lo vendeva e dal bambino stesso; il primo non aveva interesse a dire la verità e non è detto la conoscesse, quanto al secondo, raramente sapeva riferire informazioni precise⁴¹. Naturalmente, queste difficoltà non devono stupire, se consideriamo come si cercasse di fatto di applicare all'Africa pre-coloniale concetti e modalità riferibili ai contesti molto diversi della territorialità europea⁴². Ciononostante, le indicazioni reperibili in questi documenti, al netto della loro approssimazione, sono di grande interesse. In alcuni casi, infatti, i missionari (o chi per loro) che redigevano i registri si lasciavano andare a fornire anche ulteriori informazioni. Ad esempio, per quel che riguarda i registri delle morti, talvolta i semplici dati venivano accompagnati da brevi aneddoti sui soggetti in questione. È il caso della registrazione di

³⁹ Cfr. G. Bakhita, *Il Diario* (1910), a cura di P. Deromedi e M. T. Stefini, San Paolo, Milano 2010, p. 45.

⁴⁰ Altro discorso per la Francia, dove da inizio 1800 tutto avveniva sotto sorveglianza e coinvolgimento statale, tanto che si può trovare una stretta corrispondenza ufficiale tra missionari e dipendenti del ministero della marina e delle colonie, sia negli archivi missionari che presso gli Archives Nationales d'Outre-Mer di Aix-En-Provence.

⁴¹ L'alto grado di approssimazione dei luoghi d'origine dei “moretti” è risultato evidente quando ho cercato, sul portale online degli archivi dei manicomi italiani («Carte da legare»), dove l'interfaccia lo permetteva, i pazienti per luogo d'origine: i “moretti” finiti in manicomio nel XIX secolo sono detti provenire da luoghi tutt'altro che specifici: “Sudan” o “Ghana”, nei casi più fortunati, “Africa” la più parte delle volte.

⁴² Cfr. A. Pase, *Linee sulla terra. Confini politici e limiti fondiari in Africa sub sahariana*, Carocci, Roma 2011. Pase osserva come, in riferimento all'interno del continente africano, l'ordinamento moderno europeo della territorialità, legato al modello westfaliano e alla concezione continentale della proprietà, si sia confrontato «con le differenze più radicali» (p. 117), negandole *in toto*, e arrivando a considerare l'Africa come «“tabula rasa”, un vuoto di diritti pregressi» del tutto disponibile, in assenza di soggetti giuridici o statuali e di configurazione del territorio conformi ai parametri occidentali, a «pratiche di appropriazione» (p. 118). Un esempio eclatante riguarda «la molteplicità delle relazioni uomo-terra» tipiche della cultura africana, di fatto ricondotta «all'unica forma della proprietà privata». Indicazioni utili sulla «pluralità della territorialità africana» (p. 122) nell'intero III capitolo: «Altri ordinamenti», pp. 117-167.

morte di Giuseppe Kranjoski, uno dei ragazzini africani ospitati a Lubiana morto ancora in tenera età, dove si riporta l'indicativa annotazione che «il ragazzo non amava essere scrutato dalla gente mentre camminava per strada»⁴³, che molto lascia intendere sulla pressione a cui questi bambini erano sottoposti in Europa, dove la loro “alterità” era sempre innanzi agli occhi di tutti.

Concretamente, si è fatto uso di questa tipologia di fonti ad esempio per quel che riguarda l'archivio parrocchiale di Khartoum, per il periodo 1842-1898. Benché incompleto, a causa delle molte traversie nel corso dei decenni, esso riporta una gran mole di dati raccolti presso la missione cattolica di Khartoum in Sudan e presso alcune stazioni missionarie minori dipendenti da essa, nell'allora Vicariato dell'Africa Centrale. Composto di quattro registri di battesimi (864 iscrizioni totali), uno di matrimoni, due di defunti e un elenco di cresime, redatto per lo più in latino (ma anche in tedesco, italiano e arabo), in alcuni periodi è più dettagliato, in altri scarno o pressoché spoglio. Esso ebbe una storia assai travagliata (portato al Cairo in tutta fretta durante la rivoluzione mahdista degli anni Ottanta del diciannovesimo secolo) ed è conservato oggi in originale presso l'Archivio comboniano di Roma e in copia presso l'Arcidiocesi di Khartoum⁴⁴.

2.3.2 *Le lettere e i diari dei missionari europei*

Com'è facile immaginare, gli epistolari dei missionari sono tra le fonti più ricche, per conoscerne l'attività e il pensiero. Nell'introduzione alla sua monografia, Romanato scrive:

Viaggiando continuamente, [Comboni] non ebbe tempo di teorizzare ciò che faceva. Di lui ci sono rimaste solo un'infinità di lettere, relazioni, rapporti. Non elaborazioni sistematiche del suo pensiero [...] La sua fu una vita intensa, frenetica, vissuta più che pensata, o meglio, pensata mentre vissuta⁴⁵.

Decine, spesso centinaia, a volte migliaia, di lettere venivano inviate dai missionari ai più svariati corrispondenti. Se da un lato leggerle tutte è parso impossibile, dall'altro si tratta di fonti che non si possono tralasciare, e per certi aspetti rappresentano l'unico modo per arrivare a comprendere la straordinaria complessità del fenomeno dei “moretti”. Nelle loro lettere e diari personali (ego-documenti)⁴⁶, è possibile seguire l'evolversi del loro pensiero man mano che si trasformava in azione (o viceversa), in merito alla possibilità di riscattare, educare, ordinare allo stato religioso e talvolta rimandare in Africa i “moretti”. Si prenda ad esempio il caso della corrispondenza, che copre diversi decenni, del longevo canonico agostiniano Johannes Chrysostomus Mitterutzner (1818-1902). Egli, dotto linguista e uomo dalle molte relazioni, non andò mai missionario in Africa, ma accompagnò

⁴³ L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», in *Archivio Comboniano*, 1980, p. 184.

⁴⁴ Nel 1976, il comboniano Leonzio Bano trascrisse gli elenchi e li pubblicò favorendone la consultazione, cfr. L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese 1842-1898. Dall'archivio parrocchiale di Khartoum*, Emi, Bologna 1976.

⁴⁵ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 11.

⁴⁶ Sui cosiddetti ego-documenti, o *écrits du for privé*, v. *Center for the Study of Egodocuments and History*, <<http://www.egodocument.net/egodocument/index.html>>, ultima visita il 20/10/2020.

per tutta la vita, dall'abbazia di Novacella (Brixen/Bessanone), la missione cattolica nel Vicariato dell'Africa Centrale. La seguì dalla sua fondazione (1848) fino alla propria morte, come collaboratore, consigliere, confidente spirituale, fundraiser, nonché esperto di lingue e culture africane. I suoi epistolari, redatti in più lingue e conservati in parte presso gli archivi dell'abbazia di Novacella e in parte presso le strutture che ospitavano i suoi corrispondenti, coprono quasi l'intero spettro degli agenti coinvolti nella missione del Vicariato: i vicari apostolici (a partire da Knoblecher fino a Geyer, passando per Comboni, Sogaro e Roveggio⁴⁷), i vari prefetti di Propaganda Fide susseguitisi nel corso degli anni alla guida della congregazione, i singoli missionari e sostenitori⁴⁸, fino ad alcuni degli stessi "moretti"⁴⁹. Una tesi potrebbe essere scritta anche solo a partire dall'analisi di questo sterminato epistolario.

Di fronte a tanta mole di lettere, è stata effettuata un'operazione di selezione, cercando di discernere quali corrispondenze potessero essere di maggior interesse. In alcuni casi, la tecnologia informatica ha aiutato: basti pensare al caso già citato di Daniele Comboni, di cui tutte le lettere inviate sono state raccolte e rese disponibile in formato pdf⁵⁰, il che ha consentito una ricerca per parole chiave che ha infinitamente velocizzato il lavoro di ricerca. Nel caso di Niccolò Olivieri ho invece potuto accedere alla vastissima raccolta delle lettere ricevute, conservate presso l'archivio provinciale dei cappuccini di Genova, grazie a una indicazione in rete⁵¹. Il fondo era costituito in origine da sei volumi di lettere raccolte in ordine cronologico e indicizzate, anche se di uno di questi (il quinto) si sono perse le tracce⁵². Come si è accennato, tra i molti corrispondenti dell'Olivieri vi

⁴⁷ Indicativa la lettera in cui il Mitterutzner si dichiara favorevole all'assegnamento al Comboni del Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale e gli promette il dirottamento dei fondi della Società di Colonia: J. C. Mitterutzner, *Lettera a Comboni, da Brixen, 29 marzo 1872*, APF, SC, vol. 8, 65-67.

⁴⁸ Ad esempio, è edita la corrispondenza tra Mitterutzner e don Nicola Mazza, figura centrale nella nascita del Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale e del fenomeno dei "moretti": D. Romani, *Due amici per l'Africa. Il carteggio Nicola Mazza - Johannes Chrysostomus Mitterutzner (1856-1864)*, cit.

⁴⁹ Ad esempio Daniele Sorur, che Comboni aveva presentato al Mitterutzner.

⁵⁰ D. Comboni, *Gli Scritti*, cit.

⁵¹ Inserita da Simonetta Ottani, li archivista, che comunicò l'esistenza del fondo Olivieri. Difficile altrimenti venire a conoscenza, dato che Olivieri non era un cappuccino e non v'è alcun legame intuitivo tra lui e l'archivio.

⁵² Secondo la ricostruzione della dott.ssa Ottani, alla morte dell'Olivieri il suo epistolario rimase a lungo nella casa di Luigi Bruzzone, procuratore dell'Opera del riscatto delle fanciulle more (G. Benasso, *Niccolò Olivieri da Voltaggio (1792-1864) Missionario in Egitto*, Edizioni dell'Orso, Torino 1990, pp. 13-15). La raccolta fu poi rilegata al fine probabile di comporre il materiale per la causa di beatificazione, come deducibile da una nota in fondo all'ultimo volume. Ciò lascia pensare che possa esser stata curata dallo stesso don Biagio Verri, successore dell'Olivieri e suo primo biografo. A fine Ottocento, il processo di beatificazione fu avviato dal postulatore monsignor Giacomo Della Chiesa (1854-1922), futuro papa Benedetto XV. Da genovese, sembra che egli abbia voluto al suo fianco, come Prelato domestico, il conterraneo monsignor Felice Peagno (1862-1944) (notizia riportata su *Il Comune di Genova. Bollettino municipale mensile*, Anno III n. 1, 31 gennaio 1923), e che a lui abbia consegnato la raccolta di lettere, (il timbro di Peagno è presente sul foglio di guardia dei volumi). Divenuto custode del fondo Olivieri, e rientrato a Genova, Peagno fu parroco della chiesa di Nostra Signora del Rimedio, quindi sfollò a Ovada durante la Seconda Guerra Mondiale, e fu ospite di un istituto di suore, dove morì. I volumi, che probabilmente erano rimasti nella canonica della chiesa genovese, furono quindi consegnati, tra il 1960 e il 1970, a padre Cassiano Carpaneto da Langasco, archivista dei cappuccini della Provincia di Genova, «da una signora che era stata al servizio di un sacerdote», come annotato a biro su un foglietto dall'archivista e inserito in uno dei volumi. Probabilmente, fu in questa operazione di transito che il quinto dei volumi andò smarrito. Sul perché l'epistolario sia stato affidato al cappuccino, forse dalla ex perpetua del parroco della chiesa in cui era conservato,

erano alcuni dei “moretti” da lui riscattati e portati in Europa che, chi più chi meno saltuariamente, erano rimasti in contatto con lui.

2.3.3 *Le riviste, i giornali e altre pubblicazioni europee d'epoca*

Cristopher Bayly, nel suo *La nascita del mondo moderno*, parla dell'Ottocento come di un secolo che vide grandi progressi nelle tecniche di stampa e nella diffusione di libri e giornali, fino a prima limitata ancora per lo più alle élite. Egli dedica poi un significativo paragrafo al rimarchevole boom della stampa religiosa e in particolare missionaria, affermando che si trattò di uno dei fenomeni più tipici dell'epoca⁵³: annali, bollettini, opuscoli, riviste. Sono, queste, «fonti informative ancora in gran parte da sfruttare»⁵⁴, dove sui “moretti” può essere rintracciato molto materiale.

Le missioni, che tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento avevano ricevuto un brusco colpo d'arresto⁵⁵, dalla fine delle guerre napoleoniche in poi erano ripartite con la cosiddetta “Primavera missionaria ottocentesca”. Cominciata con la ripartenza dei gesuiti nel 1814 e la riapertura di Propaganda Fide nel 1817, essa ebbe paradossalmente la sua massima fioritura proprio in Francia, nel paese in cui la Chiesa era stata più duramente e lungamente colpita⁵⁶. Qui, nel giro di pochi anni, sorsero migliaia di vocazioni missionarie, incorporate spesso in nuovi ordini e congregazioni religiose, come l'istituto delle suore di Saint Joseph de Cluny, che nel 1817, su spinta della fondatrice Anne-Marie Javouhey, divenne una delle primissime congregazioni religiose femminili missionarie, sbarcando pochi anni dopo in Senegal. Nel 1822 la giovane laica Pauline Jaricot fondò a Lione l'Oeuvre de la *propagation de la foi*, una società di animazione missionaria e di raccolta fondi per le missioni che avrebbe fatto da modello per le oltre centocinquanta che nacquero negli anni successivi un po' in tutti i territori europei. Attraverso le società missionarie, i cui aderenti si impegnavano a una preghiera quotidiana e al versamento di un'offerta mensile, giungeva ai missionari del denaro e la sensazione di fare parte di qualcosa di più grande. Negli aderenti e simpatizzanti di queste società, l'ardore per la conversione dei non cattolici si mescolava con la

non si possono che fare delle ipotesi. Forse per conoscenza personale, o per la fama di padre Cassiano come storico ed agiografo, che si era occupato di una biografia di suor Maria Giuseppa Rossello (1811-1880), collaboratrice dell'Olivieri e del Verri nell'Opera per il riscatto delle fanciulle more. Ad ogni modo, da allora il fondo Olivieri è rimasto nell'archivio della provincia dei frati cappuccini di Genova, dov'è tuttora.

⁵³ Cfr. C. Bayly, *La nascita del mondo moderno*, cit., pp. 436-437.

⁵⁴ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 103.

⁵⁵ A partire dagli anni dell'illuminismo e della Rivoluzione francese la Santa Sede in Europa era «passata di sconfitta in sconfitta, di fronte all'avanzata della modernità» (G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 50). Con le leggi sulla costituzione civile del clero, gli espropri dei beni ecclesiastici e lo shock provocato dalla presa in ostaggio di papa Pio VII a cavallo tra i due secoli, avevano inciso la chiusura forzata di Propaganda Fide nel 1798 e prima ancora la soppressione del potente ordine dei gesuiti (P. Gheddo, *Dai nostri inviati speciali. 125 anni di giornalismo missionario da Le Missioni Cattoliche a Mondo e Missione 1872-1997*, Emi, Bologna 1997, p. 9).

⁵⁶ C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 9; J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 22.

curiosità per popoli e terre nuove e lontane, suscitando in loro un sentimento che «li compensava in parte dell'amarezza provocata dall'evidente declino della Chiesa in Europa»⁵⁷.

Tratto distintivo delle società missionarie, come degli istituti religiosi, fu la creazione di una fitta rete di pubblicazioni di supporto. Al tempo, rappresentarono la più evidente manifestazione del «rilancio dell'attività missionaria su scala mondiale e in Africa in particolare», nonché un modo di «riorganizzare i rapporti della comunità dei credenti»⁵⁸. L'espansione editoriale, dunque, si accompagnò a quella geografica, garantendo al nuovo slancio missionario un inedito legame tra Europa e resto del mondo, «al tempo dell'ultramontanismo trionfante»⁵⁹. Dietro lo slancio missionario ottocentesco e la grande mole di pubblicistica che lo testimonia e che l'animò vi era una nuova immagine di Chiesa, legata al pontefice eppure diffusa fino agli angoli più remoti del pianeta; al contempo romanocentrica e universale. Come testimoniò il Concilio Vaticano I, che nel 1870 riunì a Roma per la prima volta vescovi da tutto il mondo.

In Italia, la prima rivista a carattere missionario fu, dal 1834, *Annali della Propagazione della fede*, una semplice traduzione del periodico lionese. Seguirono *Annali della Santa Infanzia* (1852 ss.), *Museo delle Missioni Cattoliche* (1857 ss.), *Missioni cattoliche* (1872 ss.) e molte altre. In particolare, *Missioni Cattoliche*, inizialmente molto ispirata agli *Annali della Propagazione della Fede* poi via via più autonoma, e rinominata nel 1969 *Mondo e Missione*, rappresenta il più antico periodico missionario al mondo ancora in attività. Qualche anno fa, in un articolo su un noto quotidiano laico è stata definita «la rivista alle origini del reportage [italiano] moderno»⁶⁰ e in effetti i padri del Pontificio Istituto per le Missioni Estere seppero rapidamente farne modello e riferimento anche per altri periodici missionari nati negli anni a seguire, come *Il Massaia* dei frati francescani cappuccini, *Missioni Consolata*, *Bollettino Salesiano* e la stessa *Nigrizia*, di cui si parlerà in seguito. Scopo di queste riviste era, oltre «l'evangelizzazione del popolo italiano attraverso l'interesse e la collaborazione con le missioni»⁶¹, quello di «entusiasmare i lettori e muoverli, attraverso la commozione, ad allentare i cordoni della borsa delle offerte ed ottenere che pregassero per i missionari lontani»⁶². Insomma, una sensibilizzazione a tutto tondo dell'opinione pubblica alla causa missionaria. Per meglio raggiungere questi obiettivi, lo stile redazionale si assestò su quello che Piero Gheddo ha chiamato «romanticismo missionario»⁶³, denotato da una «spiccata impostazione

⁵⁷ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 102-103.

⁵⁸ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 223.

⁵⁹ C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 11.

⁶⁰ F. Fumagalli, «Missioni cattoliche, una rivista alle origini del reportage moderno», in *La Repubblica*, <<https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2000/06/25/missioni-cattoliche-una-rivista-alle-origini-del.html>>, ultima visita il 02/03/2019.

⁶¹ Secondo Piero Gheddo, giornalista e missionario, direttore di *Missioni Cattoliche* per oltre trent'anni nella seconda metà del Novecento, cfr. P. Gheddo, *PIME 1850-2000. 150 anni di missione*, Emi, Bologna 2000, p. 99.

⁶² P. Gheddo, *Dai nostri inviati speciali*, cit., p. 5.

⁶³ Ivi, p. 5.

paternalistica, tesa a impressionare e coinvolgere i lettori, a commuoverli, a toccarli nel profondo»⁶⁴. Nel «far vivere ai propri lettori occidentali i momenti salienti – veri e presunti – dell’esistenza pittoresca di una strana “fauna esotica”», le riviste missionarie tendevano forse piuttosto ingenuamente a ridurre i problemi degli indigeni e a mitizzare i missionari: «intrepidi eroi dalla lunga barba, armati di sandali e Vangelo, chiamati da Dio e dalla storia a salvare le anime di tanti selvaggi»⁶⁵. Allo stesso tempo, tuttavia, al di là dei «caratteri di esotismo»⁶⁶ e del paternalismo tipici dell’epoca, per molti lettori, non solo cattolici, «tali riviste rappresentavano il principale, se non l’unico, canale attraverso cui venire a contatto non solo con i problemi delle missioni, ma anche con le “tragedie” del Sud del mondo»⁶⁷. Tra gli elementi più interessanti che pian piano iniziarono a comparire nelle riviste missionarie vi erano tra l’altro abbozzi di studi (anche a puntate) sugli usi e i costumi dei popoli indigeni, relazioni sulle esplorazioni fatte dai missionari, appelli anti-schiavisti. Tra i tanti articoli, numerosi erano quelli che raccontavano le vicende di bambini africani schiavi riscattati dai missionari e talvolta portati in Europa. Si tratta dunque di fonti importanti: non solo riportano informazioni sui “moretti”, ma confermano il fatto che la loro venuta e presenza in Italia non era sconosciuta, consentendo di capire che cosa i contemporanei potevano conoscere di questo fenomeno, e che cosa i missionari volevano che si sapesse.

Oltre che nelle riviste a tema, è possibile trovare informazioni e riferimenti ai “moretti” anche su altri giornali e in pubblicazioni *ad hoc*, a riprova del fatto che il fenomeno non si limitò ad interessare i soli ambienti sociali ed ecclesiali legati all’attività missionaria. Esempio è il caso degli articoli pubblicati su *La Civiltà Cattolica*, rivista che in qualche modo dettava la linea alla stampa cattolica italiana – e non solo⁶⁸. *La Civiltà Cattolica* era nata dall’intuizione di alcuni gesuiti di stanza a Napoli, e in particolare di padre Luigi Taparelli D’Azeglio, che aveva voluto rilanciare le ambizioni di un periodico culturale locale (*La Scienza e la Fede: raccolta religiosa scientifica e letteraria che mostra come il sapere umano renda testimonianza alla Religione Cattolica*) in quella che sarebbe diventata, sotto la guida del gesuita Carlo Maria Curci e grazie al sostegno papale, la prima rivista culturale a vocazione nazionale d’Italia, portavoce della Santa Sede⁶⁹. La diffusione della rivista, stimata nel 1861 per oltre 13.000 copie⁷⁰, era decisamente ampia, il che le permetteva, allora come oggi, di porsi «come un ponte, interpretando il mondo per la Chiesa e la Chiesa per il mondo»⁷¹. I

⁶⁴ M. Forno, «Decolonizzazione e pluralismo culturale», cit., p. 52.

⁶⁵ M. Forno, *La cultura degli altri. Il mondo delle missioni e la decolonizzazione*, Carocci, Roma 2017, p. 18.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ M. Forno, «Decolonizzazione e pluralismo culturale», cit., p. 47; M. Forno, *La cultura degli altri*, cit., p. 26.

⁶⁸ G. Candeloro, *Il Movimento cattolico in Italia*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 146.

⁶⁹ G. Licata, *Giornalismo cattolico italiano (1861-1943)*, Studium, Roma 1964, p. 10.

⁷⁰ *Ivi*, p. 9.

⁷¹ F. Occhetta, «Storia del giornalismo cattolico nella produzione italiana e internazionale», intervento al seminario per i 70 anni della rivista *Ricerca*, tenuto il 25 settembre 2015 presso la Biblioteca D. Spadolini del Senato della Repubblica, in *Ricerca: bimestrale della Federazione universitaria cattolica italiana*, nn. 1 e 2 (gennaio-aprile 2016), p.

“moretti” approdano dunque su *La Civiltà Cattolica* nel 1854, con una serie di articoli scritti dal gesuita Antonio Bresciani (1798-1862)⁷².

Piemontese d'origine, Bresciani è noto oggi soprattutto per il severo giudizio su di lui di Antonio Gramsci, che nei *Quaderni dal carcere* ne fa un po' l'iniziatore e il tipo ideale di una «letteratura tutta verbale e di nascosti o manifesti spiriti reazionari», arrivando a parlare, per un'ampia gamma di scrittori cattolici⁷³, di «brescianesimo» o di «nipotini di padre Bresciani»⁷⁴. Nel complesso, il giudizio di Gramsci appare comprensibile: gli articoli di Bresciani sui “moretti” hanno in effetti lo stile tipico dell'intransigentismo cattolico dell'epoca, assieme pomposo e sensazionalistico, retorico ed edificante, volto a suscitare nel lettore slanci di pietà e adesione al progetto di riscatto e conversione dei bambini africani tramite la loro educazione in Italia. D'altronde, lo scopo manifesto del gesuita – che era amico di don Niccolò Olivieri, fondatore dell'Opera per il riscatto – era appunto quello di far conoscere e raccogliere fondi in favore dell'Opera. Sue fonti erano le lettere ricevute dallo stesso Olivieri e soprattutto le *Relazioni* pubblicate da quest'ultimo (al 1854, ne aveva pubblicate già sette)⁷⁵, ma di queste egli aspirava a fare uno scritto più raffinato di quelli di Olivieri, sui quali scrive che «ci rivelano la bell'anima dello scrittore, ma scarseggiano di que' particolari che tanto diletta la pia curiosità de' leggitori»⁷⁶.

Lungi dall'essere delle semplici revisioni in stile più alto delle *Relazioni* dell'Olivieri, gli articoli di Bresciani aspirano a qualcosa di più. Se verso la fine se ne manifesta l'intento politico, rivendicando per la Chiesa l'impegno per i poveri in chiave anti-italiana e anti-moderna⁷⁷, fin quasi

9. Le parole di padre Occhetta richiamano l'immagine utilizzata da papa Francesco nel suo *Discorso al Collegio degli scrittori de La Civiltà Cattolica* del 2013, si veda: Francesco, *Discorso alla Comunità degli scrittori de La Civiltà Cattolica*, <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130614_la-civiltà-cattolica.html>, 2013.

⁷² A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., pp. 337-348; 475-490; 607-620.

⁷³ A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 179. Per Gramsci, accanto a quello tipico della «letteratura di sagrestia», si danno anche un «brescianesimo laico» e una varietà di posizioni intermedie.

⁷⁴ «I nipotini di padre Bresciani» titola il IV capitolo del volume (ivi, pp. 179-243); l'espressione in parentesi [brescianesimo] apre la prima nota del capitolo, tratta dal Quaderno 23. Riferimenti a Bresciani e al brescianesimo sono presenti anche nei primi tre capitoli. Qualche tratto con cui Gramsci connota il brescianesimo: «in fondo è individualismo antistatale e antinazionale anche quando e quantunque si veli di nazionalismo e di statalismo», p. 17; «l'antidemocrazia negli scrittori brescianeschi non ha nessun significato politicamente rilevante e coerente; è la forma di opposizione a ogni forma di movimento nazionale–popolare, determinato dallo spirito economico – corporativo di casta, di origine medievale e feudale»; si connota come espressione delle «restaurazioni che avvengono nell'epoca attuale universalmente repressive: il “padre Bresciani”, la letteratura brescianesca diventa predominante. La psicologia che ha preceduto una tale manifestazione intellettuale è quella creata dal panico, da una paura cosmica di forze demoniache che non si comprendono e non si possono quindi controllare altro che con una universale costruzione repressiva. (...) La libertà e la spontaneità creatrice spariscono e rimane l'astio, lo spirito di vendetta, l'accecamento balordo ammantati dalla mellifluidità gesuitica», p. 24. Ancora al «brescianesimo moderno» viene riferita una «letteratura abbastanza folta e diffusa in certi ambienti e che ha un carattere più tecnicamente “sagrestano”; essa è poco conosciuta nell'ambiente laico di cultura e per niente studiata. Il suo carattere tendenzioso e propagandistico è apertamente confessato: si tratta della “buona stampa”».

⁷⁵ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit.

⁷⁶ A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 343.

⁷⁷ La teoria è portata avanti dal padre Bresciani in particolare attraverso un'iperbolica contrapposizione tra l'intellettuale patriota Giuseppe Mazzini, che nulla avrebbe fatto a favore dei più poveri, e la perpetua dell'Olivieri, Nena

da subito si può trovare espressione di una posizione per l'epoca non scontata: l'Opera di Olivieri, che Bresciani ricorda benedetta dallo stesso Pio IX⁷⁸, è un'impresa contemporaneamente missionaria ed anti-schiavista: si tratta di «riscattare dalla doppia schiavitù quanti fia possibile di que' miseri e ridonarli alla duplice libertà d'uomini e di buoni cristiani»⁷⁹. Un compito, quello di liberare e convertire gli «infelicissimi figli di Cam»⁸⁰, al quale la sola Chiesa cattolica, secondo l'autore, avrebbe potuto aspirare. Solo nella Chiesa, infatti, vi sarebbe stata «l'efficacia della grazia che trasmuta in agnelli e in colombe candidissime la razza barbara ed effrenata del maledetto Camita»⁸¹, mentre i tentativi missionari e antischiavisti delle chiese protestanti venivano derubricati a semplici espressioni di filantropia inefficace⁸². Sono, quelli fin qui tratteggiati, i concetti (liberare dalla doppia schiavitù, primato della Chiesa) e i toni (magniloquenti, paternalistici verso gli africani) che diverranno alcuni tra i principali *leitmotiv* della campagna antischiavista e missionaria cattolica della seconda metà dell'Ottocento, al cui interno tanta (e finora non riconosciuta) parte ebbe proprio il fenomeno dei "moretti". Gli scritti del Bresciani infatti, per la fama dell'autore e della rivista che li veicolò, favorirono tra i cattolici non solo la beneficenza nei confronti dell'Opera del riscatto, ma anche l'assunzione sempre più definita di una coscienza antischiavista, sebbene ancora a tratti segnata da stereotipi razziali.

Chi, appena un anno dopo Bresciani, produsse un testo ancor più elaborato e compiuto fu il sacerdote umbro Eusebio Reali (1813-1869). Reali fu noto giurista e intellettuale vicino alle visioni politiche e teologiche di Gioberti e Rosmini⁸³. Negli anni del pontificato di Pio IX, di cui fu ben presto chiaro il profilo decisamente conservatore⁸⁴, Reali fu minacciato di sospensione *a divinis* per le sue idee, e trovò rifugio a Gubbio, sotto la protezione del vescovo della città, il cardinale Giuseppe Pecci (da non confondere con Gioacchino Pecci, arcivescovo di Perugia di qualche decennio successivo, futuro papa Leone XIII). Qui, per alcuni anni, dopo aver ritrattato alcune tesi, cercò di adattarsi a una linea più moderata, salvo poi, dopo la morte del suo protettore, tornare con più convinzione tra le file moderniste e liberali⁸⁵. Nel 1862, mentre era a Milano, un suo libro (*La Chiesa e l'Italia*) venne posto all'Indice. L'anno successivo allora scrisse da Torino una lettera al papa, pubblicata in parte sul giornale liberale milanese *La Perseveranza*⁸⁶, il cui contenuto integrale ho

Bixio, che invece nella sua ignoranza avrebbe compiuto svariati viaggi in condizioni estreme per riscattare dalla schiavitù i bambini africani. Cfr. A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., pp. 619-620.

⁷⁸ Ivi, p. 609.

⁷⁹ Ivi, p. 342.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Ivi, p. 617.

⁸² Ivi, pp. 617-19.

⁸³ Cfr. C. Lozzi, *La questione pontificia delineata nella vita e nelle opere di Eusebio Reali*, Stabilimento Tipografico di A. Strambi, Civitavecchia 1871, p. 25.

⁸⁴ Cfr. G. Spadolini, *L'opposizione cattolica*, cit.; G. Martina, *Pio IX*, cit.

⁸⁵ Cfr. C. Lozzi, *La questione pontificia*, cit., pp. 29-31.

⁸⁶ Ivi, p. 41.

ritrovato presso l'Archivio Vaticano, nella sezione Archivio Particolare di Pio IX, sotto il titolo indicativo di *Lettera empia e matta*. Qui si rivolge al pontefice in questi termini:

Se voi, Beatissimo Padre, non vi rassegnerete ad abbandonare la triste eredità trasmessavi dai vostri predecessori, potrete mantenere nel mondo una qualche reliquia di vana superstizione, la vera fede mai. Saranno con voi le turbe ignoranti, le sette d'ipocriti, ma non gli uomini sinceramente e saviamente religiosi⁸⁷.

Eusebio Reali sarebbe quindi morto alla vigilia del Concilio Vaticano I, fino all'ultimo intento a perorare un modello di Chiesa conciliabile con lo spirito della modernità. Non è, questo, un dettaglio biografico inutile: per quanto, infatti, *Il Riscatto de' negri* sia stato scritto da Reali negli anni del ritiro a Gubbio, di minor impegno socio-politico, in queste pagine si possono trovare passaggi in cui la prospettiva dell'intransigentismo del Bresciani viene superata.

Il saggio del Reali, formalmente unitario, si può suddividere in tre aree tematiche, che si succedono via via andando dal generale al particolare: la prima affronta le vaste tematiche dei rapporti tra Africa ed Europa e dell'abolizionismo; la seconda descrive i tratti salienti dell'Opera per il riscatto di Olivieri, prendendo spunto da Bresciani; la terza racconta le vicende di Dau, il "moretto" portato in Italia da Olivieri ed educato presso il monastero camaldolese di Gubbio cui si accennava nell'introduzione della tesi, che si apprestava a ricevere i sacramenti dell'iniziazione cristiana e ad assumere il nome cristiano di Romualdo. Qui l'autore – che scrive su dichiarata commissione dell'abate del monastero, don Antonio Anselmi, per rendere noto l'atto di carità educativa dei monaci – racconta la sfortunata infanzia del bambino africano, strappato alla famiglia dalla crudeltà dei mercanti arabi di schiavi, fino alla liberazione ad opera di Olivieri, e conclude:

E questo è il fanciullo che oggi viene presentato solennemente alla Chiesa, perché lo riconosca come uno de' suoi figli, venutole in grembo dalle regioni delle tenebre e dell'errore [l'Africa]. Se ne rallegrì questa città di Gubbio, la quale è uno dei luoghi prescelti dalla Provvidenza per compier [...] l'impresa onde sui popoli che vi cooperano pioveranno le più copiose benedizioni del Cielo: IL RISCATTO DE' NEGRI⁸⁸.

Sono parole indicative, che vanno a creare una struttura ad anello con la prima parte del saggio: nella prospettiva di Reali, liberare dalla schiavitù, accogliere, educare e battezzare il bambino africano non sono semplici atti di buon cuore, ma espressione concreta di un disegno più grande. Così, se quest'ultima parte del saggio è una fonte fondamentale per la biografia di Romualdo Dau, nella prima parte del testo vengono riprese le tesi antischiaviste già sostenute dal Bresciani, ma spingendo più in profondità l'analisi. Se da un lato la presunta arretratezza culturale dell'Africa subsahariana viene ancora evocata in rapporto ad una spiegazione para-biblica, in riferimento alla Maledizione di Cam

⁸⁷ E. Reali, *Lettera empia e matta*, Torino, 10 settembre 1863, AAV, 1132 Archivio Particolare di Pio IX, oggetti vari, 2273.

⁸⁸ In maiuscolo nell'originale. E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 37.

(«Nel centro dell’Africa non è traccia né ombra alcuna di civiltà [...] La maledizione scagliata dalla provocata ira paterna sul figlio irriverente ivi si mostra in tutto il pauroso apparecchio del suo rigore»⁸⁹), dall’altro se ne ricerca una decifrazione storica non priva di autocritica:

Non può invero negarsi che in confronto de’ bianchi abbiano i negri finora offerto minori prove quanto all’attitudine allo svolgimento delle facoltà razionali e morali; ma se vorremo esser giusti, dovremo confessare che se i bianchi invece di riguardar quella razza con abominio, e piuttosto che sottometterla ad una durissima schiavitù, avessero adoperato per dirozzarne i costumi e ingentilirne gli animi, certo la loro condizione da lungo tempo sarebbesi assai migliorata. Quanto poi ai vizi di cui trovaronsi infetti, che smisuratamente ingigantirono nel loro stato di servitù, francamente aggiungiamo, che di essi in gran parte sono imputabili i bianchi medesimi; i quali cogli esempi non meno che cogli eccitamenti, pervertirono popoli trovati ospitali, buoni, affabili⁹⁰.

Nella visione di Reali, dunque, l’africano appare un po’ come il “buon selvaggio”, che la schiavitù portata da fuori (europei ed arabi) avrebbe rovinato. Come Bresciani, anche Reali passa quindi a spiegare perché solo l’intervento del papa e della Chiesa avrebbe potuto salvare gli africani, per mezzo dell’intervento antischiavista, evangelizzatore e civilizzatore dei missionari. A differenza di lui, tuttavia, Reali ha anche parole di sincera ammirazione per i protestanti, che riconosce essere stati i primi ad impegnarsi per abolire la schiavitù⁹¹, e arriva perfino a parlare della liberazione degli schiavi come di uno dei «diritti sacri dell’umanità»⁹², in ciò dimostrandosi, come altri “modernisti” del calibro del Rosmini, attento e partecipe interprete della sensibilità civile e intellettuale a lui contemporanea.

2.3.4 *Le testimonianze orali*

Con l’espressione “storia orale” si intende l’uso delle fonti orali in storiografia, generalmente interviste raccolte e registrate per lo più dal ricercatore stesso⁹³. In questo caso, trattando di fatti avvenuti per la gran parte nel diciannovesimo secolo, si potrebbe immaginare che le fonti orali non abbiano un ruolo. Non è esattamente così. Certo, non sono tra le principali, ma se ne è ugualmente fatto uso per la realizzazione della ricerca storica, in due modi distinti.

Da un lato vi è un numero contenuto di interviste che ho realizzato in specifiche occasioni per poter raccogliere informazioni da persone informate sui fatti. Il periodo in cui se ne è fatto più uso è

⁸⁹ Ivi, pp. 3-4.

⁹⁰ Ivi, pp. 7-8.

⁹¹ «L’oltraggio recato all’umanità dall’avarizia mercantile di alcuni popoli moderni, si fece vedere in tutto l’orribile apparato della sua turpitudine, innanzi allo sguardo di alcuni uomini non interamente corrotti dalle passioni egoistiche, e scosse i cuori ancora accessibili a qualche sentimento generoso. Primi i Quakeri in Inghilterra proclamarono la libertà de’ negri, e la effettuarono nelle loro colonie; e a Sierra Leone nelle coste Occidentali dell’Africa istituirono nel 1785 una colonia di negri affrancati. In quel torno, o poco appresso, il metodista Wilberforce operò a questo scopo sforzi incredibili», ivi, pp. 8-9.

⁹² Ivi, p. 9.

⁹³ Vedi D. Celetti, E. Novello, *La didattica della storia attraverso le fonti orali*, Centro Studi Ettore Luccini, Padova 2006.

stato specialmente quello di ricerca sul campo in Senegal, nell'ottobre 2018⁹⁴. Loro scopo era quello di sondare in che modo il pensiero e l'azione dei missionari fosse cambiato nel tempo rispetto in particolare al tema dell'ordinazione di sacerdoti e religiose indigene, nonché saggiare quanto profonda e accurata fosse la memoria storica tra le religiose attuali (europee e senegalesi) di quelle che erano state le origini dell'attuale chiesa senegalese, a Gorée-Dakar in particolare.

Dall'altro lato, ed è forse quello più interessante, vi sono le testimonianze orali rilasciate alle suore canossiane di Schio (Vicenza) da parte di centinaia di persone che in vita hanno interagito, in maniera più o meno significativa e prolungata, con madre Giuseppina Bakhita, morta nel 1947. Le centinaia di testimonianze raccolte nel corso dei decenni successivi sono state riunite dalle suore e dai postulanti della causa per la santificazione di Bakhita in schedari, conservati presso l'archivio delle canossiane di Schio (dove ho potuto consultarli) e in copia presso la Congregazione delle Cause dei Santi a Roma, allo scopo di compilare il volume della *Positio* e dar conto della santità della religiosa africana⁹⁵. Altre ancora sono anche state pubblicate in una recentissima raccolta a cura di madre Maria Carla Frison⁹⁶, incaricata della congregazione canossiana all'archivio dedicato a Bakhita a Schio. La gran parte di queste testimonianze risalgono ai decenni appena successivi alla morte della suora africana, ma alcune sono anche molto recenti, essendo alcuni testimoni ancora in vita: ho avuto l'occasione io stesso di incontrare alcune anziane signore che avevano conosciuto Bakhita quando bambine andavano a scuola presso l'istituto delle suore canossiane, dove la suora africana faceva da portinaia nei suoi ultimi anni. Molte di queste testimonianze orali hanno carattere anedddotico ed edificante, volte a testimoniare la santità di Bakhita, che si sostiene rintracciabile nelle piccole azioni quotidiane di quando era ancora in vita. Un esempio:

Il mio primo incontro con Madre Moretta [Bakhita] risale al 1943. Eravamo nel cuore della seconda guerra mondiale, il papà al fronte e la mamma all'ospedale, noi cinque sorelle divise fra zii, nonni e collegio, io ritenni un privilegio che lo zio incaricato alla nostra tutela, avesse deciso il collegio di Schio, dove c'era la zia Canossiana, ma c'era pure madre Moretta. [...] Mi trovavo in collegio da giorni ed ero ancora smarrita e spaesata, sentivo forte la mancanza dei miei genitori e delle mie sorelle, la zia preoccupata mi condusse fuori dal coro, dove di solito, M. Bakhita sostava [...] Madre Moretta si esprese con una semplice frase: (in dialetto scledense): «Anch'io ho sofferto per la separazione dei miei genitori e delle mie sorelle». Disse queste parole appoggiandomi nello stesso tempo la mano sulla spalla, tocco che ancora avverto e che mi accompagna tutt'ora, a distanza di molti anni⁹⁷.

⁹⁴ Tali interviste sono state ottenute per lo più con il personale missionario attualmente operante nei luoghi dove due secoli fa realizzarono le loro prime stazioni missionarie le suore di Saint Joseph de Cluny e i missionari spiritani. Cfr. M. F. Faye et M. B. Hansberger, *Intervista rilasciata a G. Ghedini*, 14 ottobre 2018.

⁹⁵ Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975.

⁹⁶ M. C. Frison, *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, pp. 352.

⁹⁷ D. Vardanega, *Un tocco di cielo che mi ha accompagnato lungo la vita*, testimonianza raccolta a Bassano del Grappa il 17 dicembre 2016, in M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit., p. 173.

Ciononostante, è possibile talora reperire informazioni utili non solo alla ricostruzione del profilo di Bakhita, ma anche a una riflessione di stampo antropologico e storiografico sul modo in cui i “moretti” trasferiti dall’Africa erano visti e percepiti dagli italiani del tempo. Dalle testimonianze emerge con chiarezza come la differenza di colore della pelle fosse la prima cosa a colpire l’immaginario di chi avvicinava Bakhita, attratto anche dalle storie “esotiche” sulla schiavitù e dalle sofferenze patite durante l’infanzia di lei. Interessante è rilevare la reazione di Bakhita alle attenzioni non richieste, a metà tra bonaria («le prendevo la mano nera e qualche volta mi mettevo a leccarla per sentire se sapeva di cioccolato... lei si accorgeva e mi rispondeva con un dolce sorriso»⁹⁸) e mordace ironia («era solita dire: “I me porta in giro come fusse el scimiotto del circo”»⁹⁹).

Tali atteggiamenti, ricorrenti, denotano come la suora africana fosse abituata a confrontarsi con pregiudizi e curiosità. In generale, queste testimonianze orali, oltre a fornire informazioni su Bakhita, consentono di scoprire anche un terzo punto di vista, altro rispetto a quello dei missionari europei e a quello dei “moretti” stessi. Ci permettono cioè di guardare ai “moretti” con l’occhio della gente comune, degli “italiani qualsiasi” e di capire come essi si rapportavano al “diverso”, per il differente colore della pelle, ma anche per una provenienza “esotica” che, specie durante gli anni della guerra in Etiopia, non poté che suscitare grande curiosità. Naturalmente, le fonti orali sono fonti relazionali, soggettive, ognuna legata all’esperienza limitata e personale dei diversi testimoni. Confrontate tra loro e messe in rapporto con le fonti scritte e gli studi sul contesto storico, possono contribuire a ricostruire un quadro d’insieme più ampio e verosimile.

2.3.5 Gli scritti dei “moretti”

Com’è noto, «l’Ottocento è il secolo in cui [...] la passione per i viaggi e le esplorazioni si trasformò in una vera e propria moda»¹⁰⁰. Nacquero le prime riviste specializzate e vere e proprie associazioni di sostegno per il finanziamento di viaggi, si pensi al caso delle società geografiche, che passarono dalle tre del 1830 alle oltre cinquanta del 1890¹⁰¹. Centrale, all’interno dell’universo complesso e differenziato della letteratura ottocentesca, era la tensione “Noi-Altri”. L’europeo, o comunque l’occidentale – che fosse un esploratore, un missionario o anche un agente commerciale o

⁹⁸ Don G. Munari, A. Munari, *I fioretti della “Madre Moretta” colti dai vicini di casa*, raccolte a Valdagno intorno al 17 maggio 1992 e a Priabona il 6 novembre 2016, la narrazione si riferisce a episodi tra il 1923 e il 1947. In M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit., p. 96.

⁹⁹ Don G. Poier, *Il volto sereno di madre Bakhita e le sue mani. Vocazioni in famiglia di don Guido Poier*, raccolta a Schio 21 gennaio 2017, riferibile al 1939. In M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit., p. 203.

¹⁰⁰ S. Mazzotti, *Esploratori perduti*, cit., p. X. Cfr. C. Grataloup, *Géohistoire de la mondialisation*, cit., p. 176.

¹⁰¹ Cfr. F. Surdich, *Esplorazioni geografiche e sviluppo del colonialismo nell’età della rivoluzione industriale. Espansione coloniale ed organizzazione del consenso*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1979, pp. 1-2. La Società Geografica Italiana, che sorse a Firenze intorno al 1867 e pochi anni dopo si spostò a Roma (L. Gambi, *Una geografia per la storia*, Einaudi, Torino 1973, p. 14) fu frequentata anche da Daniele Sorur Pharim Den, nei suoi anni al Collegio Urbano (G. Farag, A. Morzal, D. Sorur, *Lettera a Comboni, da Roma, 17 marzo 1881*, ACR, A/30, 8/1).

militare – osservava l’*altro* dal suo punto di vista e ne dava un giudizio, spesso di condanna¹⁰². Le valutazioni dell’Occidente sull’Africa, in particolare, erano straordinariamente sbrigative. Quelle dell’Africa interna – detta impropriamente “Nera”, con «la volontà di definire tutti gli abitanti del subcontinente in base all’aspetto fisico»¹⁰³ – venivano spesso descritte come terre sconosciute (il cosiddetto «blanc de la carte»)¹⁰⁴, abitate da «popoli senza storia»¹⁰⁵, da persone che vivevano «simili al bestiame»¹⁰⁶. In questo contesto, in gioco era «sempre lo stesso punto di vista, quello dell’Occidente etnocentrico»¹⁰⁷. Anche per quanto riguarda gli studi sugli africani subsahariani tra Ottocento e primi del Novecento, fino a pochi decenni fa gli storici usavano poco il materiale documentario di natura o provenienza locale¹⁰⁸, ed è quindi proprio sulla riscoperta delle fonti africane che insistono molti degli studi più recenti¹⁰⁹.

La produzione scritta di alcuni “moretti” è un vero e proprio tesoro. Ciascuno di essi, per le sue vicende biografiche, «ottiene il capovolgimento dei ruoli di: Identità-Alterità; etnologo-soggetto etnografico; evangelizzatore-pagano»¹¹⁰: con il loro punto di vista, possiamo guardare all’Europa e all’Africa del tempo in maniera diversa dal solito, meno eurocentrica (per quanto, ovviamente, si tratti di africani educati alla europea). In alcuni casi, come quello di Daniele Sorur, partendo dai ricordi della terra natia essi arrivavano a contestualizzarli «in un *corpus* europeo di nozioni etno-geografiche, cartografiche e, più generalmente, intellettuali ed etico-politiche. Ne derivava un prodotto culturale *nuovo*, non riducibile a schemi pregressi, né africani né europei, con una penetrante potenzialità critica, in termini di autoconsapevolezza, anche sul significato del rapporto tra Europa e Africa»¹¹¹. «Combinando ingegnosamente i ricordi personali con le notizie desunte dalla letteratura europea»¹¹², i “moretti” divenendo così dei *go-between* tra culture diverse.

Senza entrare qui nel dettaglio della produzione, va detto che la grandissima parte dei giovani africani portati in Europa non lasciò alcunché di scritto, o comunque allo stato attuale non è noto. Al loro arrivo in Europa, i “moretti” erano bambini che non sapevano né leggere né scrivere, e molti non giunsero all’età adulta, morendo molto giovani. Le tracce scritte più frequenti sono lettere, redatte

¹⁰² Cfr. E. A. Schultz, R. H. Lavenda, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna 2010, pp. 72-74; A. Signorelli, *Antropologia culturale*, McGraw-Hill, Milano 2007, pp. 72-88.

¹⁰³ C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell’Africa*, cit. p. 11.

¹⁰⁴ I. Surun, *Dévolier l’Afrique?*, cit., pp. 27-56. Coquery-Vidrovitch precisa: «l’Africa ha la storia più antica del mondo e gli europei non l’hanno “scoperta”: ciò che essi hanno scoperto (più tardi degli altri) è la “loro” Africa», *Breve storia dell’Africa*, cit., p. 12.

¹⁰⁵ E. Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley 1982.

¹⁰⁶ A. Kaufmann, cit. in G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 148.

¹⁰⁷ R. Di Falco, *Un missionario africano in Europa. Il caso di padre D. Sorur (18...-1900)*, tesi di laurea, Università degli Studi L’Aquila, 1998 (una copia depositata presso ACR), p. 40.

¹⁰⁸ Cfr. I. Taddia, *Autobiografie africane*, cit., p. 17.

¹⁰⁹ Tra gli altri, cfr. C. Lefebvre, «Un esclave a vu le monde», cit.; I. Surun, *Dévolier l’Afrique?*, cit.

¹¹⁰ R. Di Falco, *Un missionario africano in Europa*, cit., p. 40.

¹¹¹ F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa», cit., p. 85.

¹¹² Ivi, p. 86.

anche in giovanissima età (alcune sono chiaramente scritte da bambini alle prime armi con la scrittura), inviate spesso proprio a quei missionari che li avevano riscattati e portati in Europa. Generalmente si trattava di aggiornamenti (dati e richiesti) sullo stato di salute e sugli studi, magari sulla propria vocazione e, qualora ormai cresciuti, sul proprio lavoro o stato religioso. Di seguito alcuni esempi: le poche righe vergate con scrittura incerta da una bambina africana ribattezzata col nome di Henriette, con alcuni pensieri per il «caro benefattore» Olivieri dal monastero di Angers, in cui era educata presso le suore della Congrégation de Notre-Dame de Charité du Bon-Pasteur (dette anche semplicemente Sœurs du Bon-Pasteur); l'intrigante racconto di un giovane Giuseppe Habashi Bonaventura da Khartoum del suo primo rientro in Africa, dopo l'ordinazione a prete avvenuta a Napoli; la dichiarazione d'intenti di un ormai adulto Daniele Sorur, intento a cercare di pubblicare i suoi scritti.

Vous savez, chère bienfaiteur, que je n'aimais pas les chrétiennes quand j'étais à Genova avec vous [...] mais maintenant, je suis bien changée et je prie le bon Dieu de me donner une place auprès du trône qu'il vous réserve pour votre charité et vos vertus¹¹³.

Solcavamo il maestoso Nilo diretti al nostro destino [...] Non posso spiegare il mio animo, il mio spirito s'innalzava a contemplare quanto benefica era la Provvidenza; ripensava l'aver io percorso altra volta queste parti, ma era giovane e ancora molto poco istruito e fondato su quella Religione di cui ora ritorno (grazie a Dio e benedetto chi me la seppe insegnare) come propagatore e Sacerdote¹¹⁴.

Riguardo il mio manoscritto, spero che troverò qualche librajo che lo stampi. Voglia il Signore benedir almeno la buona volontà che ho di fare qualche piccola cosa per i miei connazionali e la verità¹¹⁵.

Se si escludono le lettere, non sono molti i “moretti” di cui si son trovati testi scritti elaborati, pensati per la pubblicazione. Ciononostante, le poche eccezioni sono rilevanti. Si tratta anzitutto di produzioni autobiografiche, incentrate sulle vicende intercorse tra la cattura da parte dei mercanti di schiavi “arabi” e l'educazione in Europa. Talvolta, come nel caso delle autobiografie di Sorur su *Nigrizia*¹¹⁶ e su *Les Annales de la Propagation de la Foi*¹¹⁷, si potevano ritrovare anche ampie digressioni etnologiche sul proprio popolo e terra d'origine. In altri casi, abbiamo resoconti o lettere

¹¹³ Henriette, *Lettre au père Olivieri du 20 janvier 1851, du monastère du Bon-Pasteur d'Angers*, ACG.

¹¹⁴ G. Habashi, *Lettera al Mitterutzner, Scellal, 17 febbraio 1866*, ACR A/30, 9/2.

¹¹⁵ D. P. D. Sorur, *Lettera al Mitterutzner, da Cracovia, 3 luglio 1890*, ACR, A/30, 13/40.

¹¹⁶ D. P. D. Sorur, «Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», in *La Nigrizia*, anno V, n. 4 (luglio 1887), pp. 116-124; D. P. D. Sorur, «Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno V, n. 5 (settembre 1887), pp. 146-152; D. P. D. Sorur, «Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno V, n. 6 (novembre 1887), pp. 170-177; D. P. D. Sorur, «Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno VI, n. 2 (marzo 1888), pp. 56-58; D. P. D. Sorur, «Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno VI, n.3 (maggio 1888), pp. 77-85; D. P. D. Sorur, «Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno VI, n. 4 (luglio 1888), pp. 111-119.

¹¹⁷ D. P. D. Sorur, «Lettre de dom Daniel Sorur Dharim Den, prêtre nègre de l'Afrique centrale», in *Annales de la Propagation de la Foi*, IX (1888), pp. 51-66.

dalla missione, come quelli di Jean-Pierre Moussa dal Senegal (su *L'Univers*)¹¹⁸ o dello stesso Sorur dall'Egitto (su *Nigrizia*)¹¹⁹. Si sono rinvenuti anche articoli d'autore e d'opinione, come l'omelia antischiavista di Moussa riportata su *La Réforme*¹²⁰, la lettera di stampo anticoloniale dello stesso su *Le Moniteur Haitien*¹²¹ e gli interventi su tematiche pedagogiche e musicali di Felice Rab sull'*Orfanello*, edito a Napoli¹²².

Infine, vi sono alcune pubblicazioni editate a sé, come veri e propri libri. Appartengono essenzialmente a due autori: il già citato Daniele Sorur, che nel 1892 riuscì a pubblicare in tedesco un testo antischiavista sull'Africa¹²³, e David Boilat, "moretto" proveniente dal Senegal che studiò in Francia, partì missionario in Senegal e quindi rientrò in Francia, dove fu parroco fino alla morte in tarda età. Boilat è riconosciuto oggi come il primo autore in lingua francese d'origine senegalese di una storia¹²⁴ e di una grammatica wolof-francese¹²⁵, con cui vinse anche un premio nazionale di linguistica in Francia¹²⁶. In questa categoria vanno inoltre citati alcuni scritti di cui si è trovata traccia, talora non portati a compimento, o non pubblicati perché non ritenuti adeguati o censurati. È ancora il caso di Daniele Sorur, che, prima di riuscire a pubblicare una revisione tagliata del proprio testo, ne aveva scritte almeno due versioni più complete in italiano, la cui stampa gli era stata espressamente rifiutata dai superiori religiosi¹²⁷, e di Felice Rab, di cui sappiamo che scrisse alcuni saggi, che purtroppo non sono riusciti a recuperare¹²⁸. Ma è anche il caso di Giovanni Santamaria e di Caterina

¹¹⁸ J. P. Moussa, «Lettre à monsieur Victor Mazulime», in *L'Univers*, anno X, n. 844 (8 mars 1842).

¹¹⁹ D. P. D. Sorur, «Lettera di P. Daniele Sorur da Helouan, 26 giugno 1892», in *La Nigrizia*, anno X (luglio 1892), pp. 89-91.

¹²⁰ J. P. Moussa, *Sermon de M. L'Abbé Moussa*, cit. in «Esclavage», in *La Réforme*, 28 décembre 1846, consultato presso BNF.

¹²¹ J. P. Moussa, «Allocution de Mr. L'abbé Moussa, curé du Port-au-Prince, à S.M.I. Faustin 1er, le 16 juin 1854», in *Le Moniteur Haitien*, anno IX, n. 27-28 (24 giugno 1854).

¹²² Ad una prima ricerca sulla rivista *L'Orfanello*, si segnalano i seguenti contributi di Felice Rab: F. Rab, «Della musica sacro-profana in Italia», in *L'Orfanello*, anno V (1877), fasc. III, pp. 109-120; fasc. IV, pp. 223-228. F. Rab, «Scritti pedagogici. Della legge dell'universalità nell'educazione», in *L'Orfanello*, anno V (1877), fasc. I, pp. 595-599; F. Rab, «Scritti pedagogici. Dell'armonia dell'educazione. Parte prima», fasc. III, pp. 651-660; anno VI (1878), fasc. II, pp. 228-235; «Scritti pedagogici. Dell'armonia dell'educazione. Parte seconda», fasc. VI, pp. 285-291; F. Rab, «Semplicità fortunata di una donna. Da non imitare», in *L'Orfanello*, anno VI (1878), fasc. I, pp. 1-2. F. Rab, «Il diritto moderno e Pio IX», in *L'Orfanello*, anno VI (1878), pp. 433-444.

¹²³ D. P. D. Sorur, *Meine Bruder, die Neger in Afrika. Ihr Wesen, ihre Befähigung, ihre jetzige traurige Lage, ihre Hoffnungen. Ein ernstes Wort an Europas Christen von P. Daniel Sorur Pharim Den, früherer Sklave, jetziger Missionar. Nach dem italienischen Manuskript besorgt und mit einer Vorrede versehene deutsche Ausgabe von Dekan Schneider*, W. Helmes (Humanus), Münster 1892.

¹²⁴ D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, P. Bertrand Libraire-Éditeur, Paris 1853.

¹²⁵ D. Boilat, *Grammaire de la langue woloffe*, Imprimerie Impériale, Paris 1858.

¹²⁶ Institut Impérial de France, *Prix de linguistique pour la grammaire wolof de Boilat*, 1856, in ACSE, 3i1.3a6 /106539.

¹²⁷ Cfr. D. P. D Sorur, *Che cosa sono i negri*, s.d., in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 263-307 [originale in ACR, A/30, 2.1-8]; D. P. D Sorur, *Lo stato reale dei negri*, s.d., ACR, A/30, 2.10.

¹²⁸ Si tratta di testi segnalati da Bonaventura di S. Francesco: F. Rab, *Della futura realtà dell'Ideale*, citato in Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», in *L'Orfanello*, 1882, p. 453; F. Rab, «Guida ragionata all'insegnamento della lettura», citato in Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», cit., p. 452; nel medesimo necrologio Rab è detto «autore di un trattato figurato di musica sacra» (*Ibid.*), non è chiaro se si tratti dell'articolo già citato su *L'Orfanello* (F. Rab, «Della musica sacro-profana in Italia», cit.) o di un altro testo.

Zenab. Santamaria ebbe una contesa con il suo superiore, monsignor Kobes, in merito alla possibilità di pubblicare o meno uno studio etnografico sui popoli del Senegambia¹²⁹. Della seconda, sappiamo che, ancora ragazzina, giocò un ruolo fondamentale come consulente linguistica dei missionari nella redazione di alcune tra le prime grammatiche, dizionari italiano-dinka, e traduzioni in dinka del catechismo, senza che il suo nome comparisse mai esplicitamente accanto a quello dei primi¹³⁰. Abbiamo anche alcune memorie di “moretti” scritte da europei ma sotto dettatura. È il caso del *Diario* di Giuseppina Bakhita¹³¹, in cui la narratrice in prima persona è Bakhita, che dettò a una consorella. Si possono ricordare, infine, alcune produzioni artistiche realizzate dai “moretti” in registri diversi dalla scrittura: gli acquarelli di David Boilat¹³²; gli spartiti per organo di Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif e quelli di Felice Rab¹³³. Non è escluso che i loro non siano stati gli unici casi di produzioni artistiche da parte di “moretti”, ma per il momento sono i soli di cui si è trovata traccia.

Senza articolare qui la trattazione, su cui si tornerà nel corso della tesi, segnalo però due questioni. La prima riguarda le motivazioni che mossero i “moretti” a lasciare qualcosa di scritto. Prendiamo tre casi, quello di Sorur, quello di Bakhita e quello di Boilat:

La civilizzazione e cristianizzazione della razza nera, ecco il grande problema d’oggi. [...] Confesso che il tema è al di sopra delle mie forze, né avrei osato intraprenderlo, se in qualità di figlio del deserto – ora cristiano, cattolico, sacerdote, missionario – non avessi giudicato mio stretto dovere di patriottismo di esprimere pubblicamente il mio parere, per allontanare le stravaganti opinioni che si hanno della razza nera, proponendo il modo più giusto di studiare la questione della civilizzazione africana¹³⁴.

Per desiderio dei miei Superiori, detto qui alcuni tratti della mia vita. Servano questi miei ricordi a farmi sempre meglio apprezzare il dono grande che mi fece Dio eleggendomi sua sposa¹³⁵.

Aujourd’hui, retiré dans une paroisse du diocèse de Meaux [ò...] mon esprit se report eau delà de l’Océan ; je pense que, de loin, je puis encore me rendre utile à une colonie que j’affectionne toujours du fond du coeur. [...] J’ai remarqué qu’avec les meilleures dispositions il fallait au moins dix-huit mois d’étude à un Européen pour parler le langage vulgaire. Il m’a donc paru nécessaire et urgent de faire un livre méthodique, clair et précis, avec lequel on pût apprendre soi-même et en peu de temps la langue woloffe. [...] Il est vrai que, sans avoir les mérites de mes prédécesseurs, j’avais un avantage auquel ils ne pouvaient prétendre. Le wolof est ma langue maternelle; avec elle j’ai bégayé dans mon enfance, par elle j’ai annoncé la parole de Dieu aux infidèles¹³⁶.

¹²⁹ Cfr. G. Santamaria, *Lettera a Propaganda Fide, 1 novembre 1863, Dakar*, in APF, SC, Africa-Angola-Congo-Senegal-Isole dell’Oceano Atlantico, 8; A. Kobès, *Lettera a Propaganda Fide, 31 dicembre 1863, Dakar*, in APF, SC, Africa-Angola-Congo-Senegal-Isole dell’Oceano Atlantico, 8.

¹³⁰ V. a riguardo K. E. Sheldon, *Historical Dictionary of Women in Sub-Saharan Africa*, Scarecrow Press, Lanham 2005; D. H. Johnson, *Divinity abroad: dinka missionaries in foreign lands*, in W. James and D. H. Johnson, «Vernacular Christianity: Essays on the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt», in *JASO Occasional Papers*, n. 7, 1988, p. 173; M. R. Nikkel, «Due dinka educati in Europa per l’Africa. Un’esperienza positiva ma rara per la missione del XIX secolo», in *Note Mazziane*, aprile 2015, pp. 237-238.

¹³¹ G. Bakhita, *Il Diario*, cit., dettato nel 1910 a Teresa Fabris.

¹³² Alcuni dei quali sono raccolti come illustrazioni in D. Boilat, *Voyage à Joal*, 1846, BNF.

¹³³ Cfr. Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», cit., p. 452.

¹³⁴ D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, cit., pp. 1-4.

¹³⁵ G. Bakhita, *Il Diario*, cit., p. 15.

¹³⁶ D. Boilat, *Grammaire de la langue woloffe*, cit., pp. III-V.

J'ai dépeint les mœurs, les usages, les croyances religieuses, les superstitions et les gouvernements de chaque peuple. [...] Puisse cet ouvrage être accueilli, avec indulgence, de tous les amis de la religion et attirer sur le Sénégal un grand nombre de missionnaire et les bénédictions les plus abondantes de la miséricorde divine¹³⁷!

A seconda dei diversi casi e sensibilità, dietro alla decisione di scrivere/dettare sembra esserci stato sia un movente esterno (qualcuno ha chiesto loro di scrivere), che ragioni personali (il desiderio di ripercorrere la propria storia), talvolta anche un intento che potremmo dire politico (compiere un atto “patriottico”, in difesa dei propri “connazionali” africani e/o in favore dell’azione delle missioni). La consapevolezza della propria identità, costruita nell’incontro tra più culture, dell’eccezionalità della propria storia, della necessità di combattere l’ignoranza talora arrogante e razzista degli europei verso gli africani.

Una seconda questione riguarda invece il fatto che i “moretti” autori di testi scritti (escludendo le lettere) sono per lo più uomini e sacerdoti. Fanno eccezione Felice Rab (uomo, ma laico, benché al servizio, come insegnante, dell’istituto francescano che lo aveva educato) e Giuseppina Bakhita, che accettò di dettare solo su insistenza delle sue superiori religiose. Ciò può avere più ragioni: nell’Ottocento, specie negli ambienti del tradizionalismo cattolico, era assai più frequente veder pubblicati uomini, invece che donne; il grado di educazione negli istituti maschili tendeva ad essere più elevato che in quelli femminili; la formazione dei sacerdoti era più accurata rispetto a quella dei laici, indirizzati di solito (salvo eccezioni) a mestieri più pratici che intellettuali. Infine, va detto che la gran parte del materiale pervenutoci sui “moretti” proviene da archivi religiosi, che hanno conservato documentazione redatta da “moretti” rimasti nell’alveo ecclesiale.

3. Alle origini del fenomeno: una «storia minore»

Si è cercato fin qui di dare un’idea della tipologia di documenti e studi consultati a scopo di primo orientamento, fonti e riferimenti bibliografici più specifici verranno di volta in volta richiamati, nelle singole parti della tesi. Resta un’ultima premessa introduttiva alla vicenda dei “moretti”. Le storie dei “moretti” furono anzitutto vicende di bambini del diciannovesimo secolo. Come tali, sono state considerate a lungo, da parte dei missionari e degli archivisti del tempo, «un petit sujet»¹³⁸. La formula rimanda alla giovane età dei bambini, ma anche al fatto che ciò che riguardava l’infanzia era considerato un tema minore. Essa è parsa pertinente in riferimento ai “moretti”: non a caso la vicenda

¹³⁷ D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, cit., pp. XIV-XVI.

¹³⁸ S. Lallemand, G. Le Moal, «Un petit sujet», cit.

di una di loro, Florence, veniva presentata nel 1890 come «une petite histoire»¹³⁹, negli *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny*.

D'altro canto, il secolo diciannovesimo, in cui si svolse la vicenda dei “moretti”, è reputato fondamentale per l'evoluzione di una nuova sensibilità per l'età dell'infanzia¹⁴⁰. Capolavori della letteratura come *Oliver Twist* di Charles Dickens (edito a puntate tra 1837 e 1839) o gli italiani *Pinocchio* di Carlo Collodi (tra 1881 e 1883) e *Cuore* di Edmondo De Amicis (nel 1886), sono esempi di come la figura del bambino/ragazzo sfuggì all'anonimia che l'avvolgeva, per divenire soggetto, protagonista. Anche in ambito ecclesiale, se l'impegno educativo era stato una «costante nell'azione della Chiesa»¹⁴¹ che già aveva ricevuto un grande impulso tra Umanesimo e Controriforma¹⁴², durante il diciannovesimo secolo esso riprendeva deciso vigore¹⁴³.

Degli oltre 140 istituti religiosi sorti tra il 1800 e il 1860, la maggior parte dei quali (oltre 120) femminili, circa i due terzi si occupavano di educazione dei bambini, specie in riferimento agli orfani e a quelli appartenenti alle fasce più povere della popolazione¹⁴⁴. Non va dimenticato peraltro che nell'Ottocento gli istituti religiosi se da un lato veicolavano talora una cultura diffidente quando non avversa alla modernità, allo stesso tempo però seppero dar vita a istituzioni e opere che, specie in ambito educativo e socio-sanitario, «si ponevano in maniera nuova e più adeguata rispetto al contesto sociale, innovando metodi, strumenti, modalità operative»¹⁴⁵.

3.1 Storie di conversione: il caso Edgardo Mortara (1858)

Le tematiche dell'educazione delle nuove generazioni e della conversione degli «acattolici»¹⁴⁶, rilevanti nel confronto muscolare tra modernità e cattolicesimo che caratterizzò tanta parte del Risorgimento italiano e non solo, si saldarono insieme nel corso del secolo. Centrale era educare cristianamente la gioventù, come nell'apostolato del carismatico piemontese Giovanni Bosco,

¹³⁹ *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph*, cit., p. 285.

¹⁴⁰ Lo psichiatra e psicoterapeuta Giovanni Maria Ruggiero è arrivato ad affermare che «l'infanzia è stata inventata nell'Ottocento»: G. M. Ruggiero, «L'infanzia è stata inventata nell'Ottocento», in *Linkiesta*, <<https://www.linkiesta.it/2016/02/infanzia-e-stata-inventata-nellottocento>>, data d'ultimo accesso 27/02/2016.

¹⁴¹ R. Lanfranchi, *Educazione*, in *Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia, Dalle origini all'Unità Nazionale*, <<http://www.storiadellachiesa.it/glossary/educazione-e-la-chiesa-in-italia/>>, Roma 2015.

¹⁴² Comune a molte congregazioni, religiose e non, sorte tra Quattro e Cinquecento, sarebbe stato per Lanfranchi proprio «l'impegno educativo per ragazzi e ragazze di ogni ceto, in particolare per quello popolare, e l'apertura di scuole-collegi» (*ibid.*). Esempio il caso dei gesuiti (Cfr. M. Turrini, *Il “giovine signore” in collegio. I gesuiti e l'educazione della nobiltà nelle consuetudini del collegio ducale di Parma*, CLUEB, Bologna 2006) e quello degli oratoriani, fondati da Filippo Neri (1515-1595) (Cfr. P. Prodi, *San Filippo Neri: un'anomalia nella Roma della Controriforma?*, in *Filippo Neri nella Roma della Controriforma*, Atti del Convegno di studi (Roma, 2 dicembre 1994), a cura di A. Zuccari, in *Storia dell'arte*, n. 85 (1995), pp. 333-339).

¹⁴³ R. Lanfranchi, *Educazione*, cit.

¹⁴⁴ Cfr. G. Rocca, *Aspetti istituzionali e linee operative nell'attività dei nuovi istituti religiosi*, in *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e unificazione*, a cura di L. Pazzaglia, *La Scuola, Brescia* 1994, p.173.

¹⁴⁵ F. De Giorgi, *Cattolici ed Educazione tra Restaurazione e Risorgimento: Ordini religiosi, antigesuitismo e pedagogia nei processi di modernizzazione*, ISU, Milano 1999, pp. 11-12.

¹⁴⁶ Termine usato da Comboni in *Lettera a Canossa, Cairo, 15 febbraio 1870*, in *Gli Scritti*, cit., n. 2186.

fondatore dei salesiani e principale fautore del processo di canonizzazione del “santo bambino” per eccellenza: Domenico Savio (1842-1857)¹⁴⁷.

Il tema della conversione in chiave “antimoderna” fu invece al centro di uno dei grandi successi editoriali (dimenticati) di metà Ottocento: il romanzo *L'ebreo di Verona*, apparso nel 1850-1851 su *La Civiltà Cattolica* e ristampato più e più volte¹⁴⁸. Protagonista era un giovane ebreo che, disilluso dalle cospirazioni carbonare e democratiche, sceglieva di convertirsi al cattolicesimo, come opzione al contempo di fede religiosa e politica. Autore del romanzo dalle forti tinte antiggiudaiche era quell'Antonio Bresciani, gesuita, di cui si è detto: scrittore tra i più noti dell'epoca e già professore al Collegio Urbano de Propaganda Fide (dove avrebbero studiato anche alcuni “moretti”), nel 1838 aveva edito una biografia sulla conversione (da copto a cattolico) e l'educazione del giovane egiziano Abulcher Bisciarah¹⁴⁹ e nel 1854 avrebbe pubblicato gli articoli su *Civiltà Cattolica* sui “moretti”¹⁵⁰.

Nel 1858 poi, un episodio – il rapimento del bambino ebreo Edgardo Mortara – conobbe una notorietà internazionale e portò all'onore delle cronache la questione della conversione di bambini di famiglia non cattolica¹⁵¹. Figlio di Momolo Mortara e Marianna Padovani, Edgardo era nato nel 1851 a Bologna, all'epoca parte dello Stato Pontificio. All'insaputa dei genitori, quando aveva pochi mesi di vita ed era gravemente malato, era stato battezzato dalla domestica cattolica. Nel momento in cui il Sant'Uffizio, nella persona dell'inquisitore Pier Feletti, venne a sapere della cosa, ritenne lecito prelevare Edgardo dalla casa dei genitori e portarlo alla Casa dei Catecumeni di Roma, poiché la legge del tempo proibiva che un bambino cattolico fosse cresciuto da persone appartenenti ad altre confessioni religiose. Alla Casa dei Catecumeni, Edgardo crebbe come cattolico, sotto la tutela di papa Pio IX, e a nulla valsero le proteste dei genitori e i tentativi per riaverlo indietro. Il caso fu al centro di un'aspra polemica, destando scandalo nell'opinione pubblica internazionale, che lo percepì come emblematico di un potere confessionale autoritario e obsoleto. Il bambino, una volta cresciuto, divenne sacerdote, si trasferì negli Stati Uniti e morì, quasi novantenne, nel 1940. La sua storia, per un certo periodo dimenticata, è tornata ad accendere dibattiti e suscitare interesse tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila, in occasione della conclusione del processo di beatificazione di Pio

¹⁴⁷ «San Domenico Savio, il santo bambino plasmato da don Bosco», in *Famiglia Cristiana*, <<https://www.famigliacristiana.it/articolo/san-domenico-savio.aspx>>, 9 marzo 2020. Vedi figura n. 8 nell'appendice.

¹⁴⁸ A. Bresciani, «L'ebreo di Verona», in *La Civiltà Cattolica*, 1850-51. Gramsci, criticando severamente la *Vita di Cavour* di Alfredo Panzini, ne cita un passaggio che rinvia al romanzo di Bresciani; scriveva Panzini: «Chi volesse vedere come la setta carbonara assumesse il ruolo di Belzebù, legga il romanzo *L'ebreo di Verona* di Antonio Bresciani e si diventerà (sic) un mondo, anche perché, a dispetto di quel che ne dicono i moderni, (ma il De Sanctis era contemporaneo del Bresciani) quel padre gesuita fu un potente narratore». Gramsci annota: «Questo brano si potrebbe porre come epigrafe al saggio sui “Nipotini del padre Bresciani”», cfr. A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, cit. p. 196.

¹⁴⁹ Cfr. A. Bresciani, *Vita del giovine egiziano Abulcher Bisciarah alunno del Collegio Urbano di Propaganda*, Tipografia del Collegio Urbano, Roma 1838.

¹⁵⁰ Cfr. A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., pp. 337-348; 475-490; 607-620.

¹⁵¹ Tanto da venir discusso sulle colonne del *New York Times* e da più parti in Europa, Stati Uniti e non solo. Cfr. G. Volli, *Il caso Mortara. Il bambino rapito da Pio IX* (1960), Giuntina, Firenze 2016; D. Scalise, *La vera storia del bambino ebreo rapito dal papa*, Mondadori, Milano 1996; D. Kertzer, *Prigioniero del papa re*, Rizzoli, Milano 2004.

IX. Il caso Mortara è infatti considerato da molti (tra cui studiosi cattolici del calibro del gesuita Giacomo Martina, biografo di Pio IX¹⁵²) come un episodio di indottrinamento e violenza a sfondo antisemita¹⁵³; da altri è invece ancora giustificato¹⁵⁴ alla luce del fatto che lo stesso Edgardo testimoniò a favore di Pio IX nella raccolta di documenti per il processo per la sua beatificazione, affermando di essere rimasto di sua volontà:

Eight days later [il rapimento], my parents presented themselves to the Institute of Neophytes to initiate the complex procedures to get me back in the family. As they had complete freedom to see me and talk with me, they remained in Rome for a month, coming every day to visit me. Needless to say, they tried every means to get me back: caresses, tears, pleas and promises. Despite all this, I never showed the slightest desire to return to my family, a fact which I do not understand myself, except by looking at the power of supernatural grace¹⁵⁵.

Al piccolo Edgardo, sottratto alla famiglia ed educato in istituti cattolici, furono tolti (e sostituiti) tutti i riferimenti familiari, sociali, culturali, religiosi e psicologici d'origine. Tuttavia, anche una volta cresciuto, egli non condivise mai l'opinione di coloro che videro in ciò un abuso commesso nei confronti suoi e della sua famiglia, arrivando piuttosto a leggervi un disegno della provvidenza, che l'avrebbe eletto a «figlio adottivo di Pio IX»¹⁵⁶. La ragione per cui si è scelto di trattare il caso Mortara (non il solo del genere¹⁵⁷) è che i possibili raffronti con il fenomeno coevo dei «moretti» sono molteplici. Non a caso, Comboni restò convinto fino alla fine della correttezza della posizione del papa sul rapimento dei bambini ebrei, se battezzati da piccoli e dunque, nella sua logica, già cattolici¹⁵⁸. Arrivò addirittura a definirlo, in una delle sue ultime lettere, «un atto sublime»¹⁵⁹. Ma i casi dei bambini ebrei sottratti alle famiglie nello Stato Pontificio fino a che punto erano simili a quelli dei bambini africani portati in Europa? Questi ultimi erano per lo più orfani riscattati dalla schiavitù, dunque senza più una famiglia, dalla quale erano stati *precedentemente* sottratti a forza; tuttavia, in alcuni casi i missionari non esitarono a forzare la mano e la differenza allora pare assottigliarsi. Ad esempio, può lasciare allibiti leggere di come don Niccolò Olivieri raccontò, nella sua *Ottava relazione* del 1854, di aver liberato in Egitto una donna, chiedendole in cambio la figlia¹⁶⁰.

¹⁵² G. Martina, *Pio IX*, cit.

¹⁵³ Vedi anche M. Politi, «Ma Pio IX sugli altari allontanerà i fedeli», in *repubblica.it*, <<https://www.repubblica.it/online/mondo/beatificazione/fedeli/fedeli.html>>, 02 settembre 2000; e D. Gabrielli, «Edgardo Mortara rapito con la benedizione di Pio IX, Intervista ad Elena Mortara», in *Confronti*, <<https://web.archive.org/web/20120409101447/http://www.we-are-church.org/it/rassegna/PioIXMortara.html>>, marzo 2000. La pronipote di Edgardo, ha sostenuto che si trattò di un episodio di «violenza psicologica, esistenziale, religiosa».

¹⁵⁴ Cfr. V. Messori, *Io, il bambino ebreo rapito da Pio IX*, Mondadori, Milano 2005.

¹⁵⁵ E. Levi-Mortara, «Testimony for Beatification of Pius IX – Rome», in *ZENIT.org*, <<https://web.archive.org/web/20090530070336/http://www.catholic-forum.com/saints/pope025501.htm>>.

¹⁵⁶ E. Levi-Mortara, «Testimony for Beatification of Pius IX», cit.

¹⁵⁷ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 198-199.

¹⁵⁸ Come ricorda Romanato, *ivi*, p. 198.

¹⁵⁹ D. Comboni, *Lettera a Sembianti, Khartoum, 6 settembre 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 7051.

¹⁶⁰ Cfr. N. Olivieri, *Ottava Relazione sui progressi della Pia Opera pel riscatto delle fanciulle more*, Tipografia Casamara, Genova 1854, p. 38.

Alla luce delle attuali categorie di pensiero, l'azione del sacerdote può essere vista come un riprovevole episodio di compravendita: acquistò una bambina barattandola con la libertà della madre di lei. E può lasciare costernati che il sacerdote ligure rivendichi l'episodio come un atto di carità, senza alcuno scrupolo o titubanza. L'unico modo per comprenderne le azioni è quello di situarle nel loro contesto d'appartenenza, per certi tratti assolutamente diverso e non facile da comprendersi in quello odierno.

Olivieri, Comboni e gli altri missionari condividevano «l'ecclesiologia militante ottocentesca, la visione quasi statuale che la Chiesa aveva di sé, di cui il battesimo era il contrassegno giuridico, in mancanza del quale si era irrimediabilmente esclusi dalla vita celeste»¹⁶¹. Alla luce di questa concezione, che potremmo definire “battesimo-centrica”, si capisce perché Olivieri arrivasse al punto di comprare una bambina piccola da una madre disperata, agendo apparentemente in modo non dissimile da un mercante di schiavi, ma d'altro canto riscattasse bambine in stato di salute malferma, agendo contro ogni interesse materiale¹⁶². Può apparire oggi paradossale, ma non lo era all'interno di quella logica. La salvezza che i missionari cercavano di dare ai bambini africani era, infatti, una salvezza dalla “doppia schiavitù”, del corpo e dell'anima: del corpo tramite il riscatto, dell'anima tramite il battesimo; ma se una gerarchia di importanza tra le due andava fatta, primaria era la salvezza dell'anima¹⁶³. Un agire che, se poteva spiegarsi col desiderio di guadagnare anche per sé il Paradiso, secondo la nota massima agostiniana: «animam salvasti? Animam tuam predestinasti» («salvasti un'anima? Predestinasti la tua»), manifestava però anche un'estrema dedizione: partire missionari per l'Africa Centrale significava spesso, all'epoca, rinunciare a restare in vita ancora a lungo¹⁶⁴. Questi missionari, convinti graniticamente di essere nel giusto e disposti a tutto pur di fare ciò che consideravano il bene altrui (e per questo, in alcuni casi, santificati), erano appieno parte della cultura cattolica intransigente dell'epoca, che oggi diremmo dai tratti integralisti. È indicativo di ciò il fatto che il progetto di educare i “moretti” in Europa, accompagnato fin dal suo inizio da una lunga scia di morti precoci tra i bambini a causa delle malattie contratte in Europa, perdurò per diversi decenni, prima di venir definitivamente abbandonato. Spesso le molte morti di bambini erano comprese dai missionari in chiave edificante: quelle dei “moretti” erano comunque anime salvate dall'Inferno ed elette al Paradiso, grazie all'avvenuta conversione. E questa diveniva poi anche la concezione che gli

¹⁶¹ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 198.

¹⁶² «Un giorno nel mentre io stava per riscattarne una dell'età di nove anni circa, la quale era del tutto estenuata e ridotta al termine di morte, vi fu chi mi andava dicendo (non conosceva questo tale lo scopo della mia missione): “Non vedete che va a morire fra pochi giorni? Che cosa volete fare di questa fanciulla? Sono denari gettati via!” Ma, ripeto, sono appunto queste che si meritano a preferenza di tutte le altre di essere riscattate. Difatti morì la ben avventurata dopo sei giorni nell'ospedale di Alessandria d'Egitto, avendola io stesso battezzata tre giorni avanti che rendesse la sua bell'anima a Dio». In N. Olivieri, *Ottava Relazione*, cit., p. 37.

¹⁶³ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 43.

¹⁶⁴ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 15

stessi bambini africani, influenzati dagli europei che li educavano, andavano ad assumere. Indicative le parole della piccola Henriette, in una lettera già citata all'Olivieri, che si riporta qui nella sua drammatica interezza:

Vous savez, cher bienfaiteur, que je n'aimais pas les chrétiennes quand j'étais à Genova avec vous; il y a bien longtemps de ça, mais je me rappelle encore que vous me disiez «je vous baptiserai puis vous mourrez, vous irez au ciel» et moi je pleurais [que] je ne voulais pas aller au ciel, mais maintenant je suis bien changée et je prie le bon Dieu de me donner une place auprès du trône qu'il vous réserve pour votre charité et vos vertus¹⁶⁵.

3.2 Casi di mobilità di bambini tra Africa ed Europa: precedenti e paralleli storici

Si sono fin qui messi in luce alcuni punti in comune tra il caso dei “moretti” e il caso Mortara. Ciò che invece li differenziava era l'esoticità che aleggiava sui “moretti”, provenienti dall'Africa: un altro grande tema è infatti quello della mobilità intercontinentale. Le vicende dei migranti tra Africa ed Europa sono oggi al centro dell'attenzione mediatica e politica, specie in Italia, paese ponte tra i due continenti, che Braudel definiva «l'axe médian de la Mer [Méditerranée]»¹⁶⁶. La questione dei bambini e adolescenti migranti costituisce però anche un'importante area di studi, socio-antropologici e non solo. Nel dibattito odierno, accademico e non, si riscontra talvolta la tendenza a considerare la mobilità dei minori come collegabile ai vari «collateral damages of globalization»¹⁶⁷, e dunque a relegarla in particolare agli ultimi decenni. Opportunamente Elodie Razy e Marie Rodet, rilevata la scarsità di studi sul tema, lamentano che «too often, child migration is still described as a new phenomenon»¹⁶⁸, mentre la mobilità di bambini in Africa e dall'Africa (spesso forzata) era assai frequente anche nei secoli passati¹⁶⁹.

La principale spiegazione della relativa carenza di studi sul tema (oltre a quelle già citate sull'infanzia considerata un *petit sujet*) è stata spesso la stessa utilizzata in passato per tutto ciò che concerne la ricostruzione della storia dell'Africa subsahariana pre-coloniale: la presunta scarsità delle fonti scritte in merito¹⁷⁰. Posto che decenni di *post-colonial studies* hanno dimostrato come le fonti per ricostruire la storia africana siano in realtà «importanti e molto varie»¹⁷¹, la storia dei “moretti” offre però anche numerose fonti scritte, che costituiscono anzi una rilevante peculiarità del fenomeno. Razy e Rodet, nell'introdurre l'articolo di Kelly Bryant sulle storie dei bambini senegalesi portati in

¹⁶⁵ Henriette, *Lettre au père Olivieri du 20 janvier 1851*, cit.

¹⁶⁶ F. Braudel, *La Méditerranée*, cit., p. 17.

¹⁶⁷ E. Razy, M. Rodet, *Introduction*, in Ead., *Children on the Move in Africa. Past & Present experiences of migration*, James Currey, Rochester 2016, p. 16.

¹⁶⁸ Ivi, p. 10.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Cfr. I. Taddia, *Autobiografie africane*, cit.

¹⁷¹ C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, cit. pp. 16-17. Secondo la storica francese, le fonti spaziano dall'archeologia alla linguistica, fino alle fonti orali e alla riscoperta di una grande varietà di fonti scritte appartenenti a viaggiatori arabi ed europei, senza dimenticare culture scritte millenarie come quelle etiopica ed egiziana.

Francia dalla religiosa Anne-Marie Javouhey (di cui andremo ad occuparci nel prossimo capitolo), arrivano a parlare di questo caso come del «particular moment when these child migrants become visible in the archives»¹⁷². Pur condividendo la rilevanza data alle fonti scritte riguardanti i “moretti”, è tuttavia eccessivo affermare che essi siano stati i primi bambini migranti africani di cui si diano tracce documentarie scritte. Ci sono infatti diversi studi, basati su documenti scritti e fonti archivistiche, che attestano casi di mobilità di minori africani al di fuori del loro continente, e specificatamente verso l’Europa, coevi o anche in epoche precedenti quella dei bambini senegalesi portati in Francia dalla Javouhey. Può risultare opportuno richiamare almeno alcuni di questi casi, anche per avere dei precedenti e paralleli da comparare a quelli che andremo poi direttamente a esaminare.

Anche limitando l’indagine al solo periodo dall’epoca moderna in poi, è comunque possibile ritrovare un gran numero di casi di convertiti (spesso bambini) al cattolicesimo da altre religioni e culture attraverso una loro delocalizzazione, di vicende di mobilità e di riscatto dalla schiavitù, tentativi di formazione di una chiesa indigena africana o di classi dirigenti istruite in Europa, e via dicendo. Sono storie di vita che affascinano l’immaginario dei contemporanei e permettono talvolta di ricostruire complesse trame di connessioni transnazionali (quando non proprio globali) a partire da singoli profili biografici. È quanto hanno fatto storici come Natalie Zemon-Davis con Leone l’Africano (ca.1486-ca.1535)¹⁷³, Jon Sensbach con Rebecca Protten (1718-1780)¹⁷⁴, Giovanna Fiume con Benedetto da Palermo, detto il Moro¹⁷⁵; più di recente, Charlotte de Castelneau-L’Estoile con Páscoa (XVII secolo)¹⁷⁶ e M’hamed Oualdi con Husayn Ibn ‘Abdallah (nato nei tardi anni Venti del 1800, morto nel 1887)¹⁷⁷.

Non si entrerà nel dettaglio delle vicende, che presenteremo invece solo brevemente, correndo forse il rischio di assimilare casi appartenenti ad epoche e contesti anche molto differenti, e di dare l’impressione di un approccio anedddotico. Ciononostante, la rassegna che segue è funzionale alla

¹⁷² E. Razy, M. Rodet, *Introduction*, cit., p. 16; v. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*». *Senegalese students, religious sisters & migration for schooling in France, 1824-1842*, in *Children on the Move in Africa*, cit., pp. 31-50.

¹⁷³ Diplomatico musulmano di origine marocchina, catturato da europei e convertito al cristianesimo, vissuto alcuni anni a Roma e autore di una famosa *Cosmographia de Affrica*. N. Zemon Davis, *Léon l’Africain*, cit.

¹⁷⁴ Schiava mulatta, liberata e divenuta missionaria evangelica, vissuta tra Africa, Caraibi ed Europa. J. Sensbach, *Rebecca’s Revival: Creating Black Christianity in the Atlantic World*, Harvard University Press, Cambridge 2005.

¹⁷⁵ Vissuto in Sicilia nel XVI secolo, venne canonizzato e la sua figura fu in più e più modi utilizzata dalla Chiesa nel corso dei secoli per l’evangelizzazione dei neri nelle Americhe e non solo G. Fiume, *Il Santo Moro*, cit.

¹⁷⁶ Schiava d’origine angolana portata in Brasile e vittima di un processo d’inquisizione per presunta bigamia che la condusse fino in Portogallo. La parabola biografica di Páscoa è utilizzata dall’autrice per mettere in luce i network presenti tra le diverse aree dell’impero portoghese d’età moderna. Cfr. C. De Castelneau-L’estoile, *Páscoa*, cit.

¹⁷⁷ Originario della Circassia, regione del nord del Caucaso, Husayn venne portato ancora bambino a Tunisi come schiavo, divenendo quindi un alto funzionario mamelucco e terminando la sua vita in esilio a Firenze. La vita di Husayn non è di per sé il centro dello studio, quanto piuttosto la speciale angolazione attraverso cui indagare e riconsiderare le strette relazioni tra le opposte sponde del Mediterraneo nel corso del diciannovesimo secolo. Cfr. M. Oualdi, *A slave between empires*, cit.

contestualizzazione delle storie di vita dei “moretti”: esse affondano le radici in processi più ampi anche diacronicamente e ne richiamano altre, precedenti o contemporanee.

3.2.1 Il primo vescovo autoctono del Kongo

Grande rilievo ebbe la pratica di educare in Portogallo giovani africani figli della nobiltà del Regno del Kongo, iniziata tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento, ma protrattasi fino ad Ottocento inoltrato¹⁷⁸. All’arrivo dei primi esploratori portoghesi sulle coste angolane (dal 1482 in poi), il regno del Kongo era, probabilmente già a partire da un paio di secoli «une formation politique solide, reposant sur l’articulation entre une organisation sociale lignagère de type patriarcal et une hiérarchie politique et administrative»¹⁷⁹. Situato a sud del fiume Congo, tra la parte più occidentale dell’odierna Repubblica Democratica del Congo e il nord dell’attuale Angola, il Kongo si reggeva sull’autorità assoluta di un sovrano, il manikongo, che controllava il territorio attraverso stretti rapporti con i suoi dignitari, ciascuno a capo di una provincia dotata di una certa autonomia¹⁸⁰. Un gruppo di elettori nobili sceglieva il nuovo re tra un insieme di possibili candidati¹⁸¹. L’economia si reggeva soprattutto sul commercio del rame e degli schiavi¹⁸².

Il navigatore portoghese Diogo Cão, che aveva deciso di risalire il fiume Zaïre per cercare di accedere alle Indie e al regno del «prete Gianni» (leggenda assai diffusa all’epoca, che probabilmente faceva capo al cristianesimo praticato in Etiopia)¹⁸³, giunse in Kongo nel 1482, un decennio prima dell’arrivo di Colombo in America. Mandati dei marinai in ambasciata presso il manikongo Nzinga Nkuwu, che risiedeva nella capitale (Mbanza Kongo), dato che l’ambasciata tardava a tornare, egli tornò in Portogallo portando con sé degli ostaggi¹⁸⁴. Ecco come raccontano la vicenda le cronache portoghesi dell’epoca:

¹⁷⁸ Per un riassunto della storia del Kongo, cfr. B. Davidson, *Madre nera. L’Africa nera e il commercio degli schiavi*, Edizioni Res Gestae, Milano 2013, pp. 135-178; C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., pp. 76-79; A. Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV au XIX siècle*, Karthala, Paris 1993, pp. 144-146. Per un approfondimento sulle fonti artistiche e visive: C. Fromont, *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2014; C. Fromont, «Dance, Image, Myth, and Conversion in the Kingdom of Kongo, 1500-1800», in *African Arts*, vol. LXIV, n. 4 (winter 2011), pp. 52-63; C. Fromont, «Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo: Religious conversion and visual correlation in early modern Central Africa», in *Anthropology and Aesthetics*, n. 59/60 (spring/autumn 2011), pp. 109-123. Per un confronto diretto con le fonti scritte dell’epoca, cfr. A. Brasio, *Monumenta missionaria africana. Africa Occidentale (1471-1531)*, Agência geral do Ultramar, Lisboa 1958; L. Jadin, M. Dicorato, *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo: 1506-1543*, Académie royale des sciences d’outre-mer, Bruxelles 1974. Per il diciannovesimo secolo, v. T. C. Sapede, *Le roi et le temps, le Kongo et le monde. Une histoire globale des transformations politiques du Royaume du Kongo (1780-1860)*, Thèse de doctorat en Histoire et Civilisations sous la direction de Catarina Madeira-Santos (directrice) et Rémy Bazenguissa-Ganga (co-directeur), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2020.

¹⁷⁹ C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 76.

¹⁸⁰ Cfr. C. Fromont, «Dance, Image, Myth», cit., p. 52.

¹⁸¹ Ivi, p. 53.

¹⁸² Cfr. C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 76.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

Diogo Cao, vendo quanto os outros tardavam, determinou de acolher alguns daquelles negros, que entravam em o navio, e vir-se com elles pera este Reyno, com fundamento que entretanto os nossos lá onde eram podiam aprehender a lingua, e ver as cousas da terra, e os Negros que elle trouxesse tambem aprenderiam a nossa, com que El Rey poderia ser informado do que havia entre elles¹⁸⁵.

Due anni dopo queste vicende, Diogo Cão tornò in Kongo, su mandato del re portoghese Giovanni II, e restituì gli ostaggi, nel frattempo convertiti al cristianesimo, recando inoltre con sé doni di vario genere. L'esploratore, al suo ritorno in Africa, «foi recebido pelos da terra com muito prazer, vendo os seus naturaes que elle trouxera vivos, e tam bem tratados como hiam»¹⁸⁶. Le relazioni tra i due sovrani, del Kongo e del Portogallo, si fecero allora rapidamente più strette: il primo ricevette l'aiuto di alcuni archibugieri portoghesi per sconfiggere antichi rivali nel commercio dell'avorio, il secondo ottenne che il manikongo accettasse di accogliere in Africa missionari francescani (che arrivarono nel 1491) e inviasse altri giovani Kongolesi in Portogallo¹⁸⁷. L'anno seguente il manikongo si convertì al cattolicesimo, adottando con il battesimo il nome di Giovanni I del Kongo, in omaggio al sovrano portoghese; con lui si battezzarono anche il suo primogenito, Funsu Nzinga Mvemba (1456-1542), rinominato Alfonso, e alcuni altri nobili della corte¹⁸⁸. Come sottolinea Coquery-Vidrovitch, alla base della conversione del sovrano Kongolese, stava probabilmente la possibilità di «bénéficiar du pouvoir des Blancs»¹⁸⁹, e infatti alla prima difficoltà (una disputa circa la poligamia, praticata dal manikongo) egli scacciò dalla capitale i missionari, che furono accolti nella provincia governata da suo figlio Alfonso. Nel 1506, alla morte del vecchio manikongo, il conflitto per la successione si trasformò in guerra sociale e di religione. I dignitari di palazzo avevano designato come successore Mpanzu, uno dei figli non cristianizzati, tuttavia Alfonso rifiutò l'elezione e scatenò la guerra civile, forte del sostegno del partito dei convertiti filo-portoghesi. A vincere fu Alfonso, che caricò l'evento del miracoloso: alla guida delle armate cattoliche sarebbe apparso nientemeno che san Giacomo Maggiore a cavallo, la cui vista avrebbe sconvolto e messo in fuga il rivale "pagano". Trasparente è il possibile richiamo alla vittoria di Costantino a Ponte Milvio (*in hoc signo vinces*), ma anche la scelta della figura di san Giacomo, che nella penisola iberica era detto "Matamorosos" (uccisore dei mori, dei musulmani), parla da sé¹⁹⁰. Alfonso regnò quindi dal 1506 al 1543, ricordato al contempo come il più potente sovrano del Kongo, il suo apostolo e, oggi, un autentico «Machiavelli

¹⁸⁵ J. de Barros, *Descoberta do Reino do Congo*, in *Monumenta missionaria africana*, cit., p. 41.

¹⁸⁶ Ivi, p. 42.

¹⁸⁷ Cfr. C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 77.

¹⁸⁸ Cfr. P. de Rui, *Baptismo do Rei do Congo, 3 de Maio de 1491*, in *Monumenta missionaria africana*, cit., pp. 124-125; G. de Resende, *Baptismo do Rei do Congo, 3 de Maio de 1491*, in *Monumenta missionaria africana*, cit., pp. 127-128.

¹⁸⁹ C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 78.

¹⁹⁰ Cfr. C. Fromont, «Under the sign of the cross», cit., p. 113.

africano»¹⁹¹. Egli, secondo Cécile Fromont, «operated the crucial symbolic reformulation that naturalized Christianity into a Central African religion while integrating the Kongo into the larger realm of Christendom»¹⁹², presentandosi nelle sue lettere al re di Portogallo e al papa come principe africano e cristiano¹⁹³.

Tra i primissimi atti da nuovo manikongo di Alfonso vi fu, nel 1506, la scelta di inviare il proprio figlio Kinu a Mvemba, battezzato Enrico, (1495-1530) a studiare in Portogallo per divenire sacerdote. Il ragazzo, all'epoca appena undicenne, sarebbe stato quindi ordinato, di lì a pochi anni, vescovo di Utica (Tunisia). Dal momento che la sede vescovile era *in partibus infidelium* (in pieno impero ottomano), gli venne concessa autorità anche sul Kongo, dove rientrò nel 1521 come primo vescovo cattolico subsahariano a capo di una chiesa africana, presto affiancato da una serie di canonici indigeni di nobile ascendenza, in particolare presso la cattedrale della capitale Mbenza¹⁹⁴. A lungo Kongo e Portogallo rimasero in rapporti pressoché paritari, anche se lo sviluppo della tratta di schiavi transatlantica portò i portoghesi prima a razzare schiavi anche nelle aree di pertinenza del regno del Kongo, poi ad avviare una politica più aggressiva, che nel diciannovesimo secolo avrebbe portato alla colonizzazione diretta del territorio del regno¹⁹⁵. La presenza di un clero autoctono si protrasse, anche se non vi furono più nomine di vescovi indigeni. Ancora nel 1800 i figli dell'aristocrazia del Kongo venivano talvolta inviati a studiare in Portogallo (e non solo): è il caso del principe Nicolau Água Rosada (1830ca.-1860), che studiò a Coimbra¹⁹⁶.

3.2.2 Storie globali di schiavi d'età moderna

In epoca moderna, sono molte le storie di africani giunti in Europa come schiavi, o figli di schiavi. Non si tratta solo di vittime della tratta atlantica; fino a diciannovesimo secolo inoltrato, erano ancora presenti le ultime persistenze¹⁹⁷ della tratta mediterranea, anche detta “barbaresca”, praticata tra nord e sud del Mediterraneo¹⁹⁸. Numerose sono in particolare le storie di bambini africani

¹⁹¹ J. P. Bat, «Les Machiavel du Kongo», in *Libération*, <<http://libeafrica4.blogs.liberation.fr/2015/09/09/les-machiavel-du-kongo/>>, 12 settembre 2015.

¹⁹² C. Fromont, «Under the sign of the cross», cit., p. 113.

¹⁹³ «European religious ideas and artistic modes of representation were brought into dialogue with central African visual and religious syntax», C. Fromont, «Dance, Image, Myth», cit., pp. 53-54.

¹⁹⁴ Cfr. F. Bontinck, «Ndoadidiki ne-Kinu a Mubemba, premier évêque du Congo (c. 1495-1531)», in *Revue africaine de théologie*, vol. II, n. 6 (1979), p. 149-169; A. Quenum, *Les Églises chrétiennes*, cit., pp. 144-146.

¹⁹⁵ C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 79.

¹⁹⁶ T. C. Sapede, *Le roi et le temps, le Kongo et le monde*, cit., p. 410 e pp.415-486.

¹⁹⁷ Vedi G. Bonazza, *Abolitionism*, cit.

¹⁹⁸ Cfr. F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, trad. it., Einaudi, Torino 1953, vol. II, pp. 797s. e, nel capitolo VII sulle forme della Guerra, i luoghi in cui si tocca il tema della schiavitù: in riferimento alle razzie, alla vendita degli schiavi come una delle attività legate alla pirateria «industria antica e generalizzata» e alla guerra di corsa, che a sua volta creava mercati speciali come «quello degli uomini da vendersi e da acquistarsi» (p. 934) e determinava il formarsi conseguente di opere e magistrature dedite al «risatto degli schiavi», come quella di Genova nel 1597 (p. 944), e il coinvolgimento di ordini religiosi operanti per la «salvezza delle loro anime» (p. 945s). Vedi

in Europa. Non era raro, infatti, che le famiglie europee più nobili o ricche avessero tra la propria servitù domestica ragazzi africani, figli di schiavi in precedenza giunti in Europa, o portativi di recente. Non di rado poteva capitare che essi venissero poi liberati e talvolta persino adottati.

La vicenda più nota è forse quella di Abraham Petrovich Gannibal (1696ca.-1781). Nato in Africa subsahariana (le fonti non concordano sulla provenienza specifica), fatto schiavo quand'era molto piccolo dagli ottomani e portato a Costantinopoli, qui venne riscattato da funzionari russi, a circa otto anni, e inviato allo zar Pietro I Romanov, detto il Grande (1672-1725). Scopo di quest'ultimo, uno dei "sovrani illuminati" dell'epoca, pare che fosse «dimostrare che l'intelligenza era un dono aristocratico, quale che fosse la "razza" originaria»¹⁹⁹: Gannibal era infatti stato fatto passare come figlio di un principe camerunense. Battezzatolo come cristiano ortodosso nel 1705, Pietro gli attribuì il nome "Abraham" e ne divenne padrino e tutore (da qui il "Petrovich"). Negli anni seguenti il giovane Gannibal venne cresciuto in tutto e per tutto come un rampollo dell'aristocrazia russa dell'epoca: gli fu impartita un'educazione di prim'ordine, concessa l'opportunità di viaggiare per l'Europa, garantita un'ascesa sociale. Egli divenne infatti generale dell'esercito russo, sposò una nobildonna scelta per lui dallo zar in persona e diede vita a una lunga discendenza, tra i cui membri si annovera nientemeno che Alexander Pushkin (1799-1837). Proprio a Pushkin si deve una prima biografia romanzata del bisnonno, tradotta in inglese col titolo *The Moor of Peter the Great*²⁰⁰ o anche *The Negro of Peter the Great*²⁰¹. Benché incompiuta, essa alimentò il mito intorno alla sua figura, recentemente ripresa in mano da alcuni studiosi²⁰². Particolarmente interessanti risultano alcuni passaggi, in cui Pushkin descrive l'effetto che produceva sugli europei la vista del giovane africano, o i sentimenti di frustrazione che questi (nel libro rinominato Ibrahim) provava nell'essere continuamente al centro di attenzioni non richieste:

The appearance of Ibrahim, his outward aspect, his culture and his native intelligence gave rise to general attention in Paris. All the ladies wanted to see *le negre du Czar* at their houses, and they vied with one another to catch him. The Regent [Philippe d'Orleans] more than once invited him to his gay evening parties²⁰³.

anche R. Davis, *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast and Italy, 1500-1800*, Palgrave Macmillan, London 2003; G. Fiume, *Schiavitù mediterranea*, cit.

¹⁹⁹ C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, cit., p. 14.

²⁰⁰ A. Pushkin, *The Moor of Peter the Great*, in Id., *Novels, Tales, Journeys: The Complete Prose of Alexander Pushkin*, en. trans., Alfred A. Knopf, New York 2016.

²⁰¹ A. Pushkin, *The Negro of Peter the Great*, <<http://old.kpfu.ru/eng/ahern/moor.htm>>, ultima visita il 04/12/2020.

²⁰² Cfr. H. Barnes, *Gannibal: The Moor of Petersburg*, Profile Books, Londra 2006; H. Barnes, *The Stolen Prince: Gannibal, Adopted Son of Peter the Great, Great-Grandfather of Alexander Pushkin, and Europe's First Black Intellectual*, HarperCollins, New York 2006; D. Gnamankou, *Hanibal Abraham. L'aieul noir de Pouchkine*, Presence Africaine, Paris 1996; C. T. Nepomnyashchy, N. Svobodny, L. Trigos, *Under the Sky of My Africa. Alexander Pushkin and Blackness*, Evanston, Northwestern University Press, Evanston 2006. Per un commento sul libro di Pushkin, vedi ad esempio W. Sollors, *Neither black nor white yet both. Thematic explorations of Interracial Literature*, Harvard University Press, Cambridge-London 1997, pp. 54-58.

²⁰³ A. Pushkin, *The Negro of Peter the Great*, cit., chapter one.

He [Ibrahim] felt that for them he was a kind of rare beast, an exceptional and strange creation, accidentally transferred to their world, and possessing nothing in common with them²⁰⁴.

Più o meno contemporanea alla vicenda di Gannibal è quella, altrettanto famosa, ma avvolta da più mistero, che riguardò la cosiddetta “Mauresse de Moret”: Louise-Marie de Sainte-Thérèse (1658ca.-1730), divenuta religiosa benedettina presso il convento di Moret-sur-Loing, non lontano dalla residenza reale di Fontainebleau²⁰⁵. Le tre principali teorie sulla sua nascita la vorrebbero figlia illegittima o della regina Maria Teresa d’Austria, o del re Luigi XIV, o, più semplicemente, orfana adottata dai due sovrani. Quel che è certo è che dovette essere figlia di un/a africano giunto in Europa e che su di lei scrissero fiumi di pagine i suoi contemporanei (tra cui lo stesso Voltaire²⁰⁶), e si scrivono ancor oggi romanzi e saggi²⁰⁷, anche alla luce di recenti ritrovamenti²⁰⁸.

Legate all’area francofona sono poi anche altre esperienze simili, come quella raccontata da Natalie Zemon Davis di due bambine micmacs, popolazione nativa del Canada, inviate presso monasteri francesi nel XVII secolo dalla religiosa Marie de l’Incarnation (al secolo, Marie Guyart), fondatrice delle Orsoline del Canada. La prima, figlia di una donna micmac e di un francese, studiò presso il monastero benedettino di Beaumont Les Tours a partire dal 1636, facendo la professione di fede nel 1646, a circa 20 anni. L’altra arrivò invece presso il convento delle orsoline di Tours nel 1634, a circa otto anni, morendo pochi anni dopo²⁰⁹. Coinvolse una struttura religiosa francese anche la storia di Pauline Villeneuve, una schiava creola antillese la cui padrona, nel 1715, la lasciò per un anno nel convento del Calvario a Parigi, aspettandosi di trovarla pronta a seguirla al suo ritorno, e che invece chiese di entrare tra le novizie, suscitando grande scandalo e riuscendo infine ad emanciparsi dalla schiavitù²¹⁰. È possibile che fu proprio anche a questi ed altri precedenti storici che si ispirò la duchessa Claire de Duras (1777-1828) nello scrivere il suo popolare romanzo con protagonista una donna africana già schiava fattasi religiosa in Francia, *Ourika*²¹¹.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Vedi figura n. 9.

²⁰⁶ Cfr. Voltaire, *Le siècle de Louis XIV* (1751), Arvensa éditions, Paris 2014, p. 291.

²⁰⁷ Cfr. O. Seigneur, *La religieuse de l’obscurité*, Éditions du Masque, Paris 2000 ; H. R. Gérard, *La mauresse de Versailles*, Micro Application, Paris 2015; C. Ribbe, *Sœur Louise-Marie de Sainte-Thérèse* in Id., *Une Autre Histoire*, Le Cherche-Midi éditeur, Paris 2016, pp 20-31; S. Bilé, *La Mauresse de Moret: la religieuse au sang bleu*, Pascal Galodé éditeurs, Saint-Malo 2012.

²⁰⁸ Cfr. S. Aroles, *Archives secrètes du Vatican, Archives de douze pays: homme au masque de fer et mauresse de Moret, enfants métis de Louis XIV*, «<https://sergearoles-documents-archives.com/2017/01/14/enfants-metis-de-louis-xiv/>», ultima visita il 10/09/2020.

²⁰⁹ Cfr. N. Zemon Davis, *Juive, Catholique, Protestante trois femmes en marge au XVIIe siècle* (1995), Le Seuil, Paris 1997, p. 102.

²¹⁰ Cfr. Soeur Marie-Elisabette, *Acte de Reception au noviciat de damoiselle Pauline Villeneuve*, Archives Départementales de Loire-Atlantique, H447 Calvairiennes de Nantes, consultabile online: «<http://staraco.univ-nantes.fr/fr/ressources/documents/acte-de-la-reception-au-noviciat-1715>». A riguardo, v. anche P. Le Pichon, *Méllier et la traite négrière: le mémoire de 1716 sur le statut juridique des Noirs esclaves en France*, in Gérard Mellier, *maire de Nantes et subdélégué de l’intendant de Bretagne (1709-1729)*, eds. G. Saupin, Société d’histoire et d’archéologie de Nantes et de Loire Atlantique, 2010.

²¹¹ C. De Duras, *Ourika*, Imprimerie Royale, Paris 1823.

Altro caso noto del diciottesimo secolo, ambientato stavolta nell'attuale Germania, è infine quello di Anton Wilhelm Amo, nato in Ghana intorno al 1703 e morto nel 1759. Giunto in Europa come schiavo su una nave della Compagnia olandese delle Indie Occidentali nel 1707, fu donato molto piccolo al duca Augusto Guglielmo di Brunswick-Lüneburg, che lo adottò e lo fece iscrivere all'università. Amo si laureò e divenne docente presso le accademie di Halle e Jena. È stato definito, in virtù dei suoi scritti, «the first African (black) philosopher in Europe»²¹².

3.2.3 Casi ottocenteschi

Ancora a ottocento inoltrato non erano rari i casi di bambini africani schiavi (o comunque legati a forme di dipendenza) portati in Europa e talvolta adottati da famiglie nobili o addirittura reali. Pare che fu proprio incontrando per caso uno di essi che Olivieri si convinse di volerne riscattare e portare in Europa a sua volta²¹³. Tra i vari casi si possono qui citare i cosiddetti “Akka del Miani”, due bambini che, dopo la morte dell'esploratore italiano Giovanni Miani, nel 1872 vennero donati a Vittorio Emanuele II di Savoia e furono studiati da varie personalità del mondo accademico dell'epoca²¹⁴. Di loro si parlerà nella sezione dedicata ai “moretti” a Verona. Vicende simili furono quella di un giovane sudanese, donato in quegli anni dal polacco Wladyslaw Kościelski (1819-1895) ad Elisabetta d'Austria²¹⁵, e quella di Omoba Aina Sarah Forbes Bonetta (1843-1880), una schiava yoruba che divenne la figlioccia della regina Vittoria d'Inghilterra²¹⁶.

Due casi di schiavi nubiani (Sudan) coetanei, condotti nei territori italiani da bambini, sono particolarmente interessanti: quello, di cui si tornerà a parlare, di Bachit Caenda (comprato in Egitto dal conte Francesco Miniscalchi e cresciuto a Verona, dove fu battezzato dal vescovo della città nel 1839 ed entrò in contatto con gli ambienti missionari del tempo, motivo per cui la sua storia verrà ripresa più dettagliatamente) e quello di Michele Amatore Quetto (1826ca.-1883). Nel 1836, Quetto, un bambino schiavo comprato al Cairo da Luigi Castagnone, veniva portato da quest'ultimo nel Regno di Sardegna e nel giugno 1838 riceveva il battesimo dal vescovo di Asti, Michele Lobetti. In seguito, sarebbe entrato nel corpo dei bersaglieri ottenendovi il grado di capitano del neonato esercito

²¹² W. E. Abraham, *The Life and Times of Anton Wilhelm Amo, the first African (black) Philosopher in Europe*, in *African Intellectual Heritage. A Book of Sources*, ed. by M. K. Asante and A. S. Abarry, Temple University Press, Philadelphia 1996, pp. 424-440.

²¹³ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 10.

²¹⁴ Cfr. S. Puccini, «Gli Akka del Miani (1872-1883): una storia etnologica dell'Italia di fine secolo. Parte prima: dall'Africa selvaggia all'Europa degli scienziati», in *L'Uomo*, VIII (1985), p. 29; G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 102. A proposito di questi due bambini, si veda l'appendice iconografica con le figure n. 38 e 39.

²¹⁵ Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 102.

²¹⁶ Cfr. W. D. Myers, *At Her Majesty's Request: An African Princess in Victorian England*, Scholastic Press, New York 1999.

italiano²¹⁷. Un altro caso, di cui si sa meno, è quello di Emanuele Berio, detto “il Moro” (1840-1861): garibaldino di origine angolana, prese parte alla spedizione dei Mille²¹⁸.

Più in generale, nel diciannovesimo secolo gli africani subsahariani (e non solo) cominciarono ad essere portati in Europa sempre più frequentemente per ragioni di studio²¹⁹ o di pubblico intrattenimento. Nacque la diffusa quanto disdicevole pratica delle etnoesposizioni viventi, degli «zoo umani»²²⁰. Esse si accompagnavano, talora, alla realizzazione di vere e proprie ricostruzioni di villaggi indigeni, volti ad attirare la curiosità e l’interesse del pubblico europeo²²¹. Non di rado, tra gli organizzatori delle etnoesposizioni e dei villaggi “indigeni”, vi erano missionari²²². Presentando in apposite strutture questi spaccati di villaggi si puntava a sensibilizzare e informare l’opinione pubblica europea circa la vita in terra di missione e le realizzazioni possibili, anche allo scopo di raccogliere fondi da inviare oltremare. Sono, queste, pratiche che hanno con il fenomeno dei “moretti” alcuni innegabili punti di contatto. Non di rado, l’elemento della alterità dei “moretti” era sfruttato dai missionari con le medesime finalità, come nel caso di Daniele Sorur e Giuseppina Bakhita, che furono protagonisti di veri e propri tour di conferenze e raccolte fondi per le missioni, attirando folle e incontrando personalità di rilievo anche del mondo politico (si pensi all’incontro di Bakhita con Benito Mussolini, alla vigilia della campagna d’Etiopia²²³). Quella delle etnoesposizioni viventi e quella dei “moretti” restano, tuttavia, a detta dello stesso Abbattista, «due esperienze distinte»²²⁴: i “moretti” non erano portati in Europa dai missionari con il primario intento di una loro “esposizione”, ma allo scopo di educarli, perché potessero, tornando ai paesi d’origine, promuovere modelli di vita ispirati a valori cristiani.

Molto prossimi al fenomeno dei “moretti” sono i casi dei bambini africani liberati dalla schiavitù e portati in Europa per ricevere un’educazione dai missionari protestanti, in special modo

²¹⁷ Cfr. R. Alciati, *Il capitano moro. Storia del Bersagliere Michele Amatore (1826-1883)*, Comune di Quattordio, 2011.

²¹⁸ Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 51.

²¹⁹ È il caso di Saida, bambina pigmea portata in Italia da Romolo Gessi (1831-1881) quindi studiata e fotografata dal paleontologo Carlo Marchesetti. In G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 103.

²²⁰ Cfr. N. Bancel, P. Blanchard, G. Boetsch, E. Deroo, S. Lemaire, *Zoos humains, ouvrage collectif*, La Découverte, Paris 2002; G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit.

²²¹ «Spazi artificiali allestiti pressoché in tutte le grandi esposizioni internazionali e universali europee dalla metà dell’Ottocento in avanti con il proposito di ricreare e mettere in scena, come in una costruzione teatrale e museografica effimera e a cielo aperto, le condizioni naturali e abitative di mondi esotici e di offrirli alla curiosità, alla meraviglia, alla contemplazione ammirata, affascinata, talvolta intimorita di pubblici europei di varia estrazione sociale, completi di “veri” abitanti appositamente prelevati dai paesi d’origine e “usati” nei periodi di apertura delle esposizioni a scopo di esibizione, illustrazione, talvolta ricerca scientifica, testimonianza, intrattenimento, propaganda politica o religiosa ed edificante», G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 37. Abbattista ha parlato di queste etnoesposizioni come di fenomeno «con una precisa connotazione biopolitica», appartenente «all’universo foucaultiano della *gouvernementalité*» (p. 31) in cui «il soggetto o il gruppo esposto deve essere agli occhi dell’osservatore “altro” rispetto al gruppo (alla cultura) osservante e “uguale” al gruppo (e alla cultura) di appartenenza, al punto da poterne essere considerato rappresentativo» (p.34).

²²² Vedi in particolare il capitolo quinto di G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., pp. 205-267.

²²³ Vedi l’undicesimo capitolo della tesi.

²²⁴ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 206.

inglesi. Anche questi ultimi, infatti, in alcuni casi cercavano poi di farli ritornare sul continente d'origine come missionari. Il caso più noto riguardò Samuel Ajayi Crowther (1809ca.-1891), schiavo yoruba (Nigeria) che, dopo essere stato liberato durante il viaggio sull'oceano Atlantico dalla flotta inglese e aver studiato in Inghilterra arrivando a prendere un dottorato ad Oxford, divenne il primo vescovo della chiesa anglicana in Africa e un noto linguista²²⁵. Di grande interesse è anche quello di alcuni giovani eritrei, spesso schiavi riscattati, condotti in Svezia a studiare dai missionari luterani nel corso della seconda metà del diciannovesimo secolo²²⁶. Non si può infine mancare di ricordare che, pur senza intenti religiosi, Napoleone Bonaparte, dopo la Campagna d'Egitto ebbe l'idea di educare bambini africani in Europa per farne l'élite dirigente dei loro paesi di origine²²⁷. Un progetto ripreso dai pedagogisti Bernardine Drovetti (1776-1852) e Edme François Jomard (1779-1862) che aprirono due scuole con questo fine, destinate in breve all'insuccesso per motivi non dissimili a quelli che vedremo per i "moretti": morti precoci, difficoltà d'adattamento²²⁸.

In ambito cattolico, il Collegio Urbano di Propaganda fide già da tempo educava a Roma i giovani seminaristi più promettenti provenienti da molte regioni del mondo²²⁹, tuttavia l'Africa subsahariana era stata di fatto a lungo pressoché esclusa da questa consuetudine. Anche dopo il 1815 – data di riapertura del Collegio Urbano, chiuso durante le guerre napoleoniche – la gran parte degli allievi proveniva infatti dall'Europa Orientale e dal Medio Oriente, in qualche caso dalle Americhe e dall'Inghilterra²³⁰. I primi africani vi sarebbero arrivati solo negli anni Trenta, poco prima che il fenomeno dei "moretti" si affermasse anche nella penisola italiana. Prima di allora, si deve verosimilmente considerare come iniziatrice della pratica tra i cattolici la religiosa francese Anne Marie Javouhey (1779-1851): fu lei che, dal 1824, teorizzò e concretizzò l'educazione di una ventina di bambini senegalesi in Francia, in strutture religiose, per farne agenti missionari²³¹.

²²⁵ Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., pp. 169-170. V. anche, sulla vicenda di Crowther e non solo, B. Salvaing, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle: Côte des esclaves et pays Yoruba, 1840-1891*, L'Harmanattan, Paris, 2000. Su Crowther, vedi anche l'appendice iconografica, figura n. 10.

²²⁶ Cfr. G. Dore, *Catechisti ed evangelisti come intermediari culturali nella Colonia Eritrea*, in *Governare l'Oltremare. Istituzioni, funzionari e società nel colonialismo italiano*, a cura di G. Dore, C. Giorgi, A. M. Morone e M. Zaccaria Carocci Editore, Roma 2013, pp. 133-150.

²²⁷ Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 225.

²²⁸ Ivi, pp. 225-226.

²²⁹ Cfr. J. Metzler, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, cit.; G. Pizzorusso, *Governare le missioni*, cit.

²³⁰ M. Jezernik, *Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*, cit., p. 103.

²³¹ Cfr. P. Chiocchetta, *Il «Piano per la rigenerazione dell'Africa» del beato Daniele Comboni nella luce delle celebrazioni africane del "Dies Natalis" (10 ottobre 1996)*, in *Daniele Comboni fra Africa ed Europa*, cit., p. 82; J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 191; G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey: apôtre au cœur de feu*, Salvator, Paris 2012.

PARTE II
LO SVILUPPO DEL FENOMENO “MORETTI”

Capitolo 3.

Gli albori: i bambini senegalesi educati in Francia da Anne-Marie Javouhey tra 1824 e 1840

Dal 1824, la religiosa francese Anne-Marie Javouhey (1779-1851) cominciò a istruire dei bambini e delle bambine senegalesi in Francia, presso strutture religiose, per farne dei missionari¹. L'idea, come si è visto, non era del tutto nuova. In particolare, il Collegio Urbano de Propaganda Fide, fin dalla sua fondazione (1627), educava a Roma quelli che considerava i giovani seminaristi più promettenti provenienti dalle varie regioni del mondo con l'intento di rimandarli nei luoghi d'origine come preti indigeni, costituendo un «simbolo dell'universalismo romano e un punto di riferimento nell'ambiente cosmopolita intellettuale»². Prima del 1798, anno in cui il Collegio e la stessa Propaganda vennero costretti alla chiusura dalle armate rivoluzionarie francesi che avevano in quel periodo invaso lo stato pontificio, tuttavia, non c'erano comunque mai stati tanti alunni africani, e quei pochi erano per lo più egiziani o comunque di paesi affacciati sul Mediterraneo³. Anche dopo il 1815 – l'anno di riapertura del Collegio Urbano, al termine delle guerre napoleoniche – la gran parte degli allievi continuò a provenire dall'Europa Orientale e dal Medio Oriente, con qualche caso dalle Americhe e dall'Inghilterra. Si sarebbero dovuti aspettare i tardi anni Trenta del secolo, perché il numero degli alunni africani, e in particolari dei subsahariani, cominciasse a crescere, pur restando ancora a lungo minoritario⁴. Ecco allora che l'esperimento condotto da Javouhey tra Senegal e Francia richiede di essere trattato per primo, avendo svolto il ruolo di apripista.

1. Anne-Marie Javouhey: cenni biografici.

Anne (da religiosa, Anne-Marie) Javouhey nacque il 10 novembre 1779 a Jallanges, un piccolo villaggio agricolo della Borgogna, da una famiglia di piccoli proprietari terrieri molto devoti. Quarta di dieci figli, quando scoppiò la Rivoluzione francese non aveva ancora compiuto dieci anni, e ne aveva pochi di più quando iniziò a collaborare alle attività (come il catechismo e le celebrazioni clandestine) del cosiddetto “clero refrattario”, quello cioè che aveva rifiutato di giurare obbedienza

¹ In particolare, con i maschi, lo scopo era trarne «de saints prêtres pour travailler à la gloire de Dieu et au salut des âmes»: A. M. Javouhey, *Lettre à mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 11 décembre 1835*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, éd. par J. H. et M. C. de Segonzac, vol. III, Cerf, Paris 1994, lettre 358, p. 190.

² G. Pizzorusso, «“Ecco recise queste piante”», cit., p. 125.

³ Ad esempio, nel 1792, ultimo anno per cui possediamo un catalogo degli alunni, su settantadue allievi vi erano solo tre africani, egiziani copti, cfr. *ivi*, p. 127.

⁴ Cfr. M. Jezernik, *Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*, cit., p. 103. Viceversa, oggi gli studenti d'origine africana rappresentano la percentuale più numerosa di quelli del Collegio: nell'anno accademico 2018-19, essi erano 82 su un totale di 168; il secondo gruppo più numeroso sono gli asiatici, in 76. Vedi: *Alunni Collegio Urbano anno 2018/2019*, sito Collegio Urbano, <<http://www.collegiourbano.org/it/alunni>>, ultima visualizzazione 18/07/2020.

allo stato e alla chiesa nazionale – anche detta “costituzionale”, dalla Costituzione Civile del Clero del 12 luglio 1790 – ed era rimasto fedele al papa⁵. Nonostante il parere contrario del padre, che, riconoscendone le doti e il temperamento, l’avrebbe voluta ad aiutarlo a gestire l’impresa familiare⁶, nella notte dell’11 novembre 1798, in una cappella improvvisata, si consacrò a Dio con la benedizione dell’*abbé* Ballanche, un sacerdote refrattario. Crebbe in lei il desiderio di creare una nuova congregazione religiosa finché, nel 1806, venne approvata con firma dello stesso Napoleone la nascita di quelle che, dal 1812, si sarebbero chiamate suore di Saint Joseph de Cluny, dal nome del luogo in cui istituirono la loro prima casa. Del nucleo iniziale di nove religiose fondatrici, di cui Anne-Marie diventò la madre superiora, ben tre erano sue sorelle: Marie-Thérèse, Marie-Joseph e Rosalie⁷. In seguito, si sarebbe aggiunta anche la figlia di un fratello, Clotilde⁸.

Fin da subito questo piccolo gruppo di giovani donne dimostrò grande intraprendenza, fondando e dirigendo alcune scuole per bambini in condizioni di povertà, ispirate all’innovativo metodo pedagogico del mutuo insegnamento, cioè al principio per cui gli allievi più avanzati nel percorso d’apprendimento davano una mano a quelli più giovani o più in difficoltà⁹. Nel 1816, finite le guerre napoleoniche e ripristinata la monarchia borbonica, su decisione del nuovo sovrano Luigi XVIII, avvenne il grande passo: un piccolo contingente di religiose, guidato dalla mère Marie-Joseph, venne incaricato di risollevarlo lo stato delle scuole femminili e di alcune strutture sanitarie nell’isola di Bourbon (attuale Réunion). In seguito, il 2 febbraio 1819, un’altra delle sorelle Javouhey, mère Rosalie, venne posta a capo di un gruppetto di sei religiose di Saint Joseph e alcuni laici (tra cui un altro membro della famiglia Javouhey, Pierre) e s’imbarcò per il Senegal. Stabilitesi a Saint-Louis, la cittadina all’epoca capoluogo della colonia francese, sulla costa nord del paese, presero a carico l’ospedale e andarono a dare manforte alla prima scuola europea senegalese. Quest’ultima era stata fondata due anni prima da Jean Dard (1789-1833), pedagogista e già allievo di Anne-Marie, nonché compagno di classe della stessa Rosalie, in Borgogna¹⁰. Nonostante i buoni propositi, il gruppetto di religiose incontrò presto serie difficoltà ad ambientarsi e, nel 1822, la stessa madre superiora decise

⁵ Cfr. G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 9; J. R. De Benoist, *Histoire de l’Église catholique au Sénégal. Du milieu du XV^e siècle à l’aube du troisième millénaire*, Éditions Clairafrique et Khartala, Dakar-Parigi 2008, p. 92. Della corposa letteratura sulla Rivoluzione francese si vedano ad esempio L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali* (1984), trad. it., Il Mulino, Bologna 1989; F. Furet, D. Richet, *La Rivoluzione francese*, Laterza, Roma 2004; R. Depuy, *La République jacobine. Terreur, guerre et gouvernement révolutionnaire*, Seuil, Paris 2005. Sulla questione specifica del giuramento alla Costituzione Civile del Clero, M. Caffiero, «La fedeltà e l’obbedienza. Chiesa politica e religione tra Rivoluzione e restaurazioni», in *Rivista di storia del cristianesimo*, anno I, n. 2 (2004), pp. 243-331.

⁶ Cfr. G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 19.

⁷ Si adottano qui i nomi da religiose, non quelli di battesimo.

⁸ Vedi nota precedente. Anne-Marie Javouhey avrebbe fatto sempre grande affidamento sulle proprie sorelle e sulla nipote, scegliendole spesso come principali collaboratrici: cfr. G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 23.

⁹ Cfr. R. Cornevin, «L’œuvre de Bourguignons (Les Javouhey et Jean Dard) au Sénégal et à la Réunion», in *Revue française d’histoire d’outre-mer*, vol. LIV, n. 194-197 (1967), p. 229. In Italia, tra i fautori di questo metodo nel XX secolo, va ricordato don Lorenzo Milani, con l’esperienza della scuola di Barbiana, in Toscana.

¹⁰ Ivi, p. 232.

di recarsi in Senegal, ponendosi alla testa di un nuovo gruppo di suore, con l'intento di impiantare più solidamente la missione su quel territorio¹¹.

Anne-Marie Javouhey sarebbe quindi rientrata in Francia due anni più tardi, avviando una scuola per bambini africani da educare in Europa, su cui ci soffermeremo dettagliatamente in seguito. Nel 1827, ripreso il mare, fondò Mana, in Guyana francese: un villaggio agricolo costruito sul modello delle riduzioni dei gesuiti in Sudamerica del XVI-XVIII secolo, che tentava cioè di replicare l'organizzazione e lo spirito delle comunità cristiane descritte negli Atti degli Apostoli¹². La popolazione di Mana era in gran parte composta da afro-discendenti che le leggi francesi abolizioniste andavano affrancando dalla schiavitù, e sul cui processo di progressivo inserimento nello stato di libertà la religiosa venne incaricata ufficialmente dallo stato di sovrintendere¹³.

In seguito, fino alla morte, Anne-Marie Javouhey si sarebbe distinta per l'operosità e il carattere inflessibile, confermato dalla pratica continua di una ferma leadership e dagli scontri per poter continuare a mantenerla, come ad esempio quello con il vescovo di Autun, che l'avrebbe voluta alle sue più strette dipendenze¹⁴. Questi aspetti della sua figura, così distanti dalla tipica immagine della religiosa claustrale, sottomessa e contemplativa¹⁵, la resero assai nota tra i suoi contemporanei. François Libermann (1802-1852)¹⁶, superiore generale dei missionari spiritani e uno dei suoi principali collaboratori, scrisse di lei: «elle est femme, elle est supérieure et fondatrice. Il ne faut pas avoir l'air de la dominer, entreprendre sur ses droits, ni montrer de l'opposition»¹⁷. Luigi Filippo di Borbone-Orléans (1773-1850), colpito dal carattere e dalla capacità organizzativa della religiosa, pare che non esitò a dire di lei, con un'espressione che voleva essere elogiativa: «Anne-Marie Javouhey? Quel grand homme!»¹⁸.

¹¹ Sulla presenza delle religiose di Saint Joseph de Cluny in Senegal, vedi G. Lecuir-Nemo, *Femmes et vocation missionnaire. Permanence des congrégations féminines au Sénégal de 1819 à 1960: adaptation ou mutations? Impact et insertion*, éditions du Septentrion, Lille 1997.

¹² La grande popolarità delle cosiddette riduzioni dei gesuiti in Sudamerica, ancora oggi viva in particolare grazie ad esempio al film *Mission* di Roland Joffé, vincitore nel 1986 del 39° Festival di Cannes e di svariati altri riconoscimenti, dovette la sua cristallizzazione nell'immaginario collettivo alla descrizione che ne fece a metà Settecento Ludovico Antonio Muratori: *Il cristianesimo felice nelle missioni*, cit. Sulle riduzioni dei gesuiti, si veda G. Romanato, *Guarani ed emigranti delle Riduzioni del Paraguay*, Longo, Ravenna 2008. Sul caso specifico di Mana, si veda in particolare P. Cornuel, *Une utopie chrétienne. Mère Javouhey fondatrice de Mana*, Thèse de doctorat, Université de Lyon, 2012; P. Cornuel, *La sainte entreprise. Vie et voyages d'Anne-Marie Javouhey (1779-1851)*, Alma Editeur, Paris 2020.

¹³ Cfr. G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 17.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 39, 69 ss.

¹⁵ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 4. In una sua lettera alla nipote Clotilde, Anne-Marie Javouhey giunge a scrivere: «Oh, si les hommes ressemblaient aux soeurs, ce serait trop beau, mais non, ils n'ont pas la même bonne volonté, il faut les soutenir, les encourager; les moindres difficultés les arrêtent, parce que Dieu n'est pas le but qu'ils se proposent», A. M. Javouhey, *Lettre à mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Mana, 9 janvier 1830*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol II, lettre 210, p. 452.

¹⁶ Fondatore della congregazione del Cuore Immacolato di Maria e, dopo l'unione di questa alla Congregazione dello Spirito Santo, superiore generale degli spiritani. Fu amico e collaboratore di Anne-Marie Javouhey.

¹⁷ P. Libermann à P. Frédéric Le Vavas seur, 26 janvier 1845, cit. in P. Brasseur, *Anne-Marie Javouhey*, in *Libermann, 1802-1852*, éd. par P. Coulon et P. Brasseur, Éditions du Cerf, Paris 1988, p. 647.

¹⁸ *Ivi*, p. 260.

Da allora a oggi, Anne-Marie Javouhey non ha mai smesso di far parlare di sé¹⁹. A livello ecclesiale, dopo essere stata insignita da papa Pio XI (1922-1939) dell'altisonante (e inesatto) titolo di «prima donna missionaria»²⁰, venne beatificata nel 1950, durante il pontificato di Pio XII (1939-1958)²¹. Da un punto di vista sociale, il ruolo di protagonista del suo tempo le è stato riconosciuto ufficialmente anche dall'UNESCO, che, nel progetto *Route of the abolition of slavery* del 2004, la cita, unica donna, accanto ai grandi nomi dell'abolizionismo di lingua francese di fine Settecento ed inizio Ottocento: il religioso e politico Henri Grégoire (1750-1831), il leader afroamericano degli schiavi ribelli di Haiti Toussaint Louverture (1743-1803), il parlamentare e giornalista Victor Schœlcher (1804-1893)²². A livello storiografico, infine, è proprio intorno al suo essere una donna di potere e alla sua posizione di abolizionista gradualista che si sono concentrate le ricerche più recenti, come quelle di Pascal Cornuel, Philippe Delisle, Geneviève Lecuir-Nemo e Sarah Curtis²³. Quest'ultima, in particolare, in uno studio comparativo sulla Javouhey e altre due missionarie francesi dell'Ottocento, arriva a definirla come «the most audacious»²⁴ tra le donne missionarie dell'epoca.

In effetti, la decisione della Javouhey di riconvertire la congregazione di cui era a capo a uno spirito missionario la rese indubbiamente un'importante apripista, tanto dell'evangelizzazione del continente africano quanto per quel che riguarda l'assunzione di un nuovo ruolo per le religiose nella chiesa cattolica²⁵. Ciò risulta tanto più evidente se si compara ad esempio la situazione della missione in Senegal, dove le religiose della Javouhey arrivarono nel 1819 (cioè ben ventitré anni prima della

¹⁹ Vedi ad esempio «Anne-Marie Javouhey, quel grand homme!», in *Le Parisien*, 14 settembre 2003, <<http://www.leparisien.fr/oise/anne-marie-javouhey-quel-grand-homme-14-09-2003-2004387300.php>>, ultima visualizzazione: 18/05/2020.

²⁰ A. Borrelli, *Beata Anne-Marie Javouhey*, in *Santi e beati*, <<http://www.santiebeati.it/dettaglio/91451>>, ultima visualizzazione: 18/05/2020. In realtà, prima di Javouhey, già altre donne e in particolare religiose erano partite missionarie, ad esempio Marie de l'Incarnation Guyard (1599-1672), fondatrice delle suore orsoline del Canada: cfr. D. Deslandres, *Croire et faire croire: les missions françaises au XVIIe siècle (1600 - 1650)*, Fayard, Paris 2003; H. Keller-Lapp, C. McKenzie, «Devenir des Jésuitesses: les missionnaires ursulines du monde atlantique», in *Histoire et missions chrétiennes*, n. 16 (aprile 2010), *L'autre visage de la mission: les femmes*, pp. 19-51.

²¹ Cfr. *History of Anne-Marie Javouhey*, sito web delle suore di san Joseph de Cluny, <<https://sj-cluny.org/History-of-Anne-Marie-Javouhey?lang=fr>>, ultima visualizzazione: 18/05/2020.

²² Cfr. UNESCO, *The slave route*, <<https://en.unesco.org/themes/fostering-rights-inclusion/slave-route>>, ultima visualizzazione: 18/05/2020; Memory Centre of the Great East Region, *Road of Abolitions, Memory forests Anne Marie Javouhey de Chamblanc-Seurre et Jallanges (Côte d'Or)*, <<http://en.abolitions.org/index.php?IdPage=1552145208>>, ultima visualizzazione: 18/05/2020; *Route of the abolition of slavery*, <<https://sj-cluny.org/Route-of-the-Abolition-of-Slavery?lang=fr>>, ultima visualizzazione: 18/05/2020.

²³ Cfr. P. Cornuel, *La sainte entreprise. Vie et voyages d'Anne-Marie Javouhey (1779-1851)*, Alma Editeur, Paris 2020; P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny. Regard sur un échec de mère Javouhey*, in *Quel Dieu? Quel homme? – Variations de l'annonce missionnaire des réformes du XVIe siècle à nos jours*, eds. J. Pirotte, J. F. Zorn, L. Courtois, Karthala, Paris 2018, pp. 151-163; P. Cornuel, *Mana, un village au Carrefour d'un monde en mutation 1836-1846*, in *Esclavage, résistance et abolition*, eds. M. Dorigny, CTHS, Paris 1999, pp. 271-293; P. Delisle, «Colonisation, christianisation et emancipation: Les soeurs de Saint-Joseph de Cluny à Mana, 1828-1846», in *Revue française d'Histoire d'outre-mer*, n. 85 (1998), pp. 7-32; G. Lecuir-Nemo, *Anne-Marie Javouhey. Fondatrice de la congrégation des soeurs de Saint-Joseph de Cluny (1779-1851)*, Karthala, Paris 2001; S. Curtis, *Civilizing habits*, cit; S. Curtis, *Out of the Cloister and into the World: Catholic Nuns in the Aftermath of the Revolution*, in *The French Revolution and Religion in Global Perspective. Freedom and Faith*, ed. B. A. Banks and E. R. Johnson, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 121-144.

²⁴ S. Curtis, *Civilizing habits*, cit, p. 2.

²⁵ J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 148.

fondazione ufficiale del Vicariato Apostolico dell’Africa Occidentale, nel 1842) e quella invece del Vicariato Apostolico dell’Africa Centrale (avente la propria sede a Khartoum, in Sudan), eretto nel 1846: qui le prime religiose arrivarono, introdotte dal Comboni dopo svariate difficoltà, non prima del 1867²⁶. Ciò detto, e per quanto vadano certamente messi in luce gli aspetti innovativi dell’opera della Javouhey (non ultimo dei quali l’essere stata, come vedremo, l’iniziatrice del fenomeno ottocentesco dell’educazione in Europa dei “moretti”), non va tuttavia astratta la sua figura dal contesto storico: quell’ampio risveglio missionario ottocentesco che proprio nei primi anni del secolo cominciava a svilupparsi. Esso da subito riguardò il continente africano e anche in particolare le donne: si pensi alle tante altre fondatrici di congregazioni religiose femminili, ma anche per esempio alla laica Pauline Jaricot, fondatrice dell’Oeuvre de la Propagation de la Foi di Lione²⁷.

Ma vediamo ora i tratti fondamentali del primo insediamento di queste religiose in Senegal.

2. Le religiose di Saint Joseph de Cluny in Senegal

Intorno alla metà del diciannovesimo secolo, nello scrivere una prima storia del Senegal, il sacerdote “moretto” d’origine franco-wolof David Boilat (1814-1901)²⁸ annotava: «les Portugais sont sans contredit les premiers qui envoyèrent des prêtres sur les côtes qui nous occupent en ce moment»²⁹. L’inizio dell’evangelizzazione nell’area cominciò infatti più o meno di pari passo con quella della presenza europea sul territorio: nel 1444 l’esploratore Dinis Dias, finanziato dall’infante di Portogallo, dom Henrique detto il Navigatore, si era spinto fino alla baia che chiamò Capo Verde, il punto più a ovest dell’intero continente africano, dove oggi sorge Dakar³⁰. Negli anni seguenti, la presenza portoghese nell’area si sarebbe stabilizzata essenzialmente sulle isole antistanti: Gorée³¹, a soli 3,5 km dalla costa, e l’arcipelago dell’attuale Repubblica di Capo Verde, a circa 600 km dalla

²⁶ Cfr. E. Pezzi, *Missione cattolica nel Sudan*, cit., p. 48 ss.; A. Gilli, «Mons. Comboni e la fondazione delle Pie Madri della Nigrizia», in *Archivio Comboniano*, anno X (1972), n. 1-2, pp. 53-86; L. Negriolli, «Donna e missione secondo il Comboni», *Archivio Comboniano*, anno XXXIV (1996), n. 1, pp. 274 ss.; P. Chiochetta, «Il ministero missionario della “Donna nel Vangelo” nel messaggio del Servo di Dio Daniele Comboni», in *Archivio Comboniano*, anno XXIX (1991), n. 2, pp. 96.

²⁷ Opera pionieristica a riguardo è stata: C. Langlois, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Le Cerf, Paris 1984. Al tema è stato poi dedicato, più di recente, anche un importante numero della rivista *Histoire et missions chrétiennes*, nel 2010, dal titolo *L’autre visage de la mission: les femmes*. Si veda in particolare, al suo interno: S. Curtis, D. Chiffot, «À la découverte de la femme missionnaire», in *Histoire et missions chrétiennes*, n. 16 (aprile 2010), *L’autre visage de la mission: les femmes*, pp. 5-18.

²⁸ David Boilat, nato a Saint Louis in Senegal da padre inglese e madre wolof, cresciuto dalle suore di Saint Joseph de Cluny in Francia per poi rientrare in Senegal come missionario insieme a Jean-Pierre Moussa, fu autore di alcuni tra i primi studi sulla lingua wolof e la storia del Senegal.

²⁹ D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, cit., p. 20.

³⁰ Per un quadro generale sul Senegal, vedi ad esempio P. S. Sako, *Senegal: storia, economia e risorse, società e tradizioni, arte e cultura, religione*, Pendragon, Bologna 1998; per una storia della presenza cattolica in Senegal, vedi J. R. De Benoist, *Histoire de l’Église catholique au Sénégal*, cit.

³¹ Cfr. A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, cit.; E. Magnani, *Turismo, memoria e tratta degli schiavi. L’heritage come strumento di sviluppo locale in Africa*, FrancoAngeli, Milano 2013.

baia omonima. Da questi punti, essi potevano gestire il crescente commercio di schiavi, inizialmente verso altre isole atlantiche occupate e il Portogallo stesso, poi soprattutto transatlantico verso le isole caraibiche e il Brasile. Nel frattempo, durante la seconda metà del diciassettesimo secolo, i francesi occuparono a nord un'isoletta sull'estuario del fiume Senegal, fondandovi Saint Louis³².

A Gorée e Saint Louis, nei secoli successivi, si sarebbero alternati olandesi e inglesi, che in seguito avrebbero lasciato il passo ai francesi, preservando solo delle basi sull'estuario del fiume Gambia. In tutto ciò, l'entroterra era, a partire già dal settimo secolo, in buona parte territorio dei regni wolof, il principale ceppo etno-linguistico della regione³³. Dall'undicesimo secolo, specie a partire dalle popolazioni paul (fulani) e toucouleur (tukrè) nelle zone nord-orientali dell'area, aveva cominciato a diffondersi l'islam. La Chiesa cattolica, che dal 1763 aveva eretto il Senegal a prefettura apostolica³⁴, nonostante alcuni tentativi per lo più fallimentari di evangelizzazione verso l'interno del paese³⁵, non era riuscita a radicarsi oltre le aree costiere abitate anche da europei. Inoltre, anche laddove essa poteva vantare una qualche struttura e diffusione, come a Gorée e Saint Louis, la presenza di una pratica religiosa e di sacerdoti che la garantissero era tutt'altro che continuativa. Questa situazione si sarebbe prolungata, con alti e bassi, fino al rafforzamento della presenza francese sull'area. Agli occhi di Anne-Marie Javouhey, dunque, quello del cattolicesimo senegalese, specie per quel che riguardava la pratica dei coloni³⁶, apparve come un «desert spirituel»³⁷ ove intervenire.

Come si è visto, nel corso del primo ventennio dell'Ottocento, la Javouhey aveva fondato una nuova congregazione religiosa femminile di vita attiva che aveva cominciato a farsi conoscere a Parigi per l'apertura di scuole innovative per bambini orfani o provenienti da famiglie indigenti, che le religiose di Saint Joseph istruivano utilizzando la didattica del mutuo insegnamento³⁸. Ben presto, ella poté vantare un collegamento diretto con numerosi membri dell'élite politica del tempo, tra cui il ministro dell'interno, Joseph-Henri-Joachim, visconte di Lainé (1767-1835). Questi, nel 1817, le riservò il compito di inviare un contingente di sue religiose a Bourbon (attuale isola della Réunion), per dirigerne scuole ed ospedale. Quivi, la pragmaticità delle suore di Saint Joseph, guidate da Marie-Joseph, sarebbe stata così apprezzata dal governatore dell'isola che Lainé scrisse a Anne-Marie:

Il m'est agréable, Madame, d'avoir à vous annoncer de la part de M. le Ministre de la Marine, que les administrateurs de l'île Bourbon lui ont adressé les renseignements les plus satisfaisants

³² Vedi F. Brigaud, J. Vast, *Saint-Louis du Senegal. Ville aux mille visages*, Editions Clairafrique, Dakar 1987.

³³ Vedi J. Boulègue, *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XII^e-XVIII^e siècle)*, Karthala, Paris 2013.

³⁴ Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 190.

³⁵ Tra questi, vale la pena segnalare almeno quello condotto intorno al 1587 da João Pinto, sacerdote d'origine guineana. Vedi J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., pp. 31-32; *Carta de Capelania ao padre João Pinto (21-08-1570)*, in *Monumenta missionaria africana*, vol. III, cit., p. 3; *Alvará de Merce ao Padre João Pinto sacerdote re raça jalofa (03-09-1587)*, in *Monumenta missionaria africana*, vol III, cit., pp. 153-155.

³⁶ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 195.

³⁷ G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 12.

³⁸ *Ibid.*; cfr. R. Cornevin, «L'œuvre de Bourguignons», cit., p. 229 e S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., pp. 183-184.

sur la conduite tenue, soit pendant la traversée, soit depuis leur arrivée, par les quatre sœurs de votre Congrégation³⁹.

Date queste premesse, non stupisce che, di fronte alla richiesta di personale per la gestione di scuole ed ospedali da parte dell'allora governatore del Senegal, Julien-Désiré Schmaltz (1771-1826), Lainé si sia rivolto nuovamente ad Anne-Marie Javouhey, la quale rispose con prontezza, stabilendo così un duraturo «partenariat avec le ministère des Colonies et de la Marine»⁴⁰. La messa a disposizione riguardò anzitutto un piccolo gruppo di religiose con a capo un'altra delle sue sorelle, Rosalie⁴¹. In seguito, date alcune difficoltà incontrate da queste ultime sul campo, nel 1822 la madre generale⁴² scelse di partire lei stessa per la missione, sbarcando a Saint Louis il 27 febbraio 1822. Il viaggio, durato ventisei giorni di cui dodici passati con un forte mal di mare, non era certo privo di rischi: appena sei anni prima, sulla stessa rotta, era avvenuto il naufragio della fregata Medusa, reso celebre dal dipinto di Theodore Gericault del 1819.

Giunta in Senegal, la Javouhey non vi sarebbe restata che due anni, un tempo che però le fu sufficiente per segnare un cambio di passo fondamentale per la storia della presenza cattolica nell'area e della colonia stessa⁴³.

2.1 Anne-Marie Javouhey sul campo

Il primo compito affidato ad Anne-Marie Javouhey fu uno di quelli tradizionalmente deputati alle religiose, riguardanti la sfera della cura⁴⁴: terminare la riorganizzazione del fatiscente ospedale di Saint Louis. Fatto ciò, tuttavia, la Javouhey si smarcò presto dallo stereotipo, lanciandosi nel tentativo di riproporre in Africa il modello missionario delle riduzioni dei gesuiti in America Latina, contribuendo alla fondazione di un villaggio agricolo lungo il fiume Senegal, Dagana, a centoventi chilometri dalla costa⁴⁵. Qui, utilizzando le conoscenze che le derivavano dalla sua origine contadina, ella introdusse la coltura del riso per la prima volta nel paese, gettando al contempo le basi per una penetrazione verso l'entroterra della missione⁴⁶. Nelle poche settimane di permanenza a Dagana, dovette tuttavia affrontare crescenti difficoltà, legate anche alla diffusa resistenza dei contadini a farsi guidare da una donna («les hommes, de leur côté, ne peuvent se persuader que je sois femme et si

³⁹ J. H. J. Lainé, *Lettre à Anne-Marie Javouhey, de Paris, 26 mars 1818*, cit. in R. Cornevin, «L'œuvre de Bourguignons (Les Javouhey et Jean Dard) au Sénégal et à la Réunion», cit., p. 231.

⁴⁰ S. Curtis, D. Chiffot, «À la découverte de la femme missionnaire», cit., pp. 14; 186.

⁴¹ J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 94.

⁴² Sul modo di Anne-Marie Javouhey di concepire il proprio ruolo di "madre", v. P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit.

⁴³ Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 92.

⁴⁴ S. Curtis, D. Chiffot, «À la découverte de la femme missionnaire», cit., p. 16.

⁴⁵ S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 197.

⁴⁶ R. Cornevin, «L'œuvre de Bourguignons», cit., pp. 237-8.

active, que ce soit moi qui dirige les ouvriers»⁴⁷), finché una febbre tropicale non la costrinse a rientrare a Saint Louis. Da qui, ella scrisse alcune interessanti pagine alla sorella Marie-Joseph, contenenti riflessioni sui nativi che aveva fin lì incontrato, molti dei quali (trattandosi del nord del paese) musulmani:

Leur vie a beaucoup de rapport, ce me semble, avec celle des patriarches de l'Ancien Testament: c'est un peuple pasteur [...] Leur campements, leur costume, leur manière de prier, tout enfin excite ma curiosité, je dirais presque m'humilie et me confond. Ils me disent quelquefois: «Quel est donc ce Dieu des blancs? Ils ne le prient jamais. Puisque tu pries, pourquoi ne fais-tu pas *salam* avec nous?». Je profite de ces circonstances pour leur parler de notre sainte religion, mais [...] Oui, je le répète, ces peuples seront la condamnation des chrétiens! Après cela, il y a bien des illusions, du fanatisme, parmi eux, ils sont d'une ignorance qui fait pitié; mais ils y mettent une si bonne foi qu'on ne sait comment les éclairer, ils tombent d'une superstition dans une autre. Il faudrait de bons exemples pour les ramener doucement à la Vérité. Il y a bien de ressource dans les enfants, c'est sur eux que je compte, si le bon Dieu veut se servir de nous⁴⁸.

Come mostrato da queste poche righe, la forte religiosità degli autoctoni musulmani colpì molto la religiosa francese. Ella, di fronte alle difficoltà incontrate nel cercare di cristianizzarli⁴⁹, cominciò ad interrogarsi su eventuali metodi alternativi, più a lungo termine, per far progredire l'evangelizzazione nel paese⁵⁰. Javouhey – che non redasse mai un vero e proprio progetto missionario compiuto, come quelli di tanti suoi corrispettivi maschili⁵¹ – nella lettera citata individuava comunque due elementi chiave, attorno ai quali avrebbe in seguito costruito la propria azione: concentrarsi sull'educazione dei bambini, chiaramente la fascia più sensibile ad una formazione alternativa a quella del contesto da cui li si voleva astrarre; cercare di fornire loro «de bons exemples» di vita cristiana, tenendoli lontani non solo dal contesto islamico, ma anche dalla cattiva influenza dei coloni⁵². La soluzione cui, in quei mesi, la religiosa cominciò a lavorare fu dunque quella di «faire deux établissements pour l'instruction des enfants noirs»⁵³. Nelle idee della Javouhey, «ces établissements seraient sur une concession appartenant à la congrégation de Saint-

⁴⁷ A. M. Javouhey, *Lettre à mère Marie-Joseph Javouhey, de Saint Louis, 6 septembre 1822*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 65.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Sul rapporto tra la Javouhey e l'islam, vedi S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., pp. 196-7. Sulle difficoltà incontrate dai missionari nelle conversioni presso paesi già islamizzati, vedi ad esempio G. Romanato, *L'Africa Nera fra cristianesimo e islam*, cit., p. 67. Per un confronto tra l'approccio di Daniele Comboni e quello di Daniele Sorur all'islam, vedi G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 220-228.

⁵⁰ Non si deve dimenticare che Anne-Marie Javouhey fu una donna, una religiosa ed una missionaria, del suo tempo. Se, da un lato, ella scriveva di ammirare l'assidua pratica religiosa dei musulmani incontrati, specie se posta in confronto al lassismo dei coloni francesi, spesso tutt'altro che modelli di virtù e di pietà («elle rencontre des coloniaux particulièrement dépravés», scrive G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 29), dall'altro non bisogna cadere nell'errore ingenuo di credere che secondo lei potesse esserci la possibilità di un dialogo interreligioso secondo le categorie con cui lo si intende oggi, senza cioè fini di proselitismo.

⁵¹ Si pensi a quello di Comboni ma anche a quelli di Nicola Mazza, Charles Lavigerie, Francis Libermann.

⁵² In una lettera alle consorelle del 1823, la Javouhey arriverà a scrivere che «les Européens que l'on envoie ici [in Senegal] ne méritent généralement que le mépris et sont pour la pluspart plus capables de corrompre que d'édifier une colonie naissante», cit. in *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 287.

⁵³ A. M. Javouhey, *Lettre à mère Rosalie Javouhey, de Saint Louis, 25 novembre 1822*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 68.

Joseph et dirigés par elle», ma allo stesso tempo «ce projet, que je médite de longtemps, se rattache naturellement au grand projet de civiliser l’Afrique»⁵⁴: le scuole sarebbero dunque state fatte su mandato e con finanziamenti del governatorato francese, che ne avrebbe potuto trarre beneficio a sua volta, ma gestite con autonomia direttamente dalle religiose. Una posizione, quest’ultima, non priva di contraddizioni ma che esemplifica bene la disposizione pragmatica e politica della religiosa: propensa alla collaborazione con l’autorità coloniale, ma al contempo pienamente inserita nel contesto storico ultramontano dello slancio missionario di cui si è parlato, Javouhey era convinta della necessità che la “civilizzazione” europea portata nelle colonie fosse intimamente legata alla diffusione del cristianesimo e dei suoi valori⁵⁵. In una bozza di lettera scritta al rientro dal Senegal, probabilmente da inviare al ministro francese della Marina e Colonie, elaborava così il suo pensiero:

Le temps que j’ai passé en Afrique m’a affermié dans la résolution de consacrer mon existence au soin d’un peuple abusé et malheureux. Tout ce qui jusqu’à présent a paru vouloir lui faire du bien en l’éclairant lui a fait le plus grand mal en le corrompant par des vices plus dangereux que sa parfaite ignorance. Il n’appartient qu’à la religion de donner des principes solides et sans danger, parce que ses lois, ses dogmes attaquent non seulement les vices grossiers et extérieurs, mais changent le coeur. Voulez-vous civiliser l’Afrique? Commencez par la religion⁵⁶.

Il rapporto tra amministrazione coloniale e missionari, nel Senegal di quegli anni, era stretto ed esplicito: in un dispaccio del 3 febbraio 1816, il ministero della Marina era giunto a dare l’ordine al colonnello Julien Schmaltz, governatore della colonia, di «développer le christianisme» poiché «la pureté de sa morale favoriserait les progrès de la civilisation en adoucissant les mœurs des populations et leur caractère»⁵⁷; in un rapporto del 1820, un funzionario del ministero della Marina e delle Colonie aveva scritto che «l’ennemi le plus acharné que nous ayons en Afrique, celui que nous rencontrons à chaque pas, qui, sans cesse, s’opposera à nos desseins, est l’islamisme»⁵⁸. Così, anche l’idea di fondare una o più scuole per bambini africani era in realtà un progetto attorno al quale già da alcuni anni missionari e autorità coloniali stavano lavorando assieme. Jean Dard, un insegnante laico funzionario della colonia, aveva fondato una scuola maschile a Saint Louis⁵⁹, ricevendo in ciò l’appoggio dell’abbé Jean-Vincent Giudicelli, prefetto apostolico per il Senegal dal 1816 al 1818. Questi, già il 12 aprile 1817, aveva condiviso con il ministro della Marina e delle Colonie francese il

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ «Coming of age in the religious violence of the Revolution and fearful of republicanism, Javouhey nevertheless became one of the rare Catholic advocates of abolitionism, basing her beliefs not on liberal human rights principles but on religious grounds of equality and perfectibility. Because of these views Javouhey was intensely disliked by the colonial settlers whose world she destabilized yet admired by colonial officials, who found in her a partner in expanding France’s civilising mission abroad», S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., pp. 178-9. Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo*, cit., p. 191.

⁵⁶ A. M. Javouhey, *Ébauche de lettre au ministre, Paris, 31 octobre 1824*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 86, p. 172.

⁵⁷ Ministère de la Marine et des Colonies, *Ordonnance du 3 février 1816*, ANOM, FM 4, Gen. n. 684, cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l’Église catholique au Sénégal*, cit., p. 88.

⁵⁸ A. R. A. De Mackau, *Rapport du 16 mars 1820 au ministre de la Marine*, ANOM, FM, Gen. c73, d.690, cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l’Église catholique au Sénégal*, cit., p. 96.

⁵⁹ R. Cornevin, «L’œuvre de Bourguignons», cit., pp. 233-4.

disappunto per la cattiva influenza dei coloni sui nativi senegalesi, ma anche descritto le sue speranze sul bene che avrebbe potuto fare alla missione la costruzione di una scuola:

Les naturels, nègres ou mulâtres, semblent très disposés à recevoir tous les degrés de la civilisation qu'on voudra leur donner. Ils sont hommes de bien et n'ont de vices que ceux que les Européens leur ont apportés [...]. J'avais le dessein, en arrivant à l'île Saint-Louis, d'y instruire une douzaine de jeunes gens de couleur pour les lancer, avec le temps, à l'intérieur de l'Afrique⁶⁰.

Già poco dopo il loro arrivo, nel 1819, anche le suore di Saint-Joseph avevano provato a fondare una scuola femminile a Saint Louis, salvo doverla poi chiudere per mancanza di fondi e personale. Contro questa chiusura si espresse con grande chiarezza il giovane avvocato Jacques-François Roger (1787-1849), che in quegli anni si trovava in Senegal come responsabile della dimora e procuratore del re *ad interim* nel paese⁶¹. Il (futuro) barone Roger, che Anne-Marie Javouhey aveva conosciuto negli anni di stanza a Parigi, è senza dubbio un'altra figura centrale di queste nostre pagine sull'esperimento dei "moretti" senegalesi in Francia. Intellettuale raffinato, fu autore di alcuni tra i primi studi etno-linguistici sui wolof in Senegal e tra i fondatori della Società geografica francese (nel 1821), un politico abile, la cui influenza non era stata estranea all'invio delle suore della Javouhey in Senegal. A sua volta, la Javouhey contribuì al conferimento della carica di «commandant et administrateur du Sénégal et dépendances» allo stesso Roger, ottenuta il 26 luglio 1821 e mantenuta fino al 1827⁶². Sullo stretto rapporto tra Javouhey e Roger, rimasto solido nel corso degli anni nonostante le non poche differenze culturali, i biografi di entrambi hanno speso da sempre molte pagine: lui, amministratore coloniale e poi deputato d'orientamento liberale, tra i più noti esponenti della massoneria francese del suo tempo⁶³; lei, suora cattolica, la più conosciuta missionaria dei suoi anni. Sembra incontestabile che tra i due vi fosse, come attestato dal lungo e continuativo scambio epistolare, una relazione di fiducia pressoché totale: quando Javouhey si trovava altrove, Roger era la persona a cui chiedeva informalmente di tenere sott'occhio la situazione delle sue religiose in Francia e di difenderne gli interessi, mentre lui non esitava a chiedere a lei (altrettanto informalmente) quale fosse il sentire suo e delle missionarie sparse in giro per le colonie. Il loro rapporto era stretto al punto che, in uno studio recente, Pascal Cornuel non esita a definire Roger il migliore amico della religiosa⁶⁴, nonché colui che, membro fondatore della rediviva Società antischiavista francese (1834),

⁶⁰ J. V. Giudicelli, *Lettre au ministre de la Marine, de Saint-Louis, 12 avril 1817*, ANOM, SEN X 1, cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 90.

⁶¹ J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 94.

⁶² Prima di divenirne governatore (1822), Roger era già stato inviato in Senegal nel 1819 con il titolo di «directeur de l'habitation du roi» a Saint Louis. Poco dopo, essendo dovuto rientrare in Francia il procuratore della colonia, lo era divenuto lui, *ad interim*. Cfr. P. Cornuel, «Mère Javouhey, un cas hors normes dans la lutte contre l'esclavage», in *Outre-mers*, tome 100, n. 380-381 (2013), p. 66; J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 99.

⁶³ Sul barone Roger, v. G. Caillard, «Le baron Roger (1789-1849). Gouverneur du Sénégal, député du Loiret», in *Mémoires de l'Académie d'agriculture, sciences, belles lettres et arts d'Orléans*, VI, vol. 18 (2008), pp. 15-29.

⁶⁴ P. Cornuel, «Mère Javouhey», cit., p. 64.

più di tutti ne avrebbe influenzato la posizione di abolizionista gradualista a Mana, in Guyana⁶⁵. La collaborazione tra i due ebbe la sua massima fioritura proprio nei due anni trascorsi da Javouhey nel Senegal amministrato da Roger. Qui essi lavorarono assieme in particolare proprio per cercare di dar vita a delle scuole che potessero formare al contempo la futura classe dirigente della colonia e della chiesa locale. Il luogo in cui la loro azione congiunta fu in special modo efficace fu Gorée, da pochi anni (nel 1814) passata nuovamente alla Francia, dopo alcuni decenni di dominio inglese.

2.2 L'isola di Gorée e la schiavitù

L'isola di Gorée «ha svolto un ruolo molto importante nella storia perché nel corso dei secoli si è rivelata ottimale sia per il controllo dei traffici triangolari, poiché posta in mezzo alle rotte atlantiche, sia per i commerci con i regni del continente»⁶⁶. Per quattro secoli, fino almeno al 1815 (anno dell'abolizione della schiavitù in tutte le colonie francesi a nord dell'Equatore, seguita nel 1848 da quella definitiva ovunque), la tratta degli schiavi fu l'elemento caratterizzante la vita dell'isola⁶⁷:

Gli schiavi, acquistati dagli europei o dai loro emissari presso i grandi regni dell'interno del continente, venivano stipati sulla piccola isola in attesa di salpare definitivamente verso le Americhe sulle grosse navi negriere. L'isola è dominata da questo passato, con le zone di detenzione, la *Maison des Esclaves* e le altre case con le celle per la detenzione degli schiavi, e i forti che servivano a difenderla dall'attacco delle altre potenze europee⁶⁸.

Anche in seguito all'abolizione della schiavitù e ancora per i primi decenni dalla fondazione di Dakar (1857) nell'antistante penisola, Gorée avrebbe continuato a svolgere una funzione importante a livello commerciale, politico e culturale, raggiungendo proprio a metà del diciannovesimo secolo l'apice della sua popolazione: 6.000 abitanti. In seguito essa sarebbe stata via via incorporata nella periferia della stessa Dakar, subendo una forte crisi demografica e sociale, al punto che durante la prima metà del secolo scorso il cardinal Costantini (all'epoca prefetto di Propaganda Fide), dopo aver visitato l'isola, ne avrebbe parlato in questi termini: «essa mi apparve come un luogo colpito dalla maledizione: è un'isola popolata di case vuote, deserta, piena di foschi fantasmi del passato»⁶⁹. Momento di fondamentale riconoscimento e riqualificazione di Gorée, doveva poi essere il suo inserimento, nel 1978, nella lista dell'Unesco dei patrimoni mondiali dell'umanità. L'isoletta è oggi una meta classica del turismo in Senegal, con la sua eredità storica e i suoi edifici storici in roccia

⁶⁵ Ivi, p. 63.

⁶⁶ E. Magnani, *Turismo, memoria e tratta degli schiavi*, cit., p. 77. Gorée è un affioramento roccioso d'origine vulcanica di piccole dimensioni – lungo meno di un chilometro e largo, al suo punto di massima estensione, trecento metri – posto a 3,5 km dalla penisola di Capo Verde.

⁶⁷ Va detto comunque che alcuni studi recenti sembrano indicare che Gorée abbia in realtà svolto in ciò un ruolo minore rispetto a quello tradizionalmente attribuitole, vedi C. Valantin, *Préface*, in A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, cit., p. 5.

⁶⁸ Ivi, p. 85.

⁶⁹ C. Costantini, *Gregorio XVI e le missioni*, cit., p. 13.

basaltica e malta tratta da un impasto di conchiglie tritate, erosi dal vento e dal tempo. Nonostante gli ancora rilevanti problemi di incuria e mala gestione, infatti, essa è tappa obbligata e uno dei luoghi simbolici più famosi a livello internazionale per la memoria dei crimini della schiavitù. In particolare, i discorsi e le foto di papa Wojtyła⁷⁰ e del presidente statunitense afro-discendente Barack Obama⁷¹, ritratti (rispettivamente nel 1992 e nel 2013) mentre si sporgono dalla porta sul mare della Maison des Esclaves di Gorée⁷², hanno fatto il giro del mondo, contribuendo a rendere il luogo iconico.

Ma come si presentava la Gorée degli anni Venti dell'Ottocento, quella in cui operarono Anne-Marie Javouhey con le sue suore e su cui aveva autorità Roger? Le fonti documentarie consultate presso gli archivi nazionali del Senegal, a Dakar, ci forniscono un censimento della popolazione al 1824, di grande interesse: sull'isola erano presenti 691 «mulatres libres» (figli, in genere, di un colono europeo e di una nativa senegalese), 493 «nègres libres», 4039 «nègres captifs»⁷³, per un totale di 5223 «gens de Couleur», più 37 «blancs» europei (due anni più tardi, 54)⁷⁴. I pochissimi europei residenti sull'isola erano per lo più uomini, funzionari francesi per l'amministrazione della colonia, militari e commercianti; la figura professionale del medico è evocata ma non risulta presente, così come pure mancava all'appello un sacerdote. La gran parte dei “mulatti” e dei neri liberi svolgevano le più varie professioni, specialmente artigianali e di commercio, ed erano proprietari di case. Infine,

⁷⁰ Dal discorso di Giovanni Paolo II: «Lasciate che vi esprima la mia gioia e la mia emozione nel farvi visita [...] l'emozione che si prova in un luogo come questo, profondamente segnato dalle incoerenze del cuore umano, teatro di una eterna lotta fra la luce e le tenebre, fra il bene e il male, fra la grazia e il peccato. Gorée, simbolo della venuta del Vangelo della libertà, è anche, purtroppo, il simbolo dell'orribile aberrazione di coloro che hanno ridotto in schiavitù i fratelli e le sorelle ai quali era destinato il Vangelo della libertà. Il Papa, che sente profondamente le gioie e le speranze come pure le tristezze e le angosce degli uomini, non può rimanere insensibile a tutto ciò che Gorée rappresenta [...] Come non essere colti dalla tristezza al pensiero di altri fatti che questo luogo evoca? La visita alla “casa degli schiavi” ci riporta alla memoria quella tratta dei Neri [...] Da questo santuario africano del dolore nero, imploriamo il perdono del cielo. [...] Noi preghiamo perché scompaia per sempre il flagello della schiavitù così come le sue conseguenze: i recenti incidenti dolorosi in questo continente non invitano forse a rimanere vigili e a continuare la lunga e laboriosa conversione del cuore? Noi dobbiamo allo stesso tempo opporci a nuove forme di schiavitù, spesso insidiose, come la prostituzione organizzata, che sfrutta vergognosamente la povertà delle popolazioni del terzo mondo». Giovanni Paolo II, *Viaggio pastorale in Senegal, Gambia e Guinea, Incontro con la comunità cattolica dell'isola di Gorée nella chiesa di San Carlo Borromeo, Gorée (Senegal)*, 22 febbraio 1992, <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920222_isola-goree.html>.

⁷¹ Dal discorso di Barack Obama: «It's a very powerful moment [...] to be able to come here and to fully appreciate the magnitude of the slave trade, to get a sense in a very intimate way of the incredible inhumanity and hardship that people faced before they made the Middle Passage and that crossing. And I think more than anything what it reminds us of is that we have to remain vigilant when it comes to the defense of people's human rights; because I'm a firm believer that humanity is fundamentally good, but it's only good when good people stand up for what's right. And this is a testament to when we're not vigilant in defense of what's right, what can happen. And so it's always powerful for me to visit countries outside of the United States generally, but obviously for an African American, and an African American President to be able to visit this site I think gives me even greater motivation in terms of the defense of human rights around the world». B. Obama, *Remarks by President Obama After Tour of Maison Des Esclaves, Gorée Island (Senegal)*, 27 giugno 2013, <<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2013/06/27/remarks-president-obama-after-tour-maison-des-esclaves>>.

⁷² Vedi figure n. 14 e 15.

⁷³ In un altro punto del medesimo documento, si legge: «le valeur d'un captif [schiavo] varie suivant des qualités, son âge, son savoir faire, de 200 francs jusqu'à 500 francs»; «la nourriture d'un noir revient à un prix modique, il ne s'élève au delà de 150 francs par an».

⁷⁴ Cfr. Commandant particulier de Gorée, *Cahier n. 8, Population*, Gorée, 10 Octobre 1826, in ANS, 22 G 4, Institutions Municipales.

i molti schiavi neri si spartivano soprattutto le occupazioni più umili: domestiche e domestici (2536), marinai (460), operai (276), e altri mestieri anche alla giornata. Tra le osservazioni finali, si possono poi leggere alcune ulteriori informazioni: ad esempio, vi si attesta la pressoché totale assenza di legami matrimoniali riconosciuti «devant l’Eglise» o «devant la Loi» e che «le premiers deux classes [“mulatti” e neri liberi] professent, pour la pluspart, la religion catholique et aussi beaucoup des individus de la troisième [neri schiavi] ont été baptisé»⁷⁵. Come riportato pochi anni prima anche dall’abbé Fournier, uno dei tanti sacerdoti passati per l’isola: «Tout le monde est chrétien a Gorée [...] Mais, dans cette ville, les principes de la morale religieuse sont aussi ignorés qu’à Saint-Louis, et conséquemment, les moeurs de ses habitants aussi mauvaises. Tout le résultat de ma mission a été de baptiser beaucoup d’enfants»⁷⁶.

L’analisi dei dati citati e delle poche righe di osservazioni ad essi allegate, redatti dall’allora comandante in capo dell’isola di Gorée, conferma che, al tempo, «la couleur comptait plus que la religion»: «la religion catholique [...] n’effaçait pas le statut d’esclave»⁷⁷; viceversa, l’essere “mulatti” era garanzia di essere perlomeno individui liberi. Ciò che invece il resoconto fin qui citato non dice, ma di cui si può trovare testimonianza in molte altre fonti dell’epoca e che è ampiamente documentato anche dagli studi storici più recenti, è la grande importanza per la Gorée dell’epoca delle cosiddette *signares*. Il termine, d’origine portoghese e in uso già a partire dalla fine del XVI secolo, significherebbe “signora” e si riferiva inizialmente a quelle che venivano considerate le «femmes de qualité»⁷⁸, le africane concubine degli europei; quindi, la parola venne via via utilizzata anche per indicare anche le figlie e discendenti “mulatte” di queste unioni, spesso donne in qualche modo divenute proprietarie di case e di schiavi e rimaste legate agli ambienti frequentati dai coloni europei⁷⁹. Negli anni Venti dell’Ottocento, con la schiavitù ancora in corso e Gorée ancora così legata ad una stratificazione sociale su base razziale, la posizione delle *signares* era rimasta di grande prestigio e utilità «to assimilate Frenchmen to African society and customs in a form beneficial to both sides»⁸⁰. Il barone Roger, che da anni studiava le usanze senegalesi e che a sua volta avrebbe sposato una donna autoctona (Yacine Yérim Diaw, da cui ebbe una figlia “mulatta”, Marie Roger), considerava l’educazione delle *signares* da parte delle religiose di Saint Joseph come essenziale⁸¹ e,

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ J. R. De Benoist, *Histoire de l’Église catholique au Sénégal*, cit., p. 101.

⁷⁷ A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, cit., p. 46.

⁷⁸ J. B. J. Durand, *Voyage au Sénégal* (1807), cit. in A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, cit., p. 59.

⁷⁹ Sulle *signares* vi è una crescente letteratura scientifica: cfr. J. R. De Benoist, A. Camara, F. Descamps, *Les signares: de la représentation à la réalité*, in A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, cit., pp. 59-87; J. R. De Benoist, *Histoire de l’Église catholique au Sénégal*, cit., pp. 67-69; G. Vial, *Femmes d’influence. Les signares de Saint-Louis du Sénégal et de Gorée XVIIIe-XIXe siècle. Étude critique d’une identité métisse*, Nouvelles Éditions Mouton & Larose – Hémisphères Éditions, Paris 2019.

⁸⁰ S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 193.

⁸¹ *Ivi*, p. 192.

nel 1822, scriveva che «d'après les moeurs du pays, les femmes y exercent une grande influence et c'est par elles surtout qu'il importe d'agir sur la population pour lui donner l'amour du travail, des habitudes plus industrieuses, plus actives, plus françaises»⁸².

Con il pragmatismo che sempre la distinse, Anne-Marie Javouhey, una volta giunta sull'isola e unitasi alle sue suore che lì già operavano, si diede subito da fare per ravvivarne la vita religiosa⁸³, per l'organizzazione di un ospedale e l'avvio di una scuola per *signares* e bambine “mulatte” e nere. Per la fine del 1822, questa scuola contava tra le alunne già circa 100 bambine e 64 giovani donne sui vent'anni⁸⁴. Roger appoggiò totalmente l'azione della religiosa («je ne puis voir qu'avec beaucoup d'intérêt les projets que Madame la Supérieure a conçus pour l'éducation des jeunes Sénégalaises et je suis persuadé que les résultats en seraient profitables à la colonie»⁸⁵), decidendo anche di finanziare la costruzione di una vera e propria chiesa nell'isola, per sostituire l'antica cappella diroccata. La parrocchia – che venne dedicata al vescovo milanese simbolo della Controriforma, Carlo Borromeo – sarebbe stata inaugurata nel 1827⁸⁶ ed è tutt'oggi uno dei due edifici di culto storici presenti a Gorée, insieme ad una moschea di metà diciannovesimo secolo⁸⁷. Proprio all'interno di questa chiesa – dove è conservata una statua dedicata alla «bienheureuse mère Javouhey», a testimonianza dell'importante ruolo che ella svolse nella storia dell'isola⁸⁸ – Giovanni Paolo II pronunciò il discorso del 1992, rimasto famoso per le sue parole sulla schiavitù, in cui disse di aver compiuto, venendo a Gorée, «innanzitutto un pellegrinaggio alle fonti della Chiesa cattolica in Senegal»⁸⁹.

Dei dati citati in precedenza, colpisce l'alto numero di schiavi ancora presenti a metà degli anni Venti dell'Ottocento a Gorée. Si è già detto di come, nonostante la tratta atlantica degli schiavi fosse ufficialmente stata messa al bando dal Congresso di Vienna, sull'isoletta e più in generale nel Senegal

⁸² J. F. Roger, *Note du 19 août 1822 du baron Roger*, cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 99.

⁸³ Come sottolineato da Sarah Curtis, «in a colony that suffered from a shortage of priests, women religious could serve as clerical auxiliaries», *Civilizing habits*, cit., p. 192.

⁸⁴ Ivi, p. 193.

⁸⁵ J. F. Roger, *Note du 19 août 1822 du baron Roger*, cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 99. Secondo Sarah Curtis, «French policy toward Africans in Senegal at this time was assimilationist, and access to education was one method of creating a French-speaking African elite who could serve as clerks, administrators, and even soldiers», S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 192.

⁸⁶ Presso gli archivi nazionali di Dakar è possibile consultare la pianta e il progetto della Chiesa di Gorée: *Église de Gorée: états et plans 1827-1879*, in ANS, 3 G 2/110. Vedi figura n. 12.

⁸⁷ La più antica moschea stabile del paese, cfr. E. Magnani, *Turismo, memoria e tratta degli schiavi*, cit., p. 89. Sull'isola, durante l'occupazione olandese in epoca moderna, fu presente anche una piccola sinagoga.

⁸⁸ Bernard Chambaud arriva a definire, in un discorso all'Accademia di Macon, Anne-Marie Javouhey come «le principal personnage de l'histoire de cette île»: B. Chambaud, *Sœur Javouhey, libératrice des esclaves, son souvenir dans l'île de Gorée*, Communication donnée à l'Académie de Macon, 1993. Vedi figura n. 13.

⁸⁹ Nel suo discorso, il pontefice polacco continuava dicendosi «felice di rendere grazie per tutto ciò che è stato realizzato da generazioni di missionari: sacerdoti e catechisti, religiosi e religiose, fra cui la bella figura della Beata Anne-Marie Javouhey, che ha dato un notevole esempio, con tante altre, di autentico amore verso Dio e verso il prossimo». Vedi Giovanni Paolo II, *Viaggio pastorale in Senegal*, cit.

di quegli anni la schiavitù fosse ancora assai diffusa e legale⁹⁰. Ma qual era la posizione della Javouhey a riguardo? Gli studi si soffermano generalmente soprattutto sull'impegno antischiavista della religiosa una volta giunta in Guyana; relativamente poco è stato scritto finora, invece, su come ella si fosse rapportata alla realtà schiavista senegalese del tempo. Roger, che nel 1834 sarebbe stato uno dei ventisette fondatori di quella *Société française pour l'abolition de l'esclavage* che avrebbe portato nel 1848 all'abolizione della schiavitù da tutte le colonie, coltivava «l'espoir d'un passage graduel d'un colonialisme esclavagiste à un autre fondé sur le travail libre»⁹¹ e già nel 1819 scrisse di essere «venu au Sénégal avec le désir et l'espoir de contribuer à abolir cet infâme trafic»⁹². Quello di Roger era comunque un abolizionismo gradualista, e infatti, appena un mese dopo essere stato nominato governatore della colonia, promulgò un'ordinanza «concernant les nègres provenant de saisies ou de confiscations»⁹³ al cui articolo 6 si trova scritto che la liberazione del nero schiavo avrebbe dovuto passare per un periodo di quattordici anni di “libertà vigilata”, pensato come periodo di transizione dalla schiavitù alla libertà. Sulla medesima scia si posero le suore di Saint Joseph de Cluny. Nella visione tendenzialmente assistenzialista della Javouhey, infatti, non di rado gli africani erano visti come «des “enfants” que Dieu lui avait confiés»⁹⁴: gli schiavi che esse riscattavano venivano poi tenuti sotto la loro “ala protettiva”, impiegati in vari lavori a servizio delle attività della comunità religiosa. In questo contesto, il confine tra libertà e una pur diversa forma di schiavitù può apparire oggi come particolarmente sfumato⁹⁵: basti pensare ai non pochi (ex) schiavi senegalesi che le religiose negli anni seguenti, dopo la fondazione di Mana (1828), fecero viaggiare fino alla Guyana per entrare a far parte della comunità ivi fondata dalla Javouhey appositamente per accogliere ex schiavi afro-discendenti riscattati dalla schiavitù⁹⁶.

Della posizione teorica della religiosa francese sulla schiavitù in Senegal in quegli anni, in ogni caso, non sappiamo granché: «although Javouhey did not participate in it, neither did she speak out, publicly or privately, against the slave trade»⁹⁷. Ciononostante, vale la pena riportare come ella si

⁹⁰ La stessa tratta tardò a essere appieno estirpata, come dimostrano ad esempio le denunce contro di essa fatte tra 1818 e 1820 da alcuni funzionari coloniali particolarmente sensibili al tema e dal prefetto apostolico Giudicelli, che scrisse una denuncia a tal proposito a Propaganda Fide e al ministro francese della Marina e delle Colonie. Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 91; G. E. Brooks, *Western Africa and Cabo Verde, 1790S-1830S: Symbiosis of Slave and Legitimate Trades*, AuthorHouse, Bloomington 2010, p. 126. Secondo Sarah Curtis: «Although Britain imposed the abolition of the slave trade on France after the Congress of Vienna, the French failed to enforce this during the Restoration period; between 1814 and 1831, at least 482 French slave ships sailed to West Africa to load human cargo», in S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 191.

⁹¹ P. Cornuel, «Mère Javouhey», cit., p. 68.

⁹² J. F. Roger, *Journal de mon voyage à la côte occidentale d'Afrique*, manuscrit, p. 126, cit. in P. Cornuel, «Mère Javouhey», cit., p. 67.

⁹³ Cit. in G. Lecuir-Nemo, *Femmes et vocation missionnaire*, cit., p. 831.

⁹⁴ P. Cornuel, «Mère Javouhey», cit., p. 70.

⁹⁵ Per approfondire la questione del passaggio tra schiavitù e libertà, cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., pp. 319-327; J. Lucassen, *Free and unfree labour before the Twentieth century*, cit.

⁹⁶ Cfr. P. Cornuel, «Mère Javouhey», cit., p. 69.

⁹⁷ S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 208.

rapportò ad almeno un caso specifico. Tra gli schiavi senegalesi riscattati dalle suore e tenuti presso di esse, non di rado si contavano bambini. Tra questi, le fonti e gli studi concordano nell'attribuire un ruolo particolarmente importante a una di essi, una ragazzina originaria dell'area della Futa (parte settentrionale del Senegal, al confine con la Mauritania) e appartenente al gruppo etnico dei fulani. Comprata da una famiglia di coloni francesi, quale fosse il suo nome originario non è noto, ma venne chiamata Florence in onore delle origini toscane della sua padrona. Il suo ruolo era quello di "damigella di compagnia" della figlia della coppia di europei, ma alla morte della bambina e alla successiva ripartenza verso la Francia dei due, ella venne ceduta (al costo di 300 franchi) a suor Rosalie Javouhey⁹⁸. Dopo la partenza di quest'ultima e l'arrivo in Senegal di Anne-Marie, Florence si accompagnò da allora ad essa. Sappiamo che, almeno in un primo momento, benché la religiosa vedesse in lei piuttosto una sorta di figlia adottiva⁹⁹, la ragazzina si riteneva ancora schiava e vedeva nella Javouhey la sua nuova padrona¹⁰⁰. Durante l'importante viaggio in Gambia e in Sierra Leone compiuto nel 1823 dalla Javouhey, a cui Florence si unì fungendo spesso da interprete, doveva avere all'incirca nove-dieci anni. Per la religiosa francese, si trattava di una missione particolarmente delicata: in virtù delle sue ormai riconosciute competenze nell'organizzare efficacemente gli ospedali¹⁰¹, era stata invitata come consulente (lei, una donna, religiosa cattolica, francese) presso due zone coloniali inglesi, e l'opportunità poteva risolversi nell'apertura di una missione delle sue suore anche fuori dal Senegal (cosa che effettivamente si realizzò nell'isoletta di Sainte Marie, l'attuale Banjù, capitale del Gambia). In quest'occasione, una delle ultime imprese della Javouhey in Africa, Anne-Marie cadde gravemente malata, a Freetown, e venne accudita dalla giovane Florence, che si guadagnò in tal modo un particolare affetto da parte della religiosa. Sfinita dalle fatiche e dalla malattia, pressata dalle esigenze della congregazione in madrepatria, la Javouhey sarebbe infine rientrata a Saint-Louis nel settembre 1823, per quindi partire per la Francia cinque mesi più tardi ed arrivare a Rochefort il 10 marzo 1824. Al suo fianco, l'ormai inseparabile Florence¹⁰².

⁹⁸ Cfr. G. Lecuir-Nemo, *Femmes et vocation missionnaire*, cit., p. 128; *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 284.

⁹⁹ Cfr. G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 13.

¹⁰⁰ Cfr. L. Bernard, *La Guyane française et l'ordre de Saint-Joseph de Cluny*, Imprimerie de Ducessois, Quai des Augustins 55, Paris 1834, p. 54; *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 285.

¹⁰¹ Sottolinea Curtis: «the main advantage the Soeurs de St-Joseph brought as nurses was not medical knowledge but organization [...] what Javouhey offered, much like and much earlier than Florence Nightingale in the 1850s, was a professionalization of hospital nursing, carried out by compassionate women», in *Civilizing habits*, cit., pp. 201-202.

¹⁰² Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 100.

3. Sviluppo del progetto di educazione dei bambini senegalesi in Francia

3.1 Bibliografia e fonti sul caso-studio

Dell'esperimento portato avanti dalla mère Javouhey tra Senegal e Francia parlano diversi studi, concordi nel ritenerlo l'episodio che diede inizio alla formazione di un clero indigeno africano nell'epoca contemporanea¹⁰³. Così ad esempio l'articolo a puntate *Les origines du Clergé de l'Afrique Noire*, pubblicato su *Les Missions Catholiques* nei tardi anni Cinquanta da Roger Marie Dugon. Qui l'autore, che scriveva dal Senegal specificando di aver potuto disporre di un numero limitato di fonti¹⁰⁴, suggeriva la necessità di un'indagine più approfondita sul tema, che avrebbe richiesto, per esser completa, «une étude beaucoup plus fouillée des archives de l'époque, tant celles de la Propagande que du Ministère de la Marine (des Colonies), du Séminaire du Saint Esprit et de la Maison mère des Soeurs de Saint-Joseph de Cluny»¹⁰⁵. Su questa via si colloca un recente articolo di Kelly Duke Bryant, all'interno dell'opera collettanea *Children on the Move in Africa*¹⁰⁶. Il breve saggio della Bryant, pur non considerando gli archivi dei missionari spiritani e focalizzandosi essenzialmente su un episodio specifico dell'esperienza dei bambini senegalesi in Francia¹⁰⁷, risulta di interesse poiché cerca di ricostruire gli avvenimenti mettendo in luce lo spazio di *agency* dei minori condotti in Europa dalle religiose, andando così oltre una loro rappresentazione solo come vittime.

La presente ricerca si propone di tornare sull'esperienza dei bambini senegalesi portati in Francia, sia attraverso la ricognizione della storiografia precedente, sia tramite la consultazione diretta dei documenti conservati presso un più vasto spettro di archivi. Per ricostruire il periodo dell'istruzione dei bambini senegalesi in Francia, il principale fondo archivistico consultato è stato quello delle suore di Saint Joseph de Cluny, a Parigi. Per il contesto storico del Senegal del tempo e della presenza missionaria cattolica d'inizio Ottocento, si è rivelata utile la frequentazione dell'Archivio Nazionale del Senegal, a Dakar, e di quello dei missionari spiritani a Chevilly Larue (Parigi). Quest'ultimo è stato fondamentale, insieme (in minor grado) a quello di Propaganda Fide a Roma, per seguire le vicende dei tre bambini senegalesi (David Boilat, Arsène Fridoil, Jean-Pierre Moussa) che effettivamente divennero sacerdoti. Purtroppo, non si è potuto visitare di persona la documentazione del già Ministero della Marina e delle Colonie francese (oggi conservata presso les Archives Nationales d'Outre-Mer di Aix-en-Provence): il viaggio di studio, originariamente

¹⁰³ Ivi, p. 192.

¹⁰⁴ «Pour notre part, n'ayant en mains que les Archives de la Mission de Saint Louis et la Vie de la Bienheureuse Javouhey par le P. Delaplace, c'est à ces sources que nous avons puisé. Il reste, c'est évident, beaucoup à faire», in R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», in *Les Missions Catholiques*, mai 1957-octobre 1958, p. 83.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., pp. 31-50

¹⁰⁷ «Young students's efforts to shape the debate in the 1830s over whether or not they would be repatriated to Senegal from France», K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 33.

programmato per giugno 2020, si è reso impossibile a causa delle restrizioni dovute alla pandemia di Covid-19. Si è comunque potuto supplire almeno in parte a questa mancanza grazie al fatto che di frequente l'archivio delle suore di Saint Joseph de Cluny e quello dei missionari spiritani conservano copie di documenti che in originale sono conservati presso les Archives Nationales d'Outre-Mer.

Situando l'esperimento della Javouhey per la prima volta all'interno del più ampio fenomeno dei "moretti" si avrà l'opportunità di meglio contestualizzare il singolo caso attraverso uno sguardo comparativo. Si noti inoltre come la traiettoria biografica di Jean-Pierre Moussa, affrontata nel settimo capitolo della tesi, sia legata a queste vicende. Veniamo, dunque, a vedere come si svolsero.

3.2 Dal Senegal alla Francia

Nei suoi ultimi mesi in Senegal, prima della partenza per la Francia, Anne-Marie Javouhey si era ritrovata a meditare a più riprese su che cosa mancasse alla missione cattolica in Senegal per potersi espandere con successo. Tra le altre cose, giunse alla conclusione che fosse di particolare gravità l'assenza di sacerdoti che si affiancassero alle sue religiose¹⁰⁸. Col tempo, e in particolare dopo il viaggio in Sierra Leone, dove era rimasta molto colpita dalla collaborazione dei nativi alle missioni protestanti¹⁰⁹, al semplice bisogno di sacerdoti andò a sostituirsi nella Javouhey il desiderio di poter disporre di preti locali «who had the language skills, the native habits, and the resistance to disease to live among the local population»¹¹⁰. L'idea, da sempre coltivata da Propaganda Fide, venne assumendo le sembianze della formazione di un clero indigeno. Inizialmente, la Javouhey pensò di erigere una scuola-seminario in Senegal, ma ricevette un primo parere negativo da Roger:

Ne doit-on pas craindre aussi que ces jeunes gens, au milieu de leurs semblables et de leurs habitudes, ne suivent pas bien les nouvelles directions qu'il importe de leur donner? Que leur esprit ne prend pas d'élévation? Et qu'ils n'ajoutent, comme il est arrivé aux Portugais, des préjugés et des vices nouveaux aux préjugés et aux vices du pays?¹¹¹

Il timore del governatore del Senegal era che con dei ragazzi educati troppo vicino alle famiglie e alla terra d'origine non si riuscisse a realizzare fino in fondo un processo di sovrapposizione della nuova cultura francese su quella nativa (acculturazione)¹¹². Un sospetto che Roger vedeva giustificato anche alla luce delle esperienze considerate fallimentari portate avanti dai portoghesi nei secoli

¹⁰⁸ Già in una lettera del 20 novembre 1822 ad un funzionario del Ministero della Marina e delle Colonie se ne era lamentata aspramente: «Nous laisseriez-vous encore longtemps sans prêtre? Savez-vous qu'il faut bien de la vertu et du courage à de pauvres religieuses pour se soutenir au milieu des impies Européens, sans le secours de la religion et sans les consolations qu'elle procure?», A. M. Javouhey, *Lettre à M. de Mauduit, directeur des Colonies, du 20 novembre 1822*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 58, p. 135.

¹⁰⁹ Cfr. P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 4.

¹¹⁰ S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 203.

¹¹¹ J. F. Roger, *Lettre de Roger au secrétaire d'État à la Marine et aux Colonies, 24 août 1824*, ANOM, Sénégal et dépendances, X 2 d, cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., pp. 111-112.

¹¹² Per precisare la differenza tra acculturazione e inculturazione, vedi A. N. Terrin, *Cultura, acculturazione, inculturazione*, in, *Liturgia e inculturazione*, a cura di A. N. Terrin, EMP, Padova 2009, pp. 75-126.

precedenti, ad esempio con la creazione di un clero indigeno presso le isole di Capo Verde o in Kongo, che si era rivelato però poco affidabile per i canonici europei (in particolare, erano frequenti i casi di sacerdoti conviventi con donne)¹¹³. La stessa Javouhey, specie dopo l'esperienza a Dagana, sembrò convincersene, tanto che di ritorno in Francia scrisse delle righe inequivocabili, circa la necessaria educazione dei bambini africani: «Il faut les éloigner des marabouts¹¹⁴, les séparer de la foule pour les éclairer et leur faire goûter la religion et les avantages qu'elle procure»¹¹⁵. L'idea che le venne, di fatto già messa in pratica con Florence, che aveva condotto con sé a Parigi nel marzo 1824, fu quella di educare dei bambini senegalesi in Francia¹¹⁶.

Nell'aprile del 1824, Javouhey scrisse al ministro della Marina e delle Colonie per chiedere il suo supporto per usare a tal fine la casa delle suore di Saint Joseph a Bailleul-sur-Thérain (nei pressi di Beauvais, nel dipartimento dell'Oise, a nord di Parigi). Lo scopo era avviarli a divenire sacerdoti o religiose, ma «even if they did not choose to enter the religious state, they could return to Africa as schoolteachers and role models»¹¹⁷: il progetto si inseriva dunque all'interno di un'idea di evangelizzazione e al contempo civilizzazione del Senegal, che indubbiamente aveva un respiro di tipo coloniale. La casa delle religiose a Bailleul-sur-Thérain era uno spazio davvero vasto, qualcosa di più di una semplice residenza: un vero e proprio castello, ristrutturato nel diciottesimo secolo, che nel 1819 la contessa de Ruffo concesse temporaneamente (fino al 1837) ad Anne-Marie Javouhey, aderendo al progetto di quest'ultima di trasformarlo in un noviziato di formazione missionaria. Il contesto e gli spazi sembrarono ideali per ricavarvi anche uno spazio in cui istruire un gruppo di bambini africani, e ben presto la religiosa ottenne un ampio consenso attorno al proprio progetto. In particolare, l'abbé Clausel de Coussergues, vicario generale del vescovo di Beauvais, scrisse a sua volta una lettera al ministro Clermont-Tonnerre. Vi si diceva convinto che «cette bonne soeur [Anne-Marie Javouhey] ose même espérer que quelques-uns de ces jeunes Africains pourraient être appelés par le Ciel à devenir prêtres missionnaires»¹¹⁸, e si lasciava andare al sogno che da quei bambini potesse scaturire presto una generazione di africani capaci di corrispondere ad ogni impegno ecclesiastico, vagheggiando la formazione di una gerarchia composta di uomini di colore e di personalità atte a pervenire un domani, chissà, finanche allo stesso pontificato¹¹⁹. Il sacerdote, per

¹¹³ Vedi R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», cit., pp 81- 98. Roger aveva potuto rendersi conto dello stato del clero africano ordinato a Capo Verde di persona, essendovi stato nel corso di un viaggio nel 1820.

¹¹⁴ Con il termine “marabutto” si intendevano i “santi” musulmani, le figure di riferimento dell'islam africano.

¹¹⁵ A. M. Javouhey, *Lettre à la soeur Agnès, de Rochefeuert*, 3 novembre 1825, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 103, p. 112.

¹¹⁶ Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 191; K. D. Bryant, «An ardent desire to be useful», cit., p. 32.

¹¹⁷ S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 203.

¹¹⁸ C. De Coussergues, *Lettre au ministre des colonies, de Beauvais, 22 août 1824*, ANOM, FM SG Sénégal et dépendances X 2 (d), cit. in S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 203 e in J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 112.

¹¹⁹ *Ibid.*

convincere il ministro, poteva contare sul sostegno convinto della moglie di questi, madame de Clermont-Tonnerre, che aveva avuto modo di incontrare Javouhey e soprattutto Florence, rimanendo affascinata «à la vue de la petite négresse que l'on prépare au baptême»¹²⁰. Conquistato da tanta insistenza, incline a sua volta a riconoscere la bontà del progetto, il ministro lo fece proprio, scrivendo al governatore del Senegal (Roger) di inviare quanto prima dei bambini autoctoni in Francia¹²¹.

Paradossalmente, chi non sembrò appieno persuaso del piano risultò essere proprio il barone Roger¹²², che, pur avendo manifestato pochi mesi prima dubbi e perplessità circa l'educazione al sacerdozio dei bambini africani in Senegal, ora evidenziava alcune potenziali problematiche anche in merito al progetto alternativo di una loro istruzione in Francia. La sua lettera in risposta al ministro, che pure rappresenta un via libera all'operazione e riconosce nell'educazione la chiave di volta di una strategia di sviluppo della colonia, merita di essere riportata. In essa, infatti, Roger, grazie probabilmente alla sua esperienza e ai suoi studi, riuscì ad intuire alcune delle criticità a cui l'intero fenomeno dei "moretti", in Francia quanto in Italia, sarebbe andato incontro nei decenni a seguire: le difficoltà nel processo di acclimatazione (i bambini subsahariani non erano abituati al clima né immunizzati contro le malattie europee) e in quello di acculturazione (portandoli in Europa li si sottoponeva a un processo troppo marcato di de-africanizzazione, che avrebbe potuto compromettere la loro capacità di ri-sintonizzarsi sulla cultura, gli usi, il cibo, il clima del proprio paese).

Je regarde comme très louable et très utile le projet formé par Madame la Supérieure Générale des Sœurs de Saint Joseph, de faire élever en France, dans de bons principes, des jeunes africains de deux sexes, destinés à répandre ensuite dans leur pays l'instruction religieuse et la connaissance fondamentale de la civilisation, projet sur lequel Votre Excellence [le Ministre] me demande mon opinion par sa dépêche du 16 juin dernier. C'est un excellent moyen de travailler à l'amélioration morale et intellectuelle de la population de Notre Colonie et d'étendre notre influence sur le commerce et la civilisation de cette partie de l'Afrique dont le Sénégal est, en quelque sorte, la clef.

Sur l'utilité, la nécessité même, de cette éducation normale-sénégalaise, il ne peut neiger un doute; mais sur la convenance d'en placer le Siège en Europe ou en Afrique, il pourrait y avoir matière à discussion. En France, les enfants perdront trop peut-être les goûts, les habitudes propres à leur pays et nécessaires pour qu'en y revenant et rendant le genre de services qu'on en doit attendre, ayant presque oublié la langue, ne couchant plus sur la dure, ne mangeant plus le Couscous, n'étant plus vêtus à la légère, devenus étrangers au climat, ne nous renverra-t-on pas de petits Messieurs qui joindront au goût du luxe européen et à la mollesse d'une éducation de couvent la mollesse déjà si naturelle aux gens de leur espèce? D'un autre côté, si on les élève en Afrique, il faut former un établissement à grand frais, il y faut entretenir des directeurs et professeurs européens, qu'il est si difficile de bien choisir, de confirmer et de contenter; et, en supposant que les premiers obstacles soient surmontés, ne doit-on pas craindre aussi que les jeunes gèrer, au milieu de leurs habitudes ne suivent pas bien la nouvelle direction qu'il importe à leur donner?

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 32.

¹²² Roger venne insignito di tale titolo nel 1824.

Que leur esprit ne prenne pas l'éducation? Et qu'ils n'ajoutent, comme il est arrivé aux Portugais, des préjuges et des vices nouveaux et aux vices du pays?¹²³

A fronte delle problematiche rilevate sia per quel che riguardava una possibile educazione dei bambini di colore in Francia o in Senegal, Roger concludeva però così: «au milieu des inconvénients qui se présentent de part et d'autre, je dirai qu'en théorie le dernier est le meilleur et qu'en pratique le premier est préférable»¹²⁴. La soluzione sposata, dunque, era la medesima della Javouhey: educare i bambini senegalesi in Francia non era forse la migliore delle opzioni possibili, ma la più realizzabile. Un compromesso, insomma, a cui egli arrivò con pragmatismo e forse una certa dose di scaltrezza politica, sapendo che chi avrebbe eventualmente dovuto fare i conti con le numerose difficoltà materiali per fondare una scuola-seminario con alti standard in Senegal sarebbe stato lui: «à Paris je me serais prononcé pour celui-là, au Sénégal je n'hésite pas à m'arrêter à celui-ci»¹²⁵. Ad ogni modo, Roger non rinunciò a ribadire le sue prudenti posizioni circa i rischi legati all'acclimatamento e conclude la lettera dando sì la sua autorizzazione a procedere con l'invio di una decina di bambini senegalesi in Francia, ma posticipandone la partenza: «en réfléchissant qu'ils arriveraient en France à l'entrée de l'hiver, saison qui leur serait très pénible, j'ai préféré retarder leur départ jusqu'au printemps prochain»¹²⁶. Il tempo gli avrebbe dato ampiamente ragione.

In attesa dell'arrivo dei bambini senegalesi, Anne-Marie Javouhey cominciò ad organizzare il personale e la gestione della scuola, pensata sia per i maschi che per le femmine. A capo dell'intero istituto ella volle una delle sue sorelle, Marie-Joseph (in passato responsabile della prima missione a Bourbon)¹²⁷; scelse «un bon chrétien» come docente esterno (monsieur Gaudin, biologo, a cui si sarebbe poi aggiunto l'abbé Figeac per la parte più religiosa e umanistica); ideò un programma di studi che prevedesse la trasmissione «des premières connaissances» ma anche dei «travaux du jardinage, afin de leur inspirer, de bonne heure, le goût de la culture de la terre»¹²⁸.

Anche il percorso verso il battesimo di Florence continuava intanto il suo corso, fino al suo effettivo compimento, il 26 novembre del 1825. La ragazza, ormai dodicenne, ricevette il sacramento in pompa magna a Bailleul; sua madrina fu la Javouhey in persona. L'evento, spesso riportato nelle biografie della religiosa e nelle storie della congregazione¹²⁹, venne a godere di una significativa

¹²³ J. F. Roger, *Lettre du 24 août 1824 du gouverneur au ministre*, ANOM Sénégal et dépendances. X 2 d. Una copia è presente anche presso ASJC, 2 A f, Jeunes Africains.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ In genere, Anne-Marie Javouhey era solita affidare alle proprie sorelle le missioni più importanti e complesse, l'aver indicato in una di esse la responsabile dell'istituto per i senegalesi attesta ulteriormente l'importanza che ella dava all'iniziativa.

¹²⁸ L. Fontaine, *Notes sur les jeunes Sénégalais élevés en France, pour les soins des Soeurs de St Joseph de Cluny*, 1875 (?), ASJC. Traspare da questo testo come Anne-Marie Javouhey non avesse rinunciato all'idea di una "civilizzazione" dell'Africa anche attraverso l'introduzione di nuovi tipi e tecniche di coltivazioni agricole.

¹²⁹ *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny*, cit., pp. 284-285.

risonanza e in quegli anni Florence divenne «a romantic figure, evoking for those who met her the cruelties of slavery and the potential of Africans»¹³⁰. A creare attenzione attorno al caso di Florence fu anche una fortunata coincidenza: nel 1823 era stato dato alle stampe (una seconda edizione apparve già nel 1824) quello che divenne rapidamente un best-seller dell'epoca, il primo romanzo francese con protagonista ed eroina una donna africana: *Ourika*¹³¹. Scritto dalla duchessa Claire de Duras e pubblicato inizialmente in forma anonima, il breve romanzo, su cui in anni recenti si è indirizzato un qualche interesse della critica letteraria, raccontava la storia di una piccola schiava, riscattata dal governatore francese del Senegal, ispirandosi al caso reale di alcuni bambini senegalesi portati a Parigi¹³². La bimba, educata in Francia tra le molte difficoltà dovute in particolare al suo essere orfana e alla diversità del colore della sua pelle, a seguito di un amore non corrisposto sceglieva di farsi suora in un convento e qui moriva di “consunzione”, termine spesso usato per parlare anche della tubercolosi. Una storia esotica, romantica, drammatica, non priva di una certa tensione femminista ed antischiavista, che i contemporanei non poterono fare a meno di associare a quella della giovane Florence, aumentando così, di conseguenza, anche le attese attorno all'esperimento della Javouhey¹³³.

3.3 I primi anni: a Bailleul-sur-Therain

Nel frattempo, con l'arrivo della primavera del 1825 (in aprile), come promesso da Roger, giunsero in Francia, con viaggio pagato dal Ministero della Marina e delle Colonie, i tanto attesi primi dieci bambini africani: sette maschi e tre femmine¹³⁴. Due anni più tardi, nel maggio 1827, ne sarebbero arrivati altri dieci, tutti maschi. A questi venti bambini provenienti dal Senegal, tutti tra i sette e i tredici anni, si aggiungeva naturalmente Florence, che li aveva preceduti, più altri tre ragazzi arrivati in diverse occasioni e da diversi lidi: dalla Guyana francese un indigeno galibi nel 1824; un altro bambino senegalese riscattato dalla schiavitù dalle suore di Saint Joseph nel 1828; un nativo di Haiti nel 1829. In totale, ventiquattro. Venti maschi, diciotto dei quali provenienti dal Senegal: sei di ascendenza mista, figli cioè di padre europeo (francesi) e di madre senegalese (nera o, altre volte, a

¹³⁰ S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 204.

¹³¹ C. De Duras, *Ourika*, cit.

¹³² É. Francalanzana, «Ourika de Claire de Duras (1824), un roman de la conversion à l'aube du XIXe siècle», in *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. CXVII (2017), n. 3, pp. 615-632, p. 615. Sul romanzo, vedi anche W. Sollors, *Neither black nor white yet both*, cit., pp. 345-347.

¹³³ S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 204.

¹³⁴ *Ibid.* Altri, come Kelly Duke Bryant («*An ardent desire to be useful*», cit., p. 32) e Joseph Rogers de Benoist (*Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 112), parlano invece di 11 bambini portati in Francia nella primavera del 1825. Lecuir-Nemo risolve la questione: «Onze enfants de 5 à 11 ans sont annoncés au printemps 1825 [...] en réalité, ce sont sept garçons, dont un affranchi, et trois filles qui arrivent; sur l'état nominatif des onze enfants africains envoyés en France en 1825, il y a le nom d'une fillette âgée de 8 ans, Lizotte, fille d'un ancien sous-officier du bataillon d'Afrique et sans doute rentrée dans sa famille. C'est l'explication de la différence qui existe entre le nombre annoncé et celui effectivement arrivé chez les soeurs de Cluny», in G. Lecuir-Nemo, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 161. I documenti a riguardo sono consultabili in originale, o in copia dagli ANOM, presso ASJC, 2 A f, Jeunes Africains.

sua volta mista, come la madre di David Boilat, che era una delle *signares* di Saint Louis), gli altri neri (per lo più del gruppo etnico wolof). Parte dei bambini erano provenienti da famiglie che avevano rapporti con la missione (Jean-Pierre Moussa, ad esempio, era figlio del principale cantore della chiesa cattolica di Saint Louis); Amand Mamoudou Sy era il figlio del re musulmano del regno indigeno di Boundou, situato nella parte più orientale dell'attuale Senegal, portato a Saint Louis come ostaggio; in almeno due casi si trattava di ex schiavi (riconoscibili anche per il fatto che erano privi di un nome di famiglia). Le quattro ragazze erano invece Florence (già schiava) più altre tre prive di nome di famiglia, appartenute alla casa dello stesso Roger (schiave domestiche, dunque, o ex schiave¹³⁵). Ciascuno di questi bambini arrivò in Francia munito, quando possibile, di atto di nascita e di certificato di battesimo. Per tutti coloro che non potevano sfoggiare quest'ultimo (undici dei bambini totali), le religiose procedettero, nei mesi successivi al loro arrivo, ad un percorso catechetico con esito in un battesimo *sub condicione*¹³⁶. A celebrare i battesimi venivano spesso chiamati sacerdoti con ruoli importanti; a fare da padrini e madrine erano non di rado, oltre alle stesse religiose, anche membri di famiglie francesi facoltose e nobili; tra gli altri, la stessa moglie del ministro della Marina e delle Colonie¹³⁷.

A metà 1827, il progetto andava a gonfie vele: era appena arrivato il secondo gruppetto di ragazzi dal Senegal; il nuovo ministro della Marina e delle Colonie rinnovava gli sforzi del suo predecessore a sostegno della Javouhey, che a partire dal 1826 poté permettersi di ingaggiare ben tre diversi istituti privati, senza badare a spese; Florence era un modello per tutti gli altri, al punto che la Javouhey la fece iscrivere in una scuola per ragazze francesi più grandi di lei ed iniziò a pensare per lei a un futuro come sua segretaria personale. La religiosa era così soddisfatta dell'educazione che veniva impartita ai bambini africani che decise di aggiungere al gruppo anche due suoi nipotini, figli di una cugina, senza distinzioni di trattamento, e delegò definitivamente la condotta dell'esperimento ormai avviato alla sorella Marie-Joseph¹³⁸. Per lei, invece, era tempo di ripartire.

Da qualche anno, alcune religiose di Saint-Joseph erano in Guyana francese e lavoravano specialmente con gruppi di schiavi afrodiscendenti. La madre superiora s'imbarcò quindi, su mandato del governo francese, nel giugno 1828, alla testa di una folta spedizione di uomini, donne e bambini, tra cui anche Anne Gnamy, una delle senegalesi, che all'epoca aveva circa undici anni. Il progetto della Javouhey era di istituire in quel paese un nuovo villaggio agricolo, che avrebbe preso il nome

¹³⁵ Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 37.

¹³⁶ Copie di alcuni di questi atti e certificati sono conservati presso ASJC, 2 A f, Jeunes Africains. Il sacramento del battesimo, una volta conferito, non può essere ripetuto, ma il Codice di Diritto Canonico prevedeva (e prevede tuttora) che, in caso di dubbi sull'effettiva precedente somministrazione o sulla sua validità, possa essere dato di nuovo *sub condicione*, limitandone l'efficacia e la validità cioè al solo caso che il soggetto non sia già stato battezzato in precedenza.

¹³⁷ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 204.

¹³⁸ Ivi, p. 205.

di Mana, con la speranza di dar vita a «un nouveau Paraguay, où le Seigneur sera servi, aimé et glorifié»¹³⁹. L'idea era di riprendere il modello delle riduzioni gesuitiche d'epoca moderna (che aveva già provato a seguire a Dagana, in Senegal) per dare vita ad una piccola società dove «nos chers Africains trouveront la liberté au milieu et du sein de l'esclavage»¹⁴⁰. A questo progetto si legava, negli intenti di Javouhey, anche quello già in corso a Bailleul-sur-Therain, dove riteneva di aver ormai avviato «un séminaire de prêtres africains» che, insieme ad altri francesi, «seront Frères de Saint-Joseph, enfants de notre famille»¹⁴¹. Il disegno della Javouhey era di grande ambizione e puntava a dar vita, a partire proprio dall'esperimento dei bambini senegalesi educati in Francia e da una fraternità che cercò di far partire a Mana, ad un ramo maschile della propria congregazione, in modo tale da poter disporre di sacerdoti alle sue dirette dipendenze da poter inviare presso le missioni aperte nei diversi continenti: «depuis le Concile de Trente», non si era mai avuto il caso di una «congregation fondée et dirigée par une femme qui ensuite aurait fondé sa société masculine»¹⁴². Quella che emerge dalle lettere e dalle azioni della religiosa francese è una visione originale dai caratteri egualitari al contempo tra europei ed africani¹⁴³ e tra uomini e donne¹⁴⁴; una forma di utopia cristiana che condivideva elementi con il socialismo romantico del tempo¹⁴⁵. Tuttavia, anche le speranze ed i progetti della Javouhey dovettero fare i conti con la dura realtà. I giovani francesi coinvolti nel progetto di Mana non manifestarono desiderio di divenire sacerdoti; il nuovo vescovo di Autun (monsignor d'Héricourt, dal 1829 nominato titolare della diocesi in cui aveva sede la congregazione di Saint Joseph de Cluny, all'epoca ancora di diritto diocesano), geloso del potere di Anne-Marie Javouhey, cominciò a operare per sostituirla alla guida della congregazione con un'altra religiosa meno indipendente; ma soprattutto, cosa che a noi interessa più da vicino, il progetto di educazione dei bambini senegalesi in Francia cominciò a evidenziare i primi problemi e a ricevere critiche¹⁴⁶.

Già da qualche tempo, erano pervenute delle rimostranze in merito al fatto che a Bailleul-sur-Therain si curasse la formazione contemporaneamente sia delle suore novizie francesi sia dei bambini senegalesi¹⁴⁷; tra questi ultimi, inoltre, non tutti sembravano della stessa buona pasta di Florence e, specie le ragazze, non erano altrettanto a loro agio nell'adattarsi alla cultura europea in cui erano stati

¹³⁹ A. M. Javouhey, *Lettre à sœur Marie-Joseph, 17 septembre 1828*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 182, p. 396.

¹⁴⁰ A. M. Javouhey, *Lettre à sœur Rosalie, 28 mai 1828*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 171, p. 375. Per un'analisi approfondita di questa frase e del suo significato all'interno di una cornice di abolizionismo gradualista, vedi P. Cornuel, «Mère Javouhey», cit.

¹⁴¹ A. M. Javouhey, *Lettre à sœur Rosalie, 13 janvier 1826*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 117, p. 268.

¹⁴² P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 10.

¹⁴³ In questa categoria ella comprendeva anche i bambini senegalesi in Francia e gli afrodiscendenti in Guyana.

¹⁴⁴ Cfr. P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 5 e p. 11.

¹⁴⁵ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 224.

¹⁴⁶ Per un'analisi più completa delle ragioni che portarono il progetto della Javouhey ad andare incontro ad un "échec", si veda in particolare P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit.

¹⁴⁷ Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 112.

immersi¹⁴⁸: una, in particolare, Marie-Sophie Betsi, dovette scontentare a tal punto le religiose che queste decisero di rimandarla in Senegal verso la fine del 1829. Ciò che causò davvero problemi, comunque, fu un ulteriore elemento, anch'esso in parte previsto dal barone Roger nella sua lettera di alcuni anni prima: l'insorgere di gravi problemi di salute tra gli africani. Dopo una prima morte nel luglio del 1827 (quella dell'indigeno galibi sudamericano, Joseph Maco), che le fonti dicono semplicemente essere avvenuta «des suites d'un accident»¹⁴⁹, il primo ad ammalarsi mortalmente fu Pierre Blondin, il cui certificato di nascita datava al 05 aprile 1815. Nei primi mesi del 1829 la sua situazione si era fatta talmente grave che le religiose, su consiglio medico, avevano pensato di farlo tornare in Senegal, prima che questi morisse, a quattordici anni da poco compiuti, il 29 aprile 1829¹⁵⁰. Il decesso provocò un certo turbamento. Le critiche cominciarono a orientarsi sul fatto che nel nord della Francia, dove si trovava il castello di Bailleul, non vi fosse un clima adatto per dei ragazzini africani: ci voleva un posto più a sud, con una temperatura più mite. Le suore, prive della possibilità di contattare Anne-Marie Javouhey nell'immediato, essendo lei in Guyana, si rivolsero dunque al suo consigliere più fidato. In una lettera al barone Roger del luglio 1829, Marie-Joseph Javouhey scrisse:

Voilà donc de quoi il s'agit: Mgr l'Evêque de Beauvais, Ministre des Affaires Ecclésiastiques, veut absolument la séparation de nos Africains d'avec la communauté de Bailleul, ce qui doit s'exécuter dans l'espace seulement de quelques mois; ce qui fait que nous avons le projet de les envoyer dans le Midi¹⁵¹ pensant que le climat leur sera plus favorable [...] Veuillez, Monsieur le Baron, me donner votre avis dans ces circonstances où je crains si vivement d'aller contre les intentions de ma chère Mère. Je regrette qu'elle ne soit pas ici pour présider à ce premier Conseil où se doivent décider tant de choses si épineuses et si délicates pour la Congrégation¹⁵².

Le decisioni vennero rimandate al 18 luglio, al capitolo delle religiose della congregazione, ma nel frattempo Marie-Joseph prese contatto anche con la nipote Clotilde, superiora della casa di Limoux, nella Francia meridionale tra il Mediterraneo ed i Pirenei. Le scrisse le sue preoccupazioni e concluse raccomandandole di essere presente al capitolo:

Mgr l'Evêque d'Autun et celui de Beauvais paraissent bien montés contre nous, et sans doute qu'on ne laissera pas la maison de Bailleul tranquille tant que les noirs y seront. Il faudra bien qu'ils s'en aillent ou les Soeur. Je vous prie en grâce, ne manquez pas de vous trouver le 18 juillet à Cluny. J'ai demandé les états et notes des deux maisons Chalabre et Caunes¹⁵³ avec leur recettes

¹⁴⁸ «Les petites négresses sont loin de ressembler à Florence pour quoi que ce soit, c'est trop grande différence. Les petits noirs sont mieux que les petites filles et annoncent bien plus d'intelligence, on en espère beaucoup»: C. Javouhey, *Lettre à sa Tante Rosalie à Bourbon, de Bailleul, 22 juillet 1825*, in *Lettres de Soeur Clotilde Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.Clo, lettre n. 6, p. 26.

¹⁴⁹ J. Hebert, *Les jeunes Sénégalais en France*, ASJC, 2 A f, Jeunes Africains.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Il "Mezzogiorno", il sud della Francia.

¹⁵² M. J. Javouhey, *Lettre au Baron Roger, de Cluny, juillet 1829*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 18, p. 16.

¹⁵³ Altri due luoghi che, come Limoux, si trovano nel sud della Francia.

et dépenses, elles doivent vous les envoyer; vous apportez aussi les vôtres. Ne manquez pas de venir, je vous en prie¹⁵⁴.

Nel mentre che le suore si ritrovavano a Cluny e vagliavano varie opzioni, avvenne anche un rimpasto di governo e cambiarono sia il ministro degli Affari Ecclesiastici sia quello della Marina e delle Colonie: per le religiose di Saint Joseph, che non conoscevano il nuovo incaricato (ammiraglio de Rigny) e non potevano contare sull'abilità di Anne-Marie nell'intrecciare relazioni, l'ennesima incognita rendeva le decisioni da prendere ancora più complesse. Infine, troviamo la risoluzione scritta in una lettera di Marie-Joseph del 17 settembre a Clotilde, che si trovava a Limoux: «pour ce qui regarde l'établissement des petits Africains, je vous autorise à faire tout ce qui est nécessaire pour les réparations de leur maison»¹⁵⁵. La decisione dunque era stata presa: le suore avevano optato per trasferire i bambini senegalesi a Limoux, nel dipartimento dell'Aude, oggi regione dell'Occitania¹⁵⁶. Qui il clima si sarebbe potuto dire perfetto: estati calde, inverni miti.

3.4 La seconda fase, a Limoux: il dramma della tubercolosi tra gli africani in Europa

Il trasferimento dei bambini senegalesi a Limoux avvenne ad inizio 1830. Nel frattempo, le religiose avevano introdotto alcune ulteriori modifiche nel loro piano formativo: già da qualche mese Marie-Joseph, su suggerimento del barone Roger, aveva deciso che alcuni di essi lasciassero l'apprendimento del latino per concentrarsi di più sul francese¹⁵⁷; si dispose inoltre di dare la possibilità a chi si fosse dimostrato meno tagliato per lo studio di dedicarsi maggiormente all'agricoltura e al giardinaggio¹⁵⁸. Il 18 dicembre, in una lettera da Limoux alla nipote Clotilde che in quel momento si trovava a Bailleul (inizialmente le due si invertirono di posizione per qualche mese), Marie-Joseph scriveva infine che uno degli insegnanti, l'abbé Figeac, aveva steso «un règlement pour les Africains comme si c'était un séminaire»¹⁵⁹. Le novità vennero quindi comunicate da Clotilde ad

¹⁵⁴ M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 4 juillet 1829*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 17, p. 15.

¹⁵⁵ M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 17 septembre 1829*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 21, p. 18.

¹⁵⁶ Le scelte prese dal consiglio generale del 1829 delle religiose di Saint Joseph si possono leggere trascritte: «Le Conseil décide: que les Africains seront transférés à Limoux où l'on achètera une maison, s'il est possible, rapprochée de celle qu'y possède déjà la Congrégation, ou bien on en louera une jusqu'à l'arrivée de notre chère Mère Générale. Messieurs Naudin père et fils accompagneront les Africains et leur continueront leur soin. On sollicitera la permission de Mgr l'Evêque de Carcassonne d'avoir une chapelle dans l'intérieur de leur maison, et un aumônier qui leur dira la messe, surveillera leur conduite, leur instruction et leur enseignera le latin. Les soins temporels seront prodigués à ces enfants par des sœurs sous la surveillance de la supérieure du pensionnat [Clotilde Javouhey]. Sr Brigitte (Mathieu) de Bailleul ira à Limoux pour être attachée à leur lingerie, et Sr Marie-Joseph Moreau pour la couture». Conseil general des soeurs de saint Joseph de cluny du 1829, *Délibération du Conseil, 27 juillet 1829, à Cluny*, in ASJC, 2 A c.

¹⁵⁷ Cfr. M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 12 avril 1829*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 9, p. 10.

¹⁵⁸ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 205.

¹⁵⁹ M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Bailleul, de Limoux, 18 décembre 1829*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 23, p. 20.

Anne-Marie («vos chers Africains à Limoux! J'espère qu'ils vous y attireront un peu plus souvent et vous y fixeront plus longtemps»¹⁶⁰), la quale, anche se lontana, trovandosi infatti ancora a Mana, per parte sua sembrò fiduciosa che il cambio di residenza potesse aver risolto tutti i problemi di cui le era giunta voce. In una lettera del 9 gennaio 1830 all'amico Roger, scriveva:

Nos chers enfants sont à Limoux, j'en suis bien aise parce qu'ils auront là toutes les ressources pour leur instruction sans avoir plusieurs maîtres à demeure; la maison convient parfaitement, le climat est très doux et la vie bon marché. Il y a les meilleurs maîtres de dessin et d'architecture; bientôt nous nous occuperons ensemble de leur avenir¹⁶¹.

Le speranze della madre superiora, tuttavia, avrebbero dovuto presto scontrarsi con una realtà ben diversa da quella auspicata. Persistenti problemi erano segnalati già da una lettera di Marie-Joseph del 28 dicembre 1829, da cui apprendiamo che a Bailleul alcuni bambini africani erano ancora malati¹⁶². A trasloco avvenuto, la loro situazione di salute non solo non sembrò migliorare, ma ebbe anzi un tracollo. Il 13 marzo 1830 morì a quattordici anni Pierre-Hippolyte Fara, uno dei primi bambini arrivati in Francia nel 1825. Da una lettera di Marie-Joseph del 16 aprile veniamo a sapere poi che anche un altro di essi, Kodi Samba, sembrava stare sempre peggio¹⁶³. Appena otto giorni dopo l'invio della suddetta, il ragazzo morì, a sedici anni. Nei mesi seguenti, a questi problemi di salute si venne ad aggiungere anche una preoccupazione di tutt'altro genere: lo scoppio dei moti rivoluzionari del 1830. Tra 27 e 29 luglio il popolo parigino manifestò per le strade contro il regime autoritario del sovrano Carlo X di Borbone, che fu costretto a riparare all'estero. Dopo qualche tempo di incertezza, la corona venne offerta a Luigi Filippo d'Orléans, membro di un ramo cadetto della dinastia regnante, noto per le sue posizioni più liberali, che diede avvio ad un sistema monarchico costituzionale. In un secondo momento, tra questi e Anne-Marie Javouhey vi sarebbe stato un rapporto di stima e collaborazione reciproca, ma nei primi mesi di incertezza politica le religiose temevano ripercussioni contro le loro persone e le loro proprietà (lo spettro delle misure contro la Chiesa dei tempi della Rivoluzione era ben presente nella memoria della Javouhey e delle sue sorelle) e la superiora, da Mana, scrisse un'accorata lettera all'abbé Figeac in cui prospettava la possibilità «que vous nous ameniez nos chers Africains» in Guyana, se le cose avessero dovuto farsi difficili, in

¹⁶⁰ C. Javouhey, *Lettre à la Fondatrice, de Bailleul, 2 janvier 1830*, in *Lettres de Soeur Clotilde Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.Clo, lettre n. 23, p. 34.

¹⁶¹ A. M. Javouhey, *Lettre au baron Roger, de Mana, 9 janvier 1830*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol I, lettre n. 211, p. 454.

¹⁶² M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Bailleul, de Limoux, 28 décembre 1829*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 24, p. 24.

¹⁶³ Cfr. M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 16 avril 1830*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 27, p. 24.

quanto «ils sont l'espoir des colonies»¹⁶⁴. Nei mesi successivi, tuttavia, la situazione politica in Francia, stabilizzandosi, andò migliorando; non altrettanto per la salute dei giovani senegalesi.

Ancora nell'aprile 1831, Clotilde Javouhey scriveva una lettera ottimista e portatrice di buone notizie a sua zia Rosalie, superiora della missione a Bourbon:

Et la bonne Florence? Ah! Si vous la voyiez, comme elle est grande et intéressante! [...] Nous avons toujours les jeunes Africains, dont on est fort content. [...] Nous avons un aumônier qui était aussi le directeur [l'abbé Figeac], et que les événements de France ont poussé à aller aux Etats-Unis; nous en étions désolées surtout à cause d'eux; mais le bon Dieu nous a fait retrouver dans Monsieur l'abbé Vidal, vicaire de St Martin et notre aumônier actuel, tout ce que nous regrettions dans Monsieur l'abbé Figeac; il porte à toute la communauté le plus vif intérêt, et est tout dévoué au bien et au salut des pauvres Africains [...] Ce secours inattendu nous prouve que nous sommes toujours les enfants bien protégés de la Divine Providence¹⁶⁵.

La situazione parve sotto controllo ancora per un po'; in una lettera del 20 luglio 1831 ad un'altra sua zia suora, Marie-Thérèse¹⁶⁶, di stanza alla Martinique, Clotilde scriveva da Limoux: «Florence est ici, c'est un modèle de vertu, et une forte musicienne»¹⁶⁷. Il 9 novembre, tuttavia, moriva il tredicenne Louis Marie Bertrand Adoulohey e, appena un mese dopo, la stessa sorte colpiva infine anche Florence, ormai diciassettenne¹⁶⁸.

Il decesso di Florence, giunto relativamente inatteso, provocò sgomento tra le religiose. In un primo momento, Clotilde tardò a darne notizia, forse perché lei stessa malata. Quando infine, a gennaio inoltrato del 1832, ne scrisse alla zia Marie-Joseph – a cui erano già arrivate voci in proposito da altre religiose – quest'ultima ne commentò la morte con la consapevolezza che essa avrebbe recato grande dispiacere alla sorella (e madre generale), di stanza in Guyana:

¹⁶⁴ A. M. Javouhey, *Lettre à M. l'abbé Figeac, de Cayenne, 20 novembre 1830*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol I, lettre n. 222, p. 482.

¹⁶⁵ C. Javouhey, *Lettre à Mère Rosalie, de Bailleul, 20 avril 1831*, in *Lettres de Soeur Clotilde Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.Clo, lettre n. 25, p. 38. Viene introdotta qui la figura dell'abbé Vidal, che i tre giovani senegalesi divenuti preti ritroveranno come prefetto apostolico in Senegal: nei difficili anni africani, Vidal, sfortunatamente morto prematuramente per malattia, sarà per loro uno dei pochi alleati.

¹⁶⁶ Per non fare confusione, gioverà ricordare qui i legami di famiglia tra le Javouhey: Anne-Marie, la fondatrice e superiora generale delle suore di Saint Joseph de Cluny, ebbe tre sorelle minori che divennero religiose nella sua stessa congregazione (Marie-Thérèse, Marie-Joseph, Rosalie) e due nipoti che fecero lo stesso (Clotilde e Marie-Thérèse, quest'ultima assai più giovane). Marie-Joseph fu direttrice dell'istituto per la formazione dei bambini senegalesi a Bailleul-sur-Thérain, Clotilde di quello a Limoux.

¹⁶⁷ C. Javouhey, *Lettre à Mère Marie-Thérèse à la Martinique, de Limoux, 20 juillet 1831*, in *Lettres de Soeur Clotilde Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.Clo, lettre n. 27, p. 41.

¹⁶⁸ La morte di Florence viene in genere datata al 15 settembre 1831 (cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 205), poiché tale data è riportata in un documento ricapitolativo sui bambini senegalesi educati in Francia conservato negli archivi delle suore di Saint Joseph de Cluny (J. Hebert, *Les jeunes Sénégalais en France*, cit.). Ciononostante, ad un'analisi più attenta, sembra più verosimile che ci sia stato un errore di trascrizione nel mese e che il decesso sia avvenuto il 15 dicembre. Ciò sarebbe confermato anche da un passaggio di una lettera di suor Marie-Joseph Javouhey: «Dans le courant de décembre dernier, nous avons eu la douleur de perdre notre chère Florence» (M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, janvier/février 1832*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 65, p. 59) e dal fatto che altrimenti non si spiegherebbero i mesi di silenzio sulla sua morte intercorsi tra settembre 1831 e gennaio 1832, quando per la prima volta se ne parla e se ne trasmette notizia ad Anne-Marie Javouhey.

Dieu ménage encore ce sacrifice à ma chère Mère Générale! Pauvre chère Mère! Que cette perte sera douloureuse pour son coeur. Nous espérons que vous nous rapporteriez quelque chose de notre bonne Florence [...] Ah! Elle se sera occupée de son éternité. Comme j'ai donné avis à presque toutes nos maisons de la mort de notre chère Florence, il serait imprudent de ne pas l'annoncer à ma chère Mère Générale, qui pourrait peut-être l'apprendre de quelque d'unes de nos Soeurs. Veuillez donc avoir la bonté de l'en informer. Je lui en parlerai aussi dans une prochaine lettre, mais vous serez plus à même que moi de l'instruire des détails qui ont précédé cette grande perte¹⁶⁹.

I timori di Marie-Joseph circa una probabile reazione di profondo dolore da parte della superiora generale al sentire della morte di Florence, la sua giovane senegalese prediletta, si rivelarono fondati: Anne-Marie Javouhey, infatti, nonostante la lontananza, nel corso degli anni era rimasta sempre molto affezionata alla ragazza. In quasi ogni sua lettera ne chiedeva notizie e, se per caso capitava che occasionalmente non gliene venissero trasmesse, non si tratteneva dal rimarcare anche aspramente la negligenza¹⁷⁰. Come paventato, dunque, la notizia della morte di Florence, trasmessa ad Anne-Marie sia da Marie-Joseph che da Clotilde ed arrivata dopo qualche mese per i tempi postali legati alla distanza, la toccò profondamente:

J'ai éprouvé une douleur bien vive en apprenant la mort prématurée de notre chère Florence; le sacrifice de ne plus la revoir m'a paru bien difficile [...] On a chanté une grand messe pour elle¹⁷¹.

Je viens de recevoir vos lettres [...] qui m'ont fait verser des larmes pénibles au premier moment, mais pleines de reconnaissance de ce que Dieu a appelé à lui ma bonne et chère Florence. Depuis qu'elle prie pour nous, le ciel verse ses grâces avec abondance sur nous: jamais, non jamais nous ne fûmes si heureuses¹⁷².

La voce del decesso di Florence si diffuse nel frattempo anche al di là della corrispondenza tra le Javouhey. La giornalista e scrittrice Laure Bernard, autrice di una delle prime storie della Congregazione di Saint Joseph de Cluny in Guyana¹⁷³, dedicò alla memoria della giovane senegalese alcune sentite righe, riprendendo anche il citato parallelo tra Florence e Ourika, l'eroina tragica d'origine africana del romanzo di madame de Duras:

Florence, qui avait acquis de l'instruction, des talents remarquables, a succombé à une maladie de poitrine il y a plus de trois ans. J'avais vu cette négresse dans tout l'éclat de sa beauté, il n'y avait pas besoin d'être familiarisé avec les figures noires pour trouver la sienne charmante. C'était de tous points le sujet le plus distingué de ceux élevés en France. Douée d'une vive intelligence, pieuse, instruite, ses talents et son physique réalisaient la délicieuse création de M^{me} de Duras:

¹⁶⁹ M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 26 janvier 1832*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A.M.m. Jo, lettre n. 64, p. 57.

¹⁷⁰ Da una lettera di Marie-Joseph a Clotilde dell'1 maggio 1830: «Je m'empresse de vous donner des nouvelles de ma chère Mère Générale [...] elle se plaint de ce qu'on ne lui donne pas des nouvelles de Florence, que cela lui fait de la peine». In M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 1er mai 1830*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A.M.m. Jo, lettre n. 28, p. 25.

¹⁷¹ A. M. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey, de Mana, premiers jours de mai 1832*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol I, lettre n. 250, p. 529.

¹⁷² A. M. Javouhey, *Lettre à Mère Marie-Joseph Javouhey, de Mana, 28 mai 1832*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol I, lettre n. 253, p. 535.

¹⁷³ Vedi L. Bernard, *La Guyane française et l'ordre de Saint-Joseph de Cluny*, cit. Il testo era già stato pubblicato a puntate, negli anni immediatamente precedenti, sul *Journal des femmes*.

plus heureuse qu'Ourika, Florence avait une destinée à remplir, son âme ardente l'acceptait avec enthousiasme; mais la mort est venue la surprendre alors qu'elle rêvait une nouvelle destinée pour ses compatriotes¹⁷⁴.

Come emerge dal breve passaggio citato, a causare la morte di Florence fu dunque «una malattia del petto»: quasi sicuramente, la tubercolosi¹⁷⁵. Anche se nel suo caso specifico i sintomi non sono descritti nel dettaglio, sappiamo però che questa infezione polmonare colpì in maniera aggressiva anche molti altri dei “moretti” portati in Europa nel diciannovesimo secolo¹⁷⁶. In alcuni casi, la descrizione dei sintomi è minuziosa («è gracile, ha male al dorso, le palpitazioni, sputa sangue»; «passava lunghe notti insonni fra gli ardenti accessi di febbre ed i terribili assalti di tosse convulsiva»)¹⁷⁷ e non sembra lasciare spazio a dubbi diagnostici.

La tubercolosi è una malattia causata da un batterio (il *Mycobacterium tuberculosis*) che si trasmette di persona in persona via aerea, principalmente tramite starnuti e colpi di tosse, e che colpisce i polmoni¹⁷⁸. I suoi principali sintomi sono: tosse, tosse con sangue, male al petto e talvolta a respirare, perdita di peso non intenzionale, fatica, febbre, sudori notturni, brividi, perdita di appetito¹⁷⁹. Secondo le stime dello storico David Barnes¹⁸⁰, l'infezione era largamente diffusa nell'Europa e nella Francia del diciannovesimo secolo, specie nelle città, dove in certi periodi potrebbe essere stata contratta addirittura dalla quasi totalità della popolazione¹⁸¹. Nonostante l'alta diffusione, tuttavia, il tasso di mortalità in centri urbani come Parigi negli anni Trenta dell'Ottocento si aggirava intorno alle 3.6 e le 3.8 persone ogni mille decedute¹⁸²: gli studi calcolano, infatti, che solamente una bassa percentuale di coloro che erano entrati in contatto con il *Mycobacterium tuberculosis* poi si ammalavano, risultando sintomatici, e che di questi ultimi solo una piccola parte ne moriva¹⁸³, compresa soprattutto tra coloro il cui sistema immunitario risultava già compromesso

¹⁷⁴ Ivi, p. 56.

¹⁷⁵ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 205; K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 39.

¹⁷⁶ «La più parte dei negri provenienti da un clima caldo che per un periodo vanno a vivere fuori dalla loro terra natia cadono vittime della tubercolosi», cit. da Anon., *Daniele Sorur, Slave and priest*, 1930, in ACR, A/30/1/1, p. 36.

¹⁷⁷ La prima citazione è tratta da G. Simeoni, *Lettera al padre Giulianelli, da Roma, 02 giugno 1883*, ACR, A/30, 10/6; la seconda citazione è tratta da «Necrologio di Don Daniele Sorur», in *La Nigrizia*, XVIII, maggio 1900, pp. 74-75. Il caso descritto in entrambe le citazioni è quello di Daniele Sorur, cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 158.

¹⁷⁸ Vedi Mayo Clinic Staff, *Tuberculosis: Symptoms and causes*, «<http://www.mayoclinic.org/diseases-conditions/tuberculosis/symptoms-causes/dxc-20188557>», ultima visualizzazione 08/07/2020.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ D. S. Barnes, *The Making of a Social Disease. Tuberculosis in Nineteenth-Century France*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995.

¹⁸¹ «Indeed, it is possible that a near-totality of the population of many large European cities in the nineteenth century technically “had” tuberculosis, would have tested positive for exposure to the tubercle bacillus», D. S. Barnes, *The Making of a Social Disease*, cit.

¹⁸² Ivi, p. 6.

¹⁸³ Ivi, p. 4.

o debole anche per altre ragioni sanitarie, legate spesso alla posizione sociale dei soggetti (essa fu, ad esempio, particolarmente diffusa tra la classe operaia, negli agglomerati urbani)¹⁸⁴.

La grande questione che interrogò le religiose di Saint Joseph de Cluny e tutti gli altri attori coinvolti nell'educazione dei bambini senegalesi a Limoux – che, va ricordato da subito, non avevano le nostre conoscenze mediche sull'argomento – fu la seguente: perché ne morivano così tanti? Per Anne-Marie Javouhey era «bien pénible de voir tous ces enfants mourir sans pouvoir savoir d'où vient leur maladie»¹⁸⁵. Nel caso dei giovani senegalesi in Francia, dei ventiquattro arrivati tra 1824 e 1829 è probabile che più o meno tutti contrassero la malattia e, nel corso di meno di un decennio, ben dodici di essi morirono (anche) a causa di essa¹⁸⁶, mentre c'è la ragionevole possibilità che altri ne siano morti in seguito, tra coloro che pure sopravvissero agli anni in Francia¹⁸⁷. Viceversa, sappiamo che, se anche alcune suore in quei mesi si ammalarono nella medesima residenza, solo una morì, e non è chiaro se a seguito di tubercolosi¹⁸⁸. Il Ministero della Marina e delle Colonie francese – in allarme per le molteplici e sequenziali morti dei giovani senegalesi – nel 1832 decise infine di “commissariare” l'istituto di Limoux, alla ricerca di una ragione che le spiegasse¹⁸⁹.

Uno dei medici incaricati dell'indagine conoscitiva, il dr. Molinier, in una relazione al Ministero, provò così a prospettare delle ipotesi: le morti sarebbero state qualcosa di «astonishing», scrive, «only if we did not know that every black, big or small, young or old, who is brought to Europe is extremely susceptible to afflictions of the lymphatic system»¹⁹⁰. La ragione che egli ipotizzava essere dietro a tante morti era che «at least in our European climates, black people's skin is not stimulated enough by the sun of our climates [...] once a black has been coughing for a time, he is lost»¹⁹¹. Per il dottor Molinier, dunque, il differente clima e la minore esposizione ai raggi solari erano le ragioni che stavano dietro l'alto tasso di mortalità tra gli africani in Europa. Le sue conclusioni,

¹⁸⁴ Ivi, pp. 3-5. Non a caso, laddove la tubercolosi è presente ancora oggi, i suoi tassi di diffusione e di mortalità sono alti specialmente se a essa si sommano condizioni di vita precarie e altre eventuali altre patologie, come ad esempio l'AIDS. Vedi Mayo Clinic Staff, *Tuberculosis: Symptoms and causes*, cit.

¹⁸⁵ A. M. Javouhey, *Lettre à mère Clotilde Javouhey à Limoux, 30 décembre 1834, de Paris*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. III, lettre n. 315, p. 101.

¹⁸⁶ Cfr. J. Hebert, *Les jeunes Sénégalais en France*, cit.

¹⁸⁷ Ad esempio, Jean-Pierre Moussa, uno dei bambini senegalesi che studiarono a Limoux, sarebbe morto il 23 luglio 1860 ad Haiti per «la poitrine» (R. P. A. Cabon, *Notes sur l'histoire Religieuse d'Haïti*, Imprimerie des Orphelins d'Auteuil, 1933, riproduzione conservata negli ASJC, 2 A f, Jeunes Africains), un dolore al petto forse legato ad una tubercolosi presa in Francia negli anni dell'adolescenza e mai appieno guarita. La tubercolosi, infatti, può restare più o meno sopita anche a lungo; nel caso di Daniele Sorur Pharim Den, tra i primi probabili sintomi (intorno al 1883) e la morte (1900) passarono quasi vent'anni, cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 158).

¹⁸⁸ Cfr. M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, janvier/février 1832*, cit. La questione, tutt'altro che limitata a questo singolo caso e che anzi si riproducesse in termini simili anche nell'ambito di molti degli altri tentativi di educare bambini e giovani africani in Europa durante il diciannovesimo secolo, ci occuperà ancora più avanti, nel prosieguo di questo elaborato.

¹⁸⁹ Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 39.

¹⁹⁰ Molinier, cit. in K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., pp. 39-40. L'originale era in francese.

¹⁹¹ *Ibid.*

condivise da altri nei decenni successivi per casi analoghi¹⁹², divennero quelle ufficialmente adottate per spiegare la tragedia in corso a Limoux¹⁹³. Esse erano d'altronde le stesse che già alcuni anni prima avevano contribuito a convincere le suore di Saint Joseph de Cluny a spostare nel 1830 la residenza dell'istituto di formazione per i bambini senegalesi da Bailleul-sur-Thérain (nord della Francia) a Limoux (sud-ovest), in un luogo con un clima più caldo¹⁹⁴. A questo punto, tuttavia, poiché nonostante il trasloco le morti non si erano affatto arrestate ed anzi si facevano sempre più numerose, nel 1832 la questione divenne quasi un caso di stato: era meglio continuare a educare i rimanenti giovani africani in Francia per raggiungere almeno con essi l'obiettivo formativo prefissato, pur con tutti i rischi per la loro salute che ciò comportava, o invece conveniva rimandare i sopravvissuti in Senegal, al prezzo di dover rinunciare al progetto educativo in corso, ma nella speranza che almeno il ritorno al clima della terra dove erano nati potesse garantirne la sopravvivenza?

3.5 Restare in Francia o rientrare in Africa? La scelta dei giovani senegalesi

La vicenda diviene da qui in poi sempre più intricata e singolare, ed è quindi utile fare il punto sulle figure che vi presero parte attiva. Da un lato abbiamo Anne-Marie Javouhey e il barone Roger: la prima è la madre superiora, la vera promotrice dell'intero progetto di educazione dei bambini africani in Francia; la religiosa però in quegli anni si trovava in Guyana e quindi, data la sua lontananza, le suore in Francia per le decisioni più importanti si riferirono spesso al barone Roger (da qualche anno rientrato dal Senegal, dopo esserne stato governatore, e da allora deputato a Parigi), che deteneva la piena fiducia di Anne-Marie e che fungerà da loro consigliere e consulente¹⁹⁵. Accanto a loro, abbiamo coloro che si occupavano direttamente della formazione dei bambini senegalesi in Francia e che dunque dovevano prendere e concretizzare le decisioni operative: in primo luogo Clotilde Javouhey (nipote di Anne-Marie), in quanto direttrice della casa di Limoux dove essi

¹⁹² Ad esempio, in una lettera a Propaganda Fide del 27 agosto 1870, il generale dei cappuccini Nicola da san Giovanni a Marignano si esprimeva così: «i giovani moretti i quali si hanno a Marsiglia, per ragione del clima già sperimentato anche troppo non confacente al loro temperamento, se ne muojono l'uno dopo l'altro e già in poco tempo ne sono morti cinque e se non si fa presto ad apporvi un pronto riparo vi ha pericolo che così succeda anche degl'altri», cit. in G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 230.

¹⁹³ Nel documento *Notes sur les jeunes Sénégalais élevés en France par les soins des Soeurs de St Joseph de Cluny* (L. Fontaine (?), *Notes sur les jeunes Sénégalais élevés en France*, cit.), conservato presso gli archivi parigini delle suore di Saint Joseph de Cluny, troviamo scritto: «On ne tarda pas à faire l'expérience des difficultés du climat, pour des enfants nés sous la zone torride. Ils dépérissaient sous l'influence du froid [...] et quoique la température du Midi soit bien différente de celle du Nord, elle était encore trop âpre pour des enfants nés sous le soleil du Sénégal».

¹⁹⁴ Anche nei decenni successivi, come vedremo, quando i "moretti" ospitati in istituti, seminari, monasteri e conventi ubicati in nord Italia si ammalavano di malattie polmonari, spesso coloro che ne avevano la tutela provarono a trasferirli più a sud, se non addirittura a rimandarli in Africa o in altri luoghi reputati più caldi ed adatti. Si vedano ad esempio i casi dei "moretti" portati da Verona a Napoli o il caso di Daniele Sorur, trasferito da Roma al Cairo e poi a Beirut per terminare i suoi studi.

¹⁹⁵ In una lettera alla nipote Clotilde, Marie-Joseph scriverà che Roger «s'est beaucoup informé des Africains [...] il leur porte un si grand intérêt». M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 15 juillet 18230*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 34, p. 31.

vivevano¹⁹⁶, ma anche Marie-Joseph Javouhey (sorella di Anne-Marie), che li aveva seguiti nei primi anni a Bailleul-sur-Therain e che in quegli anni deteneva le redini della congregazione in Francia, in supplenza della madre superiora. Altro polo fondamentale è poi quello costituito dalle autorità ecclesiali e civili, che avevano la responsabilità ultima sull'intero progetto: vescovi, ministri (degli Affari ecclesiastici e, soprattutto, della Marina e delle Colonie) e il nuovo governatore del Senegal; con tutti costoro le religiose dovranno relazionarsi di frequente, a volte direttamente, altre tramite la mediazione della lontana madre superiora o del sempre autorevole barone Roger. Infine, due nuovi gruppi di individui comparvero per la prima volta tra i protagonisti attivi di queste vicende: da un lato i genitori dei bambini senegalesi (laddove presenti), che dall'Africa scriveranno alle religiose, passando tramite la mediazione dei canali coloniali; dall'altro gli stessi bambini africani che, nel frattempo, hanno ormai raggiunto un'età (tra i 14 e i 20 anni) per cui possono cominciare a far sentire la loro voce, cosa che, in alcuni casi, faranno in maniera assai determinata.

Come si accennava, non è da escludere che la circostanza che fece esplodere il caso che ci apprestiamo a descrivere sia stata in particolare il diffondersi dello shock per la notizia della morte di Florence, la prima tra i bambini senegalesi ad essere stata portata in Francia (da Anne-Marie Javouhey in persona) e la più conosciuta tra essi. Scriveva Marie-Joseph:

Florence nous a laissé de bien vifs regrets: d'abord parce que cette aimable enfante s'attachait toutes les personnes qui l'ont connue, puis la pensée du chagrin que ma chère Mère Générale éprouvera de ne pas revoir une enfant qu'elle chérissait et qui méritait si bien son attachement¹⁹⁷.

Da una lettera del 30 marzo, sappiamo che l'ennesima morte intercorsa tra i giovani africani (di Jean Barthélémy Kikou, avvenuta l'1 marzo, quando il ragazzo era diciassettenne) aveva ulteriormente interrogato le religiose. Sconfortata, Marie-Joseph, scrivendo a Clotilde, affermava che «la patience et la résignation de ces pauvres enfants doivent bien adoucir l'amertume de nos regrets», e tuttavia ormai neanche il fatto che essi morissero in maniera serena ed edificante poteva più mitigare appieno il dolore che esse provavano nel vederli spegnersi uno dopo l'altro. Ella aggiungeva infatti che «nous devons ne rien négliger pour leur conservation», dicendo di approvare un possibile trasferimento in altra sede, se si fosse ritenuta una tale scelta utile alla loro salute¹⁹⁸.

L'idea di cambiare la casa che ospitava l'istituto dei giovani senegalesi, tuttavia, non dovette sembrare molto più di una misura temporanea, perché appena un mese più tardi i toni di una nuova lettera di Marie-Joseph a Clotilde divennero ancora più drammatici e portarono ad una diversa

¹⁹⁶ Oltre ai bambini africani, la casa di Limoux diretta da Clotilde Javouhey ospita in quegli anni anche una scuola per giovani francesi e una comunità di religiose, per un totale (nel 1834) di circa cento persone interno e duecento esterne. Vedi A. M. Javouhey, *Lettre à mère Marie-Thérèse Javouhey à la Martinique, de Paris, 18 octobre 1834*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. II, lettre n. 305, p. 78.

¹⁹⁷ M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, janvier/février 1832*, cit.

¹⁹⁸ M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 30 mars 1832*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 67, p. 61.

conclusione. Dopo aver espresso ancora una volta il proprio dolore per la morte dei giovani senegalesi a Limoux, si diceva d'accordo con Clotilde nel perseguire una soluzione più radicale della questione: far rientrare subito i bambini nel loro paese d'origine, per non vederli morire uno dopo l'altro.

Ma très chère soeur,
[...] Comme vous, je crois qu'il serait bon que les petits africains puissent retourner dans leur pays, mais Mr le Baron Roger n'y pourra rien parce qu'étant opposé au Ministre, il n'a pas beaucoup d'influence. [...] Cependant, avant de faire aucune démarche à ce sujet, je prendrai conseil de Mr Roger auquel je me propose d'écrire d'ici à quelques jours. Hier j'ai écrit à ma chère Mère Générale, je lui parle de ce projet et des causes qui l'ont fait naître. Je l'engage, si son retour est différé, à me dire ce qu'elle pense relativement au départ de ces chers enfants. [...]
Ma Sr Madeleine m'a mandé que les parents des petits africains les réclament et qu'ils se plaignent de ce qu'on les garde au-delà de sept ans, époque à laquelle ma chère Mère Générale leur avait promis qu'ils leur seraient rendus. J'ai été d'autant plus surprise de cette démarche qu'elle est un obstacle sur les vœux de ma chère Mère Générale sur ces enfants. Nous en avons parlé à Mr Roger qui nous a dit qu'il fallait que vous eussiez la bonté d'écrire à Sr Madeleine pour tranquilliser les parents et les faire patienter jusqu'au retour de ma chère Mère Générale. Il se propose de vous faire une visite l'été prochain¹⁹⁹.

La lettera, di cui si sono riportati ampi passaggi, merita attenzione. Anzitutto perché è la prima volta che le due religiose sembrano inclini ad accordarsi per far rientrare i giovani senegalesi nel loro paese natio, rinunciando così al piano concepito dalla loro «chère Mère Générale», che ne prevedeva l'istruzione in Francia. Naturalmente, prima di prendere una tale decisione, Marie-Joseph rassicurò la nipote di aver informato la sorella in Guyana, descrivendole la situazione e chiedendole il consenso a procedere con il rimpatrio. Dichiarava inoltre che, come d'abitudine, non avrebbe mancato di consultare anche il barone Roger. Proprio qui troviamo un secondo elemento d'interesse: Marie-Joseph manifestava il timore che Roger non riuscisse a convincere il ministro della Marina e delle Colonie, dato per convinto sostenitore della continuazione del programma di studi in Francia. Non si deve dimenticare che le religiose operavano sì di loro volontà, ma al contempo su mandato statale. Non potevano, quindi, decidere di rimandare in Africa i giovani senegalesi senza l'accordo in proposito del ministero che ne aveva promosso il trasferimento in Francia: un elemento che differenzia questo caso da quelli italiani che vedremo. Infine, in quello che è forse l'elemento più importante della lettera, si accenna alla missiva della superiora delle missionarie della congregazione di Saint Joseph de Cluny in Senegal, suor Madeleine, la quale aveva di recente scritto a Marie-Joseph per chiederle come rispondere alle pressanti insistenze di alcuni genitori degli studenti ospitati a Limoux, i quali si erano fatti sentire con lei per chiedere la restituzione dei loro figli, appellandosi al fatto che Anne-Marie Javouhey ne aveva promesso il ritorno in patria dopo sette anni di studi all'estero. Marie-Joseph commentò con la nipote Clotilde che la cosa le sembrava strana, e infatti ne aveva chiesto conferma alla stessa Anne-Marie e, confrontandosi con Roger, era giunta alla

¹⁹⁹ M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 30 avril 1832*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 68, p. 62.

conclusione che si trattasse probabilmente di un pretesto inventato, poiché era improbabile che la superiora generale avesse fatto una simile promessa. Sembra verosimile, comunque, che potesse esserci stato un malinteso tra la religiosa e i parenti dei bambini in merito alla quantità di tempo che essi avrebbero dovuto stare lontani: di certo le famiglie che li avevano salutati ancora molto piccoli non immaginavano che la loro assenza si sarebbe protratta fino all'età adulta (o comunque al momento in cui essi cominciavano ad avere un'età tale da poter lavorare e formare una famiglia)²⁰⁰, o tantomeno che essi sarebbero andati a morire.

Nei mesi tra la fine del 1831 e l'inizio del 1832, dunque, in Senegal era ormai diffusa la notizia che in Francia i giovani africani (ormai in età compresa tra i quattordici e i diciott'anni) stavano morendo uno dopo l'altro. Non solo, i loro genitori avevano cominciato a fare pressione sulle missionarie in Senegal affinché scrivessero alle loro consorelle in Francia per farsi restituire i figli. In un primo momento, di fronte alle richieste pervenute, Marie-Joseph cercò di prendere tempo: era in attesa di una parola sul da farsi da parte della superiora generale e del ministro della Marina e delle Colonie. Evidentemente, però, la neonata unione di genitori non dovette ritenersi soddisfatta delle risposte vaghe e procrastinatrici delle missionarie: nel maggio 1832 giunse al ministro della Marina e delle Colonie, da parte del governatore del Senegal, una lista di undici studenti per i quali i genitori richiedevano un immediato rientro in patria²⁰¹.

Clotilde rispose alla comunicazione verso la fine di agosto dello stesso anno. Per allora, quattro degli undici ragazzi il cui rientro in Africa era auspicato dai genitori erano già deceduti: Louis Marie Bertrand Adoulohey, appena tredicenne, il 9 novembre 1831; Jean Barthélémy Kikou, diciassettenne, l'1 marzo 1832; Charles Benjamin Moussa, diciottenne (non fratello del Jean-Pierre Moussa che diventerà sacerdote), e Joseph Charles Blondin, quindicenne, rispettivamente il 16 aprile e l'11 maggio dello stesso anno. Con tutti gli altri, ella affermava di aver parlato e, mentre tre di loro (Pierre Louis Noël, John Davis e Louis Maréchal) più altri due non compresi nella lista (François Douga e Jean-Baptiste Amadis) desideravano effettivamente rientrare in Senegal, i rimanenti quattro della lista (Mamoudou Sy, Jean-Pierre Moussa, Charles Fridoil, Charles Caty) e gli altri quattro restanti (David Boilat, Charles Guim, Michel Roger Valentin, Diola), orfani o di cui nessun genitore aveva richiesto il rientro in Senegal, avevano invece espresso la volontà di rimanere in Francia per terminare gli studi²⁰². Non deve stupire eccessivamente che le religiose avessero espressamente

²⁰⁰ Circa il modo di concepire l'infanzia e il passaggio all'età adulta presso gli wolof, gruppo etnico dominante tra i bambini senegalesi portati in Francia, si veda J. Rabain-Jamin, «Enfance, âge et développement chez les Wolof du Sénégal», in *L'Homme*, n. 167-168 (2003), pp. 49-65.

²⁰¹ T. R. De Saint-Germain, *Lettre du Gouverneur du Sénégal au Ministre de la Marine et des Colonies, de Saint-Louis, 6 mai 1832*, ANOM, SEN/X/2, cit. in K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 41.

²⁰² Cfr. C. Javouhey, *Lettre au ministre de la Marine et des Colonies, de Limoux, 21 août 1832*, ANOM, SEN/X/2, cit. in K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 41.

interpellato (certo anche a seguito della drammatica situazione sanitaria di cui erano vittime) ciascuno dei ragazzi africani, anche coloro di cui non era stato richiesto il rientro, per conoscere il loro punto di vista e la loro decisione ultima, mettendo così le volontà di questi davanti alla strategia missionaria della congregazione. Le suore di Saint Joseph erano, come già sottolineato, parte di un movimento di risveglio religioso cattolico che dava grande importanza alla scelta personale di vita religiosa (come si è visto per la stessa Anne-Marie Javouhey, che dovette far valere le proprie ragioni col padre in questo senso): le vocazioni venivano certamente caldeggiate, ma non forzate. Ciò che è significativo, dunque, è il libero differenziarsi degli orientamenti tra i “moretti”²⁰³.

Riflettendo sull’episodio, Bryant prova a fare delle supposizioni sulle ragioni che potrebbero aver spinto i singoli ragazzi africani a scegliere di rientrare in Senegal o al contrario di restare in Francia, al di là della paura o meno di ammalarsi mortalmente. Così, nota che quattro dei cinque che volevano rientrare in patria erano giunti in Francia nel 1825; due di loro erano ormai diciottenni: si potrebbe ipotizzare che ritenessero la loro formazione ormai conclusa e, non volendo diventare sacerdoti, si considerassero pronti a rientrare nella loro terra d’origine, magari anche per svolgervi un lavoro e mettere su famiglia. A parte François Duga²⁰⁴, inoltre, gli altri quattro venivano tutti da famiglie “meticce” (nella fattispecie, con un padre europeo), e potevano quindi tendenzialmente contare su una famiglia con una certa posizione sociale ad attenderli. Viceversa, i quattro studenti che avevano richiesto espressamente di restare in Francia erano tutti (a parte uno, Charles Caty) arrivati nel 1827: potrebbe quindi essere che non ritenessero ancora concluso il loro periodo di studi²⁰⁵. A quest’ultima supposizione della Bryant se ne può forse aggiungere una ulteriore, per sottolineare come due di questi (Charles Fridoil e Jean-Pierre Moussa) fossero tra quelli che, con David Boilat (che non era stato reclamato dalla famiglia in Senegal), poi sarebbero divenuti effettivamente preti: è possibile che fosse un obiettivo che essi perseguivano già nel momento della scelta se rientrare o meno in Africa e che tale aspirazione, che all’epoca non avrebbero potuto perseguire se fossero rientrati in Senegal, li abbia ulteriormente spinti a decidere di restare in Francia.

Al di là delle ipotesi, quel che è certo è che i quattro che avevano espressamente richiesto di rimanere in Europa contro la richiesta ricevuta di rientrare in Africa, per l’età che avevano avrebbero per legge francese dovuto invece sottoporsi all’espressa volontà dei loro genitori di ricondurli in

²⁰³ Come messo in evidenza da Kelly Duke Bryant: «the fact that students came to different conclusions about whether or not to remain in France reminds us that they were individuals with their own perspectives» ed inoltre «it suggests that Clotilde Javouhey did in fact consult them and allow them to make the important decision for themselves». K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 41.

²⁰⁴ Douga [altrove “Diouga”] rientrò in Senegal ma, non avendo una famiglia, si ritrovò senza un paracadute sociale. In una lettera del gennaio 1836, Anne-Marie Javouhey, che si trova momentaneamente in Senegal, dice di lui che «est devenu voleur, les mauvais compagnies l’ont perdu, il est en prison» e che intende perciò riscattarlo e portarlo con sé a Mana, in Guyana, «pour le convertir». A. M. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, du Sénégal, janvier 1836*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. III, lettre n. 362, p. 196.

²⁰⁵ K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 41.

Senegal. Per cercare di opporsi ad essa, i ragazzi inviarono (con tutta probabilità su consiglio delle religiose e forse del barone Roger), il giorno dopo la lettera di Clotilde, un'ulteriore missiva al ministro della Marina e delle Colonie, dove esponevano le loro ragioni e gli domandavano di porsi a garante della loro permanenza in Francia²⁰⁶. La lettera, scritta con toni formali e rispettosi ma al contempo dagli intenti inequivocabili, è di grande interesse, poiché rappresenta «a striking and unique piece of evidence that allows historians to glimpse four students' priorities and strategies»²⁰⁷. In essa, i quattro studenti africani prendono la parola in prima persona, per esprimere la loro volontà e cercare di persuadere il ministro verso quello che ritengono essere il meglio per loro²⁰⁸:

Monseigneur,

Notre chère Mère a bien voulu nous donner connaissance de la demande que les parents de quelques-uns de nous ont eu l'honneur d'adresser à votre Excellence pour la prier de protéger notre retour dans le Sénégal, ainsi que de la faveur qu'elle nous en a obtenue. Ceux qui désirent actuellement profiter de cette faveur, aussi bien ceux qui espèrent de votre bonté qu'elle leur sera réservé pour un temps plus avantageux que ont un devoir se permettre de témoigner à votre Excellence combien ils lui sont reconnaissants et de l'égard qu'elle a eu à la demande de leurs parents et de l'intérêt qu'elle a bien voulu témoigner à de jeunes enfants qui n'ont encore pu rien faire pour le mériter. Tant de bonté nous a fait espérer, Monseigneur, que les observations que nous avons l'honneur de soumettre à votre Excellence seront favorablement accueillies.

Malgré les soins infinis que nous prodiguons ces charitables religieuses qui en tout et pour tout ont toujours fait pour nous bien plus que nos parents eux-mêmes auraient jamais pu faire, malgré les peines qu'elles se sont données et les énormes dépenses qu'elles ont faites, quatre de ceux qu'on réclame sont morts, parmi ceux qui restent, trois, et deux autres qu'on n'a pas réclamés, désirent profiter de l'occasion que Monseigneur veut bien leur offrir.

Pour nous, sacrifiant le désir de voir bientôt nos parents et notre patrie au désir plus ardent encore de pouvoir leur être utiles, nous souhaitons la faveur de jouir encore des incomparables avantages que nous trouvons en France, où nous sommes plus heureux que nous ne serons jamais ailleurs. Il a fallu vaincre tant de difficulté pour parvenir à quelque chose. C'est maintenant que nous commençons à jouir du fruit de nos travaux. Nous sommes déjà en troisième on presse notre éducation autant que possible et nous espérons qu'avec l'aide de Dieu, le travail et la bonne volonté, sous peu d'années nous serons en mesure de nous proposer. Pour le moment nous sommes trop faibles dans les lettres et les beaux arts pour être de quelque utilité à notre pays. Suspendre maintenant le cours de nos études, serait perdre ce que nous n'avons acquis qu'à force de travail, et rendre inutiles les immenses sacrifices qu'ont eu la charité de faire pour nous nos pieuses bienfaitrices.

Telles sont, Monseigneur, les considérations qui nous ont fait préférer pour le moment, à la faveur que votre Excellence veut bien nous offrir, le bonheur de demeurer encore avec nos camarades qui restent en France.

Nous supplions, Monseigneur, de conserver toujours l'intérêt qu'il a toujours témoigné dans cette circonstance à ses jeunes Africains qui l'estiment heureux de pouvoir se dire,

De son Excellence,

Les bien humbles et bien obéissants serviteurs.

Mamoudou Sy, Charles Fridoil, Charles Caty, Jean-Pierre Moussa²⁰⁹.

²⁰⁶ M. Sy, C. Fridoil, C. Caty, J. P. Moussa, *Jeunes Africains au Comte de Rigny, Ministre de la Marine et des Colonies, de Limoux, 22 août 1832*, ASJC, 2A, f 10.

²⁰⁷ K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 42.

²⁰⁸ Ivi, p. 43.

²⁰⁹ M. Sy, C. Fridoil, C. Caty, J. P. Moussa, *Jeunes Africains au Comte de Rigny*, cit.

Con questa lettera, i quattro giovani attestavano chiaramente di voler posticipare il rientro presso la terra d'origine per poter prima terminare il corso di studi in Francia e, così, rientrare in Africa solo una volta assunte maggiori conoscenze e competenze. Il ministro, che nel frattempo aveva dato ordine alle suore di far imbarcare per il Senegal tutti quelli che si erano detti invece desiderosi di rientrarvi, reagì alle parole dei quattro da un lato permettendo loro di restare temporaneamente a Limoux e, dall'altro, domandando intanto al governatore del Senegal di farsi mediatore con i loro genitori, per ottenerne l'assenso alla permanenza dei figli in Francia²¹⁰. La risposta dei genitori dei quattro arrivò, sempre per mezzo del governatore del Senegal, nel febbraio 1833: le famiglie di Charles Fridoil e Mamoudou Sy accettavano che i loro figli restassero a terminare gli studi in Francia; quelle di Jean-Pierre Moussa e di Charles Caty si dicevano ferme nel loro proposito di riaverli indietro quanto prima²¹¹. Di fronte a tale risposta, il ministro richiese quindi a Clotilde Javouhey il rimpatrio di Moussa e Caty, ritenendo chiuso il caso²¹². Così non fu: la religiosa, pur cercando di mantenere dei toni collaborativi, rifiutò categoricamente di far partire contro la loro volontà i due giovani. A darle manforte, lo stesso governatore della colonia e addirittura il sindaco di Limoux²¹³.

Il caso, che in questa fase Bryant ricostruisce essenzialmente seguendo gli epistolari conservati presso les Archives Nationales d'Outre-Mer di Aix-en-Provence, si prolunga: il padre di Jean-Pierre Moussa, che da anni era cantore presso la chiesa di Saint Louis, inizialmente accettò di allinearsi alla volontà del figlio e delle suore, poi ci ripensò; i genitori di Caty restarono fermi nella loro volontà di riavere indietro il figlio. Apprendiamo così che i due giovani a Limoux nel frattempo avevano scritto direttamente ai loro genitori, confermando loro il desiderio di divenire sacerdoti e dunque di voler continuare gli studi in Francia ancora per alcuni anni²¹⁴. Moussa padre, però, non si diede per vinto ed anzi alzò il tono delle sue risposte, che dimostrano da parte sua una chiara percezione dei propri diritti di patria potestà, a cui si appella per poter ottenere quanto desiderato. Non avendo potuto visionare la sua lettera nell'originale conservato presso gli archivi d'Outre-Mer, se ne ripropone qui la traduzione dal francese in inglese, fatta da Bryant:

I will never believe that I am failing God by refusing to make my son a Priest: if they had let him be free I would have allowed two [more] years in France; but I cannot help but see that they are taking advantage of his youth to put ideas into his head like those that he shared with me. Mr. Governor, I repeat that I am truly thankful for the benefits that the Government has given him, but my whole family and I beg you to have our child returned to us²¹⁵.

²¹⁰ Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 42.

²¹¹ Ivi, p. 43.

²¹² Ivi, p. 44.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ Ivi, p. 45.

²¹⁵ P. Moussa, *Lettre au Gouverneur du Sénégal, de Saint-Louis, 2 decembre 1833*, ANOM, SEN/X/2, cit. in K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 45.

Pierre Moussa, è rilevante notarlo, si considerava (ed era) a tutti gli effetti un cattolico praticante e un cittadino della colonia, che richiedeva di essere garantito nell'esercizio dei propri diritti di padre sull'educazione del figlio. A quel che emerge, ad irrigidirlo sulle sue posizioni per riavere indietro il giovane Jean-Pierre fu soprattutto il desiderio manifestato da quest'ultimo di diventare sacerdote; un desiderio che Pierre reputò potesse essergli stato imposto dai sacerdoti e dalle suore che ne curavano l'educazione a Limoux. Difficile negare che il genitore avesse le sue ragioni per pensarla a questo modo: abbiamo visto che fin da subito lo scopo che spinse Anne-Marie Javouhey a decidere di portare dei bambini senegalesi a studiare in Francia fu l'idea di provare a coltivare tra di essi delle vocazioni al sacerdozio. Già da anni, inoltre, quelli tra i ragazzi che avevano mostrato maggior predisposizione allo studio venivano seguiti anche personalmente da due ecclesiastici ed istruiti, in vista di un loro possibile ingresso in seminario maggiore, nel latino, nel greco, nella retorica, nella musica, nel disegno, nella filosofia²¹⁶. Indubbiamente, la prolungata educazione ricevuta negli anni passati a Bailleur-sur-Therain e Limoux, d'impronta fortemente religiosa, dovette giocare un ruolo importante nel far sorgere nei giovani Caty e Moussa l'aspirazione a studiare per divenire preti. Allo stesso tempo però, come sottolinea Bryant, è anche vero che non abbiamo ragione di credere che le ripetute lettere scritte dai due ragazzi al ministro della Marina e ai loro stessi genitori non siano da considerarsi come autentiche espressioni della loro volontà²¹⁷. Una volontà certamente condizionata dall'ambiente in cui crebbero, ma che non per questo è da considerarsi come non libera o solo estemporanea. I due giovani senegalesi probabilmente erano convinti della loro scelta, che d'altronde significava anche una rilevante occasione di promozione sociale, dato il prestigio che aveva il ruolo del prete. A ulteriore conferma di ciò, il fatto che entrambi i ragazzi, negli anni seguenti, avrebbero coerentemente intrapreso (e, nel caso di Moussa, portato a termine) il percorso per divenire sacerdoti²¹⁸.

Il conflitto cominciato nel 1832 tra i genitori di Caty e Moussa (che reclamavano il diritto di poter decidere sui propri figli) e le religiose di Limoux (che reputavano di rispettare la volontà dei due ragazzi), si trascinò per alcuni anni, complice anche la distanza geografica e la lentezza delle comunicazioni. A risolvere definitivamente la questione fu un tardivo, ma non per questo meno determinante, intervento di Anne-Marie Javouhey in persona. Nel viaggio di ritorno in Guyana dopo un breve soggiorno in Francia, nel gennaio 1836 ella fece tappa per un breve periodo in Senegal presso la missione delle suore di Saint Joseph de Cluny a Saint Louis e qui incontrò i genitori di alcuni dei ragazzi rimasti in Francia, tra cui Pierre Moussa. Non sappiamo di preciso cosa disse o promise²¹⁹, ma quel che è certo è che nel febbraio 1836 una lettera del governatore del Senegal al

²¹⁶ Cfr. L. Fontaine (?), *Notes sur les jeunes Sénégalais élevés en France*, cit.

²¹⁷ Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 45

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ In una sua lettera, Anne-Marie descrive così gli incontri citati: «J'ai vu les parents de David [Boilat]; sa nourrice était si heureuse de recevoir de ses nouvelles qu'elle ne savait comment me témoigner sa joie; elle m'a dit: "quand il sera

ministro della Marina e delle Colonie informò quest'ultimo del fatto che era stato infine trovato un accordo: le suore avrebbero continuato ad occuparsi dell'educazione dei giovani senegalesi che avevano scelto di rimanere in Francia; nel caso specifico dell'irriducibile Moussa padre, se ne era occupata Anne-Marie Javouhey di persona²²⁰.

3.6 Gli ultimi anni in Francia e l'ordinazione sacerdotale di Moussa, Fridoil e Boilat

Abbiamo visto come, dai ventiquattro studenti iniziali giunti in Francia tra 1824 e 1829, ad inizio 1833 a Limoux ne fossero rimasti solo otto. Di questi, negli anni immediatamente successivi, altri tre morirono: Charles Caty, dopo tutti gli sforzi fatti per chiedere di restare in Francia a continuare gli studi, il 20 ottobre del 1833, a diciannove anni; Charles Guim, a diciassette anni, il 25 aprile del 1834; Mamoudou Sy, a vent'anni, il 16 maggio successivo²²¹. In due partirono: Michel Roger Valentin²²², che non era senegalese d'origine ma proveniva da Haiti, verso la fine del 1838 si imbarcò per la Guyana, dove avrebbe preso servizio a Mana, come capo-giardiniere²²³; Diola, che in una data imprecisata rientrò a sua volta in Senegal²²⁴. A Limoux rimasero Jean-Pierre Moussa, David Boilat e Charles Fridoil. Da questo momento in poi, la nostra storia si concentrerà su di loro.

Da una lettera di Anne-Marie veniamo a sapere che il 5 ottobre 1834 Moussa, Boilat e Fridoil furono sul punto di entrare nel seminario maggiore diocetano di Carcassonne (sede vescovile della regione al cui interno è situata anche Limoux). Nella missiva, Javouhey, che in quel periodo era momentaneamente rientrata in Francia e si trovava proprio a Limoux, confessò di riporre grandi speranze su di essi: «j'espère que dans trois ans ils seront prêtres, c'est le vœu le plus ardent de mon cœur»²²⁵. I tre risposero effettivamente alle aspettative, studiando teologia negli anni a seguire²²⁶. Nell'estate del 1838, quindi, si cominciò a discutere del loro futuro una volta ordinati. Anne-Marie li

prêtre, j'irai le servir". Le bon père Moussa était bien fâché de ne pas recevoir de lettre, mais enfin je me suis chargée de le consoler», A. M. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, du Sénégal, janvier 1836*, cit., p. 195.

²²⁰ Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 46. Anne-Marie Javouhey scrive di Moussa padre che, dopo il loro incontro, egli «sort d'ici content comme un roi; il sera enchanté que son fils devienne un bon et saint prêtre, il me charge de le lui dire; il se porte très bien» (A. M. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, du Sénégal, janvier 1836*, cit., p. 196).

²²¹ J. Hebert, *Les jeunes Sénégalais en France*, cit.

²²² Di lui Clotilde Javouhey racconta che verso la fine del 1834 fu sul punto di morte, per guarire invece inaspettatamente e contro le previsioni del medico (lo stesso Molinier già incontrato in precedenza), grazie all'intercessione della Madonna: accanto al suo letto avevano posto una medaglietta della Madonna delle Grazie. Il presunto episodio miracoloso evocato in questa lettera è interessante poiché la devozione della Medaglia Miracolosa, ancora oggi molto diffusa e praticata in particolare presso il santuario parigino di rue du Bac, cominciò proprio in quegli anni, nel 1830, in seguito alle visioni mariane di una suora novizia (Caterina Labouré, canonizzata nel 1947). C. Javouhey, *Lettre à la fondatrice, de Limoux, 10 janvier 1835*, in *Lettres de Soeur Clotilde Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M. Clo, lettre n. 34, p. 50.

²²³ Cfr. J. Hebert, *Les jeunes Sénégalais en France*, cit.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ A. M. Javouhey, *Lettre à M. Gondin, curé de Chabeuil, de Limoux, 5 octobre 1834*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. III, lettre n. 300, p. 69.

²²⁶ Cfr. L. Fontaine (?), *Notes sur les jeunes Sénégalais élevés en France*, cit.

avrebbe voluti a Mana per fare da insegnanti agli afroamericani e addirittura a creare un seminario per sacerdoti di colore. Un progetto, quello di istituire un ramo maschile della propria congregazione, che non decollò²²⁷. A spuntarla fu così l'opinione del superiore generale della Congrégation du Saint-Esprit (gli spiritani), da alcuni anni in stretti rapporti di collaborazione con la Javouhey, il già citato François Libermann. Secondo la testimonianza di Marie-Joseph, in un incontro a Parigi nel giugno di quell'anno, Libermann avrebbe detto alle religiose che doveva essere data libertà ai giovani seminaristi africani di scegliere la loro destinazione dopo il sacerdozio:

Voilà ce qu'il nous à répondu: que malgré que c'était nous qui les avons élevés et les sacrifices que nous avons faits pour leur éducation, nous ne pouvions pas les forcer d'aller à Mana plutôt que dans leur pays; que dès qu'ils seront prêtres, ils seront libres et nous ne pouvons les empêcher de suivre leur inclination, et que nous ne devons pas penser avoir toujours autorité sur eux, cela ne se peut ni se doit.

Marie-Joseph, nel prosieguo della sua lettera a Clotilde, riconosceva la validità degli argomenti portati da Libermann e si augurava che con la sua superiora generale si potesse arrivare a un accordo:

Dans l'explication qu'il nous a donnée, nous en avons compris toute la justesse: il nous a dit qu'ils ne pourraient pas faire le bien à Mana parce que les nègres qui y sont sont habitués à avoir des prêtres blancs, et des prêtres de leur couleur n'auraient pas sur eux la même influence. Dans leur pays au contraire, ils peuvent être appelés à faire un très grand bien parce qu'ils pénétreront à l'intérieur de l'Afrique où les prêtres blancs ne peuvent pas aller à cause de la chaleur et des dangers qu'ils y couraient. [...] Ma chère Mère Générale sera peut-être contrariée de ce parti, mais comme il est certain qu'elle sera à Paris avant de la fin de leur Séminaire, sa présence pourra peut-être tout arranger²²⁸.

La decisione che venne presa fu di lasciar scegliere ai tre giovani senegalesi, i quali aderirono alla proposta di Libermann di frequentare un ultimo periodo di studi presso il Seminario dei missionari spiritani, situato in via Lhomond, nel centro di Parigi, appena dietro il Pantheon. Qui, essi avrebbero potuto perfezionare la loro formazione in chiave missionaria, in vista dell'ordinazione sacerdotale e di un ritorno al loro paese d'origine. Da un'ulteriore lettera di Marie-Joseph a Clotilde del 4 novembre veniamo a sapere che i tre seminaristi africani arrivarono nella capitale francese i primi di novembre; parte delle spese del viaggio vennero pagate dal Ministero della Marina e delle Colonie. La religiosa, parlando di loro, confidava alla nipote: «je les ai trouvés très bien, bonne tenue, parlant et s'exprimant bien, j'espère qu'ils feront honneur à vos soins»²²⁹.

Il 19 novembre 1838, fu uno dei tre, Fridoil, a prendere in mano la penna e scrivere una ponderata lettera, anche a nome degli altri due, ad Anne-Marie Javouhey. In essa la ringraziava per le tante cose fatte per loro, definendola «celle que la Providence nous a donné pour mère»; la

²²⁷ Vedi P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit.

²²⁸ M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 19 juin 1838*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 195, p. 161.

²²⁹ M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 4 novembre 1838*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 205, p. 168.

aggiornava sul loro stato a Parigi presso il Seminario della Congregazione del Santo Spirito («nous sommes assez contents de notre position, nous commençons à nous bien habituer»); diceva di aver sentito parlare molto bene di Mana e affermava (cosa su cui avrebbe in seguito nuovamente mutato posizione) che essi avevano cambiato idea ed erano pronti a imbarcarsi per la Guyana per lavorare con lei contro la schiavitù degli africani portati nelle Americhe («la plupart des esclaves sont venus de la Guinée et du Sénégal [...] vous pouvez compter sur nous»). Fridoil concludeva la lettera riportando che gli spiritani avevano scritto «à la Propagande pour nous faire ordonner, nous aurons l'honneur de vous faire part lorsqu'il aura écrit et reçu une réponse»²³⁰.

Siamo ormai arrivati davvero agli ultimi mesi prima dell'ordinazione dei tre giovani senegalesi. Nella capitale francese essi avevano trovato tutto un altro ambiente, rispetto a quello provinciale del sud della Francia. Dopo tanti anni di studi, il loro francese era ottimo e avevano acquisito un adeguato *savoir-faire*: a Parigi non poterono che destare la curiosità generale e cominciarono ben presto a godere di crescente notorietà. Tanti volevano conoscerli, per poi rimanerne fortemente impressionati. Il rettore del Seminario, l'abbé Fourdinier, che pure in un primo tempo li aveva messi in una classe separata rispetto ai seminaristi francesi pensandoli più fragili culturalmente e bisognosi di un percorso differenziato ne rimase colpito al punto che immediatamente tornò sui propri passi e li inserì in classe con gli altri. Ne scrisse in una lettera al ministro della Marina e delle Colonie:

J'ai la satisfaction de pouvoir rendre le meilleur témoignage de la conduite de ces jeunes gens: ils ont des talents et donnent l'espérance de faire de bons sujets. Leur santé paraît bonne, cependant le froid les fait souffrir. Je crois qu'ils sont contents au séminaire. Ils se sont un peu ennuyés les premiers jours. Mais après je les ai mêlés aux autres et me suis attaché à ce qu'il n'y ait aucune distinction entre eux et les Blancs. Ils paraissent satisfaits et aimés de leurs confrères²³¹.

In un'epistola del marzo 1839 alla sorella Rosalie di stanza alla Réunion, raccontando di una cena a Parigi cui erano presenti i tre africani, anche Marie-Joseph Javouhey non manca di vantarsi dei tre, del fascino che comunicava il loro atteggiamento e il conversare, assieme colto e modesto:

Ils ont eu une tenue charmante et paraissant très instruits. Ils parlent comme des prêtres expérimentés, sans cependant manquer à la modestie qui convient à leur âge et à leur position. Vous auriez été très satisfaite de vous trouver à cette petite réunion; Mr le Supérieur [Fourdinier] en est très content, ce sont les sujets les plus distingués du Séminaire. Mes compliments affectueux à toutes nos chères Soeurs²³².

²³⁰ C. Fridoil, *Lettre à Anne-Marie Javouhey, de Paris, 19 novembre 1838*, ASJC, 2 A, f 10, *Lettres des jeunes Africains et des jeunes abbés*. Interessante notare come gli spiritani abbiano scritto a Propaganda Fide prima di ordinare i tre senegalesi: ciò sembra suggerire che essi siano stati inquadrati come missionari dipendenti direttamente da Propaganda, e non come spiritani né come preti diocesani francesi. Proprio intorno alla natura del loro sacerdozio sarebbero infatti, negli anni a seguire, sorti diversi problemi.

²³¹ Fourdinier, *Lettre au ministre des Colonies, de Paris, 19 décembre 1838*, cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 114.

²³² M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Rosalie Javouhey à Bourbon, de Paris, 13 mars 1839*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo, lettre n. 217, p. 177.

Il momento in cui Moussa, Boilat e Fridoil divennero a tutti gli effetti delle figure pubbliche fu nelle settimane immediatamente precedenti e successive la loro ordinazione sacerdotale. Essa venne celebrata in pompa magna il 19 settembre 1840 nella chiesa del Seminario di Parigi dal vescovo di Carcassonne (Mgr de Gualy), venuto appositamente dalla sua diocesi²³³. Per l'occasione – si trattava probabilmente della prima ordinazione di sacerdoti africani in Europa nel diciannovesimo secolo – essi vennero anche ritratti in un dipinto²³⁴. Dopo una prima messa, celebrata in privato per le suore²³⁵, tanta era l'attenzione creatasi attorno ai loro personaggi che essi vennero convocati presso il castello di Fontainebleau, residenza del re Louis-Philippe d'Orleans e in passato celebre sede della corte imperiale di Napoleone Bonaparte. Su richiesta esplicita della famiglia reale, Moussa (assistito dagli altri due) il 22 novembre celebrò messa: un africano dava la comunione ad un re europeo²³⁶.

Nei mesi successivi, i destini dei tre sacerdoti senegalesi cominciarono a divergere: Moussa rientrò rapidamente in Senegal, dove lo attendeva il padre e venne accolto dai suoi connazionali come un eroe²³⁷. Boilat e Fridoil rimasero in Francia per un paio di anni per compiere degli studi avanzati. La Javouhey tentò fino all'ultimo di convincerli a raggiungerla a Mana; il barone Roger, resosi conto della fama che li circondava, provò a farli restare in Francia, ad aiutarlo nella campagna abolizionista; ma infine i due scelsero di raggiungere Moussa in Senegal²³⁸. Qui, secondo De Benoist, il loro arrivo aprì «une nouvelle période dans l'histoire de cette Église»²³⁹. Per circa otto anni (Moussa di più) essi si alternarono in diversi ministeri: da parroci di Saint Louis o Gorée a direttori di scuole a missionari in Gambia, ricoprendo anche alcune cariche importanti, come quella di vice prefetto apostolico o di prefetto apostolico *ad interim* del Senegal. La loro attività pastorale si accompagnò a quella politica (in particolare con Fridoil e Moussa, che furono attivi abolizionisti) e a quella culturale (in particolare per Fridoil, che tradusse un catechismo ed alcuni inni in wolof, e Boilat, che tenne un diario personale da cui negli anni successivi avrebbe poi tratto materiale per diverse opere storico-etnologiche e linguistiche e si dedicò anche alla pittura). I tre non ebbero tuttavia vita facile. Le incomprensioni e gelosie con il clero europeo in Senegal crebbero esponenzialmente man mano che essi acquisivano sicurezza sul campo, aiutati dalle loro competenze linguistiche (a fronte di missionari europei che conoscevano solo il francese, essi padroneggiavano tutti anche il wolof, la principale lingua

²³³ Cfr. R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», cit., p. 88; J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 114.

²³⁴ Vedi figura n. 16.

²³⁵ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 206.

²³⁶ Ivi, p. 207.

²³⁷ Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 117.

²³⁸ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 206.

²³⁹ J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 117.

senegalese, e l'arabo, oltre ad aver rudimenti di altre lingue locali). Entro i primi anni Cinquanta furono così costretti a lasciare il paese dalle pressioni dei missionari europei sul territorio²⁴⁰.

David Boilat, il più francofilo dei tre (al punto che non amava predicare in wolof) e l'unico di cui siano già state scritte biografie, divenne curato di campagna in Francia fino alla morte (in tarda età, nel 1901, dopo oltre sessant'anni di sacerdozio), dedicandosi a quegli studi per cui è passato alla storia come il primo storico e linguista senegalese in lingua francese. Charles Fridoil, che negli anni in Senegal si era distinto in particolare come pedagogo, morì durante il viaggio di rientro verso la Francia, nel 1853. Jean-Pierre Moussa ebbe infine certamente la parabola di vita più movimentata e sorprendente: piuttosto noto tra i suoi contemporanei in Francia per le sue amicizie importanti (non ultime delle quali quelle con la regina Marie-Amélie, con il giornalista e politico abolizionista Victor Schœlcher e con il pittore Pierre-Roché Vigneron, che nel 1847 ne dipinse un ritratto di recente esposto al Musée d'Orsay²⁴¹), dopo aver cercato invano una maggior autonomia di movimento in Senegal, scelse infine di espatriare dall'altra parte dell'Atlantico, accettando l'invito dell'imperatore di Haiti Faustine Soulouque (1782-1867) a trasferirsi sull'isola, dove alcuni decenni prima la rivoluzione aveva portato gli schiavi neri ad ottenere la libertà e l'autonomia. Qui Moussa fu accolto come una celebrità ed accentrò nelle sue mani un grande potere, divenendo una sorta di vescovo della Chiesa di stato.

4. Alcune considerazioni sull'esperienza

Le complesse vicende dei primi tre sacerdoti africani ordinati nel diciannovesimo secolo, in larga parte ancora poco note, verranno approfondite con maggiori dettagli nell'apposito capitolo sulla traiettoria biografica di Moussa. Le abbiamo qui anticipate sinteticamente, tuttavia, per permetterci di meglio tracciare, al termine di questo capitolo, alcune prime considerazioni sull'esperienza cominciata da Anne-Marie Javouhey.

Dell'originario gruppo di ventiquattro bambini, più della metà (tredici di essi) morirono prematuramente nel corso di pochi anni, quasi tutti per tubercolosi. Sei tornarono in Senegal, con esiti di vita non noti (se non in un caso, quello di François Duga, di cui sappiamo che si mise a rubare e venne imprigionato, a Saint-Louis). Due si unirono ad Anne-Marie Javouhey in Guyana. Solo in tre corrisposero alle attese iniziali e tornarono come missionari in Senegal, anche se nessuno riuscì comunque a rimanervi per più di pochi anni, a causa dei conflitti con il clero coloniale europeo. Gli studi dedicati al tema hanno messo in risalto due punti: che gli esiti finali dell'esperienza – se valutati

²⁴⁰ Fino ad ora, il racconto più completo delle loro vicende in Senegal è probabilmente quello in R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», cit., pp 81-98.

²⁴¹ Vedi figura n. 22.

in rapporto alle aspettative iniziali e alle risorse (denaro compreso) impiegate – furono «restreints, sinon pauvres»²⁴²; il riconoscimento del fatto che ciononostante ne scaturirono le prime ordinazioni di sacerdoti cattolici africani dell'epoca contemporanea. Sarah Curtis, biografa della Javouhey, si concentra principalmente sul punto di vista di quest'ultima:

However problematic the careers of these three priests, Javouhey's initiative in training them suggested the possibility of an indigenous African clergy that would take over the work of evangelizing Africa. What mattered here was the principle rather than the execution. Long before other Catholics, including François Libermann, who is usually credited with the idea, saw the potential of an African clergy, Javouhey had already effected the ordination of three African priests²⁴³.

Joseph Roger de Benoist, storico della Chiesa in Senegal e missionario spiritano lui stesso, sottolinea le difficoltà concrete incontrate da Moussa, Boilat e Fridoil di ritorno in Africa, ma non focalizza le radici profonde del disagio anche nel pesante processo di acculturazione/subordinazione:

Cette première expérience du clergé sénégalais des temps modernes s'achève donc après douze ans. Tous les témoignages concordent pour dire que ces trois prêtres avaient reçu une formation sérieuse, avaient tous trois d'incontestables qualités. Chaque fois qu'ils ont été placés dans de bonnes conditions, ils ont fait preuve d'un authentique zèle et leur apostolat a porté des fruits indéniables. Il leur a manqué d'être encadrés pendant les premières années de leur ministère sacerdotal par des confrères expérimentés et bienveillants, et d'être «sous la direction d'un supérieur qui exercerait sur eux un ascendant paternel»²⁴⁴.

Kelly Duke Bryant pone invece l'accento sull'esperienza dei “moretti” in Francia proprio in quanto bambini e migranti capaci di una propria autonomia:

Although they operated within colonial and Catholic systems that held Africans to be inferior, [...] these children were not simply “victims” [...] their position as child migrants facilitated their ability to exercise agency and allowed their voices to be heard by influential allies among the missionary sisters and in the Government²⁴⁵.

Pur se posso dirmi d'accordo in linea di massima con Bryant, ella indulge talvolta in alcuni riduzionismi, come quando considera la posizione di libertà di scelta dei giovani africani un'anomalia: in effetti, che il discernimento vocazionale non dovesse essere forzato né impedito era già allora nella normativa, dunque le religiose altro non fecero che seguire quanto previsto dal diritto canonico. Questa ed alcune altre note non del tutto accordate nell'intervento di Bryant mi portano a ribadire come, data la sua complessità, il caso dei bambini senegalesi educati in Francia non possa essere davvero compreso senza previa contestualizzazione e inserimento in una dinamica comparativa con altre esperienze più o meno simili. Esso presenta alcune peculiarità (ad esempio la presenza, in alcuni casi, di una famiglia d'origine dietro ai bambini inviati in Francia e l'importante

²⁴² R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», cit., p. 88.

²⁴³ S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 207.

²⁴⁴ J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 122.

²⁴⁵ K. D. Bryant, «An ardent desire to be useful», cit., p. 50.

coinvolgimento delle autorità statali francesi), ma anche molti caratteri affini alla più parte dei casi italiani che vedremo (come la mobilità tra continenti, l'intento missionario e talvolta antischiavista dell'educazione sul suolo europeo, la questione delle malattie). Ecco perché, anche per meglio comprendere questo stesso caso, conviene procedere con l'esposizione di altre esperienze.

Capitolo 4.

La massima diffusione del fenomeno: la Pia Opera del Riscatto delle Fanciulle More

1. Contestualizzazione

Nel 1839, papa Gregorio XVI emanava la bolla *In Supremo Apostolatus*¹, con cui condannava ufficialmente le tratte di schiavi neri; a stretto giro, l'arcivescovo di Genova, Placido Maria Tadini, riprendeva il tema e spronava i suoi concittadini, in una lettera pastorale, «ad operare in sintonia con gli auspici del sommo pontefice»². Don Niccolò Olivieri, un sacerdote della diocesi che già nel 1838 aveva acquistato (per interposta persona) un bambino schiavo subsahariano d'origine guineana con l'idea di liberarlo, adottarlo e istruirlo cristianamente, trasse conferma da queste due prese di posizione magisteriali per avallare la bontà della propria intuizione e, negli anni immediatamente successivi, diede così vita alla Pia opera per il riscatto delle fanciulle more³. Fondata nei primi anni Quaranta dell'Ottocento e approvata nel 1847 da papa Pio IX, scopo dell'Opera era quello di fornire un supporto logistico e finanziario alle attività del sacerdote: collocare in strutture religiose europee bambine – più raramente anche bambini – subsahariane acquistate in Africa, nei mercati di schiavi egiziani. Oltre che sul contributo volontario di molti collaboratori più o meno occasionali, nel suo primo ventennio essa si resse sull'impegno a tempo pieno dello stesso Olivieri e della sua perpetua/segretaria, Maddalena “Nena” Bisio (altrove, Bixio); in seguito alla morte del primo (1864), il timone venne assunto da uno dei suoi più assidui assistenti, don Biagio Verri. Quest'ultimo, a sua volta coadiuvato da Giuseppina Ranzani, di professione maestra, continuò le attività dell'Opera fino al 1884, anno della sua morte e dello scioglimento della stessa.

Olivieri, che aveva eletto i mercati (presto illegali) di schiavi egiziani a proprio campo d'azione prediletto, vi riscattò (di persona o tramite collaboratori) 810⁴ bambini dalla schiavitù, per lo più bambine, portandoli quindi in monasteri e altre strutture religiose europee per educarli al cattolicesimo. In seguito, Verri fece lo stesso per altri 423 bambini; per un totale di 1233 “moretti”⁵.

¹ Gregorio XVI, *In Supremo*, cit.

² G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 10.

³ *Ibid.*; G. Pizzorusso, *Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Enciclopedia Treccani, vol. LXXIX (2013), consultato su «[https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-giovanni-battista-olivieri_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-giovanni-battista-olivieri_(Dizionario-Biografico)/)», ultima visualizzazione: 30/09/2020.

⁴ Le cifre dei bambini riscattati sono calcolate incrociando le fonti e seguendo in particolare la ricostruzione di Giuseppe Benasso (G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit.): per quanto i numeri specifici potrebbero non essere esatti, sono approssimativamente verosimili.

⁵ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 93; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 214. Non sembra ancora essere stato fatto un elenco puntuale e completo di tutti i riscatti compiuti, tuttavia il numero dei “moretti” portati in Europa appare verosimile e, almeno per quel che riguarda la prima fase dell'Opera, viene documentato a partire in particolare dal numero di “moretti” riscattati che di volta in volta Olivieri registra nelle sue *Relazioni*.

A questi se ne possono poi aggiungere altri, riscattati da Verri e altri collaboratori e alloggiati però su suolo egiziano, al Cairo, presso un collegio apposito fondato dalle suore terziarie francescane, fino a raggiungere così un numero complessivo di 2057 bambini subsahariani schiavi riscattati, in circa quarant'anni di attività dell'Opera⁶. Non sono cifre banali, indicative solo di una pratica occasionale o marginale. Sono invece il frutto di una grande macchina organizzativa, talmente ben roduta da richiamare il funzionamento di una moderna ONG. Grazie a un'efficace campagna di promozione che riuscì a tessere una fitta rete di relazioni, infatti, l'istituzione fondata da Olivieri raccolse l'interessamento e le donazioni di moltissimi enti e sostenitori, tra cui si contarono ben 125 vescovi, 18 cardinali e gli stessi pontefici Pio IX e Leone XIII. Per il così elevato numero di collaboratori e di riscatti di bambine e bambini effettuati, per la notorietà acquisita nello scenario pubblico dell'epoca e per gli espliciti intenti antischiavisti e missionari, la Pia opera costituì probabilmente il vertice dell'intero fenomeno dei "moretti" portati in Europa nel diciannovesimo secolo.

Olivieri, che riteneva di avere una nobile causa (liberare delle bambine africane orfane da quella che chiamava la «doppia schiavitù», cioè l'essere schiave e non battezzate), non tardò a elaborare anche un efficace *modus operandi*. È proprio a cercare di ricostruire quest'ultimo che punteremo in questo capitolo, più che a riproporre una semplice cronistoria dell'Opera, impresa già tentata da altri⁷ e in parte messa a punto dallo stesso Olivieri nelle sue Relazioni. Nel corso degli anni, il sacerdote genovese si assicurò di dar vita a un'imponente rete di contatti per trovare chi finanziasse i riscatti e chi accogliesse le bambine da istruire, mettendo in campo un'intelligente campagna di promozione dell'Opera stessa attraverso molti viaggi e incontri dal vivo, il passaparola, l'invio di moltissime lettere, la spedizione di periodici opuscoli informativi a personalità e istituzioni potenzialmente sensibili. Nelle pagine seguenti, dunque, dopo aver fatto il punto sullo stato delle ricerche sul tema e dei documenti utilizzati, cercheremo di mettere in luce anzitutto quali siano state le principali fonti d'ispirazione dell'Olivieri nell'ideare la sua istituzione. Quindi, si tratteggerà un breve profilo biografico del sacerdote, per arrivare infine a ricostruire più nel dettaglio le tre fasi d'azione dell'Opera: la sua struttura logistica e la campagna promozionale dietro di essa, il riscatto delle "morette" in Egitto, la loro collocazione e istruzione in monasteri e conventi su territorio europeo.

La Pia Opera non è tout-court ascrivibile o sovrapponibile ad alcun'altra esperienza a essa precedente o contemporanea, poiché, come vedremo, conserva alcune peculiarità. Ciononostante, né la pratica di portare bambini subsahariani in Europa né quella del riscatto erano di per sé novità assolute. Per comprendere la natura e le aspirazioni dell'Opera, il suo stesso ruolo storico, è necessario guardare a essa alla luce del contesto in cui si inserì, e che abbiamo descritto per sommi

⁶ Cfr. C. Bianchetti, *L'Antischiavismo alla fine del secolo XIX*, Tip. Subalpina - S. Marino, Torino 1893, p. 242.

⁷ È il caso ad esempio dello studio già citato di Giuseppe Benasso, che ripercorre cronologicamente la storia dei viaggi verso l'Egitto e in Europa di Olivieri per riscattare e poi distribuire tra i monasteri le "morette".

capi nei primi capitoli della tesi. Gli anni in cui essa si sviluppò sono quelli del risveglio religioso ottocentesco, specie nei campi dell'educazione e delle missioni, nonché della progressiva sensibilizzazione ai temi dell'antischiaivismo anche in seno alla Chiesa; sono i decenni chiave del Risorgimento italiano e più in generale di grandi mutamenti politici e sociali a livello globale, non ultimo dei quali il crescente interessamento delle potenze europee all'Africa. È poi importante focalizzare la dimensione anche locale d'origine del fondatore dell'Opera, Niccolò Olivieri: la regione ligure della prima metà dell'Ottocento.

Genova, una delle città marinare per eccellenza, era stata lungamente al centro dei traffici mediterranei in epoca moderna, ivi compresi quelli di schiavi. Il discorso era valido in entrambi i sensi: subsahariani e turchi⁸ erano portati come schiavi nei territori della Repubblica, così come i cittadini di quest'ultima erano tenuti prigionieri in Africa del nord (e non solo). Il riscatto dei *captivi* cristiani, appannaggio per lo più dei tradizionali ordini religiosi (su tutti, trinitari e mercedari), a Genova era considerato tanto importante che, nel 1597, vi venne istituito un Magistrato per il riscatto apposito, prima organizzazione di questo tipo a carattere statale e non religioso⁹. Andrea Zappia presenta così il *modus operandi*, consolidatosi nel tempo, del Magistrato per il riscatto:

Faceva perno su facoltosi mercanti in grado di anticipare le somme necessarie alle redenzioni. Questi, spesso ebrei legati al porto di Livorno, si avvalevano dei propri contatti in terra africana per effettuare il pagamento del riscatto. Lo schiavo redento veniva poi imbarcato su navi mercantili e rimpatriato; dopo la quarantena presso un lazzaretto, doveva recarsi all'ufficio del Magistrato per esibire i documenti relativi al riscatto e per sottoporsi all'interrogatorio di rito. Se, come nella maggioranza dei casi, la documentazione fornita dal redento risultava regolare, si procedeva a rimborsare chi aveva anticipato¹⁰.

Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, le guerre napoleoniche e l'arrivo dei francesi comportarono l'adozione di leggi tali da condurre all'immediata abolizione della schiavitù su tutto il territorio: il 14 luglio 1797, per l'anniversario della presa della Bastiglia, la neonata Repubblica Ligure (1797-1805) decretava la liberazione dei suoi ultimi sessantotto schiavi (algerini e tunisini)¹¹. Fu questa la fine della schiavitù genovese tipica, quella praticata principalmente nelle galere, sul mare e nei cantieri navali; più complessa la questione della schiavitù *de facto* di africani subsahariani, specie giovani, facenti parte della cosiddetta "servitù" di famiglie genovesi ricche, di commercianti e albergatori, che li utilizzavano per lavori domestici, di cui si possono invece trovare saltuarie tracce

⁸ Nel senso estensivo che veniva dato al termine, quindi anche magrebini, tunisini, algerini, egiziani e via dicendo.

⁹ Cfr. A. Zappia, «In rimpiazzo dell'antico Magistrato». *La Pia Giunta della redenzione degli schiavi di Genova e il riscatto degli ultimi captivi liguri all'indomani dell'annessione al Piemonte (1815-1823)*, in *Genova e Torino. Quattro secoli di incontri e scontri. Nel bicentenario dell'annessione della Liguria al Regno di Sardegna*, a cura di G. Assereto, C. Bitossi e P. Merlin, Società Ligure di Storia Patria, Genova 2015, p. 400.

¹⁰ Ivi, p. 402.

¹¹ Cfr. R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 282; G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. 22.

di persistenza anche fino a quasi la fine del diciannovesimo secolo¹². Nel frattempo, con i vari sommovimenti politici (dopo gli anni della Repubblica Ligure e un breve ritorno alla Repubblica di Genova, il 3 gennaio 1815 la città fu annessa al Regno di Sardegna) anche il Magistrato per il riscatto aveva cambiato nome. Con le regie patenti del 12 dicembre 1815, re Vittorio Emanuele I lo sostituì con la Pia Giunta per la redenzione degli schiavi, un ente che, con la collaborazione dei consoli del Regno in terra africana, continuò a operare saltuariamente riscatti di *captivi* genovesi, finché, nel 1823, non venne soppresso dal re Carlo Felice. La pratica della redenzione, del riscatto, dei *captivi* aveva ormai fatto il suo tempo, non era più necessaria: specie dopo l'occupazione di Algeri da parte francese del 5 luglio 1830, «la minaccia del turco, che per secoli aveva turbato la navigazione cristiana nel Mediterraneo, scomparve definitivamente»¹³.

I possibili nessi tra l'azione dell'Olivieri e le esperienze di riscatto che lo avevano preceduto nel tempo sono numerosi. Tra i più evidenti, si può citare il fatto che il sacerdote genovese cercò e ottenne per certo periodo la collaborazione degli stessi frati trinitari, l'ordine religioso che più di tutti, insieme ai mercedari, si era reso protagonista della stagione dei riscatti in epoca moderna. I trinitari, con deliberazione ufficiale del loro Capitolo Generale e su esortazione anche dello stesso papa Pio IX, a più riprese misero a disposizione di Olivieri fondi monetari, ospitalità nei loro conventi e perfino due loro membri come assistenti tra il 1853 e il 1855, i quali accompagnarono alternativamente il sacerdote genovese in alcune spedizioni in Egitto (nella settima, ottava e nona; nella decima)¹⁴. Del resto, se è vero che alla fine degli anni Trenta del secolo diciannovesimo le tratte mediterranee, come pure la guerra di corsa, erano ormai esaurite, ciò che invece restava viva nella popolazione era la memoria dei vicini tempi in cui non era poi così improbabile avere almeno un parente o un amico prigioniero in Africa. Qualcuno da provare a riscattare tramite donazioni e sostegno a ordini religiosi e istituti appositi, che a loro volta raccoglievano fondi, utilizzavano intermediari sul continente africano per agevolare le proprie imprese di redenzione, redigevano opuscoli informativi e cataloghi sui riscattati, incoraggiavano questi ultimi, una volta rientrati in patria, a partecipare a celebrazioni religiose e altre occasioni pubbliche per sensibilizzare la popolazione sul tema. Senza dubbio, è a

¹² Tra i casi che si possono citare, quello del giovane guineano incontrato nel 1838 proprio da Niccolò Olivieri presso un commerciante e che gli ispirò l'idea di riscattare bambini schiavi in Egitto (vedi L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane (storia d'un eroe della carità)*, Typographia Archiepiscopalis Florentina, Firenze 1916, p. 46) e quello del bambino schiavo sudanese compagno di viaggio di Giuseppina Bakhita, che nel 1885 il mercante Augusto Michieli e il console italiano Calisto Legnani avevano portato con sé a Genova e quindi donato al padrone di un albergo che, secondo Bakhita, l'aveva loro commissionato in precedenza (vedi G. Bakhita, *Il Diario*, cit., p. 38)

¹³ A. Zappia, *In rimpiazzo dell'antico Magistrato*, cit., p. 413.

¹⁴ Il sodalizio si concluse quando il primo frate dovette rinunciare per motivi di salute e il secondo morì prematuramente. Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 66; C. Caminada, *Don Biagio Verri apostolo delle morette* (1937), Tipografia vescovile dell'Addolorata, Varese 1951, p. 26.

tutto questo patrimonio condiviso di pratiche che attinse a piene mani Niccolò Olivieri per fondare e portare avanti quella che, assai indicativamente, chiamò la Pia opera per il riscatto¹⁵.

Vi sono però anche rilevanti differenze tra l'impegno di Olivieri per il riscatto e quello dei secoli precedenti. La più evidente sta nel fatto che ordini storici come quello dei trinitari riscattavano dalla schiavitù in Africa specialmente europei che in precedenza erano già cristiani e concittadini di coloro che pagavano il riscatto, mentre le pressioni per la conversione al cattolicesimo tramite il battesimo erano rivolte verso coloro che (turchi o subsahariani) venivano fatti schiavi dagli europei. Nel caso dell'Olivieri, invece, egli si rivolgeva a schiavi subsahariani in Egitto mai stati cristiani prima né ovviamente appartenenti alle medesime comunità politiche di chi ne finanziava il riscatto. L'intento di Olivieri era quello di "riscattarli", un termine che continueremo a usare anche noi in quanto la sostanza dell'acquisto e della successiva liberazione dello schiavo rimane intatta, ma che va contestualizzato: quello che egli faceva era differente da quanto accadeva ai tempi della tratta mediterranea in epoca moderna. Il sacerdote genovese non riportava in libertà dei concittadini caduti prigionieri e schiavizzati, ma comperava *ex-novo* degli schiavi subsahariani e quindi li portava con sé in Europa, dove li liberava¹⁶ (prendendoli comunque sotto la sua stretta custodia, trattandosi di bambini) con l'intento di poterli battezzare ed educare cristianamente.

Centrale, come vedremo meglio in seguito, è in particolare la questione del battesimo. In epoca moderna, il fatto di averlo ricevuto non garantiva la liberazione immediata allo schiavo, né per le vittime delle tratte mediterranee né per quelle delle tratte atlantiche¹⁷. Il sacramento del battesimo assume dunque qui una nuova valenza, in rapporto alla schiavitù. Se, in passato, quest'ultima era stata legittimata anche in vista di una finalità missionaria¹⁸, e d'altra parte la conversione degli schiavi era stata spesso intesa come una modalità per garantire l'ordine e l'armonia sociale¹⁹, ora il battesimo (inteso come liberazione da religioni reputate false e ingresso in quella autentica e salvifica, come una «rinascita al mondo esterno, in cui i bambini durante il rito dovevano scambiare i loro vecchi vestiti con quelli bianchi dell'innocenza e rinunciare alla loro identità africana, ricevendo anche un

¹⁵ Già Pizzorusso rileva che la pratica del riscatto, utilizzata un tempo per liberare i cristiani schiavizzati o imprigionati in terra islamica, «divenne nel XIX secolo una soluzione molto praticata dai missionari per gli schiavi africani», in G. Pizzorusso, *Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, cit.

¹⁶ Non si sono trovate, per Olivieri, copie dei certificati di liberazione dei "moretti", come invece ne sono state trovate per altri africani liberati dalla schiavitù in Egitto e Sudan da missionari cattolici, si veda ad esempio in riferimento a Comboni la cartella di documenti *Carte di libertà e lasciapassare di africani*, ACR, A/30/6. La ragione di ciò è probabilmente che Olivieri arrivava in Egitto come un visitatore e andava a comprare bambine schiave nei mercati illegali, contro le leggi egiziane che vietavano il traffico di schiavi, laddove invece Daniele Comboni era vescovo di Khartoum e aveva il sostegno governativo egiziano.

¹⁷ Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. XV.

¹⁸ Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 470.

¹⁹ Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit, p. 89.

nuovo nome cristiano»²⁰) veniva posto a coronamento della raggiunta libertà dalla schiavitù fisica²¹. Attraverso questo sacramento, esse smettevano di essere «schiave del demonio» e divenivano invece delle libere «figliole di Dio»²². Questa caratteristica dell'azione dell'Olivieri lo pose in una posizione ambigua: il suo riscattare schiavi che non erano previamente cattolici lo accomuna più ai suoi contemporanei abolizionisti ottocenteschi contro le tratte atlantiche e africane, che ai frati mendicanti che operavano i riscatti nel Mediterraneo d'epoca moderna; al contempo, ciò che faceva, cioè comprare delle bambine schiave e portarle in Europa senza porsi il problema di quale potesse essere la loro volontà, lo rendeva non poi così dissimile dagli stessi mercanti di schiavi egiziani, tanto che questi ultimi impararono a conoscerlo e a trattarlo come un compratore abituale²³.

Le frequenti visite in Egitto dei membri dell'Opera cominciarono ben presto a essere viste con diffidenza dalle autorità locali, che principiarono a tenere d'occhio Olivieri e collaboratori, sospettandoli di condurre a loro volta traffici di schiavi²⁴. Ciò contribuì anche a far sì che il sostegno alla Pia opera da parte di importanti politici del Regno di Sardegna (e poi d'Italia) rimase nella forma di donazioni private e non di investimenti statali. Quest'ultimo elemento, in particolare, pone l'esperienza dell'Olivieri e degli altri missionari italiani su un piano differente non solo rispetto al movimento per il riscatto d'epoca moderna, che agiva generalmente con sostegno esplicito statale (si pensi al Magistrato genovese, istituzione appositamente voluta dalla Repubblica), ma anche in rapporto ad esempio all'esperienza precedentemente analizzata della Javouhey in Francia, che era stata ufficialmente finanziata dal Ministero della marina e delle colonie.

Fatte tutte queste dovute premesse, prima di entrare nel vivo del funzionamento dell'Opera non resta che fornire alcuni cenni sullo stato dell'arte e la documentazione consultata.

2. Fonti e bibliografia su Olivieri, Verri e l'Opera del riscatto

L'accesso alle fonti primarie sull'Opera e sulla figura di Olivieri non è stato semplice. L'archivio diocesano di Genova, sede in cui Olivieri era incardinato come sacerdote, risulta da diverso tempo inagibile per ragioni di lavori infrastrutturali. Grazie a una ricerca online, sono venute

²⁰ U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 159.

²¹ La valenza salvifica e liberatrice del battesimo non più solo da un punto di vista spirituale ma anche dalla schiavitù fisica viene asserita in vari passaggi dall'Olivieri, come ad esempio il seguente: «Il giorno della morte di Camilla fu un Sabato, giorno consacrato a Maria, la quale sempre mostrò di prediligere questa sua figlia: e figlia dovea dirlesi essa per troppe ragioni, essendo stata fin dal suo battesimo [...] ascritta nella celebre Congregazione istituita in onore di quel Cuore amoroso che salva i peccatori e riscatta dalla schiavitù le piccole etiopesse», N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa morta al Buon Pastore di Angers il sabato 14 giugno 1845 tradotti dal francese*, Stamperia Casamara, Genova 1847 (terza edizione), p. 31.

²² N. Olivieri, *Relazione quarta sui progressi della pia opera pel riscatto delle more*, Stamperia Casamara, Genova 1849, p. 5.

²³ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., pp. 62-63; L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., pp. 143-144.

²⁴ Cfr. G. Pizzorusso, *Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, cit.

a conoscenza della possibilità di accedere ugualmente a parte della corrispondenza di Olivieri, conservata presso l'archivio provinciale dei frati cappuccini di Genova. Il fondo, della cui storia ho già parlato in precedenza, costituisce una raccolta (probabilmente non completa) delle moltissime lettere ricevute da Olivieri in vita. Tra queste, quelle dei suoi collaboratori e finanziatori, ma anche quelle di alcune "morette" e in particolare un rilevante carteggio durato anni a opera del primo dei "moretti" riscattati dall'Olivieri: Giuseppe Santamaria, divenuto sacerdote a Propaganda Fide. Viceversa, per quel riguarda le lettere inviate da Olivieri (egli gestiva corrispondenze con numerosi vescovi, abati, badesse, personaggi pubblici), una collezione simile potrebbe non esistere: tre volumi di lettere inviate dall'Olivieri risultano conservate presso l'archivio diocesano di Genova, ma non è stato possibile visionarli e non si hanno attestazioni circa la possibilità che rappresentino l'intero ammontare delle epistole da lui inviate. È stato possibile invece rinvenire sue missive in alcuni altri archivi, frequentati nel corso degli anni: quello dei monaci camaldolesi di Camaldoli, quello diocesano di Perugia, quello diocesano di Siena, quello dei padri mazziani di Verona, quello vaticano di Propaganda Fide e altri ancora. Senza dubbio, e come testimoniato anche da alcuni studi²⁵, altrettante lettere potrebbero essere trovate anche in altri archivi ancora, di strutture religiose (e non solo) italiane, francesi, svizzere, austriache, tedesche, slovene... Un grosso lavoro di reperimento, consultazione, riproduzione e catalogazione di tali documenti andrebbe auspicabilmente condotto, ma non è facile individuare l'istituzione che potrebbe occuparsene.

Altra fonte primaria consultata sono gli scritti pubblicati dallo stesso Olivieri presso la Stamperia Casamara, a Genova²⁶: dieci *Relazioni sui progressi della Pia opera per riscatto delle fanciulle more* e alcune *Vite* di giovani "morette", decedute prematuramente. Si tratta in quest'ultimo caso di brevi testi agiografici, composti (o tradotti e diffusi) dallo stesso Olivieri per far memoria di alcune edificanti biografie di "morette", anche allo scopo di far conoscere e promuovere la propria azione. Ancora una volta, non potendo consultare l'archivio di Genova, ho dovuto procedere a una ricerca in altri siti. Unendo quanto si è trovato presso la biblioteca dei frati cappuccini di Genova e la biblioteca di S. Giorgio in Poggiale a Bologna, si è riusciti a reperire il testo della *Vita di Camilla*²⁷ e di sette relazioni su dieci (la prima, che nella sua prima versione corrisponde a una parte della terza edizione della *Vita di Camilla*; la quarta; la quinta; la sesta; la settima; l'ottava; la decima²⁸). Tutti questi testi furono stampati e diffusi anche oltralpe, in francese, e probabilmente anche altrove.

²⁵ Vedi ad esempio gli archivi austriaci in U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los) Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit.

²⁶ La storica stamperia Casamara è rimasta attiva fino ai primi anni 2000, nel centro di Genova. Ancora oggi i proprietari del ristorante che ne ha preso il posto ne hanno conservato alcune vestigia.

²⁷ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit.

²⁸ *Ibid.*; N. Olivieri, *Relazione quarta*, cit.; N. Olivieri, *Relazione quinta sui progressi della pia opera per riscatto delle fanciulle more*, Stamperia Casamara, Genova 1850; N. Olivieri, *Relazione sesta sui progressi della pia opera per riscatto delle fanciulle more*, Stamperia Casamara, Genova 1851; N. Olivieri, *Settima relazione sui progressi della pia*

Studi storici completi e approfonditi sull'Opera e i suoi principali protagonisti non ne sono ancora stati scritti, o comunque non se ne sono trovati. Si può tuttavia segnalare un articolo del 2011²⁹, scritto da Ute Küppers-Braun, in cui l'autrice si concentra principalmente sull'operato di Olivieri nell'area germanofona compresa tra Svizzera tedesca, Austria e Germania, mettendo in risalto specialmente le relazioni tra l'Opera e due associazioni fondate con lo scopo di raccogliere fondi per finanziare il riscatto delle "morette", la *Marienverein* di Vienna (fondata nel 1851) e la *Kölner Verein zur Unterstützung armer Negerkinder* (in italiano, l'Associazione di Colonia per il soccorso dei poveri fanciulli neri, fondata nel 1852)³⁰. Cenni all'esperienza di Olivieri e dell'Opera vengono dedicati in alcuni lavori scientifici di storia missionaria e sociale, come ad esempio nei testi già citati di Romanato³¹ e di Abbattista³². Una sintesi della vita di Olivieri è stata redatta dallo storico italiano Giovanni Pizzorusso che, nel 2013, ne ha tracciato per il *Dizionario Biografico degli Italiani* dell'Enciclopedia Treccani un breve e puntuale profilo biografico³³. Molto utile per orientarsi si è rivelato anche lo studio dedicato da Giuseppe Benasso a Olivieri, del 1990³⁴. In esso, Benasso riassume i viaggi dell'Olivieri in Egitto. Poco attento al contesto storico più ampio, egli si concentra invece – come risulta anche dallo stesso titolo dell'opera: *Niccolò Olivieri da Voltaggio (1792-1864)* – sui legami di Olivieri con il proprio paese d'origine (Voltaggio, appunto, da cui proviene anche l'autore del libro, che del comune è attualmente il sindaco).

Va quindi segnalata tutta un'ampia letteratura, per lo più datata, dal carattere prettamente agiografico, volta a esaltare le virtù personali di Olivieri. La visione sostanzialmente condivisa da tutte queste opere vede nei "moretti" i fortunati destinatari della generosità del sacerdote e dei suoi collaboratori, descritti come «eroi della carità»³⁵. Tra esse l'articolo in due parti, già citato, redatto nel 1854 dal gesuita Antonio Bresciani su *Civiltà Cattolica*³⁶, seguito a ruota l'anno successivo dal *Riscatto de' negri* del canonico Eusebio Reali, che si concentra sulla vicenda di Romualdo Dau, uno dei "moretti" riscattati dall'Olivieri³⁷. Quattro agiografie di Olivieri vennero quindi redatte negli anni

opera per il riscatto delle fanciulle more, Stamperia Casamara, Genova 1852; N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit.; N. Olivieri, *Decima relazione sui progressi della pia opera per il riscatto delle fanciulle more*, Stamperia Casamara, Genova 1859. La totalità delle *Relazioni* sarebbero state consultate dai vari agiografi fino a Traverso (1916), mentre già nel 1990 Benasso affermava di essere riuscito a consultarne solo sette, tra cui non la quarta, vedi G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 109.

²⁹ U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit.

³⁰ A proposito, si veda anche A. Gilli, «L'Associazione di Colonia per il soccorso dei poveri fanciulli negri», in *Archivio Comboniano*, n. 16 (1978), pp. 109-130.

³¹ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 213-126.

³² G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., pp. 230-231, 319.

³³ G. Pizzorusso, *Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, cit., pp. 259-261. Il testo è stato ripreso poi anche dal sito di agiografie *Santi, Beati e Testimoni*, vedi G. Pizzorusso, *Servo di Dio Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, «<http://www.santiebeati.it/dettaglio/96268>», 2014, ultima visualizzazione 30/09/2020.

³⁴ G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit.

³⁵ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit.; il cardinal Schuster disse di Biagio Verri che si trattò di un uomo dalla «vocazione eroica, eroicamente corrisposta», in C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 5.

³⁶ A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit.

³⁷ E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit.

subito dopo la sua morte, tra 1864 e 1880, da alcuni sacerdoti che avevano avuto modo di conoscere lui e/o il suo principale collaboratore, don Biagio Verri³⁸. A esse ne seguirono altre, tra cui quella, breve e relativamente recente, scritta nel 1984, in occasione della traslazione della salma del sacerdote³⁹. Il più documentato di questi testi agiografici è quello ad opera di don Luigi Traverso, edito nel 1916⁴⁰.

Sulla seconda fase di attività dell'Opera (1864-1884), quella in cui il referente fu don Biagio Verri, si sono potute reperire solo alcune lettere sparse, ma nulla di organico. Verri, peraltro, non continuò la tradizione inaugurata da Olivieri di scrivere delle relazioni periodiche. In assenza di biografie di caratura accademica, si è utilizzata, non senza la dovuta accortezza critica, l'agiografia del sacerdote Costantino Caminada, edita per la prima volta nel 1936⁴¹. Si possono segnalare alcune sentite pagine dedicate a Olivieri e Verri anche nel testo antischiavista di Bianchetti del 1893⁴².

Sia per Olivieri che per Verri sono in corso i processi canonici per la santificazione (tutti e due sono attualmente venerati dalla Chiesa come servi di Dio, stadio precedente la beatificazione). Elemento degno di nota è che la causa dell'Olivieri venne cominciata, verso la fine del diciannovesimo secolo, dal sacerdote genovese Giacomo Della Chiesa, colui che in seguito, durante la Prima Guerra Mondiale, sarebbe divenuto papa Benedetto XV⁴³. Curiosamente, anche il processo di Biagio Verri vanta come suo primo postulatore un nome molto noto: Alfredo Ildefonso Schuster, monaco benedettino, poi cardinale e arcivescovo di Milano durante la Seconda Guerra Mondiale⁴⁴.

3. Cenni sulla vita di Niccolò Olivieri (1792-1864)

Nato il 21 febbraio 1792 in una famiglia numerosa (dodici figli) a Voltaggio, un comune che oggi fa parte della provincia piemontese di Alessandria ma che allora era sotto la giurisdizione di Genova (entro il cui territorio diocesano è peraltro tuttora iscritto), Olivieri ricevette l'ordinazione presbiterale il 18 febbraio 1815. Novello sacerdote, fu da subito molto dedito ad attività e organizzazioni caritative, visitando a più riprese i carcerati e divenendo per alcuni anni (dal 1823 al

³⁸ A. Campanella, *Il Sac. Nicolò G. B. Olivieri fondatore della Pia Opera del riscatto delle more*, Tipografia della gioventù, Genova 1864; J. Bernardi, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle fanciulle arabe*, s.e., Torino 1870; A. Pitto, *Della vita del servo di dio sac. Niccolò G.B. Olivieri di Voltaggio nella Liguria, Fondatore della Pia Opera del riscatto delle fanciulle more*, s.e., Genova 1877; F. M. Villefranche, *Vie de Nicolas J.B. Olivieri, Prêtre génois, Fondateur de l'Oeuvre du rachat des jeunes négresses*, s.e., Bourg 1880.

³⁹ P. L. Ravecca, *Il "ghellaba" Olivieri*, Arti Grafiche Erregi, Genova 1984.

⁴⁰ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit.

⁴¹ C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit. Tra le altre agiografie in circolazione, si segnala C. Caminada, *Un missionario degli schiavi: Don Biagio Verri*, Emo Cavalleri, Como 1936. Si è consultata anche quella di più recente edizione: M. Taroni, *Don Biagio Verri. L'apostolo delle ragazze schiave*, Velar, Bergamo 2017.

⁴² C. Bianchetti, *L'Antischiavismo alla fine del secolo XIX*, cit., pp. 239-243.

⁴³ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 5. Per una biografia di Giacomo Della Chiesa, si veda J. F. Pollard, *Il Papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace*, San Paolo, Milano 2001.

⁴⁴ Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 5.

1849, fino a quando i crescenti impegni con la Pia opera non lo portano a lasciare l'incarico) anche direttore di un Ricovero per Penitenti, donne che venivano da esperienze più o meno lunghe nella prostituzione o simili⁴⁵. Da appassionato lettore degli *Annales de la Propagation de la Foi de Lione* quale era, manifestò ben presto una personale adesione allo spirito missionario che proprio negli anni successivi alle guerre napoleoniche cominciava a diffondersi, anche grazie all'influenza francese, negli ambienti cattolici della penisola italiana. Già nel 1819 Olivieri era entrato nella congregazione diocesana genovese dei Missionari Rurali, impegnandosi nella predicazione nei paesi dell'entroterra ligure, attività a cui egli sommava poi anche una persistente attenzione alle realtà di marginalità urbane, in particolare a quelle nella zona del porto di Genova. Qui pare che il sacerdote si adoperasse nel cercare di convertire al cattolicesimo mercanti ebrei e viaggiatori cristiani di altre confessioni⁴⁶, finché, nel 1838, un incontro fortuito l'avrebbe influenzato in maniera determinante: quello con un bambino africano di colore che lavorava «a servizio di un commerciante genovese»⁴⁷. Suggestionato da tale episodio, l'Olivieri avrebbe così cominciato a cercare, con le parole di uno dei suoi più recenti biografi, «un giovane negro che non avesse mai conosciuto la fede e, quindi, da convertire ex-novo; uno di quei ragazzi che venivano venduti sui mercati di schiavi e che egli avrebbe potuto far acquistare per sé da qualcuno, per poi renderlo libero e convertirlo»⁴⁸.

Dopo aver provato a contattare svariati capitani di navi e commercianti, il sacerdote genovese riuscì infine a trovare in Elisabetta Serra – moglie di Francesco, mercante con residenza in Egitto – la collaboratrice che cercava. Le pagò in anticipo la somma in denaro necessaria al riscatto e al viaggio per un bambino africano già schiavo, di età compresa tra i sei e i sette anni; verso la fine del 1838, se lo vide consegnare a Genova⁴⁹. Da quel momento in poi, Olivieri avrebbe via via incrementato il numero dei propri riscatti, facendosi inviare piccoli gruppi di bambini – come vedremo, soprattutto di sesso femminile – dall'Egitto presso i porti di Genova e di Livorno (poi anche di Marsiglia e Trieste), da dove lui quindi intraprendeva lunghi viaggi per trovare loro una sistemazione in strutture religiose e raccogliere al contempo finanziamenti per effettuare nuovi riscatti⁵⁰. Ciascun riscatto avveniva grazie alla collaborazione (dietro compenso, come si vedrà più

⁴⁵ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., pp. 29-30.

⁴⁶ Ivi, p. 28.

⁴⁷ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 46. Difficile definire la condizione del bambino in questione, probabilmente si trattava di un caso di persistenza di lavoro schiavile di quelli che continuarono anche fino a tardo diciannovesimo secolo, come dimostra la vicenda di Giuseppina Bakhita (vedi parte dedicata). Sulla persistenza della schiavitù negli stati italiani del 1800, vedi G. Bonazza, *Abolitionism*, cit.

⁴⁸ G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 31.

⁴⁹ Quello stesso bambino, che in un primo momento l'Olivieri alloggiò presso casa propria, al Rifugio delle Penitenti, sarebbe stato battezzato con il nome di Giuseppe Santamaria e sarebbe stato indirizzato verso il sacerdozio, con l'iscrizione a Roma al Collegio Urbano de Propaganda Fide. Divenuto sacerdote, Santamaria andò missionario in Gambia, dove sarebbe stato attivo presso la missione cattolica dell'isoletta di Sainte-Marie, nucleo di partenza dell'attuale capitale Banjul, fino alla morte, sopraggiunta nel 1864.

⁵⁰ Inizialmente Olivieri si fece mandare dall'Egitto un numero contenuto di bambine (nel 1839 si fece recapitare una bambina, nel 1841 due, nel 1843 due; nel 1844 una), ma, dal 1845 in poi, il numero medio delle "morette" inviate

avanti) di alcuni intermediari italiani residenti in Egitto: i già citati coniugi Serra e una certa Maddalena Fantozzi all'inizio; poi, soprattutto Paolo Cerruti. Quest'ultimo, residente ad Alessandria, era il console generale del regno sabauda in Egitto. Il suo contatto era giunto all'Olivieri grazie alla mediazione di un influente amico e finanziatore dell'Opera, il marchese Antonio Brignole Sale (1786-1863), ambasciatore del Regno di Sardegna a Parigi, di nobile famiglia genovese (suo nonno, Rodolfo Emilio Brignole Sale, era stato il centosessantasettesimo doge della Repubblica di Genova). Ottenuta la collaborazione di Cerruti, che a sua volta si serviva di un intermediario (Giovanni Kalil Bakos, egiziano) per compiere gli acquisti nei mercati di schiavi senza rischiare di compromettere la reputazione, Niccolò Olivieri poté iniziare a occuparsi personalmente dei viaggi tra l'Egitto e Livorno, per ridurre le spese: nell'agosto del 1850 salpò per la sua prima, di sedici, traversata.

Poco prima di partire, Olivieri aveva avuto modo di incontrare a Portici (Napoli) il da poco insediato papa Pio IX, in quel periodo espatriato a causa dei moti rivoluzionari che avevano portato alla nascita della Seconda Repubblica Romana. Durante il ricevimento, il pontefice gli aveva conferito personalmente il titolo di "missionario apostolico", con cui Olivieri, tra le altre cose, poté viaggiare gratuitamente su navi e treni francesi e austriaci⁵¹. Non solo la Pia opera per il riscatto era dunque ormai ampiamente avviata, ma godeva anche del pieno sostegno papale e di crescente fama. A partire dal 1846, infatti, il sacerdote genovese aveva cominciato a stampare alcuni opuscoli – le Relazioni sui Progressi della Pia Opera per il Riscatto delle Fanciulle More – in cui raccontava del riscatto delle "morette" ed elencava i nomi di quelle istituzioni (per lo più religiose) e di quei sostenitori che in vario modo, specie attraverso donazioni, contribuivano alla riuscita dell'Opera stessa. Nel 1854, il gesuita Antonio Bresciani definiva l'Opera come «una nuova istituzione di squisitissima beneficenza»⁵², il cui scopo si poteva riassumere nel «riscattare dalla doppia schiavitù quanti fia possibile di que' miseri [bambini africani schiavi] e ridonarli alla duplice libertà d'uomini e di buoni cristiani»⁵³. All'intento missionario dell'Olivieri, dunque, veniva così esplicitamente associato anche un movente antischiavista. L'anno successivo, Eusebio Reali definiva le tratte degli schiavi africani – e in particolare quelle transahariane – «un traffico immondo»⁵⁴, contro cui la Chiesa si schierava non da ultimo attraverso l'azione dell'Olivieri, «che l'Umanità saluta come uno de' suoi più insigni benefattori»⁵⁵. Benché l'azione di Olivieri apparisse discutibile già agli occhi di alcuni suoi contemporanei⁵⁶, furono in molti a esaltarne l'operato e ad appoggiarlo.

andò aumentando: nove nel 1845, sedici nel 1846, quindici nel 1847, undici nel 1848, venti nel 1849, dodici nella prima parte del 1850. Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 38-39.

⁵¹ Ivi, p. 48.

⁵² A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 338.

⁵³ Ivi, p. 342.

⁵⁴ E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 4.

⁵⁵ Ivi, p. 17.

⁵⁶ Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 229; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo*, cit., p. 214.

4. Struttura e *modus operandi* dell'Opera

Dopo che già negli anni Quaranta ne aveva approvato la fondazione, il 4 aprile 1853 papa Pio IX concesse anche un'indulgenza plenaria *in articulo mortis* a tutti coloro che si fossero adoperati per sostenerne l'Opera⁵⁷. I vescovi, italiani e non solo, che già da tempo si erano dimostrati sensibili alla causa, spinti anche dall'esempio papale, fecero la fila per supportare pubblicamente il sacerdote genovese e spesso battezzavano loro stessi le "morette", in grandi cerimonie pubbliche. Tra gli altri, spicca il nome di Gioacchino Pecci, arcivescovo di Perugia e cardinale, che dal 1878 sarebbe divenuto papa Leone XIII. Nel 1875, Pecci fece devolvere le offerte diocesane della quaresima⁵⁸ e dell'avvento all'Opera dell'Olivieri e, il 20 dicembre di quell'anno, in una lettera ai fedeli del suo territorio, scrisse:

Noi non solo lodiamo l'Opera dei preclarissimi Olivieri e Verri, ma ora desideriamo che a quest'Opera i fedeli nostri diocesani portino largo e perenne aiuto. Ordiniamo perciò che tutti gli anni, nelle predicazioni dell'Avvento e della Quaresima, sia fatta una speciale colletta per il riscatto dei moretti⁵⁹.

Ancora diversi anni dopo la fine delle attività dell'Opera, nel 1893, l'avvocato Carlo Bianchetti, nel suo testo sull'antischiavismo vincitore di un premio alla memoria del da poco defunto cardinal Lavigerie, ne esaltava così le imprese:

Checché ne sia, noi non potremmo a meno di qui dare un posto d'onore ad una istituzione che si collega direttamente coll'estirpazione della schiavitù; vogliam dire l'Opera pel Riscatto delle morette e moretti schiavi, iniziata dal venerando Sac. D. Nicolò Olivieri, e proseguita da D. Biagio Verri: opera la cui utilità è di evidenza intuitiva, e che dimostra quanto siano meravigliose le vie della carità⁶⁰.

L'attivismo di Olivieri, dunque, «entusiasmò e commosse molti cattolici, ricevette grandi somme di denaro, mise in piedi un'organizzazione»⁶¹ riconosciuta a livello internazionale tra i paesi europei (e non solo). In che modo questo semplice sacerdote riuscì a fare tutto questo?

4.1 Strategia promozionale

Sostanzialmente, come ben scrive Benasso, Olivieri divenne «agente pubblicitario, se così si può dire, e rappresentante commerciale dell'Opera da lui diretta»⁶². Le sue strategie d'azione in tal senso furono due: l'organizzazione di continui viaggi d'esposizione delle "morette"; l'interazione con collaboratori e benefattori attraverso l'invio di lettere, relazioni, *pamphlet* ecc.

⁵⁷ N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 35.

⁵⁸ Cfr. G. Pecci, *Sul Giubileo ed Anno Santo 1875. Lettera pastorale con indulto per la Quaresima*, conservata presso ADP, p. 16.

⁵⁹ G. Pecci, *Lettera ai fedeli della diocesi di Perugia del 20 dicembre 1875*, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 41.

⁶⁰ C. Bianchetti, *L'Antischiavismo alla fine del secolo XIX*, cit., p. 240.

⁶¹ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 214

⁶² G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 46.

Già Abbattista, nel suo studio sulle etnoesposizioni viventi tra diciannovesimo e ventesimo secolo, sospettava che la presenza dei giovani africani portati in Italia nel 1800 da Olivieri e altri missionari non potesse essere passata inosservata, salvo però concludere che «sappiamo molto poco dei particolari relativi alla permanenza italiana degli allievi delle case di Olivieri»⁶³. Alla luce delle ulteriori ricerche condotte, tuttavia, possiamo affermare che anche solo il transito delle “morette” non passava inosservato: non era questa, l’intenzione di Olivieri⁶⁴. Dopo averle riscattate in Egitto e portate in suolo europeo, egli cominciava con loro un ulteriore viaggio per poterle collocare in diversi monasteri e conventi. Durante questi tragitti, il sacerdote genovese non perdeva occasione per «farsi vedere nelle diverse località con le conquiste viventi della sua Opera e documentare le sevizie subite dalle morette nello stato di schiavitù»⁶⁵. Le bambine africane di cui si attorniava avevano la pelle scura, parlavano pressoché solo l’arabo o il dinka o altre lingue africane, portavano talvolta i segni fisici e comportamentali del loro passato da schiave: in un primo momento potevano perfino essere percepite come degli «animali selvatici in forma umana»⁶⁶ da allevare e redimere, ampiamente fornite di tutti quei «caratteri di “diversità” o di vera e propria “alterità”, sia fisica sia comportamentale, tali da renderli oggetto di curiosità, di interesse, di ammirazione e da attivare, insomma, un meccanismo magnetico di attrazione-repulsione»⁶⁷. Piccole folle di curiosi si raccoglievano spesso intorno all’Olivieri di passaggio per i paesi e le città, e quest’ultimo ne approfittava per tenere conferenze, stringere relazioni, raccogliere finanziamenti per poter riscattare nuove “morette” o anche semplicemente donazioni di vestiario e altri beni di prima necessità⁶⁸. A volte, questi viaggi duravano anche molto perché, laddove possibile, Olivieri cercava di non far risiedere troppe “morette” in uno stesso monastero o convento, ma di distribuirle tra vari, di modo da poter ottenere il sostegno di sempre nuove istituzioni, creando un meccanismo di emulazione tra le diverse realtà che finivano talora quasi per contendersi la possibilità di ospitare presso di sé una o più delle bambine africane⁶⁹.

⁶³ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 230.

⁶⁴ Un’eccezione è costituita dal caso dell’incontro con il giornalista francese Jean Baptiste Sardou, che incontrò Olivieri a Marsiglia nel 1854 e si vide negare da quest’ultimo il permesso ad organizzare un ingresso solenne per le “morette” in città, in stile cerimonie per i riscattati in epoca moderna. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 67.

⁶⁵ Ivi, p. 71.

⁶⁶ La definizione, usata da alcune suore di un convento situato nel comune austriaco di Bludenz, viene riportata in U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 152. Raramente, comunque, si arrivava a tali affermazioni, giacché in genere la posizione dei religiosi europei si attestava piuttosto su un forte paternalismo o maternalismo, altra cosa dal razzismo scientifico positivista.

⁶⁷ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 33.

⁶⁸ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 152.

⁶⁹ Ivi, p. 44. Il processo viene descritto nel dettaglio ad esempio da Reali, che racconta di come Olivieri nell’agosto del 1852 fosse giunto a Gubbio e avesse affidato una “moretta” (di nome Salamasita) alle monache benedettine di S. Marziale. Queste, l’anno seguente, l’avevano fatta battezzare col nome di Marianna dal vescovo stesso della città (il cardinale Giuseppe Pecci, non parente di Gioacchino), con madrina una nobildonna del luogo (la contessa Marianna Berio della Porta). Nel frattempo, in città si sarebbe creata allora una tale frenesia di emulare quanto fatto dalle benedettine, che al ritorno dell’Olivieri a Gubbio con un nuovo gruppetto di “moretti” (due femmine e cinque maschi), nel maggio 1854, egli non avrebbe fatto alcuna fatica a trovare nuovi conventi e monasteri interessati a prendersene cura. Tra questi era anche il giovane Dau, preso in custodia dai camaldolesi. Vedi E. Reali, *Il riscatto de’ negri*, cit., pp. 21-22.

I collaboratori di Olivieri (e poi di Verri) si possono distinguere in tre categorie: una manciata di fidatissimi che condividevano tutto con lui; un certo numero di contatti stabili su cui poteva far conto; un gran numero di corrispondenti occasionali o anche ricorrenti ma non periodici. Quelli più stretti, che coadiuvavano o sostituivano Olivieri nei viaggi verso l'Egitto e per l'Europa, e in seguito alla sua morte (1864) ne raccolsero l'eredità, furono: da subito la sua perpetua, Maddalena Bisio; per un breve periodo (1853-1855), due frati trinitari (padre Andrea di S. Agnese, procuratore generale dell'ordine, e poi un certo padre Raffaele); a partire dal 1857, dopo alcuni anni passati come collaboratore stanziale a Milano, don Biagio Verri; verso la fine della vita di Olivieri e poi per tutta la gestione Verri, Giuseppina Ranzani, di professione maestra.

Il secondo gruppo di collaboratori di Olivieri erano i suoi contatti di riferimento sul territorio. Come si è già detto, il sacerdote intrattenne un numero elevatissimo di corrispondenze private, di cui è al momento possibile solo immaginare la reale portata⁷⁰. Ciò che emerge da un'attenta disamina della disponibile corrispondenza ricevuta da Olivieri, comunque, è che alcuni suoi contatti erano particolarmente ricorrenti e ubicati in posizioni strategiche. Tra questi si possono citare ad esempio a Marsiglia il banchiere Emanuele Olivieri (omonimo, non parente), fratello di una suora della Visitazione del convento che accoglieva le navi con le "morette" che approdavano nella città; a Parigi, il marchese Antonio Brignole Sale, ambasciatore in Francia per i Savoia fino al 1848; a Milano, Antonio Celesia e lo stesso don Biagio Verri; a Genova, il finanziere Bartolomeo Parodi e i fratelli Bruzzone della stamperia Casamara; a Torino, il conte Clemente Solaro della Margarita, per un alcuni anni ministro degli Esteri sabauda, e la duchessa Luigia Melzi, figlia di Brignole Sale; don Boccardo, per l'alta Toscana (Pisa, Firenze), e il canonico Paolo Pocchi, vice-rettore del Seminario di Siena per la Val d'Orcia e dintorni; il gesuita Antonio Bresciani e i padri trinitari, a Roma; frà Ludovico da Casoria (di cui si parlerà diffusamente nel prossimo capitolo), a Napoli; e alcuni altri ancora, magari solo per determinati periodi. In questo gruppo si possono, con le dovute distinzioni, far rientrare anche gli intermediari dell'Olivieri in Egitto, tra cui in particolare il console sabauda Paolo Cerruti, benché questi ultimi non sempre operassero per puro spirito caritativo, ma anche dietro compenso. Vanno infine certamente annoverati tra questi collaboratori fissi anche i membri del direttivo delle due società di raccolta fondi precedentemente citate, quella di Colonia e quella di Vienna, su cui si tornerà più avanti. Tutti costoro fungevano per l'Olivieri da casse di risonanza locali nell'opera di

⁷⁰ È questo un tratto che lo accomuna con molti altri missionari dell'epoca moderna e della prima età contemporanea, basti pensare all'articolatissimo *réseau de correspondances* dei gesuiti, messo in luce ad esempio in C. De Castelneau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Paris-Lisbonne 2000. Sull'importanza, poi, dei *network* intellettuali coltivati tramite lettere nel corso del 1800 anche al di là degli ambienti prettamente missionari, cfr. S. Moyn, A. Sartori, *Global Intellectual History*, Columbia University Press, New York 2013; E. Moronti, *Lettere dal mondo: Giuseppe Mezzofanti e la circolazione del sapere tra locale e globale (1774-1849)*, intervento durante il seminario *Reti transnazionali di conoscenza e informazione del diciannovesimo secolo: una prospettiva di storia globale* (Bologna, 2018).

sensibilizzazione e raccolta di denaro anche attraverso la diffusione del materiale pubblicitario che l'Olivieri faceva arrivare per posta dalla stamperia Casamara di Genova.

Infine, un terzo gruppo di collaboratori era costituito dai moltissimi finanziatori anche occasionali dell'Opera. Con essi, Olivieri intratteneva saltuarie corrispondenze, ma soprattutto rivolgeva loro, direttamente o tramite la mediazione dei collaboratori fissi, il vasto materiale di propaganda prodotto dalla stamperia Casamara di Genova. La storica attività, che si trovava fino ad anni recenti in piena Città Vecchia, era nota a metà Ottocento in particolare per pubblicazioni a carattere religioso ed edificante, come *L'Almanacco Universale del Gran Pescatore di Chiaravalle*, edito fin dal 1688⁷¹. I proprietari (i fratelli Luigi e Paolo Bruzzone) erano amici intimi dell'Olivieri, al punto che questi lasciava loro non solo il compito di spedire i plichi con le pubblicazioni ai vari destinatari, ma anche quello di gestire a nome suo la corrispondenza ordinaria e di fargli da recapito e punto di riferimento stabile, essendo lui spesso in viaggio⁷². Gran parte delle lettere ricevute per conto di Olivieri e Verri dalla stamperia Casamara sono confluite nella raccolta che è conservata oggi dall'archivio provinciale dei cappuccini di Genova. La consultazione di tale fondo ha dato modo di poter fare anche alcune scoperte interessanti, come quella di una lettera, finora non nota, di Daniele Comboni del 14 maggio 1866. In essa, il missionario veronese si rivolgeva così al proprietario della stamperia: «reduce dall'Egitto a Roma, avrei desiderato di parlare col diletteissimo nostro don Biagio Verri [...] mi prendo la libertà di pregare Lei a scrivermi a Roma e notificarmi ove trovasi ora don Biagio Verri e come posso fare per scrivergli»⁷³.

Destinatari usuali del materiale prodotto dalla stamperia Casamara per conto di Olivieri (e poi di Verri) erano naturalmente i fedeli collaboratori fissi localizzati nei vari punti strategici, ma non solo. Ricevevano materiale, con mandato di diffondere, anche le varie badesse e madri superiori dei conventi e monasteri che accoglievano le “morette”, così come i direttori dei seminari e gli abati che ospitavano i “moretti”. Le sedi vescovili, in particolare, erano un obiettivo frequentemente all'attenzione dell'Olivieri. A più riprese, egli scrisse ai vescovi italiani (e non solo) per chiedere sostegno spirituale, economico, e di intercedere presso nuovi stabilimenti e istituzioni che potessero accogliere “morette” sul loro territorio. Moltissimi rispondevano positivamente, inviando di quando in quando contributi in denaro, promuovendo le iniziative e l'immagine dell'Opera e via dicendo⁷⁴. In particolare, tra la fine del 1846 e l'inizio del 1847 Olivieri lanciò un modernissimo esperimento di *fundraising*: scrisse a tutti i vescovi italiani (e non solo), allegando materiale pubblicitario sull'Opera e chiedendo loro di far celebrare ai sacerdoti delle messe speciali le cui offerte potessero essere

⁷¹ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 52.

⁷² *Ivi*, p. 46.

⁷³ D. Comboni, *Lettera al sig. Casamara per raggiungere don Biagio Verri, da Roma il 14 maggio 1866*, in ACG, Tomo VI, fondo Opera Niccolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

⁷⁴ Cfr. L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 83.

interamente devolute all'Opera. Molti vescovi aderirono convintamente all'iniziativa e, il 21 febbraio 1850, lo stesso papa Pio IX concesse con un rescritto ai sacerdoti dell'intera Chiesa cattolica di celebrare tali messe anche a prescindere dal fatto che ci fosse un'esplicita adesione da parte del presule della diocesi in cui erano incardinati⁷⁵. Ancora una volta, Olivieri riuscì a innestare così una sorta di gara di mobilitazione caritativa tra vescovi e sacerdoti, che scrivevano di rimando al sacerdote genovese ringraziandolo per il materiale ricevuto, complimentandosi per l'ardore nella carità e riferendo con malcelato orgoglio delle messe che si riproponevano di far celebrare (o di celebrare loro stessi, di persona) per la sua causa. Nei pochi mesi tra gennaio e maggio 1847 scrissero dei messaggi del genere a Olivieri i vescovi di Ventimiglia⁷⁶; di Cortona⁷⁷; di Sassari⁷⁸; di Cagliari⁷⁹; il cardinal Patrizi da Roma che afferma di aver trasmesso il materiale al papa, il quale ringraziava e porgeva la sua benedizione⁸⁰; il vescovo di Modena⁸¹; di Oristano⁸², di Mantova⁸³; di Saluzzo⁸⁴; di Ivrea⁸⁵; di Alba⁸⁶; di Susa⁸⁷; di Alghero⁸⁸; di Albenga⁸⁹; di Vigevano⁹⁰; di Carantoise (Francia)⁹¹; il vicario generale del vescovo di Pinerolo⁹²; il vescovo di Ales-Terralba⁹³; nuovamente quello di Modena⁹⁴; di Basilea (Svizzera)⁹⁵; nuovamente il vicario di Pinerolo⁹⁶; il vescovo di S. Miniato⁹⁷. Per limitarsi a una di queste missive, individuabile come esemplare, il 3 maggio di quell'anno il vescovo Pietro Vargiu, della diocesi sarda di Ales-Terralba (piccola circoscrizione vescovile suffraganea di quella di Oristano), scrisse di suo pugno a Olivieri per comunicargli l'impegno preso a far celebrare 25 messe appositamente per l'Opera e per lodarne l'«operoso zelo per promuovere la gloria di Dio e procurare la salute eterna a tante infelici anime avvolte nelle tenebre dell'idolatria e della più barbara schiavitù»⁹⁸.

⁷⁵ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 47.

⁷⁶ Lorenzo vescovo di Ventimiglia, *Lettera a Olivieri del 16 gennaio 1847, da Ventimiglia*, in ACG, Tomo II, cit.

⁷⁷ Vescovo di Cortona, *Lettera all'Olivieri del 7 febbraio 1847, da Cortona*, in ACG, Tomo II, cit.

⁷⁸ Domenico arcivescovo di Sassari, *Lettera all'Olivieri del 22 febbraio 1847, da Sassari*, in ACG, Tomo II, cit.

⁷⁹ Emanuele vescovo di Cagliari, *Lettera all'Olivieri del 24 febbraio 1847, da Cagliari*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸⁰ Patrizi cardinale, *Lettera all'Olivieri del 13 marzo 1847, da Roma*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸¹ Luigi vescovo di Modena, *Lettera all'Olivieri del 14 marzo 1847, da Modena*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸² Giovanni vescovo di Oristano, *Lettera all'Olivieri del 24 marzo 1847, da Oristano*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸³ Vescovo di Mantova, *Lettera all'Olivieri del 29 marzo 1847, da Mantova*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸⁴ Giovanni vescovo di Saluzzo, *Lettera all'Olivieri del 3 aprile 1847, da Saluzzo*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸⁵ Luigi vescovo di Ivrea, *Lettera all'Olivieri del 14 aprile 1847, da Ivrea*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸⁶ Michele vescovo di Alba, *Lettera all'Olivieri del 23 aprile 1847, da Alba*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸⁷ Antonio vescovo di Susa, *Lettera all'Olivieri del 28 aprile 1847, da Susa*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸⁸ Pier Raffaele vescovo di Alghero, *Lettera all'Olivieri del 29 aprile 1847, da Alghero*, in ACG, Tomo II, cit.

⁸⁹ Raffaele vescovo di Albenga, *Lettera all'Olivieri del 30 aprile 1847, da Albenga*, in ACG, Tomo II, cit.

⁹⁰ Pio vescovo di Vigevano, *Lettera all'Olivieri del 1 maggio 1847, da Vigevano*, in ACG, Tomo II, cit.

⁹¹ François évêque de Carantoise, *Lettre à Olivieri du 2 mai 1847, de Carantoise*, in ACG, Tomo II, cit.

⁹² Brignone vicario vescovo di Pinerolo, *Lettera a Olivieri del 3 maggio 1847, da Pinerolo*, in ACG, Tomo II, cit.

⁹³ P. Vargiu vescovo di Ales-Terralba, *Lettera a Olivieri del 3 maggio 1847, da Alessandria*, in ACG, Tomo II, cit.

⁹⁴ Luigi vescovo di Modena, *Lettera all'Olivieri del 4 maggio 1847, da Modena*, in ACG, Tomo II, cit.

⁹⁵ Vescovo di Basilea, *Lettera all'Olivieri del 5 maggio 1847, da Basilea*, in ACG, Tomo II, cit.

⁹⁶ Brignone vicario vescovo di Pinerolo, *Lettera a Olivieri del 17 maggio 1847, da Pinerolo*, in ACG, Tomo II, cit.

⁹⁷ Carello vescovo di San Miniato, *Lettera all'Olivieri del 27 maggio 1847, da San Miniato*, in ACG, Tomo II, cit.

⁹⁸ P. Vargiu vescovo di Ales-Terralba, *Lettera all'Olivieri del 3 maggio 1847*, cit.

4.2 Materiale pubblicitario

Che tipo di materiale ricevevano, i vari interlocutori di Olivieri? Dipendeva dal tipo di contatto: le spedizioni erano fatte con grande oculatezza. Sappiamo, ad esempio, che ai vescovi egli inviava, oltre alle piccole biografie delle “morette”, anche le sue *Relazioni*, le pubblicazioni più complete e ufficiali, quelle che riportavano anche l’elenco dei benefattori, atte a incentivare quella specie di rivalità virtuosa tra le varie istituzioni nel donare all’Opera. Nell’epistola del 13 marzo 1847 scritta dal cardinal Patrizi per conto di papa Pio IX, apprendiamo che il pontefice aveva potuto leggere e apprezzare una copia della *Vie et mort d’une jeune négresse*, probabilmente la prima edizione francese dei *Cenni sulla vita e sulla morte dell’etiopessa Camilla* (o, più in breve, *Vita di Camilla*)⁹⁹. Da una lettera del 18 gennaio 1847 di una certa suor Cristina, madre superiora di un convento dell’Addolorata di Milano, scopriamo che a lei erano state inviate, oltre a due copie della *Vita di Camilla*, soprattutto un certo numero di immaginette riproducenti le sembianze della “moretta”:

Mille grazie le rendo delle due copie ricevute della vita di Camilla, la santa Maria mora, e delle immagini della stessa ragazza. Queste spero mi sieno proficue per percepire qualche po’ di danaro a riscatto di queste meschine. Ah, quanto il mio cuore vorrebbe esser ricca, per tale beneficenza! Queste care creature occupano il mio pensiero, la mia volontà, le mie cure, e sono oggetti di mie deboli orazioni per far loro del bene¹⁰⁰.

Certo Olivieri sceglieva accuratamente il materiale promozionale da diffondere a seconda del pubblico cui si rivolgeva: le elaborate e documentate *Relazioni* erano riservate ai lettori più istruiti e ai contatti istituzionali; le commoventi e più sintetiche *Vite* delle “morette” potevano invece agire su più ampio spettro, toccando in maniera più diretta l’emotività dei lettori, dal più umile fino al papa; le immagini/santini, per il pubblico più ampio, non necessariamente acculturato, composto anche da gente molto semplice e pur tuttavia sensibile a forme di devozione tipiche della pietà popolare. Vediamo più da vicino ora la natura di ciascuna di queste pubblicazioni.

4.2.1 La Vita di Camilla

Partiamo dalla *Vita di Camilla*. Come già accennato, l’originale venne redatto in francese, dopo la morte della “moretta”, per volere di Marie-Euphrasie Pelletier (1796-1868, canonizzata nel 1940), fondatrice della *Congrégation de Notre Dame de Charité du Bon-Pasteur* e madre superiora del convento di Angers, città situata nella regione della Loira. Olivieri ne prese a cuore la traduzione già nel 1846, ma l’edizione che si è potuta consultare è già la terza e risale all’anno seguente, il 1847. Nella *Relazione* del 1854, Olivieri annota che la *Vita* di «questa amabile Angioletta»¹⁰¹ era stata

⁹⁹ Cfr. Patrizi cardinale a Roma, *Lettera all’Olivieri del 13 marzo 1847*, cit.

¹⁰⁰ Cristina madre superiora del convento dell’Addolorata di Milano, *Lettera all’Olivieri del 18 gennaio 1847*, in ACG, Tomo II, cit.

¹⁰¹ N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 27.

ristampata quattro volte. Se ne deduce che l'opuscolo dovette godere di un certo successo, sia nella sua versione primigenia in francese (quella letta e apprezzata da papa Pio IX), sia nella traduzione (forse integrata con aggiunte e modifiche) in italiano. Il breve testo venne composto in forma di commemorazione della morte di una "moretta", d'origine etiope, battezzata col nome di Camilla all'arrivo a Genova, quindi trasferita in un convento francese fino alla morte. L'edizione italiana del 1847, inoltre, è composta dall'unione tra la traduzione del testo francese e una prima parte che costituisce quella che poi Olivieri avrebbe rinominato come la *Prima Relazione*.

Come si è già visto per il caso di Florence, la bambina senegalese condotta in Francia da Anne-Marie Javouhey, le numerose morti precoci dei "moretti" venivano spesso raccontate dalle religiose e dai religiosi europei in lettere, resoconti, a volte brevi epitaffi. I riferimenti erano da un lato letterari, al già citato romanzo di successo *Ourika* (Camilla era un «piccolo angelo somigliante a quella dolce Ourika, della quale cantò sì bene la Duchessa di Duras»)¹⁰²; dall'altro ai modelli di pietà infantile che proprio in quegli anni fiorivano e si diffondevano, si pensi al già citato caso di Domenico Savio, il ragazzo allievo di don Bosco deceduto nel 1857 a quindici anni e canonizzato nel 1954. Nel caso di Camilla Zaara, troviamo l'inaugurazione di un vero e proprio sotto-genere letterario, quello del breve racconto agiografico della morte (e della vita) della singola "moretta", che sarebbe stato più volte ripreso nei decenni seguenti dall'Olivieri stesso e non solo. Fatta salva la parte aggiunta dal sacerdote nell'edizione del 1847, che costituisce il testo della *Relazione*, il contenuto originario tradotto dal francese presenta un breve incipit in cui si spiegano le motivazioni e le finalità dell'iniziativa:

L'Opera del riscatto delle fanciulle more trovò molti cuori disposti a favorirla. Noi ci crediamo tenuti a dar loro, quasi a ricompensa ed incoraggiamento, le notizie che abbiamo d'una di queste giovinette ed importanti schiave, la quale, trasportata dalle arse arene dell'Africa alla terra ospitale d'Europa, morì tra noi dopo essere qui (in Angers) vissuta presso a due anni e mezzo. Ella era appena nel sedicesimo anno. Troppo merita che se ne faccia qualche parole una vita che, quantunque venuta meno così presto, lasciò assai care ricordanze, e coll'odore di sue virtù innamorò la santa Casa che le servì di asilo¹⁰³.

Lo scopo del libretto è dunque quello di tracciare una breve biografia di una delle "morette", distintasi per «l'odore di sue virtù», per edificare e confermare nei loro propositi caritativi i tanti sostenitori dell'Opera. Anche in seguito, i toni sono quelli della retorica del tempo, sempre molto ampollosi, volti a suscitare curiosità e commozione, impregnati di quel paternalismo eurocentrico dal gusto per l'esotico che risalta già dalla descrizione di come la bambina sarebbe giunta «dalle arse arene dell'Africa» fino «alla terra ospitale d'Europa» (che peraltro per lei si sarebbe rivelata tutt'altro che ospitale, visto che la ragazza morì di malattia dopo pochi anni dal suo arrivo su suolo europeo).

¹⁰² N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 29.

¹⁰³ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 21.

Il testo si dilunga quindi sul racconto della storia di Camilla: prima del battesimo, si chiamava Zaara (nome d'origine araba, forse datole dai suoi rapitori), e si riportano episodi da lei raccontati sulla sua infanzia e sul suo traumatico trascorso da schiava. Presto si introduce un tema fondamentale, che verrà ripreso nei decenni successivi in pressoché tutti i resoconti biografici (o autobiografici) dei “moretti”, quello cioè della loro predestinazione alla conversione e della conseguente lettura della «schiavitù come mezzo attraverso cui si esplica la Provvidenza»¹⁰⁴. Nel descrivere il rapimento della bambina, infatti, si dice che di Zaara «povera figlia già non possiamo dirlo; perciocché chi vorrà mai dubitare che l'Angelo custode di lei non abbia volto in bene l'audacia del perfido rapitore?»¹⁰⁵. Di più, si riporta che ella raccontasse che, da schiava, era stata più volte sul punto di essere costretta ad «andare a marito», ma che sempre si sarebbe rifiutata in quanto «sentiva in suo cuore la speranza di una felicità ancora incognita a lei, e la necessità di amare un Essere superiore che la saziasse interamente»¹⁰⁶. Il riferimento letterario che possiamo supporre è al celebre incipit delle *Confessioni* di Agostino («Tu ci hai fatti per Te o Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposi in Te»¹⁰⁷). Tuttavia, si può notare anche la sottolineatura della preservata illibatezza, di grande importanza per la retorica ecclesiale sulla figura femminile (tanto più se religiosa)¹⁰⁸, come si evince anche dal passo in cui si scrive di Zaara che «potrebbe dirsi martire di verginità nelle tenebre dell'idolatria»¹⁰⁹.

Dopo essere stata riscattata in Egitto dal console sardo Cerruti per conto di Olivieri, giunta a Genova, Zaara avrebbe ricevuto il battesimo avendo come padrini due patrizi (Giuseppe Cattaneo e Camilla Durazzo di Marcello, da cui il nome “Camilla”), per poi essere inviata presso il convento del Buon Pastore di Angers, ove ricevere un'educazione e gli ulteriori sacramenti. La caratteristica della giovane africana che più viene esaltata è quella della sua silenziosa obbedienza («così nobile nel suo silenzio, dava in ogni cosa alla sua compagna un esempio»¹¹⁰), elemento anche quest'ultimo che è possibile ritrovare tanto nelle agiografie dei santi “mori” d'età moderna¹¹¹, quanto in quelle più

¹⁰⁴ G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. 70. Fiume mostra come un simile approccio al racconto della conversione fosse già utilizzato in epoca moderna per gli schiavi africani coinvolti nelle tratte mediterranee e convertiti.

¹⁰⁵ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 22. Un racconto simile, di stampo provvidenzialistico, è comune, come si diceva, a molta letteratura biografica ed autobiografica dei “moretti”. Ad esempio, nel Diario di Bakhita si legge che alla domanda su cosa avrebbe fatto se avesse mai incontrato nuovamente i suoi rapitori, ella era solita rispondere: «mi inginocchierei a baciare loro le mani, perché, se non fosse accaduto ciò, adesso non sarei cristiana e religiosa». Vedi G. Bakhita, *Il Diario*, cit., p. 54.

¹⁰⁶ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 23.

¹⁰⁷ Agostino da Ippona, *Le Confessioni*, I,1,1.

¹⁰⁸ Si veda a questo proposito anche il caso di Giuseppina Bakhita, che sempre si premurò di sottolineare il fatto di non essere mai stata abusata sessualmente al punto da perdere la verginità. Il tema è oggetto di approfondimento in P. Santos Shermann, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas? Uma análise de trajetórias de mulheres resgatadas da escravidão na África Central no contexto colonial (1870-1945)», in *Revista de Historia*, n. 155 (2006), pp. 145-160.

¹⁰⁹ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 23.

¹¹⁰ Ivi, p. 27.

¹¹¹ Cfr. G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. 131.

recenti volte a supportare la santità di Giuseppina Bakhita¹¹². La morte di Camilla è infine descritta sublimandone la sofferenza nella malattia, vengono riportati alcuni casi di visioni celesti avuti da lei e da coloro che le stavano intorno. Il testo si conclude con un ultimo messaggio edificante: «Essa non è più tra noi ma la memoria di lei mi seguirà, come l'ombra, dovunque io sia, e gioverà, spero, a farmi una santa. Così peccatrice come io sono, potrò mai dimenticare tante virtù?»¹¹³. Interessante è certamente il fatto che la morte (e la vita) della giovane africana vengano descritte come esemplari non solo per le sue conterrane, ma anche per le stesse religiose europee, che si dicono confortate dall'esempio di fede e cristiane virtù personificato da Camilla Zaara. Ciò mirava, naturalmente, a suscitare i medesimi sentimenti anche nei lettori, i quali dovevano sortire dalla lettura del testo desiderosi di appoggiare con rinnovato entusiasmo l'Opera di Olivieri.

D'altronde, è certo che la morte di questa bambina avesse particolarmente colpito *in primis* le religiose stesse del convento in cui era stata cresciuta. Ciò sembrerebbe confermato non solo dal fatto che esse si decisero a scrivere la *Vita* solo al terzo caso di morte precoce di una delle "morette" (otto in totale) da loro ospitate, ma lo si può evincere anche dall'accorata lettera inviata dalla madre superiora a Olivieri a seguito della morte di Camilla Zaara, che precedette la redazione della *Vita*:

Con sommo mio cordoglio le deggio narrare una trista novella ed allo stesso tempo consolante per il suo cuore la quale considerando il di Lei scopo nel riscattare schiave non è altro che per renderle eredi della patria Celeste. La morte de' giusti è preziosa al cospetto del Signore! Poiché come sa la cara Camillina inferma da due anni incirca, ben lungi dal lagnarsi de' suoi patimenti le nascondeva invece per non esserne compatita, ed offriva tutto al suo Dio la quale l'avea scelto per il suo Sposo e, fedele all'orazione, dimentica si vedea dei propri dolori e fastidi che la malattia di petto le cagionava. [...] No, la sua morte non è stata subitanea, ma è stata un transito felice, il compimento della sua corona, il termine del suo esilio. Sì, Camilla adesso è in compagnia di Marianna ed Eufrasia, tutte e tre si ricordano presso Dio del loro Benefattore, Liberatore, del loro tutto, ed intercedono per la liberazione delle negre¹¹⁴.

4.2.2 Le Relazioni

Le *Relazioni* sono senza dubbio il prodotto più compiuto dell'inventiva di Olivieri, capaci contemporaneamente di fungere da bollettino ufficiale e da resoconto narrativo dei suoi viaggi, da manifesto promozionale dell'Opera e da scritto edificante a carattere religioso, oltretutto da rendiconto dei donatori e dei risultati. L'idea probabilmente gli arrivava sia dagli elenchi che storicamente si facevano dei riscatti compiuti in età moderna, sia dalla lettura delle prime riviste periodiche missionarie, in particolare degli *Annales de la propagation de la foi de Lionne*. Al contempo, però,

¹¹² Maria Luisa Dagnino, autrice di una delle più importanti agiografie di Bakhita, la definisce «umile figlia d'Africa» (M. L. Dagnino, *Bakhita racconta la sua storia*, Emi, Bologna 1992, p. 21). Per un approfondimento sulla figura di Bakhita come modello di donna cattolica africana, cfr. P. Santos Shermann, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas?», cit.; A. K. Marques, *De escrava resgatada a santa missionária*, cit.

¹¹³ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 32.

¹¹⁴ M. E. Pelletier (?), *Lettera a Olivieri, 18 giugno 1845, da Angers*, in ACG, Tomo I, cit. La lettera non è firmata con il nome ma in quegli anni la madre superiora del convento era la fondatrice.

esse risentono di uno stile talvolta frettoloso, dovuto al fatto che Olivieri le scriveva durante una vita sempre in viaggio. Non a caso, il gesuita Antonio Bresciani, scrittore e abile conoscitore del suo pubblico, annotava su *Civiltà Cattolica* che le *Relazioni* «a dire sinceramente il nostro avviso, mentre ci rivelano la bell'anima dello scrittore, scarseggiano di que' particolari che tanto diletta la pia curiosità de' lettori» e rincarava affermando che in esse «l'arte oratoria e la dicitura vi desidererebbero forse maggior ordine e purità»¹¹⁵. In effetti, con le parole di Benasso, «l'impostazione e la struttura di ogni *Relazione* ricordano certamente di più quelle di una lettera o di un diario che quelle di un bollettino missionario»¹¹⁶. Il ritrovamento che ho fatto, presso l'archivio diocesano di Siena, di una particolare lettera di Olivieri del 16 maggio 1845¹¹⁷ (dunque di due anni antecedente la prima *Relazione*) mi conforta in quest'ultima direzione: l'epistola, scritta a mano con bella grafia non da Olivieri ma da un copiatore e poi firmata da Olivieri, è piuttosto lunga ma non personale. Essa contiene le ragioni della nascita dell'Opera, un elenco dei riscatti ottenuti, una richiesta di donazioni. Con tutta probabilità, altre lettere dal testo simile (o identico) a questo potranno essere trovate presso altri archivi diocesani e non solo. Sembra plausibile, dunque, che le *Relazioni* stampate possano nascere da una revisione, dettata da ragioni di comodità ed efficienza, del modello precedentemente utilizzato di lettere che il sacerdote genovese scriveva e poi faceva copiare e spedire.

Ogni numero delle *Relazioni* era stampato con vesti tipografiche più o meno eleganti (copertina cartacea o in cartoncino rilegato, ad esempio) a seconda del pubblico che si voleva raggiungere. Il testo era suddiviso essenzialmente di tre parti: un'introduzione con una preghiera dedicata alla Madonna; la parte centrale sui viaggi per i riscatti e l'educazione delle "morette"; l'elenco finale dei benefattori. La breve invocazione a Maria iniziale variava di volta in volta nei suoi termini specifici, ma veicolava sempre lo stesso messaggio: l'Opera sarebbe sorta non per meriti umani, ma per grazia divina, tramite l'intercessione mariana. Interessante l'accento che spesso veniva fatto a come le "morette" riscattate, convertite e morte da cristiane (dopo il battesimo) potessero intercedere esse stesse presso Cristo per l'Opera e per tutti i suoi benefattori. Per dare un'idea più definita dei toni e dei contenuti di queste brevi introduzioni, si riporta qui il testo integrale di quella comparsa nella prima relazione, su cui poi le altre si sarebbero modellate:

A Maria SS. Immacolata,

Io per me non sarei stato certamente da tanto, che potessi, non dico condurre qualche poco innanzi, ma né anche pensare al modo di procacciare gloria a N.S. Iddio con aggiungergli nuovi fedeli, riscattando di quei Mori, che spesso vanno alle mani di chi niuna cura si prende della loro eterna salute, e mira solamente all'utile che gliene può venire adoperandogli in suo servizio. Ma Voi riguardando alcune di quelle anime con un particolare affetto, mi faceste nascere in cuore questo desiderio, di provvedere al loro riscatto, e, tolte alla servitù corporale, metterli poi nella libertà

¹¹⁵ A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 343.

¹¹⁶ G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 98.

¹¹⁷ N. Olivieri, *Lettera al Vescovo di Siena, 16 maggio 1845, da Genova*, conservata in ADS, A. 48.

de' figliuoli di Dio. Il quale desiderio, però, sebbene vivissimo lo sentissi, non avrebbe sortito tutto il bene che ha, perché non erano pari le forze mie: Voi sola sapeste supplire al bisogno dandomi parole che potessero invogliare altrui a quello, a che io non bastava, e benedicendo e coronando con felice esito le mie piccole fatiche e le limosine e la protezione invocata. Voglio adunque che per tutti si conosca vostro essere quello che si è fatto fin qui, e doversene a Voi tanto maggior lode, quanto più meraviglioso apparisce il fatto, per essere stato io, così indegno e inabile, ordinato a secondare le vostre misericordie. Vostra sia ora, o dolce Madre, la sollecitudine di perpetuare ai buoni la consolazione che già ne hanno avuta, e di rallegrare sempre la Chiesa con sì belle conquiste. Il farete, spero: e le anime già venute a godere del vostro trionfo in cielo, dopo ringraziatovi della sorte ad esse impetrata, vi moveranno a supplicare al vostro divin Figlio, perché altre molte vengano ammesse alla medesima sorte.
Prete Nicolò Olivieri¹¹⁸.

Le parti centrali delle *Relazioni*, quelle più elaborate, potevano variare anche molto quanto a estensione. Se nella prima, infatti, Olivieri scrive poco più di sei facciate di resoconto sull'attività dell'Opera, l'ultima (la decima) ne dedica a tale scopo ben cinquantuno. Le prime *Relazioni* apparvero a scadenza annuale, mentre le ultime risultano separate anche da alcuni anni l'una dall'altra; le prime mostravano un nucleo narrativo più compatto e discorsivo, laddove le ultime invece erano spesso per lo più dei collage di lettere ricevute da badesse e preti che trasmettevano a Olivieri (il quale a sua volta condivideva con i lettori) notizie riguardo all'educazione dei "moretti": le loro conversioni, i progressi con le vocazioni religiose, e, purtroppo frequentemente, le loro morti edificanti. Nella prima relazione, un posto importante ce l'ha il racconto del caso del primo "moretto", Giuseppe Santamaria, mandato a studiare a Propaganda Fide¹¹⁹. La sua figura ritornerà anche in seguito, quando se ne riporteranno i passaggi salienti degli studi per divenire sacerdote, fungendo da perfetta attestazione di ciò che l'Opera sperava di poter riuscire a fare¹²⁰.

Già nella prima relazione, Olivieri esplicita lo scopo con cui ha deciso di intraprendere la redazione di tali testi:

Pubblicandosi per la terza volta questi Cenni intorno alla Mora passata di vita in Angers nel 1845, mi parve opportuno dire alcuna cosa e dei Mori che già riscattai, e dei Benefattori che mi sostennero in questo assunto di indirizzare all'acquisto del cielo quante più si potessero di quelle povere anime che vivevano nelle tenebre dell'ignoranza, e furono, pur come noi, redente col preziosissimo Sangue di Gesù Cristo¹²¹.

Infine, l'ultima parte delle *Relazioni* era quella dedicata all'elenco dei benefattori, coloro che in vario modo (principalmente con donazioni in denaro) avevano supportato l'Opera. I nomi dei privati non venivano riportati, salvo aver magari già citato quelli più prestigiosi all'interno del testo centrale (tra gli altri, fecero donazioni due pontefici, il re di Sardegna, la granduchessa di Toscana, il

¹¹⁸ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., pp. 3-4.

¹¹⁹ Ivi, pp. 5-6.

¹²⁰ «Oh fede, oh fede! Dissi, e non a caso, che potrebbero quelle povere creature dare tanta gloria a Dio, e giovare al loro prossimo; di fatti il primo Moretto che riscattai, sono già due anni da che la Propaganda di Roma lo spedì alle Missioni della Guinea, ove predica e confessa in mezzo ai suoi connazionali», N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 7.

¹²¹ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 5.

re di Napoli, la granduchessa di Baviera¹²²) o riferirsi a essi nel catalogo con il titolo loro associato (es: «Vescovo di Padova»). Sono invece ricordate le istituzioni e gli enti, «i benefattori costituiti in dignità, le Case religiose, ed i Collegi»¹²³, suddivisi per aree geografiche, in ordine alfabetico all'interno del medesimo paragrafo (es: nel paragrafo sulle istituzioni donatrici francesi, esse erano raggruppate per città in ordine alfabetico). Se all'inizio si trattava di poche pagine di elenco, nell'ultima relazione le facciate sono ben venticinque, e non mancano le sorprese: benché la più parte degli enti finanziatori afferissero a Italia e Francia, nell'elenco si trovano i nomi da una ben più ampia gamma di provenienze. In particolare, a partire dall'*Ottava* (1854) troviamo un progressivo ampliamento a tutta l'area germanofona (Tirolo, Svizzera, Austria, Prussia e altri stati tedeschi).

4.2.3 Le immagini

Per concludere, arriviamo alle immagini. È significativo che tanto la *Vita di Camilla* quanto le *Relazioni* riportassero, ad apertura del testo, una litografia. La prima, più semplice, raffigurava una ragazza di colore (la stessa Camilla) vestita di bianco, inginocchiata in preghiera, crocifisso in mano e sguardo misticamente rivolto a esso. Le seconde mostravano in seconda di copertina una Madonna assunta in cielo coi piedi sul globo terrestre che schiacciano il serpente del peccato, nell'atto di tendere la mano destra verso bambine africane vestite di bianco e adoranti, e la mano sinistra a benedire lo stesso Olivieri. Lo sguardo di Maria, il cui viso è attorniato da un'aureola di stelle e illuminato, è volto verso le bambine nere, le quali hanno i capelli corti (usuali nei conventi di suore) e poggiano i piedi su delle nuvole; Olivieri invece è in ginocchio, in contemplazione della Vergine, i piedi fuori dalle nuvole e anzi piantati più in basso, quasi a umilmente indicare che le “morette”, nella loro innocenza e purezza, lo superavano in santità. Sotto l'immagine, la scritta in latino con riferimento agli ebrei fuggiti dall'Egitto, «Eduxit vos de domo servitutis», tratta da Giudici 6,8 (ma ritrovabile anche in Deuteronomio 6,12 e 13,11 e in Geremia 34,13), «vi condussi fuori dalla condizione di schiavitù». Queste immagini vennero ampiamente distribuite anche singolarmente, in formato santino, e donate diffusamente a sostenitori, interessati e alle stesse “morette”¹²⁴.

¹²² Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 106.

¹²³ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 10.

¹²⁴ Cfr. L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 90. Specie in un primo tempo, quando le “morette” ancora non parlavano le lingue europee, la loro catechesi di base avveniva moltissimo tramite immagini e simboli. Ad esempio, nell'*Ottava relazione* si racconta di quando «la moretta Colomba, appena vide l'immagine di Gesù Crocifisso, volle saperne la storia; e udita la sua passione e la morte per noi peccatori, colle lagrime agli occhi e con singhiozzi di affetto non rifiniva mai di ripetere Gesù tanto patire! Gesù morto per noi! Gesù coperto di piaghe!», N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 39. A Ripatransone (attuale provincia di Ascoli Piceno), il sacerdote Michettoni mostrava rappresentazioni pittoriche di sante e santi di colore (come sant'Ifigenia etiope) per fornire ai bambini africani dei modelli cui aspirare; a Brunico e Graz si utilizzava un libro illustrato per insegnare gli elementi base del catechismo, v. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 157.

4.3 Il riscatto in Egitto

Veniamo ora alla descrizione della prima delle due fasi sul campo del lavoro di Olivieri, quella del riscatto dei “moretti” in Egitto. Come già accennato, in un primo tempo il sacerdote genovese ricorse ad alcuni intermediari, per dar corso ai riscatti. Il primo a essere riscattato era di proprietà dei Serra, una famiglia di commercianti. Olivieri tratta, nel porto di Genova, con una certa Elisabetta Serra, mentre il marito di lei, Francesco, si trovava ad Alessandria d’Egitto a svolgere il suo lavoro. Il sacerdote paga in anticipo, e gli viene detto che un bambino proveniente dalla Guinea è già in viaggio verso l’Italia sulla nave di un conoscente della coppia. Sono gli ultimi mesi del 1838 e Olivieri, che all’epoca dirigeva l’Istituto delle Penitenti, non esita a parlarne in giro. In molti vengono a sapere dell’imminente arrivo e non esitano a criticare la cosa: «i più credono che Egli agisca per capriccio, per lo strano gusto d’aver in casa un essere straniero, come certi signori che hanno il paggio di colore»¹²⁵. Da subito, dunque, Olivieri viene associato a un proprietario di schiavi in una città in cui la tratta era stata abolita ma restavano alcune forme di persistenza di servitù domestica di subsahariani, specialmente tra le famiglie più ricche. Il racconto dall’agiografo di Olivieri del primo incontro tra il sacerdote e il “moretto” merita di essere riportato nei suoi tratti essenziali:

L’Olivieri, avvertito che l’aspettato arriva, corre frettoloso al porto. Il Moretto è lì, a mano d’un viaggiatore cui fu raccomandato; è piccolo, dai sei ai sette anni, magro, nero come carbone, confuso, stordito come quei che non sa e non capisce niente, come un piccolo essere piovuto da un altro mondo, che ora capita in un posto mai visto, che viene affidato pel momento ad un uomo che ha la veste del color della sua pelle [la talare nera]. Sarà un padrone come gli altri?¹²⁶

Lo straniamento del bimbo appena sbarcato nel porto ligure è decisamente plausibile, tenuto anche conto che a quel punto né lui conosceva una parola d’italiano né Olivieri una di arabo. Il sacerdote, che per farlo arrivare a Genova si è servito di una serie di mediatori, lo porta con sé presso la Casa delle Penitenti, dove sarebbe stato cresciuto in particolare dalla perpetua, Maddalena Bisio. I primi mesi per il bambino non dovettero essere semplici: secondo Traverso, molte delle ospiti della Casa, almeno inizialmente, lo consideravano «un mostriciattolo»¹²⁷. Ogni comunicazione doveva avvenire a gesti, finché i due italiani (Bisio e Olivieri) non imparano alcune parole di arabo e l’africano non cominciò a divenire sufficientemente pratico di italiano da imparare le nozioni base della convivenza domestica e del catechismo¹²⁸. A quel punto, Olivieri lo battezzò con il nome di Giuseppe Santamaria. Il cognome Santamaria diverrà un tratto comune a molti altri dei “moretti” e delle “morette” di Olivieri, che aveva per Maria di Nazareth una devozione molto intensa, come dimostrano anche le pagine introduttive delle sue *Relazioni*, in cui viene eletta protettrice

¹²⁵ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 48.

¹²⁶ Ivi, p. 49.

¹²⁷ Ivi, p. 50.

¹²⁸ Ivi, p. 51.

dell'Opera¹²⁹. Giuseppe sarebbe rimasto presso la Casa per circa quattro anni, prima di essere ammesso al collegio di Propaganda Fide, grazie alla raccomandazione fatta firmare dall'Olivieri all'arcivescovo di Genova di allora, il cardinal Tadini, già sensibile alla causa¹³⁰.

Pochi mesi dopo l'arrivo del primo "moretto", Olivieri commissionò ai coniugi Serra un secondo invio. Il 2 novembre 1839 arrivava quindi a Livorno una bambina, che sarebbe però morta di scabbia appena quattro mesi dopo, tra grandi sofferenze¹³¹. Lungi dallo scoraggiarlo (egli considerava di aver fatto comunque a tempo a battezzarla e quindi a salvarla), la triste fine della ragazza infuse piuttosto in Olivieri il desiderio di moltiplicare gli sforzi. Secondo Traverso, in quei giorni avrebbe confidato alla sorella «quasi ogni notte sogno di una moltitudine di fanciulle nere che salgono verso il cielo!»¹³². Ben presto, commissionò ai Serra il riscatto di due nuove "morette".

Negli anni immediatamente seguenti, Olivieri lavorò su due fronti: da un lato, ad ampliare i giri delle sue conoscenze per poter finanziare i riscatti e stringere rapporti di collaborazione con alcuni monasteri in Europa per far ospitare le nuove arrivate; dall'altro, a trovare soluzioni sempre più pratiche ed economiche per farsi mandare le "morette" dall'Africa. Nel 1843, dato che Francesco Serra non era più ad Alessandria d'Egitto, Olivieri si rivolse a una certa Maddalena Fantozzi, che gli era stata raccomandata dal console francese in Egitto, con cui aveva preso contatto. L'aver diversi intermediari, tuttavia, portò non pochi disagi. In pieno inverno del 1844, in gennaio, gli arrivarono in contemporanea a Marsiglia una "moretta" inviata da Maddalena Fantozzi e a Livorno due "morette" da parte dei coniugi Serra; Olivieri, che già era a Marsiglia per recarsi a nord-ovest fino ad Angers per affidare le "morette" (tra le quali era Camilla Zaara, di cui si è parlato) a delle religiose che vi risiedevano, dovette così prima tornare verso Livorno, rendendo il viaggio ancora più estenuante. Insoddisfatto di come erano state gestite in Africa le operazioni di riscatto, Olivieri si rivolse allora all'influente amico Antonio Brignole Sale, all'epoca ambasciatore sabauda a Parigi, il quale lo mise in contatto con il console generale del Regno di Sardegna ad Alessandria d'Egitto, Paolo Cerruti. Sebbene questi, per le ragioni già citate delle disposizioni ufficiali contro la schiavitù sul territorio egiziano, non potesse effettuare in prima persona i riscatti nei mercati di schiavi, poté tuttavia gestire le richieste di Olivieri attraverso la collaborazione dell'interprete autoctono del consolato, Giovanni Kalil Bakos, una volta ottenuto il via libera da parte del ministro degli Esteri, il conte Solaro della Margherita¹³³. Secondo la ricostruzione di Benasso, «con Cerruti e Bakos molte cose cambiarono: il funzionario egiziano, infatti, esortato dal console, che copriva questa sua nuova attività non ufficiale,

¹²⁹ Cfr. A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 338.

¹³⁰ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 10.

¹³¹ Cfr. L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 53.

¹³² *Ibid.*

¹³³ S. Della Margherita, *Lettera a Olivieri, 17 settembre 1844, da Torino*, in ACG, Tomo I, cit.

si recava sul grande mercato del Cairo, dove si potevano acquistare schiavi a prezzi decisamente inferiori che nella zona di Alessandria»¹³⁴. Così, il numero delle riscattate aumentò sensibilmente.

Nonostante i decisi progressi avvenuti dacché si era rivolto alla collaborazione con Cerruti, verso la fine degli anni Quaranta Olivieri si ritrovò costretto a cambiare nuovamente strategia. Il console sabauda in Egitto, infatti, aveva cominciato a mostrare segni di disagio per il compito affidatogli, specie a seguito di un'intensificazione dei controlli egiziani sul traffico di schiavi. Bakos in particolare, il suo collaboratore egiziano, era ormai divenuto facilmente tracciabile, in quanto faccia nota nei mercati di schiavi del Cairo. Oltre a loro, poi, c'era tutta un'altra serie di persone coinvolte nella concreta gestione dei riscatti: chi si occupava delle bambine prima della loro partenza per l'Europa, chi le prendeva con sé per il viaggio in mare, chi le andava a prendere nei porti e le seguiva durante il periodo di quarantena una volta arrivate in Europa e via dicendo. Olivieri non era soddisfatto né dei risultati del processo né della esagerata quantità di denaro che in esso veniva impegnata. Come rilevato da Pizzorusso, la sua posizione di acquirente per procura era infatti difficile: «a causa dello spregiudicato atteggiamento degli intermediari si rischiava infatti di perdere denari e quindi credibilità presso i sovvenzionatori»¹³⁵. Così, il sacerdote genovese si decise a compiere un salto di qualità: andare di persona in Egitto per condurre direttamente trattative e viaggi.

In verità, il primo viaggio Italia-Egitto non venne compiuto da Olivieri stesso, ma da Maddalena Bisio, nel 1849. Ella riuscì appieno nell'impresa e tornò in patria con 9 “morette”, avendo così testato un terreno che in seguito avrebbe lei stessa ripercorso altre 15 volte (Olivieri 13). Indubbiamente, alla figura di questa prima e fondamentale collaboratrice del sacerdote andrebbero dedicate maggiori attenzioni. Sappiamo che ella era una lontana cugina di Olivieri, nata nel comune limitrofo a Voltaggio di Fiaccone (oggi Fraconalto), il 15 agosto 1791; che aveva raggiunto, nel ruolo di perpetua, il parente sacerdote nel 1823, restandogli da allora in poi sempre accanto. Definita da Olivieri «la mia serva»¹³⁶ e dagli agiografi come una semplice «cameriera»¹³⁷, una «vecchia fantesca»¹³⁸ o «un'attempata fantesca»¹³⁹, il suo ruolo fu per la verità molto più simile a quello di una collaboratrice, quasi di una socia, nell'impresa di Olivieri. Ciò parrebbe confermato, tra le altre cose, anche dal fatto che, nei tre anni in cui sopravvisse alla morte del sacerdote genovese, ella continuò a

¹³⁴ G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 41.

¹³⁵ G. Pizzorusso, *Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, cit.

¹³⁶ N. Olivieri, *Relazione sesta*, cit., p. 7.

¹³⁷ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 103.

¹³⁸ E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 17.

¹³⁹ A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 343. Bresciani, verso la fine del suo articolo, redige per la verità un iperbolico elogio delle cristiane virtù di Maddalena Bisio, contrapponendola (con tipico piglio del cattolicesimo antisorgimentale dell'epoca) alla figura di Giuseppe Mazzini e definendola «ancella del Signore» che «dimentica di sé e del suo sesso corre per lunghi mari, affronta pericoli, spezza travagli, giugne in barbare contrade e riesce veramente a liberare da barbare mani non simulati schiavi», ivi, p. 620.

lavorare per conto dell'Opera, in supporto al nuovo direttore, don Biagio Verri, dimostrando in ciò una dedizione alla causa che travalicava quella alla persona di Olivieri¹⁴⁰.

Niccolò Olivieri compì il suo primo viaggio verso l'Egitto nell'agosto del 1850, raccontandolo con una certa dovizie di particolari nella *Relazione sesta*, pubblicata nel 1851. Qui, dopo aver dato conto della collocazione e del numero delle “morette” riscattate fino a quel punto (108, più Giuseppe Santamaria, di cui si dice che è stato promosso agli ordini minori presso il Collegio Urbano di Propaganda fide), il sacerdote genovese riferisce:

Deliberai di andare io stesso in Egitto per meglio adoperarmi alla santa impresa: di che addì 7 agosto p.p. colla serva [Maddalena Bisio] sul piroscifo andai a Marsiglia, donde sopra di un altro inglese mi diressi all'Egitto. [...] Giunto in Alessandria trovai che il Cholera morbus, se non v'infieriva come già certi anni addietro, pur la travagliava non poco, molti uccidendo e di Arabi e di Europei. [...] Il dì stesso mi portai, accompagnato da due Suore di Carità, nel luogo dove fa mercato delle povere More, e sull'ingresso di quel tugurio vidi lattanti donne, e figlie di già adulte; fatti di oltre alcuni passi mi trovai in un cortile, nel quale vi erano fanciulli di sei a sette anni; quindi osservai esservi a pian terreno tre stanze sordide, ed in queste egualmente donne, figlie assai grandi, e di piccole una sola fanciulla; della quale dovetti lasciare il pensiero di farne acquisto dacché il Gelaba (così chiamansi i marcadanti de' mori) ad ogni mia offerta aumentava il prezzo più assai di quel che avea preteso da principio, che furono cento tallari, ossia cinquecento franchi; ma il dì seguente un Turco più umano me ne presentò un'altra, che non mi costò che tallari ottantadue, cioè franchi 415: bisogna poi pensare a vestirle, oltre alle spese dei viaggi che non sono indifferenti, quantunque si vada colla massima economia. Era probabilità e quasi certezza di trovarne molte, e a miglior mercato, al Gran Cairo; ed anche più in numero ed a minor prezzo chi di là fosse passato a Cartone [Khartoum], Darfù [Darfur], Cordofar [Kordofan], ove si sarebbero avute le piccole More forse per franchi 40 o 50; ma queste ultime provincie sono da Alessandria a distanza di due o tre mesi di cammino; e non senza qualche pericolo, né senza forti spese avrei potuto recarmi colà. Qui è da notarsi ancora che avea cercato di comprare due bambine di pochi mesi; Ben volentieri ve le vendiamo, mi rispose quel Gelaba, ma comprate anche le madri. Io per difficoltà grandissima di collocarle ne ho depresso il pensiero. [...]

Mitigatosi il Cholera al Gran Cairo, vi arrivai sul piroscifo colla mia serva il 3 settembre, e tosto riscattai diciotto Morette: tra queste una ve n'era d'anni sette circa così magra, e consunta che faceva pietà, sembrava veramente uno scheletro, e questa, mi disse il Gelaba, ve la do per poco; io gli chiesi quanto ne volesse, e mi rispose, mille cento piastre, cioè franchi 275, e subito glieli diedi e pronto era a sborsare di più, giacché se quella fanciulla, che potrei dire mezza morta, stava ancora qualche settimana colà, andava a morire tra que' Gelaba, i quali hanno una faccia, oh Dio!, sembrano propriamente Demonii in carne, e quelle meschine si trovano nelle mani di gente di tal fatta. Povere creature, bisognerebbe vederle per restare commossi! [...]

Di ritorno d'Alessandria ne riscattai altre tre per franchi mille cento venticinque pagati alla presenza delle Suore della Carità, compiendo così il numero di ventidue [“morette” riscattate], che con tutta cortesia furono albergate per quattro giorni presso le dette Suore¹⁴¹.

In questo lungo passaggio riportato, esemplare, troviamo un Olivieri impegnato a trasmettere al lettore le emozioni provate (il colera che imperversa, i tuguri e le stanze sordide con gli schiavi accalcati, il contrattare esoso dei mercanti, la piccola schiava scheletrita a rischio di morire tra «que' Gelaba [...] Demonii in carne») e perfino i ragionamenti che lo avevano condotto in alcuni casi a comprare le bambine, in altri no. Egli rendiconta poi con attenzione anche le spese fatte, per

¹⁴⁰ Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 90.

¹⁴¹ N. Olivieri, *Relazione sesta*, cit., pp. 10-16.

dimostrare ai lettori come il cambiamento di strategia dell'Opera, a cavallo tra fine anni Quaranta e inizio anni Cinquanta, con la riduzione all'osso degli intermediari e un coinvolgimento diretto di Olivieri e Bisio (poi anche dei due frati trinitari e soprattutto di Verri e Ronzani), avesse prodotto un netto calo delle spese e dunque una maggior efficienza dell'Opera stessa. Tali considerazioni ci offrono qui la possibilità di aprire una parentesi su un aspetto spesso poco considerato, ma tutt'altro che ininfluenza, dell'azione del sacerdote genovese: la gestione economica dell'Opera.

4.4. Soldi: le uscite e le entrate

I molti agiografi di Olivieri non si soffermano mai troppo sulla questione della sua gestione dei beni materiali, limitandosi in certi casi a sottolineare la grande povertà in cui egli viveva, tratteggiandone un profilo di francescana povertà. Eppure, Olivieri e i suoi collaboratori gestirono grandi quantità di denaro: capire meglio a quanto potessero ammontare i finanziamenti raccolti, nonché quali fossero le spese concrete dell'Opera, è un tema che cela grande potenziale, essendo quest'ultima un'istituzione che si muoveva tra diversi stati e continenti. Il seguente approfondimento vuole dunque essere un primo, di certo perfettibile, contributo in questo senso.

Generalmente, quando Olivieri rendicontava parlava di lire o, più spesso, di franchi; anche quando vi erano altre valute di mezzo (talleri, marchi ecc) nelle *Relazioni* egli tendeva a riconvertirle in franchi, per i suoi lettori. Benasso ipotizza che «per le spese sostenute in Egitto o per il viaggio si trattasse veramente di franchi francesi», ma al contempo ammette di non riuscire a spiegarsi la ragione per cui «i biografi parlano di franchi, oltre che di lire, anche per somme di denaro scambiate nel regno sardo»¹⁴². Il dilemma è in realtà solvibile, se si tiene conto che la lira sabauda (in uso nel Regno di Sardegna, e dunque anche a Genova, dal 1816 al 1861, quando venne sostituita dalla lira italiana) veniva gergalmente definita “franco” da coloro che la usavano, in quanto modellata sul valore della moneta francese, introdotta sul suolo italico da Napoleone durante le guerre a cavallo tra i due secoli¹⁴³. Sembra dunque più probabile che Olivieri si riferisse alla lira sabauda, sia quando usava la parola “lira” sia quando invece adoperava il termine “franco”.

La principale uscita in denaro nel bilancio dell'Opera riguardava l'acquisto stesso delle “morette”. Non sappiamo quanto Olivieri pagò per Giuseppe Santamaria, ma il costo per il riscatto delle due bambine prese da Francesco Serra nel 1841 nei mercati di Alessandria d'Egitto dovette equivalere a circa 440 lire l'una¹⁴⁴. Nel 1845, le due inviate da Elisabetta Serra costarono circa 500

¹⁴² G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 51.

¹⁴³ Si veda in proposito G. Felloni, *Monete e zecche negli Stati Sabaudi dal 1816 al 1860*, in *Scritti di Storia Economica*, Società ligure di Storia Patria, Genova 1998, p. 320.

¹⁴⁴ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 45; L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 53.

lire l'una¹⁴⁵. I riscatti di Paolo Cerruti, almeno inizialmente e per le ragioni già enunciate, costarono meno: tra le 340 e i 380 lire le bambine e tra le 280 e le 310 i bambini¹⁴⁶. Secondo i dati messi insieme da Ravecca e riportati anche da Benasso, per ogni riscatto venivano spesi inoltre: circa 20 lire per prime necessità (vestiti...) e viaggio Cairo-Alessandria; circa 90 lire per viaggio in nave fino a Livorno (o, più raramente, altre città); circa 25 lire per il periodo di quarantena obbligatoria una volta arrivati su suolo europeo; 12 lire per il viaggio tra Livorno e Genova (variabili se il porto di partenza non era Livorno); eventuali altre spese per acquistare vestiti, medicine e via dicendo a seconda delle esigenze¹⁴⁷. Il totale, per ciascuna "moretta", poteva arrivare quindi ad aggirarsi intorno alle 620-650 lire¹⁴⁸. Durante il suo primo viaggio in Egitto, prendendo il posto di gran parte delle figure di intermediazione, Maddalena Bisio spese in totale, per portare a Genova nove "morette", 4680 lire: 520 lire in media per ciascuna bambina, con un risparmio dunque di almeno 100 lire a "moretta", rispetto a prima¹⁴⁹. Per rendere un'idea di quanto valessero 520 lire dell'epoca, ho utilizzato un programma apposito del quotidiano *Il Sole 24 Ore*, con cui è stato possibile calcolare approssimativamente l'equivalenza tra le lire italiane del 1861 (che al momento dell'Unità d'Italia avevano circa lo stesso valore di quelle sabaude fino all'anno prima) e gli euro odierni: l'esito è che nel 1861 (dunque undici anni dopo il primo viaggio della Bisio) 520 lire equivalevano pressappoco come potere d'acquisto a non meno di 2.500 euro del 2016.

Il significativo miglioramento dei costi, unitamente al fatto che la campagna pubblicitaria dell'Olivieri in Europa aveva cominciato a portare i suoi primi risultati, fece sì che, nonostante le crescenti difficoltà nel reperimento delle "morette" dai mercati di schiavi in Egitto¹⁵⁰, l'Opera poté permettersi di incrementare sensibilmente il numero dei riscatti. Nel 1854, si toccò il numero più alto per singola spedizione (l'ottava di Olivieri di persona): ben 64 "moretti", per lo più bambine¹⁵¹.

¹⁴⁵ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 45; L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 59.

¹⁴⁶ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 45; P. L. Ravecca, *Il "ghellaba" Olivieri*, cit., p. 43.

¹⁴⁷ Le spese per il vitto e alloggio in Europa erano in genere sostenute dai conventi, monasteri e seminari o da benefattori, ma poteva capitare che Olivieri dovesse lasciare dei soldi anche per curare l'educazione dei "moretti", come fu il caso della retta da pagare per l'istruzione di Giuseppe Santamaria presso il Collegio Urbano di Propaganda Fide, istituzione che godeva di grande prestigio. Si veda G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 45.

¹⁴⁸ Cfr. P. L. Ravecca, *Il "ghellaba" Olivieri*, cit., p. 43; G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 46.

¹⁴⁹ G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 48. Per il modello del calcolo comparativo vedi L. Tremolada, *Calcola il potere d'acquisto in lire ed euro dal 1860 al 2016*, <<https://www.infodata.ilsole24ore.com/2018/03/14/calcola-il-potere-dacquisto-in-lire-ed-euro-dal-1860-al-2015/>>, 14 marzo 2018. L'equivalenza sembra abbastanza affidabile: ad esempio, per comprare dei vestiti e prendersi cura per qualche giorno di una "moretta" in Egitto, 20 lire sabaude dell'epoca, equivalenti secondo il programma a circa 96 euro odierni.

¹⁵⁰ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 77. Una prima lettera in cui il problema viene sollevato, a firma Giovanni Battista Serra, è possibile segnalarla già nell'estate 1841, vedi G. B. Serra, *Lettera a Olivieri del 16 luglio 1841, dal Cairo*, in ACG, Tomo I, cit.

¹⁵¹ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 69.

Come già accennato, tra le principali sostenitrici dell'Opera si segnalano in particolare due associazioni germanofone, quella di Colonia e quella di Vienna¹⁵². La Società di Colonia era stata fondata nel 1852 su iniziativa del sacerdote J. Fehrencach, del medico B. M. Braubach e dell'editore C. Siegwart-Müller. Quest'ultimo, in particolare, d'origine svizzera, aveva precedentemente vissuto a Milano, dove era venuto a conoscenza dell'Opera di Olivieri¹⁵³. La neonata associazione, riconosciuta dal vescovo locale il 18 agosto 1852 e da papa Pio IX (che concesse anche un'indulgenza plenaria a coloro che vi si impegnavano) il 4 aprile 1853, richiedeva ai suoi soci un contributo d'iscrizione monetario e l'impegno a pregare ogni giorno almeno un'Ave Maria per i "moretti"¹⁵⁴. L'Associazione di Colonia continuò a operare fino al 29 marzo 1938, quando venne annessa a un'altra fondazione locale (denominata Associazione di San Francesco Saverio) a sfondo missionario¹⁵⁵. L'Associazione mariana di Vienna, invece, era stata fondata nel 1850 dal sacerdote sloveno Ignacij Knoblecher (1819-1858), attivo nel Vicariato dell'Africa Centrale con sede a Khartoum, allo scopo di finanziare la sua missione, ma a partire dal 1860 cominciò a indirizzare parte delle proprie collette anche all'Opera¹⁵⁶. Essa era riconosciuta in Austria come un ente pubblico e, come pure l'Associazione di Colonia, si ispirava al modello dell'Oeuvre de la Propagation de la Foi de Lione, sostenendo le missioni attraverso le preghiere, pubblicando un periodico, inviando collette¹⁵⁷.

Nel 1864, anno della morte di Olivieri, sappiamo che la Società di Colonia finanziò l'Opera con ben 3.000 talleri dell'epoca¹⁵⁸. In accordo all'equivalenza proposta dalla Banca Centrale tedesca per cui un tallero dell'epoca corrisponde a 29,5 euro del 2019¹⁵⁹ e tenuto conto che 1,04 euro del 2019 equivalgono a 1 euro del 2016, possiamo dedurre che i 3.000 talleri del 1864 corrispondono a circa 8.500 euro del 2016. Questo dato ci è molto utile, perché, utilizzando nuovamente il programma di conversione monetaria del *Sole 24 Ore*, secondo cui 1 lira del 1864 equivale a 5,07 euro del 2016¹⁶⁰, possiamo ricavare che la Società di Colonia nel 1864 donò all'Opera circa 16.765 lire italiane. Tenuto conto che nel 1849 Maddalena Bisio spese circa 520 lire sabaude per il riscatto dalla schiavitù e le altre spese annesse per ciascuna "moretta"¹⁶¹, al netto delle approssimazioni (la lira sabauda di

¹⁵² Cfr. P. Daprè, A. Kampl, «L'Associazione di Colonia per il soccorso dei poveri fanciulli negri», in *Archivio Comboniano*, n. 2 (1978), p. 109; U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 150.

¹⁵³ U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 150.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 128.

¹⁵⁶ Cfr. P. Daprè, A. Kampl, «L'Associazione di Colonia per il soccorso dei poveri fanciulli negri», cit., p. 113.

¹⁵⁷ Cfr. G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria di Nicola Mazza e Daniele Comboni», in *Brixner Theologisches Forum*, n. 3, September/Dezember 2003, p. 267.

¹⁵⁸ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 151.

¹⁵⁹ Cfr. Deutsche Bundesbank Eurosystem, *Purchasing power equivalents of historical amounts in German currencies*, <<https://www.bundesbank.de/en/statistics/economic-activity-and-prices/producer-and-consumer-prices/purchasing-power-comparisons-of-historical-monetary-amounts-795290>>, January 2020.

¹⁶⁰ Cfr. L. Tremolada, *Calcola il potere d'acquisto*, cit.

¹⁶¹ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 48.

quell'anno non corrispondeva appieno a quella del 1860, quando essa divenne lira italiana), possiamo concludere che Olivieri nel 1864 poté riscattare più o meno una trentina (32) “morette”, grazie alle donazioni della sola Società di Colonia.

4.5 I criteri del riscatto: schiave femmine, «piccoline», orfane, non cristiane

Quali erano i soggetti più consoni a essere riscattati, alla luce della prassi dell'Olivieri? Anzitutto va notato che, a parte il caso iniziale del 1838 di Giuseppe Santamaria e almeno fino al 1852 compreso, Olivieri riscattò solo bambine (da qui anche il nome dell'Opera, che si vuole rivolta al riscatto delle “fanciulle more”); bisognerà aspettare il 1853 perché egli torni a riscattare anche qualche maschio, ma ciò avverrà comunque sempre in numero assai inferiore rispetto alle femmine¹⁶². La domanda «perché Morette e non Moretti?»¹⁶³ è dunque d'obbligo. Tutti coloro che hanno scritto su Olivieri si sono ampiamente interrogati a riguardo. Una delle opinioni più autorevoli è probabilmente quella del gesuita Antonio Bresciani, amico e collaboratore di Olivieri stesso¹⁶⁴. Secondo Bresciani, è anzitutto da escludere che la ragione abbia a che vedere con i soldi: «ne' bazar egiziani v'ha pure de' giovinetti e vendonsi anzi a minor prezzo delle femmine per ragioni che è bello neppure accennare»¹⁶⁵. Per il gesuita, dunque, il motivo sarebbe che Olivieri non vuole consegnare “moretti” e “morette” a delle famiglie perché non le ritiene sufficientemente affidabili e non si sente di affrontare di volta in volta il processo «troppo odioso e incerto di cernere tra famiglia e famiglia»; preferisce «collocare in giardini eletti e non sottoposti così di leggeri a sconvolgimenti le sue care pianticelle» e per questo «addocchiò le case religiose, specialmente le donnesche, ove le attenzioni materne fatte più pure dalla carità di Cristo sono quasi naturale istinto e retaggio del sesso che vi dimora»¹⁶⁶. D'altra parte, «se avvenisse, il che auguriamo di cuore, che eziandio i superiori de' seminarii e de' convitti religiosi gliene facesser domanda (come facela l'egregio Abate Casareto dell'ordine di san Benedetto, il quale ora ne mantiene sei nel solo monastero di santa Scolastica) noi

¹⁶² I dati aggiornati al 1851 ci dicono che erano state riscattate da Olivieri 109 “morette” più il solo Giuseppe Santamaria (N. Olivieri, *Relazione sesta*, cit., p. 7). Nel 1853, 156 ragazze e 3 ragazzi (N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 33). Nel 1854, i riscatti vedevano già 300 bambine a fronte di 16 bambini (A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 346). Il numero aggiornato al 1859 vedeva i riscattati ammontare a 540 femmine e 50 maschi, di cui 33 ospitati presso il Collegio di Ludovico da Casoria a Napoli (N. Olivieri, *Decima relazione*, cit., p. 5). Non si è riusciti a trovare il dato esatto per il 1864, data della morte di Olivieri, ma sappiamo che per allora i maschi affidati a Ludovico da Casoria erano 64, dunque almeno altri 31 riscatti di bambini dovevano essere stati effettuati (G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 68). Facendo il punto, Olivieri avrebbe riscattato circa 80 bambini a fronte di 730 bambine; una cifra molto bassa, quella dei maschi, che corrisponde quasi perfettamente al calcolo accennato da Traverso, secondo cui “i riscattati non arriveranno mai ad essere il decimo delle riscattate” (L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 54).

¹⁶³ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 53.

¹⁶⁴ Quando nel 1854 pubblicò su *Civiltà Cattolica* il suo reportage sull'Opera, aveva già avuto modo di conoscere Olivieri da diversi anni e di essere l'insegnante di Giuseppe Santamaria a Roma, presso il Collegio Urbano di Propaganda.

¹⁶⁵ A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 346. La ritrosia del Bresciani sottintende la convinzione che, come già visto, nelle tratte tra Etiopia-Sudan-Egitto le bambine fossero più richieste come schiave anche a motivo di un loro più diffuso possibile sfruttamento sessuale.

¹⁶⁶ Ivi, p. 347.

crediamo che l'Olivieri non rifiuterebbe di soddisfarli»¹⁶⁷. Eusebio Reali, che scrisse dell'Opera l'anno seguente a Bresciani, concorda con il gesuita e annota che Olivieri preferiva nel riscatto il sesso femminile «sia perché più dell'altro esposto alla degradazione della schiavitù, sia perché [...] i Monasteri di Donne si mostrarono prontissimi ad accogliere le liberate figlie dell'Africa»¹⁶⁸. Secondo Traverso, che esplicita la pudica allusione di Bresciani, Olivieri avrebbe riscattato in particolare le bambine specie perché aventi maggiori probabilità di finire «all'ignominia degli *harems*»¹⁶⁹. Benasso, infine, concorda a sua volta con gli autori precedenti nell'individuare tra le ragioni di Olivieri il fatto di voler sottrarre le bambine allo sfruttamento sessuale¹⁷⁰, ma aggiunge la considerazione secondo cui probabilmente egli aveva optato per i monasteri femminili anche a seguito della difficile esperienza fatta con Giuseppe Santamaria, che aveva fatto molta fatica a collocare presso un seminario maschile, riuscendovi infine dopo alcuni anni di tentativi a vuoto e solo grazie alla mediazione del suo arcivescovo¹⁷¹.

Sembra plausibile che tutte le motivazioni citate possano aver concorso nel convincere Olivieri a optare per riscattare soprattutto “morette”¹⁷². Queste ultime, d'altra parte, dovevano avere anche altri requisiti per essere selezionate, oltre al sesso femminile. Tra i più importanti, quello della giovanissima età. Dal racconto di Traverso, veniamo a sapere che tanta era l'attenzione di Olivieri alla caratteristica anagrafica, che tra i mercanti di schiavi del Cairo non era passata inosservata: «il Gellaba assicura che ha già pronte parecchie Morette, piccoline come sa che piacciono all'Olivieri; vorrebbe sapere a un dipresso il numero di Morette che l'Olivieri vorrà riscattare, onde provvederle in tempo»¹⁷³. Secondo Küppers-Braun, tra i riscatti di Olivieri «l'età media era compresa tra gli otto e i dodici anni, ma venivano presi anche bambini di tre e quattro anni»¹⁷⁴. In effetti, qualche bambina aveva anche meno di tre anni, talvolta persino sotto l'anno di età¹⁷⁵. Le ragioni di ciò vanno evidentemente ricercate nel fatto che il sacerdote riteneva che educare cristianamente, in Europa, ragazze e ragazzi ormai adolescenti o giovani fosse assai più difficoltoso che farlo con bambini più piccoli: in quelli più grandi il processo di indottrinamento incontrava maggiori resistenze, sia legate alle connotazioni psicologiche dell'età, sia al loro maggior radicamento nella cultura d'origine¹⁷⁶.

La gran parte delle bambine subsahariane che Olivieri comprava nei mercati egiziani di schiavi era

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 19.

¹⁶⁹ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 54.

¹⁷⁰ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 39.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² All'inizio, esclusivamente bambine, a parte ovviamente il primo e isolato caso di Giuseppe Santamaria. A partire in particolare dal momento in cui i trinitari si unirono all'Opera (1853), il sacerdote genovese tornò a riscattare anche bambini maschi, seppur in numero sempre inferiore. Vedi E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 21.

¹⁷³ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 136.

¹⁷⁴ U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 153.

¹⁷⁵ Cfr. N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 38.

¹⁷⁶ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 159.

orfana, in quanto nel corso delle razzie e delle tratte che le avevano ridotte in schiavitù aveva perso i propri genitori. Tuttavia, talvolta, capitava che Olivieri cercasse di prendere per sé una bambina, in genere nei suoi primi anni di vita, ancora legata alla madre. Cominciava allora tutta una trattativa. Il sacerdote, che puntava alle figlie, era disposto a lasciare indietro le madri, considerate troppo grandi per poter essere efficacemente rieducate o comunque più difficili da collocare una volta rientrati in Italia¹⁷⁷. Poteva anzi capitare che si ritrovasse a preferire di rinunciare anche alle bambine, pur di non doverle comprare in coppia con le madri, quando i padroni di entrambe si rifiutavano di separarle, probabilmente dietro insistente preghiera delle madri stesse¹⁷⁸. In almeno un caso, infine, Olivieri arrivò a compiere un atto che ai nostri occhi appare di grande efferatezza:

Altre due bambine pur anco riscattai, una di mesi dieci, e l'altra di un anno e mezzo, che ho avuta da sua madre nel modo seguente: stava questa donna in casa di un europeo in qualità di domestica, ma voleva da qualche tempo ritornare alla sua patria; non aveva però denaro per dare le spese del lungo viaggio. Io le feci intendere che sarei stato pronto a fornirla di tutto, a condizione che mi lasciasse la sua bambina, della quale avrei avuto tutta la cura possibile. Accettò la madre il partito, e me la mandò a casa per mezzo di un turco. Appena avuta, la battezzai; quindi la misi sul Vapore e arrivati a Grenoble la consegnai alle Dame del Buon Pastore che l'accosero col massimo trasporto¹⁷⁹.

Quanto descritto non può non colpire il lettore odierno, per il racconto di come Olivieri abbia indotto una schiava a barattare il prezzo della sua libertà con la figlia poco più che neonata e per il tono compiaciuto con cui il sacerdote espone il fatto. Ancora una volta, e arriviamo così all'ultimo dei principali criteri adottati da Olivieri nelle sue scelte di riscatto, l'elemento fondamentale da non perdere di vista è che il sacerdote mirava anzitutto alla conversione di coloro che riscattava¹⁸⁰. In una lettera al Consiglio della Società di Colonia, Olivieri stesso precisava che lo scopo primo della sua Opera era nulla più e nulla meno che «salvare quei bambini per il paradiso: se fossero rimasti in quel paese [in Egitto], sarebbero stati perduti per sempre»¹⁸¹. La priorità assegnata al tema della salvezza dell'anima dei suoi assistiti spiega anche il motivo per cui tra i criteri di selezione di Olivieri non comparisse, con grande stupore dei mercanti di schiavi e degli intermediari, quello della buona

¹⁷⁷ Solo in pochissimi casi Olivieri si lasciò convincere a riscattare insieme alla figlia anche la madre, e ciò accadeva quando le figlie erano molto piccole (entro i tre anni), e le madri, a loro volta adolescenti o poco più, si erano mostrate entusiaste alla possibilità di convertirsi al cattolicesimo: «Una delle due bambine, quella cioè coperta di paghe, morì in Alessandria d'Egitto 15 giorni dopo, l'altra vive e si trova a Grenoble nel Monastero del Buon Pastore con sua madre, la quale ora sta incominciando a conoscere la nostra santa Religione, oh che sentimenti di gratitudine e di riconoscenza mi esternò per averla riscattata! E chi non l'avrebbe riscattata? Appena mi vide, ecco il complimento che mi fece: *Nusrani cullo taibin* (Cristiani tutti buoni); *ana ausa Nusranie* (io amo Cristiana): tal parole talmente mi commossero che subito la levai dalle mani di quella gente», N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 37.

¹⁷⁸ «Avea cercato di comprare due bambine di pochi mesi; Ben volentieri ve le vendiamo, mi rispose quel Gelaba, ma comprate anche le madri. Io per difficoltà grandissima di collocarle ne ho depresso il pensiero», N. Olivieri, *Relazione sesta*, cit., p. 13.

¹⁷⁹ N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 38.

¹⁸⁰ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 43.

¹⁸¹ N. Olivieri, *Lettera al Consiglio della Società di Colonia, 1856*, cit. in U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 142.

condizione fisica delle “morette” da riscattare¹⁸². Anche in questo caso la prospettiva di fede dell’Olivieri lo colloca in una posizione di eccedenza rispetto alla moralità diffusa. Traverso racconta di uno scambio epistolare infuocato, tra il sacerdote e Maddalena Fantozzi, una delle prime intermediarie in Egitto, in cui ciò è particolarmente evidente:

Intanto [Olivieri] ha saputo che la Fantozzi nell’acquistargli le Morette ha proceduto per iscelta, e ha avuto l’abilità di scartare una poverina perché cieca. Così si assecondano i suoi criterii? In che mai la malattia deteriorava quella figliuola per reputarla indegna del riscatto? Anzi, se ammalata, più urgeva acquistarla! Ma che sventura per Lui, che bada alla salute delle anime, aver a fare con chi vi mescola tante considerazioni umane! Scrive pertanto alla detta signora perché ricerchi l’inferma, l’acquisti e la faccia curare a dovere; ché Egli pagherà per tutto¹⁸³.

In un altro caso, la stessa donna propone al sacerdote di prendere una ventenne già battezzata al posto di una bambina «piena di difetti», e Olivieri ribatte bruscamente che non se ne fa nulla di una ragazza così grande e per giunta già battezzata, mentre della bambina non deve preoccuparsi dei difetti fisici, che non hanno alcun valore ai fini della conversione di un’anima¹⁸⁴. Una volta, racconta il sacerdote stesso nella sua *Ottava relazione*, «nel mentre che stava per riscattarne una dell’età di nove anni circa, la quale era tutto estenuata e ridotta al termine di morte, vi fu chi mi andava dicendo (non conosceva questo tale lo scopo della mia missione): “Non vedete che va a morire fra pochi giorni? Che cosa volete fare di questa fanciulla? Sono denari gettati via”». Di fronte a tali consigli, prontamente rigettati, Olivieri riflette: «sono appunto queste [quelle che stanno peggio] che si meritano a preferenza di tutte le altre di essere riscattate»¹⁸⁵. Egli, sottintendendo la concezione secondo cui «extra ecclesia nulla salus», ritiene che quelle che hanno ancora poco da vivere abbiano minori possibilità di ricevere altrimenti il battesimo e dunque debbano avere la priorità.

Incomprensioni del genere di quelle raccontate non erano isolate, tra Olivieri e i mercanti di schiavi o tra il primo e i suoi intermediari, e contribuirono a portare il sacerdote alla decisione che fosse meglio per l’Opera se si fosse occupato lui personalmente (con l’aiuto dei suoi collaboratori più stretti) dei riscatti. Se si trattava di bambine molto piccole o in pericolo di vita per malattie o ferite pregresse, egli procedeva immediatamente a battezzarle; altrimenti attendeva di riuscire a dare loro i rudimenti di una lingua europea e catechismo e le affidava poi a qualche monastero affinché procedessero con l’educazione delle “morette”, mentre lui andava a riscattarne altre.

¹⁸² Ivi, p. 147.

¹⁸³ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., pp. 56-57.

¹⁸⁴ Ivi, p. 58.

¹⁸⁵ N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 37.

4.6 Il viaggio dall’Africa all’Europa

Una volta compiuto il riscatto di un gruppetto di bambine, cominciava il tragitto dal Cairo (o oltre) per tornare ad Alessandria, che in genere avveniva in battello e treno, ma altre volte con percorrenza di duri tratti di deserto su cammelli: «le morette, sistemate in grandi ceste e bisacce (quattro per cesta) ai fianchi di pazienti cammelli, erano tormentate dal caldo (si raggiungono facilmente i 55 gradi centigradi) e dalla sete»¹⁸⁶. Poi bisognava affrontare il mare, stando sempre al risparmio («c’imbarcammo su d’un Piroscavo francese [...] fino a Marsiglia, avendo preso i quarti posti, che vuol dire dormire sul pontone, esposti perciò alle intemperie della stagione»¹⁸⁷), e spesso potevano capitare tempeste, come questa che arriva a spingere l’Olivieri a prepararsi a somministrare un battesimo in circostanze che temeva potessero preludere alla morte, per poi placarsi:

Quando partimmo d’Alessandria, il tempo era in calma; ma arrivati alle bocche di Bonifacio che sono tra la Sardegna e la Corsica, si fece una fiera burrasca [...] Oh, che burrasca! L’acqua veniva a coprire il *Vapore* in modo che faceva spavento, ed allora dissi alle Morette: *Presto presto scopritevi la testa*. Io avea già divisato di battezzarle (avendole dirozzate lungo il viaggio nei principii della nostra santa Religione), pronta tenendo in mano una spongia inzuppata nell’acqua; quand’ecco uno dell’equipaggio venne a dirmi: *Stia allegro, di bel nuovo ce ne ritorniamo addietro, e andiamo a metterci in rada a Tolone*; ed allora mi arrestai dal battezzarle¹⁸⁸.

Dopo le traversate per mare e gli sbarchi in una delle città portuali in cui Olivieri era solito arrivare, restava ancora da compiere il viaggio fino ai vari monasteri. Poteva trattarsi di un tragitto anche molto lungo, costellato di tappe¹⁸⁹, non di rado pericoloso e talvolta condotto in condizioni estreme. Nell’inverno del 1859, nei pressi di Zagabria, Olivieri, Bisio e Verri accompagnavano una dozzina di “moretti” in carrozza, quando questa si ribaltò e alcuni rimasero feriti¹⁹⁰. In un paio di occasioni, Verri fu accusato di trafficare schiave mentre era con le bambine africane in treno¹⁹¹ e persino fermato dalla polizia (una volta a Lucca e una in Bretagna), che lo sottopose ad interrogatorio, avendolo trovato – cosa sospetta, per un «prete barbuto e cencioso» – in compagnia di «una truppa di ragazze nere»¹⁹². A Klagenfurt (Austria), nonostante la madre superiora del convento delle orsoline avesse avvertito Olivieri di non venire da quelle parti durante la stagione invernale, per la rigidità del

¹⁸⁶ G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 71.

¹⁸⁷ N. Olivieri, *Relazione sesta*, cit., p. 16.

¹⁸⁸ Ivi, pp. 16-17. In un altro viaggio, una nave con a bordo otto “morette” attese da Biagio Verri a Marsiglia naufragò e si temette per la vita delle ragazze, vedi C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 109.

¹⁸⁹ Nel caso esemplare di Zainab Alif Maria Giuseppina Benvenuti, dopo un difficile itinerario dal Cairo fino ad Alessandria d’Egitto ed una traversata navale fino a Marsiglia, ella dovette prendere dei treni e altri mezzi fino a Milano e poi da lì a Roma, da Roma ad Ancona, da Ancona a Senigallia, per arrivare infine al monastero di Belvedere Ostrense, dopo non meno di cinque mesi di viaggio in compagnia di Olivieri e di altre “morette” che venivano via via assegnate a differenti conventi. Vedi L. Bernardini, *Storia d’una moretta, Suor M. Giuseppina Benvenuti*, s.e., Ancona 1978, p. 28.

¹⁹⁰ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 79.

¹⁹¹ Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 132.

¹⁹² Ivi, p. 148.

clima, questi si presentò alle porte dell'istituto una sera del novembre del 1855 con sei "morette" in condizioni pietose, descritte dalla suddetta religiosa:

Faceva pena vedere le povere bambine che si rannicchiavano insieme per il gelo e il freddo, con pigne attaccate ai vestiti, che sembravano piuttosto sacchi, e sebbene il materiale degli stessi fosse simile al loden [tessuto di lana], era ben lungi dall'essere sufficiente a proteggerle dal freddo feroce. Prendevamo ogni cura possibile per rimettere in azione gli arti irrigiditi della più grande, di nome Bakhita. Sembrava tutto applicato invano, gridava e gemeva, indicando incessantemente e i suoi piedi, si lamentava con P. Olivieri in arabo di sentire un grande dolore. Il male aumentava così tanto che la ragazzina correva il pericolo di morte e per questo dovette ricevere il battesimo d'urgenza. Il giorno dopo il suo arrivo [...] tutte le sue dita dei piedi si sono staccate. Nel frattempo, le altre cinque (Adjamia, Melle, Teova, Hagida e Maritta) erano affette da catarro violento, e alcune hanno perso sangue per forte tosse¹⁹³.

Come ben messo in evidenza da Küppers-Braun, di per sé le "morette" portate in Europa da Olivieri avevano meno tratti in comune di quanto non si creda. Certo, la comune esperienza della schiavitù, il colore scuro della pelle (ma con svariate tonalità), un'età simile. Ma, a parte questo, esse provenivano da zone dell'Africa Orientale anche molto distanti tra loro; appartenevano alle più svariate etnie (dinka, bari, nagaba, galla/oromo, nuba, schilluk e via dicendo); parlavano molte lingue differenti, e solo in alcuni casi (quelli in cui le singole "morette" avevano vissuto per un periodo prolungato tra gli schiavisti) avevano in comune l'arabo. Ciononostante, laddove possibile, esse cercavano di rimanere unite, probabilmente sentendosi avvicinate dalla comune loro alterità rispetto al contesto europeo in cui erano state catapultate¹⁹⁴. Esse condividevano in genere una certa «nostalgia di casa»¹⁹⁵ e una refrattarietà alle insistenti attenzioni degli europei curiosi¹⁹⁶.

Secondo Benasso, «viene spontaneo, a questo punto, domandarsi se non sarebbe stato possibile evitare di separare [...] bambine già tanto provate»¹⁹⁷. Le ragioni di Olivieri, d'altra parte, si sono già dette: egli era, a ragione, convinto che lasciando "morette" in più monasteri differenti si sarebbe creato un meccanismo tale da creare tra i diversi istituti religiosi una sorta di "concorrenza nella carità". Alcune eccezioni, comunque, vennero fatte nel corso dei decenni. All'inizio, Olivieri si era lasciato tentare dall'idea delle suore di Angers di creare una specie di "classe di more", e ne affidò otto al medesimo convento (quello di Camilla Zaara)¹⁹⁸. Abbiamo già detto dell'elevato numero di "morette" ospitate da Ludovico da Casoria, dovuto, come vedremo, al tentativo di realizzazione di un vero e proprio piano missionario per l'Africa. Un centinaio di bambine africane vennero ospitate anche presso le case delle Figlie di Nostra Signora della Misericordia, congregazione religiosa di suore fondata da Maria Giuseppa Rossello (1811-1880). Quest'ultima, una figura importante del

¹⁹³ U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., pp. 154-155.

¹⁹⁴ Ivi, p. 153.

¹⁹⁵ Josefa Lorenz di Aschaffenburg, citata in U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri », cit., p. 153.

¹⁹⁶ Cfr. L. Bano, «Morette e moretti», cit., p. 184.

¹⁹⁷ G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 44.

¹⁹⁸ *Ibid.*

cattolicesimo ligure (e non solo) dell'epoca, canonizzata dalla Chiesa nel 1949, era particolarmente in buoni rapporti con Biagio Verri e avrebbe accolto nella sua famiglia religiosa Giuseppina Ronzani, una volta che l'Opera terminò il suo corso (1884). Il racconto di come avvenne che la religiosa prese sotto la sua tutela, presso la casa madre dell'istituto a Savona, otto “morette” in un colpo solo illustra perfettamente (con ironia non scevra di paternalismo) quanto detto in merito sia ai tentativi delle “morette” di non venir separate (in questo caso, parzialmente andati a buon fine) sia ad alcune delle ragioni per cui i due sacerdoti a capo dell'Opera raramente cedevano alle loro richieste:

Un giorno il Servo di Dio [Biagio Verri] giunse alla Misericordia [il convento] con dieci morette. La Rossello, che ne aveva ormai un forte numero nelle sue Case, aveva deciso per quella volta di non accoglierne alcuna. Ma si era in giugno, che – come ognuno sa – è il mese del Sacro Cuore. Era possibile non presentare un dono al Cuore di Gesù? ... E se ne prese una. Un regalo al Sacro Cuore ne esigeva uno al Cuore di Maria. Ne scelse quindi un'altra. Don Biagio ammiccava segretamente alla Ranzani: «State a vedere come andrà a finire la cosa!...». Proprio in quel momento ecco una bimbetta mettersi a gridare: «Io chiamarmi Giuseppina: prendere me per amore di San Giuseppe!...». Di fronte ad un argomento di questo genere, Suor Giuseppa – che portava un amore senza limiti al suo Santo Protettore – dovette cedere. E tre! Dal tre si passò al cinque, in onore delle cinque Piaghe di Nostro Signore. Dal cinque si salì al sette, in ricordo dei sette dolori e delle sette allegrezze di Maria e di Giuseppe. Quando le fortunate furono sette, tutta quella piccola comitiva nera si gettò ai piedi della Rossello, implorando la sua clemenza perché accogliesse anche le altre tre: «Ma sì, ma sì, vi prendo tutte e dieci. E che la sia finita!» E le avrebbe ricoverate tutte, se il Verri non se ne fosse riservate due da portare con sé, in Germania, perché la compagnia delle morette rendeva la questua assai più redditizia¹⁹⁹.

Senza dubbio, comunque, le principali difficoltà si mostravano nel momento in cui i bambini africani avevano trovato sistemazione nelle varie residenze. Lungi dall'essere solo quei luoghi di consolazione descritti da Olivieri e altri missionari e agiografi, per le “morette” i conventi si rivelavano spesso luoghi in cui dovevano anche sperimentare ulteriori, talvolta definitive, prove.

4.7 Conventi, monasteri, seminari: l'educazione in Europa delle “morette” e dei “moretti”

Olivieri riuscì a coinvolgere attorno al proprio progetto un numero davvero notevole di istituzioni religiose femminili, diffuse in molti stati europei. Secondo quanto riportato nelle *Relazioni*, a sostenere l'Opera con delle donazioni furono circa 750 case di religiose²⁰⁰; ancora di più quelle che si impegnarono nella preghiera e nella sensibilizzazione alla causa. Difficile risulta poi stilare un elenco completo di tutti i monasteri e conventi femminili che ospitarono una o più “morette”, ma verosimilmente dovettero superare il centinaio. È possibile comunque ricostruire indicativamente delle tendenze di sviluppo nella localizzazione dell'accoglienza: all'inizio, esse vennero affidate soprattutto a monasteri francesi, specie quelli della congregazione del Buon Pastore (presso uno di

¹⁹⁹ C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., pp. 102-103.

²⁰⁰ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 6.

questi, quello di Angers, venne educata Camilla Zaara); presero quindi il sopravvento i più comodi (per Olivieri) monasteri e conventi sul territorio degli stati dell'Italia pre-unitaria, specie del centro-nord e Napoli; infine, nell'ultima fase dell'Opera, a seguito dell'Unità d'Italia e delle difficoltà in cui entrarono molte istituzioni religiose contemplative a causa delle leggi varate contro di esse, crebbe il ruolo delle aree germanofone: Alto Adige, Svizzera, Austria, Slovenia, Croazia, Germania²⁰¹.

Dato il loro minor numero, è possibile ricostruire con precisione la quantità e l'ubicazione dei monasteri e seminari che ospitarono i piccoli schiavi riscattati maschi. Dei sedici "moretti" portati in Europa da Olivieri di cui scrive Bresciani nel 1854: Giuseppe Santamaria, il primo, cresciuto presso il Collegio Urbano di Propaganda Fide; sei affidati ai benedettini del Monastero di santa Scolastica di Subiaco, in Lazio (tra cui Pio Hadrian)²⁰²; uno cresciuto dai camaldolesi di Gubbio (Romualdo Dau); uno presso il seminario vescovile di Lucca (e in seguito trasferito a Napoli nel Collegio di Ludovico da Casoria, da dove cercò di fuggire, salvo venirvi ricondotto da Olivieri stesso)²⁰³, uno presso quello di Livorno e uno presso quello francese di Nimes²⁰⁴; uno al monastero benedettino di san Pietro di Perugia; due nella Badia camaldolese di Casamare; infine uno a Iesi e uno a Cesena²⁰⁵. In seguito, a partire da un incontro fortuito, avvenuto nel novembre 1854, tra il sacerdote genovese e il francescano Ludovico da Casoria, la parte del leone nell'accoglienza dei bambini l'avrebbero fatta i collegi napoletani per "moretti" e "morette" fondati dal frate campano, che arrivarono ad accogliere, durante i soli anni della gestione Olivieri, un totale di 64 maschi (oltre a 80 femmine)²⁰⁶.

Nel suo opuscolo edito nel 1855, Eusebio Reali diede la seguente spiegazione del perché Olivieri scegliesse di mandare bambine e bambini africani solo in monasteri, conventi, seminari e istituzioni religiose e mai in famiglie (non di rado vi furono coppie facoltose di sposi che si proposero come genitori adottivi per i "moretti"):

Fu accorgimento di santa prudenza. Ché, oltre ai pericoli, i quali non si sfuggono nel mondo, anche nelle pareti dove alberga la religiosa pietà, egli volle che il più rigoroso disinteresse presiedesse nel cooperare all'Opera pia: né certo a' suoi occhi è apparsa ancora una famiglia che volesse accogliere le giovinette negre partecipando loro i medesimi diritti, ed ammettendole al medesimo grado. Ora solo nelle famiglie cui stringe e regge la carità, come scompaiono le distinzioni di nascita, così si annientano le disuguaglianze di razza: ché solo fra le vergini consacrate al Signore, la negra può esser ricevuta come una consorella e un'eguale²⁰⁷.

Anche secondo l'analisi più recente di Benasso, a convincere Olivieri a non far ospitare bambini e bambine presso case di privati potrebbe esser stata la motivazione di «impedire ogni forma di

²⁰¹ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 152.

²⁰² Vedi figura n. 33 dall'appendice iconografica.

²⁰³ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 91.

²⁰⁴ Cfr. N. Olivieri, *Settima relazione*, cit., p. 11.

²⁰⁵ Cfr. A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., pp. 337-338; E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 22.

²⁰⁶ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 68. Sull'esperienza dei collegi di Napoli, si veda il prossimo capitolo.

²⁰⁷ E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 20.

asservimento, reale o presunto»²⁰⁸, dal momento che al tempo era ancora sufficientemente diffusa la servitù domestica dei subsahariani in alcune case, specialmente nobiliari, mentre Olivieri riteneva che nei conventi le bambine africane avrebbero potuto essere trattate allo stesso modo delle loro coetanee d'origine europea e godere delle stesse opportunità²⁰⁹. Le aspettative di Olivieri si rivelarono non sempre realistiche²¹⁰. Secondo Ute Küppers-Braun, spesso nei conventi e nei monasteri le “morette” venivano educate a parte dalle ragazze europee, per scrupolo verso la reputazione dell'istituzione di fronte alle lamentele dei parenti delle alunne più ricche²¹¹. Potrebbe infine aver contribuito alla decisione di Olivieri anche una certa dose del pregiudizio tipico dell'epoca, che vedeva nelle vocazioni religiose, piuttosto che nella vita laicale, la via principale per la santità²¹².

4.7.1 Il processo educativo

Come già avvenuto per i casi dei “moretti” portati in Francia da Anne-Marie Javouhey, anche per quelli di Olivieri si riproposero le medesime problematicità: altissima mortalità (si sta parlando, approssimativamente, di qualcosa come oltre 300 morti su 810 bambini entro i primi 5 anni dall'arrivo in Europa!)²¹³ unitamente a una difficile e talvolta mai compiuta integrazione, che poteva portare a seri problemi psicologici nei bambini²¹⁴. Tra le principali cause di morte: emaciamento, idropisia, tubercolosi intestinale, gonfiore delle ghiandole (tutti questi sintomi parrebbero ricondurre alla tubercolosi, di cui si è già parlato per i casi francesi), tenia, cancro²¹⁵. Sicuramente non va dimenticato o sottostimato il fatto che molti di questi “moretti” arrivassero dall'Africa già debilitati dai rigori

²⁰⁸ G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 38.

²⁰⁹ In un articolo apparso nel 2007, Enzo Bianchi, già priore di Bose, scriveva, a proposito della condizione femminile nei monasteri, di come essa abbia avuto, a partire dall'alto medioevo, una valenza «liberatrice» poiché «la donna aveva trovato nell'ingresso in monastero la possibilità di mutare la propria condizione sociale, di cercare se stessa in un contesto concreto e ricco di significato, con una marcata visibilità ecclesiale e sociale, sottraendosi al suo essere meramente “funzionale” all'uomo». Per Bianchi, «[anche se] rimane indubbio il dato che, così come per i matrimoni concordati dai genitori, anche per l'accesso alla vita monastica sovente la decisione non dipendeva dal singolo ma dai familiari; tuttavia gli spazi di libertà che si aprivano imboccando questo sentiero “obbligato” erano comunque ben più ampi di quelli offerti a una giovane sposa». Significativa sarebbe stata in particolare «la dimensione “culturale” di una vita comunitaria disciplinata all'interno degli ampi spazi della clausura monastica: una *societas* di donne che gestiscono tempi, spazi, lavori, economie in un'autonomia praticamente esente da qualsiasi interferenza esterna, una *societas* di cui possono entrare a far parte a pieno titolo donne già schiave o libere, ignoranti o colte, nobili o popolane, ricche o povere, una *societas* la cui autorità – la badessa – è eletta liberamente con il voto di tutte le sorelle mediante quello che oggi chiameremmo un “suffragio diretto e universale” costituisce un ambito culturale ricco e liberante, difficilmente reperibile altrove, non solo nella società medievale ma ancora ai nostri giorni». E. Bianchi, «Medioevo, la donna nei monasteri scopre la libertà», in *Avvenire*, 21 gennaio 2007.

²¹⁰ Se, da un lato, abbiamo il caso di Zainab Alif Maria Giuseppina Benvenuti, che non solo si integrò perfettamente tra le altre monache di clausura, ma addirittura giunse a divenirne la badessa, dall'altro abbiamo quello di Giuseppina Bakhita, che come religiosa svolse sempre mansioni domestiche quali la portinaia e la cuciniera.

²¹¹ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 155.

²¹² Per una più alta concezione del laicato cattolico bisognerà attendere la fine del diciannovesimo secolo e poi, più specificatamente, il Concilio Vaticano II, che nella Costituzione apostolica *Lumen Gentium* (1964) al numero 31 afferma chiaramente la chiamata dei laici alla santità e all'edificazione di un mondo cristianamente ordinato.

²¹³ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 88.

²¹⁴ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri», cit., pp. 158-160.

²¹⁵ Ivi, p. 158.

della tratta, della schiavitù e dagli ulteriori viaggi verso e in Europa, tuttavia resta vero che, come abbiamo già visto e vedremo ancora, la mortalità tra i bambini africani era decisamente più elevata che tra i loro corrispettivi europei.

Ma è soprattutto sulle difficoltà (culturali e psicologiche) del processo di integrazione dei “moretti” nelle comunità religiose e nelle società europee che vale la pena soffermarsi. Esse potevano cominciare già dalla decisione stessa di accoglierli: spesso i bambini giungevano per volontà della badessa, o del rettore del seminario di turno; raramente si trattava di una volontà condivisa con tutti gli ospiti della medesima istituzione. Lo si è detto per il caso del piccolo Giuseppe Santamaria, che appena arrivato alla Casa delle Penitenti di Genova per volontà di Olivieri veniva additato dalle ospiti dell’istituto, secondo quanto viene messo loro in bocca da Traverso, come un «mostriciattolo»²¹⁶, e il suo non dovette essere un caso isolato²¹⁷. Una volta arrivati, poi, i bambini africani dovevano fare i conti con le aspettative su di loro nutrite dagli europei: le suore si aspettavano delle tenere angiolette, invece arrivavano bambine segnate dagli abusi, incapaci o quasi di comunicare nella loro medesima lingua, vestite con abiti laceri, sporche, talvolta infestate da parassiti o malate, tutt’altro che desiderose di accondiscendere allo stile di vita che veniva loro imposto²¹⁸. Quando le religiose e i religiosi non si tiravano indietro alle prime difficoltà²¹⁹, cominciava allora il periodo, più o meno lungo a seconda dei casi e dell’età dei “moretti”, in cui essi affermavano di averli dovuto “domare”.

Non di rado capitava che la singola bambina, al suo arrivo, fosse assai diffidente verso le religiose. Una “moretta” di Klagenfurt avrebbe in seguito spiegato in questo modo la sua paura: «ho sempre creduto: i bianchi vengono a trovarci per vedere se siamo grassi, poi ci ammazzano e ci mangiano»²²⁰. Tali timori, piuttosto diffusi tra i bambini ex schiavi, venivano suscitati dagli schiavisti stessi per evitare che essi cercassero rifugio presso gli europei, secondo quanto raccontato ad esempio anche da Daniele Sorur nella sua autobiografia²²¹. È interessante notare come poi talvolta i bambini africani, giunti in Europa, finissero per rielaborare tali accuse contro i loro ex padroni²²².

Un ostacolo non da poco nella comunicazione tra “moretti” ed educatori religiosi europei era poi ovviamente dato dalla distanza linguistica. Solo in qualche raro caso nel singolo monastero o nella diocesi di accoglienza si trovava un esperto di arabo²²³ o addirittura della lingua autoctona dei

²¹⁶ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 50.

²¹⁷ Dipendeva comunque dai casi: i camaldolesi di Gubbio, ad esempio, votarono tutti insieme, come Capitolo, l’adozione di Romualdo Dau, cfr. E. Reali, *Il riscatto de’ negri*, cit., p. 22.

²¹⁸ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri», cit., p. 154.

²¹⁹ Cfr. C. Della Margherita, *Lettera a Olivieri, 17 aprile 1848, da Torino*, in ACG, Tomo II, cit.

²²⁰ Cit. in U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri», cit., p. 161.

²²¹ «È da sapere che in tutti i luoghi ove sono dei cristiani e specialmente Missionari, la prima cosa che gli arabi hanno cura di dire ai loro schiavi, è che i cristiani mangiano gli uomini», D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, cit. in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 137.

²²² Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 160.

²²³ Si pensi al caso del vescovo di Nantes, un poliglotta capace di parlare anche in arabo. Cfr. N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 30.

“moretti”²²⁴; sovente Olivieri aveva fatto in tempo a trasmettere ai bambini almeno le basi della lingua europea che avrebbero parlato nel monastero che li avrebbe accolto e in certi casi il sacerdote genovese arrivava addirittura con un piccolo vocabolario, che aveva redatto da sé, da regalare alle suore per informarle sulle parole più usate in arabo²²⁵. Ad ogni modo, in genere, tutto ciò era ben lungi dall’essere sufficiente: non solo Olivieri stesso conosceva l’arabo poco e male, ma questa lingua in genere non era neanche quella originaria delle stesse “morette”. Per ovviare a queste indubie difficoltà comunicative, a Brunico e a Graz si cercò ad esempio di insegnare la lingua e le nozioni base del catechismo tramite un libro illustrato²²⁶.

Anche dopo i primi mesi di acclimatamento e progressiva acquisizione da parte dei più dell’abitudine a certe regole e stili di vita, comunque, si registrava a volte il caso di bambini refrattari all’educazione impartita, come quello di Saida, definita «orgogliosa e testarda, sempre insoddisfatta e scontrosa»²²⁷. Nei casi più estremi, si segnalano episodi di fughe²²⁸, di reazione anche violenta da parte dei bambini contro i loro educatori²²⁹ o verso se stessi, compreso qualche tentativo sventato di suicidio²³⁰. L’educazione impartita ai “moretti” poteva essere d’altronde anche molto severa, come ad esempio quella delle suore orsoline di Brunico, che costringevano le bambine africane a seguire in tutto e per tutto le regole della loro congregazione religiosa, avviandole alla vita religiosa senza molto margine per altre eventuali scelte personali. In altri casi, più illuminati, come quello delle monache benedettine di Eichstätt, le “morette” potevano disporre di tempo libero, fare gite di piacere, scegliere liberamente se restare in convento o meno una volta cresciute²³¹.

I bambini africani, orfani o comunque senza più famiglia, sviluppavano in genere (a volte non subito) sentimenti di affetto e riconoscenza nei confronti di coloro che li educavano e di Olivieri²³². Un comportamento, questo, diffuso anche tra i “moretti” cresciuti in Francia dalla Javouhey e tra quelli che vedremo in seguito; Sorur, ad esempio, si riferiva al missionario Comboni come al «mio benefattore, o meglio Padre»²³³. Naturalmente, Olivieri non poteva aver modo di restare in contatto continuativo con tutti e 810 i bambini africani da lui riscattati, anche se durante i suoi viaggi poteva capitare che tornasse a trovare chi aveva fatto adottare in giro. Con alcuni, comunque, mantenne dei

²²⁴ È il caso ad esempio dei “moretti” d’origine dinka (non condotti in Europa da Olivieri) che vennero ospitati presso l’abbazia di Novacella (Bressanone), dove ad occuparsi di loro fu Mitterutzner, studioso della lingua dinka.

²²⁵ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 156.

²²⁶ Ivi, p. 157.

²²⁷ Ivi, p. 159.

²²⁸ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 91.

²²⁹ Il caso più eclatante, su cui torneremo, è quello della piccola rivolta armata organizzata da alcuni “moretti” ospitati presso il Colegio di Napoli fondato da Ludovico da Casoria, raccontato G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 85.

²³⁰ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 121.

²³¹ Ivi, p. 155.

²³² Ivi, p. 164.

²³³ D. P. D. Sorur, *Lettera alla Rev.ma Madre Generale, da Helouan, 21 luglio 1891*, in APMNR, n. 6, cit. in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 220.

rapporti epistolari saltuari; ad esempio, in occasione del loro battesimo, talvolta le “morette” venivano invitate dalle religiose a scrivere al sacerdote dell’evento²³⁴. Si tratta in genere di lettere molto semplici, scritte dalle bambine stesse, e dunque con errori e una grafia infantile; ad esempio:

Iddio fatte grazie tante, e poi anche noi bisogna rispondere, fare mortificazioncine! Anch’io voglio sempre fare quel che Gesù vuole e poi quando grande essere sposa di Gesù. pregato tanto la SS Comunione per te. Io tanto obbligata te che portata quà ove sto tanto bene, Iddio ne rendi merito cento volte e poi dia forza per portare altre nerine nel grembo di S Madre Chiesa, poi in Paradiso, che bellezza esser con Gesù e canta gloria, siedì in mezzo e le nerine torno torno!²³⁵

Si possono citare, poi, almeno due casi in cui il rapporto dell’Olivieri con dei “moretti” fu più intenso e continuativo: quello con Giuseppe Santamaria e quello con Maria Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif. Di quest’ultima sono rimasti conservati presso l’archivio del monastero delle clarisse di Serra de’ Conti (purtroppo al momento non visitabile) gli epistolari prima con Olivieri (quando era ancora una semplice “moretta”) e poi con Verri (una volta divenuta monaca)²³⁶. Di Giuseppe Santamaria è stato invece possibile rinvenire le lettere inviate nel corso degli anni a Olivieri dal Collegio Urbano di Propaganda Fide, conservate presso gli Archivi dei cappuccini di Genova. Egli era stato il primo dei “moretti” riscattati, per lungo tempo l’unico maschio, e aveva vissuto a casa di Olivieri e Bisio per ben quattro anni (quando aveva dai sette agli undici anni), prima di essere mandato in seminario a Roma. Poteva considerarsi (ed era considerato) a tutti gli effetti come un figlio adottivo del sacerdote, e infatti il rapporto tra i due sembra essere assai confidenziale e paritario rispetto a quello che emerge dalle altre lettere di “morette” che si possono leggere. Nell’epistolario, troviamo interessanti alti e bassi, momenti in cui è Olivieri che deve essersi lamentato perché Santamaria non si faceva sentire²³⁷, e viceversa²³⁸. Seguendo la corrispondenza è possibile ricostruire alcune delle tappe più importanti della vita di Santamaria a Roma, vederlo esibirsi in lettere scritte in latino per mostrare a Olivieri la sua abilità nell’apprendimento²³⁹, seguirne le riflessioni in merito alla sua

²³⁴ Cfr. Mariangela Giulia Colomba di San Nicolaò, *Lettera a Olivieri, 21 agosto 1852, da Lucca*, in ACG, Tomo IV, cit.

²³⁵ *Ibid.* Si è mantenuta la grammatica particolarmente scorretta dell’originale.

²³⁶ Sarebbe stato di grande interesse poter visionare tali epistolari, in quanto sappiamo che Zeinab Alif non fu una delle tante “morette”, ma l’unica che, alcuni decenni dopo la morte di Olivieri, divenne badessa del suo monastero; di lei è attualmente in corso un processo di canonizzazione. Cfr. N. Olivieri, *Lettere inviate alla Moretta (negli anni 1858-1863)*, Archivio del Monastero delle Clarisse di Serra de’ Conti, cit. in L. Bernardini, *Storia d’una moretta*, cit., p. 7; B. Verri, *Lettere inviate alla Rev. da Suor M. Giuseppina Benvenuti (negli anni 1876-1884)*, in AMCS, cit. in L. Bernardini, *Storia d’una moretta*, cit., p. 7.

²³⁷ «Prima di rispondere alle altre cose della sua a me graditissima lettera scrittami li 8 di luglio del passato anno, mi è forza di giustificarmi sopra alcune querele che lei dolcemente mi fa, quasi che la ami meno, o lei ami al pari di qualche altro e quasi che non le ami sopra tutti. Ah che non è così, né già mai sarà che mi dimentichi di un sì padre amoroso! Piuttosto, le scuole mi impediscono di esser sollecito, ma saprò superare questo impedimento per l’avenire», G. Santamaria, *Lettera a Olivieri, 28 gennaio 1845, da Roma*, in ACG, Tomo I, cit. Qui Santamaria ha circa 14 anni.

²³⁸ «Erano passati 4 mesi dacché non ricevevo risposta alle mie tre lettere e questo procrastinare mi affollava nella mia mente pensieri acerbi», G. Santamaria, *Lettera a Olivieri, 24 dicembre 1847, da Roma*, in ACG, Tomo II, cit.

²³⁹ Cfr. G. Santamaria, *Lettera a Olivieri, 16 gennaio 1848, da Roma*, in ACG, Tomo II, cit.

possibile vocazione, persino leggere di un suo tentativo di convincere il sacerdote genovese a prenderlo come collaboratore saltuario nell'Opera per il riscatto:

Circa l'ordinazione nulla dico, soltanto le rammenterò che l'anno prossimo, Dio volendo, sarò ordinato sacerdote. Non posso e non voglio dissimulare (se non le recasse noja e fastidio) il sommo piacere di che ne proverei se io avessi parte in questo suo nobile pensiero di riscatto delle povere ed infelici Negre²⁴⁰.

4.7.2 La centralità del battesimo

Un momento di passaggio fondamentale era il battesimo. Il rito, che veniva caricato di grandissime attese, era molto sentito dai missionari, e di conseguenza poi anche dai bambini²⁴¹. La lettera di una "moretta" cresciuta ad Angers, Henriette, sembra testimoniare la riuscita di questo processo di indottrinamento in tal senso:

Vous savez, cher bienfaiteur, que je n'aimais pas les chrétiennes quand j'étais à Genova avec vous: il y a bien du temps de ça mais je me rappelle encore que vous me disiez «je vous baptiserais puis vous mourriez vous irez au ciel» et moi je pleurais car je ne voulais pas aller au ciel, mais maintenant je suis bien changée et je prie le bon Dieu de me donner une place auprès du trône qu'il vous réserve pour votre charité et vos vertus²⁴².

Il "moretto" candidato al battesimo era del resto posto al centro di un'enorme attenzione, al punto da suscitare talvolta l'invidia degli altri africani²⁴³ e l'ammirazione degli stessi bambini europei che assistevano²⁴⁴. La cerimonia avveniva in genere con grandi liturgie pubbliche, alla presenza di folle, e molto spesso era celebrata dai vescovi delle diocesi in persona (alcuni dei quali si affezionavano ai bambini africani e tornavano altre volte a visitarli)²⁴⁵. Anche i padrini o le madrine di battesimo (e di cresima, in seguito) erano in genere scelti con cura tra i sacerdoti e le religiose più ragguardevoli, o comunque tra personalità della nobiltà e della classe agiata risiedenti nella zona²⁴⁶. Essi trasmettevano spesso il loro nome di battesimo ai "moretti", in alcuni casi persino il loro cognome, arrivando così a una specie di "adozione a distanza", pagando loro ad esempio le spese e

²⁴⁰ G. Santamaria, *Lettera a Olivieri, 18 febbraio 1851, da Roma*, in ACG, Tomo IV, cit.

²⁴¹ La catechista di Giuseppina Bakhita (che sarebbe stata battezzata a Venezia, nel gennaio del 1890, dal cardinale Agostini, arcivescovo della città), suor Marietta Fabretti, testimoniava: «La preparazione di [Bakhita] al battesimo fu tutto un vivere di Dio. Contenta soprattutto di essere ritenuta degna di diventare figlia di Dio. Quando le chiesi se voleva davvero conoscere il Signore, mi rispose "Sì!" e fui colpita dallo slancio di gioia con cui pronunciò quel sì». Cit. in R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa per il 2000*, San Paolo, Torino 2000.

²⁴² Henriette, *Lettre au père Olivieri du 20 janvier 1851, du monastère du Bon-Pasteur d'Angers*, in ACG.

²⁴³ Si può citare ad esempio il caso di una "moretta" che si mise a piangere perché voleva essere battezzata anche lei (C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 159), o quello di una che arrivò invece a picchiare la propria compagna che si stava battezzando (ivi, p. 135).

²⁴⁴ Cfr. I. Zanolini, *Storia Meravigliosa* (1929), Editions du Signe, Strasbourg 2000, p. 146.

²⁴⁵ Come ad esempio nel caso del vescovo di Klagenfurt, Adalbert Lidmanský, che cercava di fare frequenti visite ai "moretti" ospitati in un convento della sua diocesi e, ad esempio, era solito condividere con loro la merenda della domenica. Vedi U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 156.

²⁴⁶ Come esempio si può portare quello di Romualdo Dau, che ebbe come padrino di battesimo il preside della Provincia Metaurese Urbinate, monsignor Pasquale Badia, e come padrino di cresima monsignor Lorenzo Randi, delegato apostolico di Perugia. Cfr. E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 28.

via dicendo²⁴⁷. Ai bambini africani veniva detto che il battesimo ne avrebbe purificato l'anima e, tra questo e la prospettiva di indossare la veste bianca tipica del catecumeno²⁴⁸, non stupisce che alcuni di essi fossero arrivati a farsi illusioni assai indicative: racconta una religiosa di Lucca della bambina che stava educando che ella «non vedeva l'ora, col battezzare, di farsi tutta bianca»²⁴⁹.

Affermazioni come l'ultima citata hanno spinto Ute Küppers-Braun a ritenere che «a questo rito fosse attribuito un potere quasi magico» in quanto «nelle cronache [...] spesso si racconta che le ragazze si comportavano in maniera completamente diversa dopo il loro battesimo (in modo civile, calmo, serio), la loro ferocia e maleducazione sparite completamente, tanto che, così trasformate o “rinate”, esse offrivano un'immagine esemplare di pietà»²⁵⁰. In realtà, la cosa non dovrebbe stupire: il battesimo è da sempre il sacramento fondamentale della fede cattolica e, lungi dall'aver un semplice significato ecclesiologico di passaggio, ovvero celebrare l'inserimento nella comunità credente, esso ha in primo luogo un valore cristologico: celebra l'*immersione* nella vita, morte e risurrezione del Cristo²⁵¹. I sacramenti, nella logica del cattolicesimo, non sono quindi semplici “segni” della vita cristiana, ma veri e propri “segni efficaci” della grazia, considerati «comme un medium essentiel entre Dieu et les hommes»²⁵².

Dal V secolo, con lo sviluppo della teologia del peccato originale e la sua affermazione dogmatica, la preoccupazione divenne progressivamente anche di natura giuridica. Il sacramento assume sempre più anche la connotazione del *lavacro* dalle colpe, indispensabile per la salvezza²⁵³. La teologia cattolica medievale e moderna concentra il suo sforzo dunque sulla ricerca del “minimo indispensabile” per affermare la validità del sacramento: essi dovevano venir somministrati con grande cura e precisione in ogni loro dettaglio, pena l'invalidità, e il tema era tutt'altro che secondario, come dimostra l'ampia letteratura conservata negli archivi vaticani sui cosiddetti *dubia circa*

²⁴⁷ Un esempio su cui torneremo è quello di Zeinab Alif, battezzata Maria Giuseppina, che trasse anche il cognome Benvenuti dalla sua madrina e benefattrice, di nobile famiglia marchigiana.

²⁴⁸ La veste bianca, che rappresenta l'inserimento nella vita nuova di Cristo morto e risorto, significa in origine morte e risurrezione. Con lo sviluppo della teologia del peccato originale, tra il sinodo di Cartagine del 418 (DS 223), quello di Orange del 529 (DS 371-372) e ultimamente il concilio di Trento (DS 1510-1516), il battesimo assume sempre più i tratti di un rituale di purificazione (vedi E. R. Tura, *Il Signore cammina con noi, introduzione ai sacramenti*, Gregoriana, Padova 1987, pp. 78-84). In questa prospettiva, in cui il bianco era il colore della purezza, la veste candida contrastava con la pelle scura dei bambini africani, dando origine a un grande effetto simbolico, tale da essere di immediata comprensione per i “moretti” e da non passare inosservato (vedi I. Zanolini, *Storia meravigliosa*, cit., p. 145).

²⁴⁹ T. C. Santini, priora del monastero di S. Nicolao Novello, *Lettera a Olivieri, 21 agosto 1852, da Lucca*, in ACG, Tomo IV, cit.

²⁵⁰ U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 159.

²⁵¹ Cfr. E. R. Tura, *Il Signore cammina con noi*, cit., 74.

²⁵² P. Broggio, C. De Castelnuovo-L'Estoile, G. Pizzorusso, «Le temps des doutes: les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde», in *MEFRIM*, 121/1 (2009), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie Romaine et les dubia circa sacramenta*, p. 6.

²⁵³ Cfr. F. Giacchetta, «Approccio storico critico ai sacramenti. Il caso specifico del Battesimo», in *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, in *Gestis verbisque*, n. 14 (2015), pp. 266-311.

sacramenti²⁵⁴. In particolare, tra tutti i sacramenti, proprio il battesimo era fondamentale che fosse elargito con grande attenzione, giacché se esso fosse stato reputato invalido, di conseguenza venivano invalidati anche tutti gli altri sacramenti seguenti: da qui il fatto che spesso i “moretti”, anche se magari erano già stati battezzati, ad esempio da Olivieri in nave o in altre situazioni limite, venivano comunque battezzati nuovamente con maggior calma, secondo la modalità detta *sub condicione*²⁵⁵.

Prima della celebrazione del sacramento, si cercava di ottenere dai “moretti” un’adesione di massima ai principi ritenuti fondanti del cristianesimo. Tra gli altri, si può notare una grande insistenza sulla questione del perdono: non solo erano (e sono, nel caso ad esempio delle agiografie anche recenti su Giuseppina Bakhita²⁵⁶) lodati quei bambini africani che affermavano di essere riusciti a perdonare i loro aguzzini, nella fattispecie i mercanti di schiavi che li avevano separati dalle loro famiglie²⁵⁷, ma si arrivava anche a pretenderlo, minacciando di escludere dal battesimo quelli che non arrivavano a enunciare l’intenzione esplicitamente²⁵⁸. Elementi tipici di una certa religiosità del tempo, quali l’esaltazione dell’abnegazione nella prova e l’attesa della morte in vista di una vita migliore in paradiso, venivano spesso assunti letteralmente dai bambini africani. Non di rado, specie durante le tremende malattie che se ne portavano via molti, i “moretti” davano chiari segni, a gesti e parole, di desiderare una morte che credevano avrebbe posto fine alle loro sofferenze e aperto loro le porte a una vita beata. Ciò era interpretato dai tutori europei, in una logica di devozione molto tradizionale, come un segno di grande pietà e trovava poi spazio nei racconti edificanti redatti sul modello della morte di Camilla Zaara²⁵⁹.

²⁵⁴ Vedi P. Broggio, C. De Castelnau-L’Estoile, G. Pizzorusso, *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie Romaine et les dubia circa sacramenta*, cit.

²⁵⁵ Il battesimo è un sacramento che deve essere somministrato una sola volta nel corso dell’intera vita del cristiano, ma se vi sono dubbi circa il fatto che il soggetto l’abbia effettivamente ricevuto, o se magari si ritiene che esso possa essere stato somministrato con modalità tali da renderlo invalido, si poteva ricorrere al battesimo *sub condicione*, secondo la formula per cui lo stesso sacramento è da reputarsi valido «a condizione che il soggetto non sia stato ancora battezzato»: se cioè il soggetto era già stato battezzato validamente, tale secondo sacramento non è da considerarsi valido, e viceversa.

Specificatamente sul sacramento del battesimo, v. A. Prosperi, *Battesimo e identità tra Medioevo e prima età moderna*, in *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, hrsg. P. von Moos, De Gruyter, Cologne-Weimar-Vienne 2004, p. 325-353; A. Prosperi, *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

²⁵⁶ «Mai odiò i suoi persecutori», si dice di Bakhita in *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 27

²⁵⁷ «A chi lo [Romualdo Dau] ha interrogato: che faresti se ti comparisse innanzi Gelaba [nome arabo per i mercanti di schiavi]? Ed Egli: gli farei conoscere Rabenna [nome che stava per Gesù Cristo] e l’inviterei a battezzarsi. Né queste risposte gli sono da alcuno indotte, sono spontanee, e gli vengono dal fondo del cuore, ove sicuramente germogliano le più elette virtù del Cristianesimo», E. Reali, *Il riscatto de’ negri*, cit., p. 36

²⁵⁸ Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 160.

²⁵⁹ Ad esempio, della “moretta” di nome Annetta, mortalmente malata, si dice che «Elle voulait être chretienne [avant de mourir] pour aller au Ciel», Monastère de la Conception, *Lettre à Olivieri, 25 fevrier 1845, de Nice*, in ACG, Tomo I, cit. Sul desiderio di morte delle “morette”, si veda U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 162.

5. L'Opera dopo la morte di Olivieri: la gestione Verri

Come già accennato, Biagio Verri, sacerdote della diocesi di Milano che avrebbe ereditato la direzione dell'Opera da Olivieri, si avvicinò a quest'ultimo gradualmente: prima leggendone gli scritti propagandistici, quindi offrendosi come collaboratore stanziale a Milano (1850), infine (dal 1857) proponendosi di affiancare Olivieri nel suo lavoro più duro, prendendo progressivamente il posto del genovese man mano che la vecchiaia e le malattie di quest'ultimo lo rendevano meno in grado di compiere i lunghi e difficoltosi viaggi verso l'Egitto. Non ci soffermeremo sull'operato di Verri e della sua collaboratrice, la maestra Giuseppina Ronzani, se non per accennare alcuni elementi particolarmente degni di nota. Il primo è il fatto che Verri ebbe come suo personale amico e consulente spirituale il piemontese don Giovanni Bosco, fondatore dei salesiani e figura di primo piano nel panorama del cattolicesimo italiano ottocentesco²⁶⁰. La relazione tra i due fu forte e continuativa, al punto che non è probabilmente da escludere (e sarebbe argomento da approfondire) che possano esserci state vicendevoli influenze (entrambi si occuparono dell'educazione di bambini e di missioni, anche se in maniere differenti). Di certo c'è che la decisione di affiancarsi a Olivieri venne presa da Verri durante un ritiro di spiritualità presso la casa dell'amico piemontese²⁶¹ e che il lombardo avrebbe voluto don Bosco vicino nel momento della propria morte²⁶².

Altro elemento da segnalare è che, sebbene di Verri si siano in genere sempre messi in rilievo i punti di continuità con l'Opera di Olivieri, per la verità c'è un elemento di importante innovazione: la collaborazione con il convento delle terziarie francescane al Cairo. Il 25 agosto 1859 un gruppetto di sei francescane di Ferentino (Lazio) erano salpate da Civitavecchia verso l'Egitto e qui vi avevano fondato una piccola casa nel quartiere di Clot-Bey. Sarebbero giunte nella capitale egiziana il 14 settembre e, quella stessa notte, secondo Caminada, Verri avrebbe sognato il loro arrivo²⁶³. Appena gli fu possibile, quindi, egli si sarebbe recato dalle religiose e ne sarebbe nata una grande amicizia e collaborazione con la loro madre superiora, suor Caterina Troiani (1813-1887, beatificata nel 1985)²⁶⁴. Secondo l'accordo di inizio 1860 tra i due, a cui un anziano Olivieri acconsentì di buon grado, Verri avrebbe potuto utilizzare il convento delle religiose come base d'appoggio in Egitto per sé e per le "morette" che man mano riscattava; inoltre, un piccolo gruppo di esse sarebbe rimasto stabile dalle suore, che si sarebbero dedicate alla loro educazione. Nei primi mesi dello stesso anno, le "morette" riscattate dalla schiavitù e residenti con le suore al Cairo erano solo undici, ma appena pochi mesi dopo divennero già una quarantina. Le religiose, dotate di grande spirito d'iniziativa,

²⁶⁰ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 58; C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., pp. 48-53.

²⁶¹ Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 57.

²⁶² Ivi, p. 168.

²⁶³ Ivi, p. 72.

²⁶⁴ Un'agiografia recente di Caterina (da laica, Costanza) Troiani è: M. P. Ammirati, *Fuori dall'harem. Caterina Troiani tra schiave nere e rubaparadiso*, San Paolo, Milano 2016.

cominciarono ben presto ad agire anche in autonomia da Verri: «comperavano le morette, raccoglievano i neonati abbandonati dai genitori, istruivano e battezzavano le povere creaturine che non potevano strappare alla morte»²⁶⁵. La collaborazione tra loro – che nel frattempo si erano costituite in una nuova congregazione religiosa, le Suore Francescane Missionarie del Cuore Immacolato di Maria – e Verri portò, secondo la fonte citata da Caminada, al riscatto di ben 748 “morette” e all’istruzione e battesimo di 1574 orfani (spesso figli di schiave), nel solo periodo in cui era ancora in vita la fondatrice²⁶⁶.

Nel 1878, venuto a conoscenza di quell’esperienza, il sacerdote Giovanni Giuseppe Franco la citò in alcune pagine di un suo romanzo, che dovette avere in quegli anni un discreto successo, arrivando nel 1882 alla terza edizione: *Le gemelle africane*²⁶⁷. Se ne riporta qui di seguito un passaggio, ove è possibile ritrovare alcuni dei temi già enunciati finora:

È al Cairo un Convento di Terziarie Francescane, parte italiane e parte negre. Quelle povere figliuole, sapendomi europeo, vennero ad accattare presso di me, e mi invitarono a visitare il loro istituto. Vi andai per curiosità di vedere una casa aperta a sollievo delle più crudeli miserie umane, nel seno stesso della barbarie mussulmana che le ingenera. Chiesi (ero nuovo dell’Africa) se il commercio della carne umana non fosse alquanto inceppato per le filantropiche sollecitudini dei Governi civili, e mi fu risposto che continuava peggio che mai, favorito soppiattamente per guadagneria dagli ufficiali turchi; chè anzi vieppiù misera diventava la condizione degli schiavi, in quanto che dove essi prima almeno godevano dell’aria ne’ bazar, ora invece si stipavano in luridi magazzini, ove, aspettando un compratore, infradiciavano di afa e di pestilenze attaccicce. Venni introdotto a visitare i cameroni, le scuole, i dormitori delle negre liberate. Che spettacolo! Alcune erano divenute religiose e maestre; e venivano istruendo le loro sorelle di sciagura, per accomodarle poi in casa di padroni cristiani, o accasarle. Ma le più erano malaticce, piagate dalle percosse, macere, logore, affrante per sempre dagli incredibili stenti del viaggio. Mi volsi alla Badessa ch’era Suor Maria Caterina da Ferentino, e le domandai dove avesse ricevuto quello ospedale di corpi deformi e languenti. Ed essa con modestissimo sorriso mi rispose: - Le nostre care figliuole ce le conducono i loro angioili dall’Abissinia, dal Cordofan, dal Darfur, e da troppe altre contrade. Così la carità d’Europa ci abbondasse, come noi avremmo presto duplicato numero di queste povere angiolette, quanto più negre in volto, tanto più candide in cuore! Non potete immaginare come diventano bonine, appena arriviamo a capacitarle che non le abbiamo comperate per mangiarle: si abbandonano alla mamma bianca (così mi chiamano) con un’affezione indicibile, e non v’è cosa in cui non mi obbediscano volentieri, pur di ottenere da me una chicca o una carezza: imparano il catechismo, lavorano, pregano con fervore che cava le lacrime.

Quanto costa, dimandai, una fanciulla?

- Secondo le fanciulle, mi rispose. Una bambina di dodici anni, bella, sana, robusta, vale sino a quattrocento lire, una inferma ci si getta innanzi per cinquanta lire, e fino per venti lire, come merce avariata; e le più noi dobbiamo affrettarci ad ammaestrarle e battezzarle perché in poche settimane, poverine! Ci muoiono tra le braccia. [...]

Così dicendo la suora, noi eravamo entrati nell’infermeria. Le convalescenti ci vennero incontro, e si attaccavano carezzevoli alle mani e alla gonnella della loro madre. Facemmo la rassegna dei

²⁶⁵ C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 73. I bambini che venivano raccolti dalla strada in procinto di morte venivano soprannominati “rubaparadiso” dalla religiosa e da Verri, in quanto essi ritenevano che avrebbero “rubato” per loro il Paradiso, intercedendo per loro, una volta deceduti dopo essere stati battezzati (e quindi salvati) appena prima di morire (vedi M. P. Ammirati, *Fuori dall’harem*, cit., pp. 15-16).

²⁶⁶ Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 74; M. P. Ammirati, *Fuori dall’harem*, cit., p. 150.

²⁶⁷ G. G. Franco, *Le gemelle africane, ossia l’Africa interna descritta dal vero* (1878), Editore Giacchetti, Prato 1882.

letticelli: e ciascuna delle inferme stendeva tosto le manine d'ebano al collo della mamma bianca, che loro dava un bacio sulle orride guancie: dico orride perché affette da due o tre tagli profondi, che sono il marchio onde ciascun nuovo compratore le schiave del suo gregge; e in alcune erano tuttavia sanguinanti. Tale spettacolo mi commosse, né volli partire da quell'asilo di carità senza lasciare la mia offerta pel riscatto di tre schiavette²⁶⁸.

La collaborazione tra Verri e Troiani rappresentò certamente un passaggio importante, per l'Opera e più in generale per tutto il movimento sorto intorno alla questione del riscatto e dell'educazione dei "moretti": un implicito riconoscimento da parte del sacerdote successore di Olivieri, che pure avrebbe continuato fino alla fine a portare bambine anche nelle istituzioni religiose su territorio europeo, del fatto che la soluzione di educare le "morette" direttamente in Africa poteva essere più comoda ed efficace. Non a caso, alla morte di Verri, avvenuta a Torino presso l'istituto Cottolengo dove si trovava con alcune "morette", l'Opera si sciolse ma le suore al Cairo continuarono.

6. Riflessioni finali sull'Opera per il riscatto delle fanciulle more

Già in una delle sue prime lettere sul tema, quella del 16 maggio 1845 indirizzata al vescovo di Siena, Olivieri spiegava così le origini e gli obiettivi della sua Opera:

Considerando l'infrascritto la condizione infelicissima di que' miseri mori, i quali a guisa di giumenti sono venduti sulle pubbliche piazze d'Alessandria d'Egitto, e altronde desiderando ardentemente di togliere alcune di quelle povere anime dall'evidente pericolo di dannarsi eternamente perché esposte a cadavere nelle mani de' Turchi, si determinò nell'anno 1838 di comprare un moretto²⁶⁹.

Non v'è dubbio che a ispirare il sacerdote genovese vi fossero dunque intenti di stampo umanitario/caritativo (desiderio di riscattare dalla schiavitù dei bambini) e missionario (impulso a convertire tali bambini al cattolicesimo). Conosciamo il giudizio su Olivieri degli agiografi, che ne hanno a lungo esaltato le virtù e l'abnegazione. Indubbiamente, l'azione di Olivieri fu sempre quella di un uomo che cercava di fare ciò che, secondo le categorie culturali del cattolicesimo intransigente dell'epoca, reputava più giusto. Eppure, è difficile oggi non vedere le ombre dell'Opera: Olivieri e i suoi collaboratori acquistavano bambini nei mercati neri degli schiavi egiziani con lo scopo di sottrarli alla schiavitù ma così facendo nutrendo in realtà a loro volta tale commercio²⁷⁰; trasportavano i detti bambini in Europa, spesso probabilmente non consenzienti²⁷¹, e li distribuivano tra diversi monasteri

²⁶⁸ C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., pp. 74-77.

²⁶⁹ N. Olivieri, *Lettera al Vescovo di Siena, 16 maggio 1845*, cit.

²⁷⁰ A un certo punto, secondo quanto riporta Maria Pia Ammirati, Verri e Troiani arrivarono a dover utilizzare per prudenza termini allusivi (come "gioielli" o "perle" o "affari") per riferirsi alle "morette", per evitare di essere tracciati dalle autorità egiziane, che li sospettavano di essere trafficanti di schiavi (M. P. Ammirati, *Fuori dall'harem*, cit., p. 145).

²⁷¹ Secondo la dichiarazione di un ambasciatore austro-ungarico ad Alessandria d'Egitto che conobbe Olivieri, «nessuno dei bambini sarebbe andato in Europa se avesse avuto, "come dovrebbe essere il caso secondo le leggi dello stato imperiale", con calma la libertà di scelta all'imbarco sulla nave austriaca», U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 154.

europei dividendoli (ancora, contro la loro volontà) e sostanzialmente affidandoli nelle mani di un personale religioso che spesso non era né formato né adeguato (culturalmente, linguisticamente, pedagogicamente e via dicendo) a gestire l'educazione di bambini che avevano già dovuto passare attraverso innumerevoli traumi fisici e psicologici; pur con modi urbani, inducevano un processo di conversione, nonché talvolta financo di vocazione religiosa, in dei bambini che venivano costretti a subire una sorta di processo di sostituzione culturale.

Naturalmente, va considerato che ciascuna di queste azioni era fatta con l'intento di offrire ai "moretti" un futuro considerato come migliore o comunque preferibile a quello che avrebbero avuto se fossero rimasti nelle mani degli schiavisti in Egitto. Anche questo, tuttavia, è un elemento che non sembra essere così scontato: se è vero che la tratta transahariana era molto dura, è altrettanto vero che anche i viaggi condotti da Olivieri per raggiungere i monasteri europei non erano da meno, pur al netto del diverso atteggiamento che questi e Bisio avevano verso i bambini. La stessa natura della condizione di schiavitù domestica, a cui i "moretti" erano legati in Egitto, inoltre, poteva poi non essere, almeno in buona parte dei casi, così disumana o comunque differente rispetto al controllo cui gli stessi erano spesso costretti in Europa²⁷². Anzi, l'essere stati condotti sul continente europeo fu per loro causa (almeno inizialmente) di ulteriori shock culturali e psicologici, nonché, per moltissimi (circa la metà del totale), la circostanza che li condusse a morte per malattia entro pochi anni dal trasferimento. In particolare per quanto riguarda quest'ultimo punto, non risulta che Olivieri – che mirava più a quella che considerava essere la salute delle anime, che a quella dei corpi – abbia mai preso in considerazione con la dovuta prudenza e serietà (che non era invece mancata ad altri missionari, tra cui le religiose francesi di Saint Joseph de Cluny) l'opportunità di selezionare per le residenze dei "moretti" solo aree geografiche in Europa con un clima più mite, meno lontano da quello cui erano abituati e dove essi rischiarono meno di ammalarsi per i rigori climatici. Eppure, già in una lettera a Olivieri del 29 luglio 1850 possiamo trovare tali questioni poste apertamente al sacerdote da parte di una scrupolosa religiosa viennese:

L'aver ricevuto gli opuscoli aumentò nei cuori nostri il desio di possedere tra noi una delle interessanti sue fanciulle, nondimeno ho un poco tardato di rispondere alla sua richiesta. Non ebbe questo ritardo altra cagione che mi parse necessario in un affare di tant'importanza d'assumere la mia decisione nell'obbedienza, prendendo consiglio dai nostri superiori. Pare loro più savio di rinunciare alla consolazione d'educare una cara Moretta da noi, dando questa soddisfazione alle care nostre sorelle dell'Italia e della Francia meridionale, onde non esporre le buone fanciulle al pericolo d'un sì lungo viaggio, ed al rigore del nostro clima che forse cagionerebbe loro una morte prematura²⁷³.

²⁷² Sono ormai numerosi gli studi che mostrano come il confine tra la condizione di schiavitù e quella di libertà sia più sfumato di quanto non si fosse pensato, cfr. T. Brass, M. Van der Linden, *Free and unfree labour*, cit.

²⁷³ Luigia Francesca, monaca della congregazione della Visitazione di Vienna, *Lettera a Olivieri, 29 luglio 1850, da Vienna*, in ACG, Tomo III, cit.

Olivieri sarebbe rimasto sempre sordo a queste e altre riflessioni del genere, e lo stesso Verri, anche se avviò una collaborazione con l'istituto delle francescane al Cairo ed affidò loro molte delle "morette" che riscattava, continuò al tempo stesso a portarne in Europa. Walter Sauer, storico che si è occupato di studiare i casi di africani in Austria nel diciannovesimo secolo, ha espresso alcuni anni fa un giudizio molto duro sul fenomeno legato a Olivieri: il riscatto sarebbe stato «perseguito nella forma di un contrabbando criminale di bambini, organizzato in maniera professionale e mascherato con una patina religiosa»²⁷⁴. Ute Küppers-Braun, comunque critica ma meno definitiva, ha sottolineato invece la necessità di anzitutto meglio comprendere quanto è effettivamente accaduto, attraverso un ritorno alle fonti e un'attenta contestualizzazione dei fatti²⁷⁵; a questo scopo si sono dedicate queste pagine. Non resta, dunque, che enucleare alcune ultime riflessioni conclusive.

Interessante è anzitutto il contributo del sacerdote genovese al diffondersi di modelli di santità infantile attraverso la redazione, traduzione, diffusione di brevi racconti agiografici delle "morette" morte in giovanissima età. Benché nessuna delle bambine africane di Olivieri sia effettivamente stata canonizzata dalla Chiesa (con la parziale eccezione di Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif, cui è stato riconosciuto il titolo di Serva di Dio, che però morì anziana nel 1926 e non da bambina), la narrazione delle giovani vite spente prematuramente dalla malattia ma in un contesto di pia ed edificante accettazione da parte delle ragazzine della morte come passaggio alla vita oltre la stessa ebbe un certo successo (anche editoriale, come dimostrano le varie ristampe). Tale sotto-genere letterario, che ben si inserisce nel contesto di generale interessamento per il mondo dell'infanzia, giocò certamente un ruolo rilevante nel contribuire a proporre la relativamente nuova (casi di culti di bambini e ragazzi morti precocemente sono attestati anche nei secoli precedenti, specie per i martiri) forma di devozione popolare per i cosiddetti "santi bambini", coloro che erano morti in fama di santità entro i primi anni d'età o comunque in età ancora molto giovanile, tra i quali si sarebbe distinto Domenico Savio nel diciannovesimo secolo e di cui si avrebbe avuto un ampio proliferare nel 1900, fino ancora a oggi²⁷⁶.

Ho ampiamente scritto dell'importante influenza che Olivieri e Verri ebbero negli ambienti missionari e del nascente abolizionismo cattolico ottocentesco. Eppure, in ultima analisi, è necessario sottolineare che quella dell'Opera di per sé non si può considerare *tout court* come un'azione progettualmente missionaria né consapevolmente abolizionista. Olivieri – che approssimativamente si potrebbe forse avvicinare alla figura di un abolizionista gradualista, in quanto teneva sotto la tutela

²⁷⁴ W. Sauer, *Schwarz-Gelb in Afrika. Habsburgermonarchie und koloniale Frage*, in *K. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika*, hrsg. W. Sauer, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 2002, p. 42.

²⁷⁵ Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 25.

²⁷⁶ Tra gli altri casi di bambini o adolescenti assurti agli altari, si pensi per il 1900 alla figura di Anne de Guigné (1911-1922, dichiarata Venerabile nel 1990) o, per il ventunesimo secolo, a quella di Carlo Acutis (1991-2006, dichiarato Venerabile nel 2018 e Beato nel 2020). Tanta è l'importanza del culto di santi bambini e adolescenti che ne esiste, in uno dei più noti siti internet dedicati alle agiografie dei santi, un'apposita raccolta in continuo aggiornamento: *Santi Bambini e Giovani*, in *Santi e Beati*, <<http://www.santiebeati.it/dettaglio/93490>>, ultima consultazione il 21/11/2020.

propria o comunque di istituti religiosi di sua fiducia i bambini che aveva sottratto alla schiavitù – a livello teorico non approfondì mai la questione della schiavitù in Africa o di come fare per estirparla. Di fatto, con le sue azioni, benché inserito nella tradizione consolidata dei riscatti d'epoca moderna, egli fu partecipe di un meccanismo che contribuì alla persistenza della compravendita degli schiavi. Olivieri non era interessato a liberare tutti gli schiavi, ma solo quelli ancora da battezzare, che ai suoi occhi pativano «una doppia schiavitù»²⁷⁷. Egli si dedicò dunque a compiere quella che reputava come né più né meno un'azione di carità cristiana verso coloro che considerava i più bisognosi di tutti i bisognosi: le “morette”. Anche da un punto di vista missionario, il profilo del sacerdote genovese appare piuttosto incompleto, o comunque *sui generis*: per quanto certamente egli viaggiasse tra Europa ed Africa, non conosceva realmente il continente africano (a stento parlava un po' di arabo e arrivò a conoscere le rotte fino al Cairo e dintorni) né era interessato a impiantarvi la religione cattolica in pianta stabile; puntava piuttosto alla conversione delle singole “morette” che riusciva a riscattare. Per tale impegno aveva ricevuto il titolo onorifico di “missionario apostolico” dal pontefice in persona, ma l'azione di Olivieri si limitava a portare i bambini africani in Europa, senza prevedere o favorire esplicitamente un loro possibile ritorno in Africa come missionari dei loro conterranei²⁷⁸. Nei prossimi capitoli, mi accingo a illustrare nuove pagine del fenomeno dei “moretti”, in cui gli obiettivi abolizionisti e missionari vennero invece ricercati con maggior compiutezza e progettualità.

²⁷⁷ Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 42; A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 344.

²⁷⁸ Si potrebbe obiettare che nel caso di Giuseppe Santamaria, iscrivendolo al Collegio di Propaganda Fide, egli abbia fatto ciò, come pure nel caso dei “moretti” affidati a Ludovico da Casoria; tuttavia, questi restano alcuni casi tra tanti. Olivieri non era contrario al fatto che i “suoi” bambini africani, una volta cresciuti come buoni cattolici, tornassero in Africa da missionari, ma non si dava neanche troppo daffare per favorirlo.

Capitolo 5.

Più di una pratica, un metodo missionario

Se nello scorso capitolo abbiamo visto come il riscatto e l'istruzione in Europa delle "morette" fossero pensati in vista della salvezza anzitutto delle loro anime, qui ci concentreremo sul fine ulteriore che essi vennero ad assumere in alcuni casi: dar forma a missionari indigeni (preti, ma anche suore e famiglie di laici). Prima di descrivere più nel dettaglio le due esperienze italiane principali in questo senso, sorte intorno alle figure di don Nicola Mazza a Verona e fra Ludovico da Casoria a Napoli, se ne presenteranno altre più rapidamente, per dare l'idea della diffusione del fenomeno.

Tra i primi a notare, da un punto di vista missionario, potenzialità ulteriori in quanto stava facendo Olivieri, ci fu François Libermann (1802-1852). Figura tra le più note del panorama missionario ottocentesco, l'abbiamo già conosciuto come uno dei principali collaboratori di Anne-Marie Javouhey. Era stato, infatti, proprio dopo aver studiato nel seminario parigino della congregazione di cui lui era a capo che, nel 1840, tre giovani africani d'origine senegalese fatti educare in Francia dalla religiosa – Jean-Pierre Moussa, David Boilat e Arsène Fridoil – erano divenuti sacerdoti, partendo quindi missionari per la loro patria d'origine. Nel 1846, sei anni dopo quell'avvenimento, Libermann sentì parlare dell'Opera per il riscatto delle fanciulle more, recentemente fondata da Niccolò Olivieri. Se ne interessò subito, inviando al genovese una lunga lettera, finora inedita, che testimonia la consapevole ricerca di un contatto tra esperienze percepite come simili e potenzialmente coordinabili in vista di uno scopo comune: tra l'esperienza con i "moretti" della Javouhey in Africa Occidentale-Francia e quelle tra Africa Orientale e stati italiani, tedeschi, austriaci. Ne riporto alcuni passaggi:

Monsieur,

Je me trouve en Savoie et j'apprends que votre charitable zèle s'occupe toujours activement du rachat des Noires. Comme la Congrégation du St Cœur de Marie dont je suis chargé est uniquement destinée à procurer le salut de la race noire [...] cette entreprise se lie intimement avec la votre, et voilà pourquoi j'aurai besoin de m'entretenir avec vous. [...] Je suis persuadé qu'il en résultera un grand bien pour la gloire de Dieu¹.

Sfortunatamente, non è pervenuta (o non si è trovata) la risposta di Olivieri. Non risultano peraltro ulteriori contatti tra i due: il sacerdote genovese avrebbe proseguito con i suoi riscatti; Libermann, invece, sarebbe deceduto pochi anni più tardi, non prima, però, di aver spinto la sua congregazione a costruire dei seminari direttamente sul suolo africano (qui una prima distinzione

¹ F. Libermann, *Lettre à Olivieri, 16 juin 1846, de Chambéry*, ACG, Tomo I, cit.

fondamentale con Olivieri) per dar vita a un clero autoctono², al fine dichiarato di «faire travailler l’Afrique à sa propre rédemption»³ (qui una seconda).

Negli anni seguenti, l’idea di far crescere i “moretti” portati in Europa da Olivieri come futuri missionari da inviare nel loro continente d’origine venne a più d’uno dei religiosi che aveva accettato di collaborare con il sacerdote genovese prendendosi a carico l’educazione dei bambini africani. Una simile istruzione, com’è noto, fu impartita a Giuseppe Santamaria, cresciuto nel Collegio Urbano de Propaganda Fide, istituzione fondata nel diciassettesimo secolo proprio anche allo scopo di formare un clero indigeno da re-inviare nelle terre di provenienza. Antonio Bresciani, che di Santamaria era stato professore al Collegio, nel 1854 scriveva a proposito dei “moretti” che essi avrebbero potuto «tornare un giorno nelle terre natie ed arrearvi la Buona Novella e la civiltà cattolica e lavorarvi secondo lor talenti e condizioni nel dirozzamento de’ propri paesani»⁴. Ma quello di Santamaria non fu l’unico caso. Anche su Romualdo Dau pare che i monaci camaldolesi nutrissero simili attese, o perlomeno il bambino doveva averle assimilate, poiché secondo Eusebio Reali era solito rispondere alla domanda «vuoi tu tornare fra i negri?» con un entusiasta «sì, e subito, quando sarò grande, per far conoscere ad essi Rabenna [Cristo]»⁵. In un suo discorso dell’11 ottobre 1863 alle tre “morette” ospitate in uno dei monasteri locali, il vescovo di Pinerolo (Piemonte) Lorenzo Guglielmo Maria Renaldi (1808-1873), che già in precedenza si era raccomandato con le religiose cui esse erano state affidate di incoraggiarle a parlare tra loro anche nella loro lingua d’origine per non perderne la conoscenza in vista di un possibile ritorno futuro in Africa, arrivò a esprimersi in questi termini:

Non è raro, o figliuole mie, che il vostro cuore amorevole, che la vostra immaginazione così fervida vi trasportino ai paesi nativi e al pensiero dei vostri genitori [...] Oh, lasciate che io spero che voi, o Morette, per la misericordia speciale di Dio, voi insieme alle compagne di riscatto e di professione in questo e in altri ordini religiosi, abbiate ad essere generose diffonditrici degl’insegnamenti e delle vostre opere caritatevoli verso i vostri paesi nativi. E se di là partiste come schiave, che stupendo prodigio sarebbe quello di ritornarvi come apportatrici di vera libertà in nome di Dio solo e vero Redentore del mondo⁶.

D’altronde, l’idea di formare ciò che viene chiamato un “clero indigeno” (idea che, come vedremo, nel diciannovesimo secolo si sarebbe estesa fino a includere anche un più ampio personale missionario composto anche da religiose, catechiste, insegnanti, medici e famiglie cattoliche) per le terre di missione *ad gentes*, e di formarlo in Europa, non era affatto qualcosa di nuovo.

² Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., pp. 198-199.

³ F. Libermann citato in P. Chiocchetta, *Il «Piano per la rigenerazione dell’Africa» del beato Daniele Comboni*, cit., p. 82.

⁴ A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., pp. 616.

⁵ E. Reali, *Il riscatto de’ negri*, cit., p. 36.

⁶ Cit. in G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 89.

1.1 La formazione di una chiesa africana nel 1800

Per quel che riguarda l’Africa subsahariana in epoca moderna, casi di clero indigeno cattolico erano attestati già dal sedicesimo secolo, in particolare presso l’arcipelago di Capo Verde e l’attuale Angola, dove, come già visto, a inizio Cinquecento il sovrano cattolico del Kongo, Mani Sunda battezzato Alfonso, inviò a studiare in Portogallo alcuni giovani, tra cui suo figlio Henrique Kinu a Mvemba, ottenendo perfino l’ordinazione di quest’ultimo a vescovo nel 1518. Si trattava, tuttavia, di un clero che agli occhi dei missionari europei, specie quelli ottocenteschi, sarebbe sempre apparso come poco formato, spesso in uno stato d’irregolarità (ad esempio con mogli e concubine)⁷. Anche l’esperimento romano del Pontificio Collegio Etiopico, voluto da papa Sisto IV nel 1481 per accogliere i monaci provenienti dall’Abissinia arrivati a Roma per la prima volta nel 1351 e poi rivolto alla formazione di seminaristi etiopi, non decollò mai al punto da divenire una struttura incisiva a livello missionario, forse anche a causa delle numerose morti per malattia tra i seminaristi stessi⁸. Insomma, a inizio diciannovesimo secolo la convinzione diffusa tra i cattolici europei era che l’installazione di una chiesa africana fosse una sfida ancora tutta da cogliere.

Come abbiamo visto, la prima a cercare di realizzare la formazione di un clero indigeno africano di rito latino che fosse reputato adeguato agli alti standard del rinnovamento missionario propri del cattolicesimo intransigente ottocentesco fu probabilmente la già citata Anne Marie Javouhey, con l’iniziativa che portò tre senegalesi a essere ordinati sacerdoti a Parigi nel 1840 e poi a ritornare in patria da missionari. L’approccio metodologico della religiosa, che per alcuni decenni fu maggioritario in seno alla chiesa cattolica e saltuariamente utilizzato anche da altre chiese⁹, prevedeva appunto il trasferimento di bambini africani in Europa, dove essi avrebbero frequentato gli studi, per poi rientrare nel paese di provenienza da missionari a loro volta. La costruzione di seminari per la formazione di un clero indigeno direttamente sul continente africano avrebbe dovuto attendere almeno fino agli anni Cinquanta del secolo (in Africa Occidentale, di più ancora in quella Orientale) e, ad ogni modo, per molto tempo coesistette col metodo dell’educazione dei seminaristi africani in Europa, a cui veniva spesso data la preferenza.

È probabile che le ragioni di tale stato delle cose siano state soprattutto di ordine pratico. Spesso gli europei che si addentravano nell’Africa interna, specie se per periodi prolungati, cadevano vittime

⁷ Si veda ad esempio L. Jadin, «Le clergé séculier et les capucins du Congo et d’Angola aux XVIe et XVIIe siècles: conflits de juridiction, 1700-1726», in *Bulletin de l’Academia Belgica de Rome*, n. 36 (1964), pp.185-483; A. Brasio, *Monumenta Missionaria Africana*, cit.

⁸ Cfr. N. Gori, «Intervista al rettore del Pontificio Collegio Etiopico. Un pezzo d’Africa in Vaticano», in *L’Osservatore Romano*, 21 agosto 2009.

⁹ Si pensi al già citato caso di Samuel Crowther, originario dell’area della Sierra Leone, che venne ordinato sacerdote anglicano a Londra nel 1843 e quindi rimandato in Africa a capo di una spedizione missionaria ed esplorativa lungo il Niger nel 1854, venendo quindi consacrato vescovo il 29 giugno 1864 (J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., pp. 154-171).

di malattie tropicali, malaria *in primis*, che ne debilitavano lo spirito e il fisico, non di rado arrivando a stroncarlo. Daniele Comboni, nel suo *Piano*, avrebbe parlato con cognizione di causa dell'«inclemenza del clima di quelle sventurate contrade, micidiali all'europeo»¹⁰. A molti missionari europei parve dunque logica la conclusione che tante delle loro vite avrebbero potuto essere risparmiate, se a penetrare l'interno dell'Africa subsahariana per evangelizzarla fossero stati invece dei missionari originari di lì, ma formati in istituzioni europee. Per dirla con le parole del canonico Reali (1855): portare in Europa dei giovani africani per farli studiare avrebbe permesso, «compita che [essi] avranno la loro educazione, tesoreggiata scienza e virtù», di farli «tornare alle loro native contrade ed, esercitandovi un efficacissimo Apostolato, stabilirvi colonie di adoratori della Croce»¹¹.

Tra i molti che tentarono, anche solo per poco, questa via “europea” alla formazione di un clero indigeno africano vi furono alcuni tra i nomi più noti delle missioni cattoliche ottocentesche.

1.2 Guglielmo Massaja e il Collegio Galla a Marsiglia

Quella di Guglielmo Massaja (1809-1889) è una delle più importanti figure di missionario del suo tempo. Frate cappuccino, già assistente spirituale del futuro re Vittorio Emanuele II e di intellettuali del calibro di Silvio Pellico, nel 1846 ricevette dall'anziano papa Gregorio XVI la carica di vicario apostolico presso i “galla” (meglio detti, oromo), nella zona meridionale dell'Etiopia. La sua missione sarebbe durata, inframezzata da viaggi in Europa e Palestina, ben 35 anni, tra alti e bassi durante i quali sarebbe passato dall'essere uno degli uomini di fiducia nella corte del negus neghesti (il sovrano d'Etiopia) al venir perseguitato ed esiliato, e viceversa. Nominato nel 1881 arcivescovo e nel 1884 cardinale, Massaja godette di grande fama e riconoscimenti anche presso ambienti laici e alte sfere politiche europee, con cui intrattenne rapporti continuativi. Per questa sua familiarità al mondo della politica e agli ambienti del nascente colonialismo (anche) italiano, nonché per l'immaginario simbolico popolare da cui fu avvolto in quanto anziano missionario magro, col saio e la barba bianca, Massaja sarebbe stato ampiamente strumentalizzato in epoca fascista, al punto che su di lui si girò anche un film, *Abuna Messias*¹².

Ebbene, anche il missionario cappuccino, probabilmente spinto in questa direzione dalle numerose difficoltà incontrate sul campo in Africa¹³, intorno alla metà degli anni Sessanta del

¹⁰ D. COMBONI, *Piano*, cit., n. 803.

¹¹ E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 26.

¹² «Nostro padre Massaja», titolo che gli era stato attribuito in Etiopia e che di solito era riservato ai vescovi della chiesa ortodossa etiopica. Film del 1939, diretto dal regista Goffredo Alessandrini. A proposito del ruolo simbolico della figura di Massaja nella propaganda fascista, vedi L. Ceci, *Mazza Nicola*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Treccani, vol. 72, «https://www.treccani.it/enciclopedia/nicola-mazza_%28Dizionario-Biografico%29/», 2008, pp. 120-122.

¹³ In una lettera di sfogo al prefetto di Propaganda Fide del 1859 egli scriveva da Kaffa (Etiopia), con ironia: «Deve sapere che il Vescovo qui si chiama Guglielmo, e Guglielmo si chiama il Segretario, Guglielmo sono tutti i curialisti: non basta, Guglielmo è il muratore, il sarto, il falegname, il ferrajo, con tutto il resto che possono immaginarsi, e dopo tutto ciò non avranno un poco di rispetto a questo nome?», G. Massaja, *Lettera ad Alessandro Barnabò*, 8 settembre 1860, da

diciannovesimo secolo si decise a provare la strada della costruzione di un seminario in Europa dove formare giovani oromo con lo scopo di farne dei sacerdoti indigeni per la terra da cui essi provenivano. Massaja – che fu un noto antischiavista anche in funzione anti-islamica¹⁴ ed era convintamente favorevole alla formazione di un clero indigeno come da indicazione della *Neminem profecto*, uscita peraltro appena un anno prima della sua nomina a prefetto apostolico¹⁵ – trasse ispirazione per il suo personale esperimento di educazione di giovani abissini in Europa probabilmente anche da almeno due precedenti. Da un lato, quello del suo predecessore in Etiopia, il vescovo missionario lazzarista Giustino De Jacobis (1800-1860), che tra la fine degli anni Trenta e l’inizio degli anni Quaranta aveva fatto istruire alcuni “moretti” etiopi presso il Collegio Urbano de Propaganda Fide¹⁶. Dall’altro, dall’Opera di Olivieri. Una lettera scritta a più mani al sacerdote genovese dalle “morette” del convento francese di Angers (quello dove aveva vissuto ed era morta Camilla Zaara) del 20 gennaio 1851 riporta infatti di un loro incontro con il missionario cappuccino:

Nous avons eu le bonheur de voir l’évêque d’Abyssinie M. Guillaume Massaja Vicairé Apostolique de Gallas. Sa Grandeur nous a donné des nouvelles de notre bon père Olivieri, ce qui nous a fait bien plaisir.

PS Je désirerais bien de manger des bonbons, n’est-ce-pas que vous m’en apporterez quand vous viendrez?¹⁷

Comme Natalie vous l’a dit, nous avons vu un Evêque venant de l’Abyssinie. Il a regretté que nous n’eussions pas 30 ans pour nous faire religieuses et pour nous amener avec lui. Nous prions la s.te Vierge de vous accorder cette grâce. Il nous a dit que nous pourrions donner plus de bien que tout autre dans ce pays, il nous a promis de prier pour nous¹⁸.

Come emerge dal testo scritto dalle due bambine – probabilmente ancora piuttosto giovani, dato lo stile semplice della missiva e la richiesta di dolcetti da parte di una delle due – il missionario, che in quel periodo si trovava in Francia per uno dei suoi viaggi diplomatici e di raccolta fondi per le missioni, non aveva perso l’occasione di andare a vedere di persona come si stesse svolgendo l’educazione del gruppetto di “morette” alloggiate al convento del Bon Pasteur di Angers, commentando con esse la sua ambizione a poter disporre in Africa di figure di supporto organiche di lì. Non è da escludere, d’altra parte, che le ragazze potessero essere proprio di provenienza etiope, ed è importante notare, a tal proposito, che per il futuro cardinale il fatto che si trattasse di bambine, e non di bambini, non era un problema: come già visto, nel diciannovesimo secolo la (relativamente) nuova presenza di donne (*Javouhey in primis*) costituì un grande potenziamento per le missioni

Kaffa, in Id., *Lettere e scritti minori*, a cura di A. Rosso, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1978, vol. II (1853-1862), pp. 208 e 212.

¹⁴ Cfr. M. Forno, *Tra Africa e Occidente. Il cardinal Massaja e la missione cattolica in Etiopia nella coscienza e nella politica europee*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 227-229.

¹⁵ Ivi, pp. 262-263.

¹⁶ Cfr. G. De Jacobis, *Lettera al prefetto di Propaganda, Adova, 4 aprile 1840*, APF, S.C., vol. 3, pp. 742-43.

¹⁷ Nathalie, *Lettre à Olivieri, 20 janvier 1851, de Angers*, in ACG, Tomo IV, cit.

¹⁸ Marie, *ibid.*

cattoliche¹⁹. In un testo di dieci anni più tardi, veniamo a sapere che Massaja non aveva rinunciato all'idea di poter usufruire per la sua missione africana di un aiuto indigeno, anzi, aveva scritto a Ludovico da Casoria una lettera in cui «egli esprimeva ardentemente il desiderio di avere presso di sé 2 o 3 Mori, ancorché piccoli, educati nel nostro serafico collegio [di Napoli], onde dimostrassero a quegli'increduli Abissinesi esser vero ciò che quei missionari ad essi predicavano e che essi stessi in Europa aveano appreso»²⁰.

Il luogo prescelto da Massaja per istituire il proprio Collegio in cui formare giovani oromo fu la città francese di Marsiglia, che sembrava offrire numerosi vantaggi logistici: era una città portuale in diretto collegamento con l'Africa²¹ e, per il suo clima mediterraneo, avrebbe dovuto risultare (almeno secondo le conoscenze mediche dell'epoca) più adatta a ospitare giovani africani rispetto ad altre destinazioni dell'entroterra europeo dagli inverni più rigidi²². Nonostante i dubbi sul progetto espressi dal vescovo della città²³, fu dunque a Marsiglia che egli fondò, nell'aprile 1866, il Collegio Galla S. Michele, scrivendo per esso di suo pugno un *Regolamento*²⁴ nel luglio del 1867, prima di ripartire per l'Etiopia due mesi più tardi²⁵. Nelle sue *Memorie*²⁶, è lo stesso Massaja a raccontare dei mesi in Francia con i primi due giovani oromo (cui altri si sarebbero aggiunti):

Arrivato a Lione con tutto intiero il mio *codino*, ho ripreso i miei lavori della grammatica, del catechismo, e le trattative colla nostra provincia cappuccina francese per il nuovo collegio galla da farsi, e per i nuovi missionarii che dovevano partire con me per l'Africa orientale. [...] Dopo ciò sono partito per Parigi [...] non ho lasciato di trattare coll'imperatore Napoleone e col suo

¹⁹ Daniele Comboni ebbe a scrivere che «la Suora di carità nell'Africa Centrale è della stessa utilità del missionario; anzi, il missionario farebbe poco senza la Suora [...] la Suora è più necessaria del missionario», D. Comboni, *Lettera al can. Cristoforo Milone, da Khartoum, 24 ottobre 1878*, in *Gli Scritti*, cit., n. 5441-5442. Casi di missionarie fuori Europa in epoca moderna secolo ve ne erano stati, ma indubbiamente ciò divenne usuale soprattutto nel corso del diciannovesimo secolo, vedi S. Curtis, *Civilizing habits*, cit.

²⁰ Ludovico da Casoria, *Lettera al ministro generale O.F.M.P. p. Bernardino Trionfetti da Montefranco, 18 agosto 1861, da Napoli*, in Id., *Epistolario*, a cura di p. G. D'Andrea, Curia provinciale dei frati Minori, Napoli 1989, n. 814.

²¹ Non a caso, nel 1863 anche Biagio Verri e un anziano Niccolò Olivieri avevano scelto Marsiglia, presso il convento delle suore di san Giuseppe dell'Apparizione, come città base per l'Opera per il riscatto, dove far affluire dall'Egitto le "morette" e i "moretti" da redistribuire in Europa. Vedi G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 34.

²² In questo senso, appare forse almeno in parte opportuno attenuare il giudizio di Mauro Forno sull'iniziativa di Massaia, definita come presa «senza nessuna precauzione» (M. Forno, *Tra Africa e Occidente*, cit., p. 284). In effetti, sembra improbabile che la decisione del cappuccino di fondare il seminario proprio a Marsiglia, città dal clima mite, e non in una qualsiasi altra città magari dell'entroterra continentale, possa essere stata casuale o non ragionata. Nello stesso periodo, inoltre, Massaja si era dedicato alla redazione di un catechismo in lingua galla e di una grammatica (probabilmente anche di un vocabolario) della stessa, nonché di un regolamento apposito per il Collegio, facendo oltretutto lui stesso da interprete ai giovani oromo nei primi mesi della loro presenza in Francia. Si noti anche che si trattava di giovani che avevano probabilmente acconsentito alla partenza, non di bambini a ciò forzati. Queste attenzioni di base alla salute e all'integrazione (perlomeno linguistica) degli africani, che pur distinsero il suo tentativo da quelli assai meno oculati di Olivieri e altri, non furono tuttavia affatto sufficienti ad evitare il tracollo dell'iniziativa a causa specialmente delle numerose morti tra i seminaristi.

²³ Cfr. M. Forno, *Tra Africa e Occidente*, cit., p. 283; G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 230.

²⁴ G. Massaja, *Regolamento del Collegio Galla S. Michele, Roma, 16 luglio 1867*, in *Lettere e scritti minori*, cit., vol. IV (1867-1879), p. 54.

²⁵ Cfr. M. Forno, *Tra Africa e Occidente*, cit., p. 290.

²⁶ G. Massaja, *Memorie storiche del Vicariato apostolico dei Galla 1845-1880*, V volume, a cura di A. Rosso, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1984.

governo gli affari di Teodoro [...] i due giovani incominciavano a capire, e farsi capire nella lingua francese, epperiò potevano rimanere senza di me²⁷.

In seguito, ottenuto l'appoggio della provincia cappuccina francese, Massaja inaugurò il Collegio il 15 aprile 1866, dichiarando che esso aveva «per scopo unico l'educazione della gioventù africana del Vicariato Galla»²⁸. Egli scrisse a riguardo anche all'Opera della Propaganda della fede di Lione, affermando che istruendo «un bon nombre d'indigènes» a Marsiglia egli sperava di poter suscitare «un mouvement universe!» tra i loro conterranei²⁹.

Nonostante gli entusiasmi iniziali, anche l'esperimento di Massaja terminò in un fallimento, se non in una tragedia: le morti per malattia tra i giovani oromo si susseguirono a un ritmo tale che il frate fu costretto a prendere la decisione di chiudere il Collegio dopo appena quattro anni, nell'estate del 1870³⁰. In una lettera del 27 agosto al cardinale prefetto di Propaganda Fide Giovanni Simeoni, il provinciale dei cappuccini francesi spiegava così la scelta presa insieme al missionario:

I giovani moretti i quali si hanno a Marsiglia per ragione del clima già sperimentato anche troppo non confacente al loro temperamento se ne muojono l'uno dopo l'altro, e già in poco tempo ne sono morti cinque, e se non si fa presto ad apporvi un pronto riparo vi ha pericolo che così succeda anche degl'altri³¹.

1.3 Ignaz Knoblecher, Luka Jeran, Johannes Mitterrutzner: tra Vicariato dell'Africa Centrale e Impero Austro-Ungarico

Quello portato avanti da Guglielmo Massaja a Marsiglia non fu l'unico tentativo del genere indipendente dall'Opera di Olivieri (per quanto ispirato ad essa). È utile dedicare almeno un cenno a quanto compiuto verso la metà del diciannovesimo secolo da alcuni missionari sudditi dell'Impero asburgico e operanti nel Vicariato apostolico dell'Africa Centrale³², avente il suo centro in Sudan.

L'Europa ottocentesca aveva “scoperto” l'Africa centro-orientale alcuni decenni dopo quella centro-occidentale³³, e, se ciò era finalmente accaduto, lo si doveva all'invasione del Sudan da parte di Mohammed Ali, di cui si è già parlato in relazione alle tratte transahariane. Tra i poteri europei, la Santa Sede fu la prima a intuire le grandi possibilità dell'area, divenuta accessibile grazie alla

²⁷ Ivi, p. 201.

²⁸ Cit. in A. Eli, *Storia della Chiesa Ortodossa Tawāhedo d'Etiopia*, Edizioni Terra Santa, Milano 2017, p. 1355.

²⁹ G. Massaja, *Lettera al Presidente dell'Opera della Propaganda della Fede di Lione, 7 dicembre 1864, Lione*, cit. in G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 229.

³⁰ I seminaristi sopravvissuti rimpatriarono, tre di loro riprendendo in seguito gli studi in un collegio eretto appositamente in Africa, A. Eli, *Storia della Chiesa Ortodossa Tawāhedo d'Etiopia*, cit., p. 1355.

³¹ Nicola Da San Giovanni In Marignano, *Lettera a Giovanni Simeoni, 27 agosto 1870, da Roma*, in APF, SC, “Etiopia”, VII, cit. in M. Forno, *Tra Africa e Occidente*, cit., p. 284.

³² Il Vicariato apostolico dell'Africa Centrale, perlomeno per come era stato pensato inizialmente, era un territorio vastissimo. Fu la «prima circoscrizione ecclesiastica volutamente proiettata verso l'interno del continente africano [...] con potenziale giurisdizione su tutta l'Africa interna a nord dell'equatore, esclusi soltanto l'Egitto, l'Abissinia (contemporaneamente affidata al futuro card. Massaja), la costa mediterranea e quella del golfo di Guinea», G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria di Nicola Mazza e Daniele Comboni», cit., pp. 263-265.

³³ Cfr. I. Surun, *Dévolier l'Afrique?*, cit., p. 15.

regolamentazione della navigazione lungo il Nilo³⁴. L'idea di crearvi un nuovo vicariato apostolico venne a un giovane sacerdote maltese, Annetto Casolani (1815-1866), già alunno del Collegio Urbano de Propaganda Fide, che, dal suo osservatorio speciale al crocevia sul Mediterraneo, scrisse insistentemente alla congregazione romana suggerendo un intervento tempestivo per arginare l'espansione islamica in corso³⁵. Nel 1846 papa Gregorio XVI, oramai nei suoi ultimi mesi di vita, approvò la fondazione del Vicariato e (dopo le dimissioni quasi immediate dello stesso Casolani) pose il gesuita Maxymilian Ryllo (1802-1848)³⁶ alla testa di un piccolo manipolo di operatori laici e di sacerdoti, quest'ultimo composto dallo stesso Casolani, il veronese Angelo Vinco (allievo di don Nicola Mazza) e Ignaz Knoblecher (versione germanizzata più in uso per Ignacij Knoblehar), sloveno. Tutti i preti missionari erano stati allievi o docenti del Collegio di Propaganda Fide, che risultò quindi coinvolta nelle vicende del Vicariato fin dalla sua fondazione³⁷.

Poco dopo l'arrivo in Sudan, Ryllo morì a Khartoum di febbri malariche e Vinco e Casolani furono costretti a tornare in Europa per curarsi dalle stesse. Da subito, dunque, i missionari si scontrarono con il grande ostacolo rappresentato dal clima e dalle malattie tropicali, contro cui gli europei non disponevano ancora di mezzi e farmaci adeguati. La missione, grazie a nuovi arrivi e al supporto di alcuni laici e operatori remunerati per le loro prestazioni, rimase comunque attiva sino al 1858, anno in cui morì di malattia anche Knoblecher, che aveva energicamente sostituito Ryllo in veste di provicario. In appena una dozzina d'anni di attività, erano morti per malattie contratte all'arrivo in Africa oltre i due terzi dei sacerdoti e dei coadiutori laici europei della missione³⁸. Un costo altissimo in vite umane, specie se si considera che i risultati ottenuti erano piuttosto scarsi: presso i musulmani il proselitismo era vietato e inefficace; presso i villaggi indigeni lungo il Nilo le difficoltà erano enormi, tra clima avverso, incomprensioni linguistiche e culturali, interferenze da parte dei mercanti di schiavi. L'unico ambito in cui i missionari avevano ottenuto alcuni risultati era tra la popolazione urbana di schiavi neri, nonostante i dissidi insorti con i loro proprietari³⁹. Non fu

³⁴ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 43 e 50.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 51; G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria», cit., p. 265.

³⁶ Noto predicatore, esperto orientista, missionario in Libano e ispiratore di quella che oggi è l'Université Saint Joseph di Beirut, Ryllo fu per due anni direttore del Collegio Urbano de Propaganda Fide, subito prima di partire per il Sudan. Egli fu dunque il predecessore di Antonio Bresciani (che avrebbe ricoperto il ruolo di direttore del Collegio dal 1846 al 1848), nonché professore di Giuseppe Santamaria.

³⁷ Cfr. F. González Fernández, *Daniele Comboni e la rigenerazione dell'Africa: "Piano", "Postulatum", "Regole"*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, p. 13. Per una storia del Vicariato dell'Africa Centrale nel diciannovesimo secolo dalla sua fondazione, tra gli altri cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit.; G. Seccia, *La missione cattolica in Sudan: vista e vissuta da protagonisti ed osservatori tirolesi (1858-1862)*, Missionari comboniani, Roma 2001; D. Mc Ewan, *A catholic Sudan: dream, mission, reality*, Stabilimento tipografico Julia, Rome 1987; E. Toniolo, R. Hill, *The opening of the Nile basin. Writings by Members of the Catholic Mission to Central Africa on the Geography and Ethnography of the Sudan, 1842-1881*, C. Hurst & Company, London 1974; E. Pezzi, *Missione cattolica nel Sudan*, cit.

³⁸ E. Pezzi, *Missione cattolica nel Sudan*, cit., p. 133; G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria», cit., p. 269.

³⁹ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 67-71.

un caso, dunque, se i missionari decisero di scommettere sui bambini orfani schiavi, riconoscendo in loro i potenziali collaboratori ideali, una volta riscattati ed educati in Europa.

Il primo a tentare questo approccio fu lo sloveno don Luka Jeran (1818-1896), che era stato convinto nel 1853 a partire missionario da Knoblecher, ma per ben due volte era dovuto rientrare in Europa in tutta fretta per non rischiare di morire di febbri tropicali, contratte all'arrivo in Sudan. Al secondo rientro, egli fece in tempo a riscattare dalla schiavitù un bimbo d'etnia dinka di circa otto anni e a portarlo con sé, battezzandolo in seguito con il nome di Giuseppe Salvatore Maria Kranjski: cercare di crescere un clero indigeno per l'Africa sarebbe stata la prosecuzione della sua missione⁴⁰. Negli anni immediatamente successivi, i missionari rimasti in Africa, supportati dai loro collaboratori europei, inviarono altri bambini subsahariani, schiavi riscattati. Chi svolse il ruolo di coordinatore delle operazioni fu il canonico dell'abbazia agostiniana di Novacella a Bressanone/Brixen: Johannes (Josef) Chrysostomus Mitterutzner (1818-1902).

Mitterutzner fu per molti decenni una figura chiave, nonché la memoria storica, del Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale. Senza esser mai andato lui stesso in missione, ne seguì tuttavia ogni singolo passaggio, studiandone le problematiche, raccogliendo finanziamenti, suscitando vocazioni (ben 12 sacerdoti furono da lui convinti a partire missionari in Africa Centrale⁴¹) e soprattutto consigliando da dietro le quinte i principali protagonisti⁴²: tutti intrattennero ampie corrispondenze con lui, dai prefetti di Propaganda fide a tutti i vicari apostolici sul campo (da Ignaz Knoblecher, a Franz Xaver Geyer⁴³, passando per Daniele Comboni⁴⁴, Francesco Sogaro e Antonio Maria Roveggio⁴⁵); l'arcivescovo di Verona Luigi Canossa e i responsabili dei collegi per "moretti" veronesi, come don Luigi Sembianti e don Nicola Mazza⁴⁶; perfino, in seguito, il "moretto" divenuto sacerdote, Daniele Sorur Pharim Den⁴⁷. Fintanto che fu in vita, il dotto canonico, dalla sua abbazia tra i monti del Sud Tirolo, fece da *traite-d'union* tra quanti ebbero un ruolo preminente nella missione, fungendo, secondo le parole di Roveggio, da vero e proprio «padre della nostra tanto tribolata

⁴⁰ Cfr. L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», cit., pp. 179-180.

⁴¹ Cfr. G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria», cit., p. 269.

⁴² Ivi, pp. 267-270.

⁴³ Mitterutzner e Geyer furono corrispondenti fissi: nell'archivio dell'Abbazia di Novacella sono conservate ben 88 lettere di Geyer al canonico agostiniano nel periodo tra il 1882 e il 1896. Vedi Epistolario del padre Franz Xaver Geyer al Mitterutzner dal 1882 al 1896, ANB.

⁴⁴ L'epistolario tra i due consta in 25 lettere, spesso molto lunghe. Sul loro rapporto, si veda in particolare M. P. Sardella, «Comboni e Mitterutzner: testimoni del Vangelo della speranza a servizio dell'Africa centrale», in *Brixner Theologisches Forum*, n. 3, September-Dexember 2003, pp. 251-262.

⁴⁵ Particolarmente indicativo il caso del Roveggio che, pur non conoscendo il Mitterutzner, tra le prime cose che fece una volta nominato nuovo vicario apostolico dell'Africa Centrale, dopo Sogaro, fu scrivere una lettera per presentarsi e chiedere consiglio all'anziano sacerdote tirolese: A. M. Roveggio, *Lettera al Mitterutzner, da Verona, 21 agosto 1894*, ANB, Epistolario del padre Antonio Maria Roveggio al canonico Mitterutzner.

⁴⁶ Vedi, sul carteggio tra Mitterutzner e Mazza, D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit.

⁴⁷ D. P. D. Sorur, *Lettera al Mitterutzner, da Francoforte, 20 febbraio 1890*, cit.

missione»⁴⁸ o, in quelle di Comboni, da sua «colonna»⁴⁹. Nel 1856 fu dunque a lui che si rivolse l'Associazione viennese fondata da Knoblecher per la Missione in Africa Centrale (la già citata Marienverein), nella persona del suo presidente, monsignor Andreas Meschutar. Il canonico agostiniano venne incaricato di compiere il viaggio da Alessandria d'Egitto fino a Trieste per portare in Europa «8 pueros optimae indolis ex schola Chartumiana»⁵⁰: otto bambini senegalesi di ottima indole (con alta probabilità, alcuni schiavi riscattati) provenienti dalla scuola dei missionari di Khartoum. Due di essi (Andreas Sherif, di 16 anni; Alessandro Skander Dumont, di 13 anni, figlio di un francese e di un'etiopio), considerati i più promettenti, vennero mandati presso il Collegio Urbano a Roma; per gli altri, andava trovata una sistemazione: si pensò alla costruzione di un collegio per “moretti” a Roma, poi si decise di dividerli tra Lubiana da don Luka Jeran (Stanislaus Latinski e Josef Obat) e Verona da don Nicola Mazza (Josef/Giuseppe Habashi, di circa 16 anni, Thomas Tia di circa 11 anni, Georg Zipl di circa 13 e Giovanni Nepomuceno di circa 7)⁵¹. È certo che Mitterutzner approfittò di questa e altre occasioni⁵² di incontro con bambini africani per poter perfezionare i suoi studi etnologici e linguistici sulle popolazioni nilotiche, specie sui dinka e sui bari⁵³.

Non è chiaro il numero preciso di “moretti” coinvolti, anche se possiamo arguire che vennero portati in territorio allora austro-ungarico all'incirca una quindicina di bambini e una manciata di bambine⁵⁴. Il primo, Giuseppe Kranjski, morì il 16 febbraio 1860, sei anni dopo il suo arrivo in Slovenia. L'annuncio della sua morte venne dato da un giornale locale, *Zgodnja Danica*, a dimostrazione di come il suo passaggio non fosse passato inosservato tra i locali (ciò malgrado la volontà del bambino stesso, di cui si riportava che non amasse essere esposto alla curiosità della gente)⁵⁵. Le bambine morirono tutte molto giovani, a parte una che divenne suora orsolina e morì a Lubiana a circa 75 anni, il 17 settembre 1919⁵⁶. Per evitare la morte dei maschi fin lì sopravvissuti, in quattro vennero mandati nel 1860 a terminare gli studi a Napoli, dove si riteneva vi fosse un clima

⁴⁸ A. M. Roveggio, *Lettera al Mitterutzner, da Verona, 21 agosto 1894*, cit.

⁴⁹ Cit. in G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria di Nicola Mazza e Daniele Comboni», cit., p. 267.

⁵⁰ J. C. Mitterutzner, *Lettera a Mazza, 4 giugno 1856, da Bressanone*, cit. in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 3.

⁵¹ Cfr. D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., pp. 2-10 e 28; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 236. Su Giuseppe Habashi, vedi capitolo 8.

⁵² Ad esempio, nel 1863 volle tenere presso di sé il “moretto” Francesco Schubbe (notto anche con gli ulteriori nomi Saverio e Logwit), che poi sarebbe morto nel 1868 a Novacella, per le sue conoscenze di arabo, dinka e bari. Vedi D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 134.

⁵³ Cfr. M. P. Sardella, «Comboni e Mitterutzner», cit., p. 259. In una sua lettera a Mitterutzner è lo stesso Daniele Sorur, un dinka d'origine, a scrivere: «Mi piacque sommamente quella sua grammatica Dinka», in D. P. D. Sorur, *Lettera a Mitterutzner, 27 dicembre 1883, dal Cairo*, ACR, A/30-13-5. Tra i testi linguistici pubblicati dal canonico di Novacella si segnalano: J. C. Mitterutzner, *Die Dinka-Sprache in Central Afrika. Kurze, Grammatik, Text und Dinkaish-Deutsch-Italienisches Wörterbuch*, s.e., Brixen 1864; J. C. Mitterutzner, *Die Sprache der Bari in Central Afrika. Grammatik, Text und Wörterbuch*, s.e., Brixen 1867.

⁵⁴ Vedi L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», cit.

⁵⁵ Ivi, p. 184.

⁵⁶ Ivi, p. 186.

più consono alle esigenze dei giovani africani, presso il collegio dei “moretti” di Ludovico da Casoria; ad accompagnarli in tal viaggio sarebbe stato un giovane Daniele Comboni, già allievo di Nicola Mazza. Dei quattro partiti per Napoli: uno probabilmente morì poco dopo; uno (Giuseppe Habashi) divenne sacerdote cappuccino con il nome di Bonaventura da Khartoum e tornò in Africa, abbandonando quindi il saio per divenire un pope copto della chiesa etiopica; un altro (Stanislao Ljublanski) tornò pure nel paese natio, l’Etiopia, per quindi andare a Khartoum, dove si sposò con una certa Luigia Mittera, probabilmente una donna austriaca, dal momento che alcuni anni dopo egli provò invano a chiedere un aiuto ai missionari per ottenere tale cittadinanza, rompendo in seguito i rapporti con gli stessi, forse di fronte al loro diniego⁵⁷; un ultimo (Giuseppe Apat Morgian) pare che si allontanò dagli ambienti ecclesiali e visse trovando lavori di varia natura nelle periferie di Vienna, Lubiana e altre città (la fonte originaria, un sacerdote, sembra suggerire che il giovane fosse divenuto un “poco di buono” che frequentava locali notturni)⁵⁸.

Appare evidente che l’esperimento tentato dai missionari del Vicariato dell’Africa Centrale, in coordinamento con la Marienverein, Jeran e Mitterutzner, non ebbe grande successo. Prima di morire, nel 1858, Knoblechter emise un decreto valido per tutti i missionari del Vicariato apostolico dell’Africa Centrale in cui proibiva l’ulteriore dislocamento di bambini in Europa e piuttosto esortava a cercare di fondare un seminario in Africa⁵⁹. Su questa stessa linea si posizionò colui che ne prese il posto nel periodo di transizione del Vicariato, Matthäus Kirchner, un uomo molto pragmatico, che ritenne necessaria la ritirata dal territorio a causa delle troppe morti tra i missionari. Quando questi ebbe modo di incontrare Comboni, di ritorno da una spedizione di riscatto in Arabia di un gruppetto di “moretti” su mandato di Mazza⁶⁰, gli sconsigliò di portare i bambini africani con sé in Europa:

Giunto al Cairo la sera del 4 corr.te, ebbi la consolazione di trovare il Provicario Apostolico D. Matteo Kirchner, col quale mi trattenni la notte fino all’ora di partire per Suez. [...] Il Provicario vede poca speranza per la conversione dell’Africa. Se io guardo all’Europa, dice, tutto è bello; ma se considero le cose in Africa sulla faccia del luogo, tutto mi è oscuro, e non vedo speranze. Egli poi, con grande mia sorpresa, non troppo favorisce il disegno di educare giovani e giovanette africane in Europa, perché costà si avvezzano troppo delicatamente, e studiano troppo le scienze, e poco l’agricoltura e le arti. Egli invece pensa d’introdurne buon numero nella nuova Stazione e farli colà lavorare nel giorno, comunicando loro alla notte l’istruzione religiosa. A Napoli, diceami, ne mando meno che sia possibile⁶¹.

Nonostante il fatto che anche questo tentativo di educazione di “moretti” in Europa si sia esaurito assai rapidamente, come già quello di Massaja, esso ci interessa per almeno due motivi. Il primo è che viene detto a chiare lettere che i missionari selezionarono tra i bambini africani che

⁵⁷ Ivi, p. 179.

⁵⁸ Ivi, p. 185.

⁵⁹ Ivi, p. 198.

⁶⁰ Cfr. G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 236.

⁶¹ D. Comboni, *Lettera a don Nicola Mazza, 6 gennaio 1861, dal Candy sul Mar Rosso*, in *Gli Scritti*, cit., n. 548-552.

tenevano presso la missione quelli considerati più dotati per mandarli a studiare in Europa. In una lettera al Mitterrutzner, lo stesso prefetto di Propaganda fide, il cardinal Barnabò, aveva posto come condizione all'ingresso al Collegio Urbano quella che i bambini africani inviati fossero dotati di buona indole e intelletto («bona indole atque ingenio praediti sint»), nonché portati per una vocazione sacerdotale e sani fisicamente («ab ecclesiastica vita non sint alieni, ac firma denique valetudine»⁶²). Questo elemento configura una chiara distinzione rispetto alla modalità d'azione di Olivieri, che riscattava le “morette” mandandole in Europa a prescindere dalle loro condizioni di salute o capacità intellettuali, al solo scopo di «salvare delle anime». Questi missionari, invece, puntavano esplicitamente a formare un clero e delle religiose indigeni, e per questo non esitavano a selezionare con accuratezza solo i candidati che reputavano migliori.

Il secondo punto che si vuole sottolineare è che anche se il numero di “moretti/e” portati nell'Impero Austro-Ungarico⁶³ dai primi missionari del Vicariato dell'Africa Centrale fu piuttosto basso (una ventina in totale), essi in effetti costituiscono un ottimo spaccato della pluralità di esperienze e destini che potevano capitare a questi bambini africani dislocati in Europa.

2. Nicola Mazza e i Collegi di Verona

L'educazione dei giovinetti africani [è] da tentarsi fuori dall'Africa, perché colà per ora mancano i mezzi di educazione; e si aggiunga che i nostri missionarj [sic], nati ed allevati in un clima dolce e temperato, e che perciò hanno contratto una disposizione di corpo e di natura a tal clima dolce e proporzionata, non possono io dico tali missionarj [sic] reggere al clima focoso dell'Africa centrale, al quale clima potranno vivere se sieno nazionali [...]. Per queste ragioni nei miei due istituti in Verona [...] tengo nell'istituto maschile l'educazione dei giovinetti mori nelle arti e scienze, secondo la lor varia disposizione, colà necessarie, avviandoli anche allo stato sacerdotale, se Iddio tal vocazione lor dasse; e nell'istituto femminile le giovanette africane, educandole a brave maestre, ed a donne di famiglia⁶⁴.

Introdotti da queste parole, che costituiscono una specie di “manifesto” del piano mazziano per i “moretti”⁶⁵, veniamo dunque a presentare più nel dettaglio l'esperienza dei Collegi di Verona. Anzitutto, i numeri: con i suoi 21 bambini e 21 bambine ospitati, è il secondo più grande esperimento unitario di educazione di africani in strutture religiose ottocentesche in Italia, dopo quello di Ludovico da Casoria a Napoli, con cui Mazza condivise anche il fine esplicito di formare dei missionari indigeni per l'Africa Centrale. Ma chi era, questo sacerdote veronese, e da dove trasse origine la sua iniziativa?

⁶² Cit. in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 10.

⁶³ Non si dimentichi che anche Verona, come tutto il Veneto, fino al 1866 era sotto l'amministrazione degli Asburgo; quanto a Bressanone, vi si parla tuttora (anche) tedesco e l'annessione all'Italia avvenne solo alla fine della Prima Guerra Mondiale.

⁶⁴ N. Mazza, *Lettera a Mitterrutzner*, 11 giugno 1856, cit.

⁶⁵ Cfr. J. C. Mitterrutzner, *Lettera a Mazza*, 4 giugno 1856, cit.

2.1 La bibliografia

La vita e le opere di don Nicola Mazza sono state ampiamente studiate. In ciò, un ruolo importante è stato certamente giocato dagli ex-alunni dei Collegi Mazza (realtà tuttora presenti in molte città), dai membri delle fondazioni che si ispirano al suo carisma, e in particolare dalla casa editrice Mazziana, con sede a Verona, che ha dedicato all'approfondimento delle vicende storiche legate al sacerdote veronese molte sue pubblicazioni. Alcune di queste sono state tra i principali riferimenti per questo paragrafo: dalla raccolta completa dei suoi scritti, edita nel 2000⁶⁶, alla voluminosa biografia di Mazza a opera di Rino Cona, del 2006⁶⁷. Altrettanto utili si sono rivelate anche alcune altri testi, più brevi e specifici, come la raccolta commentata dell'epistolario tra don Mazza e il canonico Mitterutzner⁶⁸, curata da Domenico Romani, o l'approfondimento sulla pedagogia dei collegi mazziani⁶⁹, di Emilio Butturini, e quello invece di Giuseppe Butturini sulle missioni veronesi⁷⁰. Un'utile sintesi della biografia del sacerdote si è rivelata la voce redatta in merito da Lucia Ceci, per l'*Enciclopedia degli Italiani* della Treccani⁷¹. Si è fatto uso, poi, di alcuni studi non prettamente incentrati su Mazza ma che arrivano nondimeno ad approfondirne la figura e le opere piuttosto nel dettaglio, come quelli che girano intorno alla vita e al pensiero di Daniele Comboni. Quest'ultimo, infatti, fu uno dei più noti allievi di Mazza⁷².

Nonostante la quantità di testi editi (senza citare quelli di natura più prettamente agiografica), ad ogni modo, va segnalata l'assenza di attenzione specifica intorno al fenomeno dell'educazione dei "moretti" nella città scaligera⁷³. Paradossalmente, quello che fu uno dei progetti a cui don Mazza dedicò più energie (come è provato dall'ampia produzione di lettere e documenti a proposito e da alcune sue dichiarazioni), per quanto ovviamente citato, non è ancora mai stato posto al centro di una ricerca specifica⁷⁴. Un'indagine di questo tipo può dunque assumere una valenza significativa anche

⁶⁶ N. Mazza, *Gli scritti*, a cura di I. Caliaro, Casa Editrice Mazziana, Verona 2000. Per questo elaborato si è però consultata prevalentemente una precedente raccolta degli scritti di Mazza dattiloscritti: D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, s.e., Verona 1981.

⁶⁷ R. Cona, *Nicola Mazza. Un prete per la Chiesa e la Società*, Casa Editrice Mazziana, Verona 2006.

⁶⁸ D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit.

⁶⁹ E. Butturini, *Rigore e libertà. La proposta educativa di don N. M. (1790-1865)*, Casa Editrice Mazziana, Verona 1995.

⁷⁰ G. Butturini, *Da Verona al mondo*, cit in *Cina e Africa centrale*, in Aa.Vv., *Una città un fondatore, miscellanea di studi mazziani 2*, Casa Editrice Mazziana, Verona 1990, pp. 341-448.

⁷¹ L. Ceci, *Mazza Nicola*, cit.

⁷² Particolarmente incisive le pagine dedicate all'ambiente mazziano in G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 200-208. Tra gli altri studi che se ne sono occupati, si possono citare ad esempio alcuni saggi contenuti in F. De Giorgi, *Daniele Comboni fra Africa ed Europa*, cit. Interessante anche il raffronto fatto tra il Piano missionario di Mazza e quello più tardivo di Comboni: A. Gilli, «Il Piano missionario di don Nicola Mazza e quello di mons. Daniele Comboni», in *Archivio Comboniano*, XXVIII (1990), 1, pp. 142-156.

⁷³ Tale mancanza mi è stata anche informalmente attestata, con un'espressione di interesse per la mia ricerca, dagli stessi padri mazziani, quando sono stato a visitare il loro archivio centrale a Verona.

⁷⁴ Per la precisione, presso l'archivio mazziano di Verona sono conservate alcune pagine dattiloscritte inedite sull'argomento, non datate (ma la cui redazione è situabile probabilmente a diversi anni fa), a cura di Arnaldo Cassini. Si

nella direzione di una integrazione della storia dell'opera mazziana. Le fonti primarie ancora inedite utilizzate sono state consultate presso l'archivio dei padri mazziani di Verona, ma non solo. Diversi documenti riconducibili all'esperienza veronese si sono potuti rinvenire anche nell'archivio dei cappuccini di Genova (in relazione a Olivieri), quello di Novacella a Bressanone (a Mitterutzner), quelli di Propaganda fide (ai rapporti con la congregazione pontificia), dei comboniani a Roma (a Comboni), delle suore francescane bigie di Roma (per i rapporti con Ludovico da Casoria).

2.2 Vita e pedagogia di Nicola Mazza

Nato a Verona il 10 marzo 1790, primo di nove fratelli in una famiglia di commercianti di seta moderatamente benestante, Nicola Mazza fu senza dubbio un protagonista della vita sociale ed ecclesiale scaligera. La città, che verso la metà del diciannovesimo secolo contava più di cinquantamila abitanti, si distingueva al tempo per la sua religiosità particolarmente intensa, vissuta e onnipresente⁷⁵. Romanato la descrive come un unicum perfino all'interno del già cattolicissimo Veneto dell'epoca⁷⁶; un luogo in cui «la Chiesa riusciva a esercitare un controllo sociale inflessibile, meticoloso», che trovava il suo punto di forza in un sistema educativo «quasi esclusivamente in mano al clero»⁷⁷. In questo ambiente, il giovane Nicola Mazza studiò presso l'oratorio dei padri filippini, per poi intraprendere la carriera sacerdotale e trovare ben presto proprio nell'insegnamento il compimento della propria vocazione.

Mazza fu dapprima insegnante di matematica nel collegio vescovile, per poi fondare, nel 1829 per le ragazze e nel 1832 per i ragazzi, due collegi sotto la sua direzione⁷⁸. L'idea base del collegio femminile, che già nel 1843 raccoglieva 236 ragazze in difficoltà economica, consisteva nell'organizzarle «in piccole famiglie, ciascuna delle quali con una sua “mamma”, garantendo loro un ambiente familiare e una formazione di base che arrivava alla seconda elementare, secondo il metodo prescritto dai regolamenti governativi». Secondo le parole dello stesso Mazza, lo scopo della loro educazione era di «formarle donne di famiglia»⁷⁹. Il termine “donne di famiglia”, che abbiamo già incontrato nella lettera del sacerdote veronese al Mitterutzner del giugno 1856, stava a indicare il fatto che alla formazione di base (leggere e scrivere, fare di conto e via dicendo) doveva affiancarsi

tratta di un utile compendio sul tema, cui si è debitori, benché sia necessario dissociarsi in certa misura dalle conclusioni e da altri passaggi del testo, di chiara matrice apologetica.

⁷⁵ Si segnala, tra gli altri segni di una religiosità così vissuta, la fioritura di fondazioni di nuovi istituti e congregazioni religiose. Vedi E. Butturini, *Rigore e libertà*, cit., pp. 13-23.

⁷⁶ Lo stesso Comboni definisce Verona come “cattolicissima”, in D. Comboni, *Relazione storica e stato del vicariato dell'Africa Centrale, alla Società di Colonia, 1877*, in *Gli Scritti*, n. 4840.

⁷⁷ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 204.

⁷⁸ A riguardo della fondazione dei due collegi, vedi R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., pp. 165-206. Per la pedagogia adottata dal Mazza, vedi E. Butturini, *Rigore e libertà*, cit.

⁷⁹ L. Ceci, *Mazza Nicola*, cit.

anche una preparazione nei mestieri della casa e dell'artigianato (ricamo, produzione della seta...), oltre a una rigorosa educazione religiosa e alla modestia sociale.

La particolarità degli istituti maschili divenne ben presto il connubio di una rigorosa selezione all'ingresso fatta sulla base del ceto sociale⁸⁰ e un ancor più severo vaglio continuo fatto sul merito nel corso degli studi⁸¹. Con le parole dello stesso sacerdote, i suoi collegi erano: «solo per giovanetti poveri forniti di queste tre qualità: cioè ottimo ingegno, bontà di costumi e sodo criterio»⁸². Il metodo pedagogico mazziano era «fondato sulla persuasione piuttosto che sull'imposizione, sull'autoeducazione, su una disciplina che doveva trasformarsi in costume di vita attraverso un accorto dosaggio di libertà e costrizione»⁸³. Da un lato i ragazzi godevano di ampi margini di autodeterminazione: potevano scegliere se continuare o meno con gli studi, in quali materie specializzarsi, se prepararsi al sacerdozio o alle carriere civili (proprio per favorirne la frequentazione dell'università, Mazza acquistò per loro, nel 1839, una casa anche a Padova)⁸⁴. Dall'altro, la formazione spirituale e caratteriale che il sacerdote veronese cercò da subito di trasmettere ai suoi allievi, specie a quelli che si candidavano al presbiterato, era quella di una tempra dura e di un cattolicesimo intransigente⁸⁵, ma non privo di aperture alla scienza moderna e perfino di simpatie alla filosofia e teologia rosminiane (se non altro almeno finché Rosmini non venne messo all'Indice)⁸⁶. Il grande attivismo di Mazza, nella vita ecclesiale veronese come pure in quella culturale e politica (fu anche consigliere comunale, membro dell'Accademia, interlocutore privilegiato della Camera di commercio⁸⁷), gli valse «un'apoteosi di riconoscenza»⁸⁸ al momento della morte tra i suoi concittadini, che sempre egli aveva reso partecipi dei propri progetti. Il più complesso dei quali, molto elogiato ma anche criticato, fu proprio la creazione dei due Collegi per “morette” e “moretti”.

⁸⁰ Non vi era una retta da pagare, in quanto si voleva che la proposta fosse solo per bambini e adolescenti poveri. Tale era la fermezza di questo requisito d'accesso al collegio che per Romanato quello di Mazza si potrebbe definire un «classismo alla rovescia, per l'intransigente preferenza accordata al povero rispetto al ricco», G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 200.

⁸¹ Chi non stava al passo o si ribellava alle ferree regole educative, era espulso. Secondo la ricerca di Emilio Butturini sui registri dei collegi maschili, «risulta che fino a tutto il 1864-65 dei 977 allievi accolti nell'istituto ben 844 furono “rimandati per indisciplina o incapacità, levatisi spontaneamente o morti” e solo 133 i “riusciti” (meno del 14%), dei quali 105 sacerdoti e solo 28 laici», in E. Butturini, *Rigore e libertà*, cit., p. 143.

⁸² Cit. in G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 199.

⁸³ Ivi, p. 200.

⁸⁴ Cfr. L. Ceci, *Mazza Nicola*, cit.

⁸⁵ Egli mirava a creare nei giovani un senso di appartenenza alla Chiesa «totale, esclusivo, incondizionato», G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 200.

⁸⁶ Ivi, p. 202. Per approfondire, si veda R. Lanfranchi, «Nicola Mazza e Antonio Rosmini. Una lettura “rosminiana” di un recente saggio di Emilio Butturini», in *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 30 (1992), 2, pp. 199-218.

⁸⁷ Cfr. E. Butturini, *Rigore e libertà*, cit., p. 7.

⁸⁸ R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 725.

2.3 Alle origini della missione veronese in Africa: Bachit Caenda Fortunato Zenone

In una lettera del 1844, Nicola Mazza ricorda l'occasione in cui nacque in lui il desiderio di raccogliere intorno a sé dei ragazzi poveri ma di talento a cui dare l'opportunità di studiare. Un giorno, nell'autunno 1819-20, conobbe un bambino che gli parve dotato «d'indole schietta e pura, di mente chiara, di singolare memoria e d'ingegno penetrante». Era «povero, figliuol d'un falegname» e «il vedea dover perdersi nella scure e nella sega, rimanendo in lui quasi inutili, o men giovevoli a se stesso ed alla società, i migliori doni de' quali da Dio era fregiato». Mazza, giovane e appassionato insegnante, non seppe trattenersi: «lo domandai a suo padre, me lo concesse, e me lo condussi meco, nel '20, alla città ed agli studi»⁸⁹. Cominciava così la storia dei futuri colleghi mazziani, ma non solo. Il ragazzo, infatti, una volta divenuto a sua volta sacerdote, sarebbe stato il primo degli alunni ad appassionarsi alle lingue orientali (divenne docente di arabo e ebraico) e alle missioni in Africa.

Per la verità, lo stesso don Mazza, verso la fine degli anni Venti, già frequentava circoli intellettuali attenti alle questioni missionarie e si era appassionato alla lettura di riviste e resoconti sull'Africa, che cominciavano proprio in quegli anni a diffondersi anche in Italia, al punto da ricevere da alcuni amici sacerdoti il soprannome di “don Congo”⁹⁰. Egli inoltre, come testimoniato da un suo allievo e futuro missionario, Giovanni Beltrame, «co' suoi savi e confidenti sacerdoti, tra i quali primeggiava l'anima santa del poliglotta don Dusi, innamorato a morte della conversione di tutto il mondo, leggeva e meditava le storie edificanti delle missioni in paesi stranieri»⁹¹. Anche Comboni racconta che la sua passione per le missioni nacque leggendo la *Storia dei martiri giapponesi* di Alfonso de' Liguori, consigliatagli da Mazza⁹². Eppure, l'evento che probabilmente contribuì più di ogni altro a sensibilizzare prima Dusi e poi Mazza e lo stesso Comboni al tema delle missioni africane fu ancora una volta, proprio come nel caso di Olivieri, l'incontro fortuito con un giovane subsahariano: Fortunato Zenone (al battesimo) Bachit Caenda (1827ca-1897).

Bachit era un bambino nuba (Sudan), vittima della tratta transahariana, condotto a Verona nel settembre 1837 dal conte Francesco Miniscalchi Erizzo (1811-1875)⁹³. Questi, che l'aveva comperato nel mercato di schiavi di Alessandria d'Egitto, era un cattolico molto devoto della nobiltà veronese ma anche un attivo filantropo e antischiavista, al punto che descriveva il suo gesto come un “riscatto” e aveva deciso di crescere il bambino nella sua casa, facendogli impartire un'istruzione e avviandolo

⁸⁹ N. Mazza, *Lettera ad Azarian, 18 agosto 1844*, in Id., *Gli Scritti*, cit., pp. 342-343.

⁹⁰ Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 339.

⁹¹ Cit. in Ivi, p. 342.

⁹² Cfr. F. S. Geyer, *Mons. Daniele Comboni. Vescovo di Claudiopoli e Vicario Apostolico dell'Africa Centrale* (1882), Biblioteca Comboniana, Roma 2000, p. 18.

⁹³ Miniscalchi fu geografo ed etnologo, tra i promotori della Società Geografica Italiana, nonché esperto di lingue orientali dalle collaborazioni illustri, ad esempio quella con Angelo Mai per l'edizione di un evangelario siriano. Favorevole all'Unità del Veneto con l'Italia, ne divenne senatore.

verso il battesimo⁹⁴. Il sacramento venne somministrato al ragazzino – il cui status le fonti descrivono ora più come quello di un famiglia, ora più come quello di un figlio adottato⁹⁵ – unitamente alla cresima il giorno 22 agosto del 1839, dal vescovo monsignor Giuseppe Grasser. La cerimonia ebbe una grandissima eco pubblica: una folla di curiosi si era presentata nella cattedrale «non solo per vedere il moro, ma per il presagio che da esso dipartivasi: la fine di una maledizione⁹⁶ e il cominciamento di una novella era per l’Africa nera tutta»⁹⁷. L’evento, accorso appena un anno dopo il primo riscatto di Olivieri a Genova, fu seguito tre mesi dopo dalla pubblicazione da parte di papa Gregorio XVI della bolla pontificia contro la tratta degli schiavi *In Supremo*, un documento che venne accolto con grande entusiasmo negli ambienti frequentati dal conte Miniscalchi⁹⁸. Ebbene, a Dusi, il giovane presbitero già allievo di Mazza appassionato di lingue orientali e missioni, non parve vero di poter profittare della frequentazione del giovane “moretto”: con Bachit egli perfezionò l’arabo, incontrandolo a lungo presso il Collegio Mazza due volte a settimana⁹⁹. Il rapporto tra i due si rafforzò nel tempo passato assieme, consolidando ulteriormente in Dusi la passione missionaria, al punto che, quando morì prematuramente (metà anni Quaranta), lasciò detto come testamento al suo maestro: «mandi, Padre, mandi de’ suoi là fra i poveri negri a farli cristiani, mandi, mandi»¹⁰⁰.

La figura di Bachit è di quelle che meritano un approfondimento specifico. Egli ebbe una certa influenza non solo su Dusi, ma anche su una serie di altri allievi di Mazza e, in ultima analisi, anche su quest’ultimo. Sappiamo che Bachit avrebbe sviluppato seri problemi alla vista, e che a causa di ciò egli aveva dovuto rinunciare a tornare in Africa come missionario¹⁰¹, eppure viaggiò in Egitto in compagnia di Miniscalchi tra la fine del 1869 e il 1870, come confermato da alcune lettere di Comboni, al tempo missionario in Sudan, che avrebbe affidato proprio a Bachit la sua corrispondenza da riportare a Verona¹⁰². È davvero significativo segnalare la relazione che legò il futuro vicario apostolico dell’Africa Centrale (e allievo di Mazza) con questo suo più o meno coetaneo (Dusi scrive che Bachit aveva circa dodici anni nel 1839, mentre Comboni è nato nel 1831), ex schiavo proveniente dal Sudan. Il missionario lo conobbe probabilmente all’Istituto Mazza, che Bachit

⁹⁴ Cfr. F. S. Geyer, *Mons. Daniele Comboni*, cit., p. 347.

⁹⁵ Dusi, a inizio 1839, lo definisce «un giovane negro di circa dodici anni che è servo del conte Francesco Miniscalchi» (cit. in R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 349), ma in seguito apprendiamo da una lettera di Daniele Comboni del 1873 che Bachit avrebbe assunto il cognome Miniscalchi (D. Comboni, *Lettera a un sacerdote trentino, 24 giugno 1873, da El Obeid*, in *Gli Scritti*, cit., n. 3215) e da Grancelli che riceveva una «piccola pensione» in tarda età (M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni e la Missione dell’Africa Centrale. Memorie biografico-storiche* (1922), Istituto Missioni Africane, Verona 1923, p. 434).

⁹⁶ C’è qui un probabile riferimento alla teoria della cosiddetta “maledizione di Cam”, di cui si riparerà in seguito.

⁹⁷ Dichiarazione di Giuseppe Grasser, vescovo di Verona; cit. in G. Butturini, *Da Verona al mondo*, cit., p. 389.

⁹⁸ Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 348.

⁹⁹ Ivi, p. 349.

¹⁰⁰ Cit. in *ibid.*

¹⁰¹ Ivi, p. 350. Cona cita qui una lettera scritta da Bachit al padre di Daniele Comboni.

¹⁰² Cfr. D. Comboni, *Lettera al padre Gioacchino Tomba, 25 dicembre 1869, dal Cairo*, in *Gli Scritti*, cit., n. 2013-2015, n. 2013.

frequentava abitualmente per incontrarsi con Dusi, e dal loro incontro nacque una sincera amicizia. Anche se non possediamo tracce di uno scambio epistolare tra i due (forse perché andato perduto), due lettere di Bachit a Luigi Comboni (il padre del missionario) dimostrano che il sudanese era di famiglia; inoltre, Bachit è citato esplicitamente non meno di quindici volte nell'epistolario comboniano pervenutoci, e a lui Comboni farà dedicare la stazione missionaria di Gebel Nuba. In particolare, in un passaggio di un resoconto del 1877 alla Società di Colonia, il missionario veronese scrive nero su bianco alcune righe la cui portata è stata spesso sottovalutata e che è bene dunque riportare per intero, prima di commentare:

Già dal 1849 a Verona avevo fatto conoscenza di un eccellente giovane nero, di nome Bachit Caenda, appartenente alla famiglia dei Conti Miniscalchi, nato a Carco, nella tribù di Gebel Nuba, notissimo in tutta Italia e apprezzato specialmente a Propaganda. A questo africano fervente cattolico, mi unirono per anni vincoli d'amicizia e identità di interessi per la sua patria. Con me anche la cattolicissima Verona ammirava stupita questo nubano, la cui fede era ferma e la cui pietà era distinta e che a sì eccellenti qualità univa una grande fermezza di carattere. Attraverso lui io mi formai un alto concetto dei Nubani e ben cento volte dissi all'ottimo Bachit: «Non mi darò pace, fino a che io pianterò la Croce di Cristo nella tua patria»¹⁰³.

Non è nuovo, alla storiografia su Comboni, il fatto che egli fosse entrato in contatto con Bachit¹⁰⁴. Eppure, in genere si tratta di riferimenti appena accennati; Romanato, ad esempio, si limita a riportare che il missionario veronese da giovane aveva frequentato dei circoli culturali in cui si trattavano temi "esotici", tra cui quello del conte Miniscalchi, «gran viaggiatore, che porterà a Verona un nero riscattato in Egitto dalla schiavitù»¹⁰⁵. Un silenzio, quello su Bachit, che merita di essere interrotto, se consideriamo che invece Comboni l'aveva descritto non solo come un amico e un confidente, ma anche come qualcuno che aveva rafforzato in lui la vocazione missionaria per l'Africa. Di più, Comboni, nel passo citato, riconosce che «attraverso lui [Bachit] io mi formai un alto concetto dei Nubani»: ciò significa che, se fosse vero che «pur essendo figlio dell'Europa ottocentesca [...] egli [Comboni] non fu mai sfiorato da tentazioni razziste, non pensò mai all'africano come a un uomo inferiore» laddove invece «altri missionari furono colti da questo dubbio»¹⁰⁶, allora lo stesso Comboni avrebbe qui attestato che la ragione di ciò, almeno in parte, non sarebbe da ascrivere solo a una sua presunta indole naturale o a suoi ipotetici ragionamenti astratti, ma segnata anche proprio dal concretissimo fatto che egli aveva avuto modo di conoscere e fare amicizia con un africano sudanese *prima* di partire missionario per il Sudan. Dall'incontro e dall'amicizia con Bachit, un suo coetaneo sudanese che aveva avuto accesso alla sua medesima istruzione europea e cattolica, Comboni aveva

¹⁰³ D. Comboni, *Relazione storica e stato del vicariato dell'Africa Centrale, 1877*, cit., n. 4840.

¹⁰⁴ Cfr. in particolare G. Butturini, *Da Verona al mondo*, cit.

¹⁰⁵ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 211.

¹⁰⁶ Ivi, p. 17.

dedotto che gli africani, i neri, di nulla mancavano rispetto agli europei, se non, ovviamente, dell'annuncio cristiano. Di ciò decise di incaricarsi egli stesso.

D'altra parte, se si fa invece lo sforzo di ritornare a uno dei primi e principali agiografi di Comboni, Michelangelo Grancelli, si scopre che questi, nell'ormai lontano 1922, aveva dedicato numerose pagine alla relazione tra il missionario e Bachit¹⁰⁷. Il sudanese è citato nientemeno che come terzo tra i più intimi e costanti amici del missionario, insieme al canonico Mitterutzner e al pedagogista don Francesco Bricolo, per alcuni anni rettore del Collegio Mazza di Verona. Dalle pagine di Grancelli apprendiamo dettagli importanti su di lui, come il fatto che Bachit vestiva «da africano» nella sua quotidianità, nonché una descrizione dello stesso: «alto nella persona, tarchiato, con gli occhi piccoli scintillanti nel fondo nero della faccia, d'indole mite, espertissimo del nostro idioma, abbastanza istruito per la sua condizione, nobilmente dignitoso nel tratto»¹⁰⁸. Non solo, Grancelli riporta anche del legame tra Bachit e la vicenda dei già citati «Akka del Miani».

L'episodio è quello, ampiamente trattato dagli studiosi e in particolare da Sandra Puccini¹⁰⁹, dei due bambini pigmei che l'esploratore italiano Giovanni Miani¹¹⁰ aveva acquistato durante i suoi viaggi allo scopo di portarli in Italia per farli studiare dalla Società Geografica di Firenze¹¹¹ e che dopo la sua morte (novembre 1872) vennero consegnati, nel febbraio 1874, al re d'Italia come dono del viceré d'Egitto e da Vittorio Emanuele II messi «a disposizione della Società Geografica»¹¹². Dagli studi era ben noto che essi erano stati quindi affidati dalla Società Geografica a un suo importante membro, il conte Miniscalchi-Erizzi (il proprietario/padre adottivo/datore di lavoro di Bachit, che all'epoca era ormai un rinomato linguista e viaggiatore, oltre che senatore del regno d'Italia e vice-presidente della stessa Società Geografica), e che alla morte di questi (1875) i due giovani erano stati quindi disputati tra la vedova di lui, Eleonora Miniscalchi-Erizzi, e la Società stessa, che li avrebbe rivoluti indietro. La Società avrebbe infine acconsentito a lasciarli alla vedova, purché ella ricordasse che «l'alto patrocinio, per non dire la proprietà [dei due Akka], appartiene alla

¹⁰⁷ Cfr. M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni e la Missione dell'Africa Centrale*, cit., pp. 431-441.

¹⁰⁸ Ivi, p. 434.

¹⁰⁹ Cfr. S. Puccini, «Gli Akka del Miani: una storia etnologica nell'Italia di fine secolo (1872-1883). Parte prima: dall'Africa selvaggia all'Europa degli scienziati», cit., pp. 29-58; S. Puccini, «Gli Akka del Miani: una storia etnologica nell'Italia di fine secolo (1872-1883). Parte Seconda: a Verona e nel trevigiano; Vita e studi italiani di Thiebaut e Kerallà (1874-1883)», in *L'Uomo*, VIII (1984), n. 2, pp. 197-217; S. Puccini, *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Carocci, Roma 1999. Cfr. anche con G. P. Marchi, *La spada di sambuco. Cinque percorsi salgariani*, Fiorini, Verona 2000, pp. 73-112; R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., pp. 286-292; G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 104.

¹¹⁰ Su di lui, vedi G. Romanato, *Giovanni Miani e il contributo veneto alla conoscenza dell'Africa*, Minelliana, Rovigo 2005.

¹¹¹ Essi vengono citati tra le «cose» lasciate dal Miani alla sua morte: «Fra le cose confiscate si trovavano due pigmei vivi, due Cimpanzé imbalsamati, parecchie rarità naturali ed etnografiche, un grosso plico indirizzato alla Società Geografica e probabilmente una carta del viaggio», P. Mantegazza e A. Zannetti, «I due Akka del Miani», *Bollettino della Società Geografica Italiana*, anno VIII, agosto-settembre-ottobre 1874, vol. XI, fasc. 8-9-10, pp. 489-493.

¹¹² Minuta di lettera della Società Geografica alla contessa Miniscalchi-Erizzo, cit. in R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 288.

Società Geografica»¹¹³. Alla morte della contessa, essi ebbero due destini diversi: Francesco Tukuba Tibò morì a circa 21 anni di tubercolosi nel 1883, come riportato sul giornale *L'Arena* (ancora oggi uno dei principali quotidiani locali di Verona) il 29 gennaio 1883:

Uno degli Akka è morto!

Era il maggiore d'età; aveva all'incirca 21 anni ed aveva passata la coscrizione l'anno scorso.

Si chiamava Tukuba-Tibo Francesco.

È nota la storia dei due Akka ospiti della nobile casa Miniscalchi [...]

Ieri sera verso le 7,30 Tukuba-Tibo Francesco soccombeva, vittima di una emorragia interna.

Tibo era affetto da tubercolosi. Sin da quando, sono circa due mesi, la famiglia Miniscalchi era rientrata in Verona dalla villa di Colà, Tibo era tormentato da una certa tosse che aveva allarmato il conte Marco.

Chiamato il dott. Casella e fattolo attentamente visitare, si dovette constatare come già la tisi lavorasse. Non valsero tutti gli argomenti dell'affetto e dell'arte a salvare il povero Tibo.

Da vari giorni egli si alzava da letto e pareva migliorasse alquanto; ma ieri verso le 7,30 fu assalito da forte accesso di tosse e sbocco sanguigno. Mentre si andava in cerca del medico curante dottor Casella, accorsero, chiamati dal conte Marco, i dottori Zini e Salmasi che abitano lì appresso. Sopraggiunse anche il Casella; ma ogni sforzo dell'arte era ormai vano. Dopo un'ora, Tibo era morto.

Non è a dirsi quanto straziante sia il dolore del giovane Kairalla per la morte del suo caro e indivisibile compagno! Fa proprio pena a vederlo. [...]¹¹⁴

Interessante notare come, ancora una volta, la malattia rivelatasi mortale per almeno uno dei due “moretti” sia la tubercolosi, e non si può dire che essa avesse colpito a causa della carenza di cure o attenzioni: Tibo viveva agiatamente presso una delle famiglie più ricche della città ed era stato visitato da ben tre diversi medici. La notizia della sua morte venne seguita dalla stampa locale:

Il trasporto del feretro fu fatto con carrozza di seconda classe. Sulla base v'erano una bella corona di fiori freschi e altra splendida ed elegante in filigrana d'argento collo stemma di casa Miniscalchi.

Seguivano il feretro il conte Marco Miniscalchi, Kairalla il giovane Akka compagno indivisibile del povero Tibo, il suo educatore prof. Scarabello, gli istitutori e i compagni di scuola dei giovani Akka e tutti gli impiegati e i famigli di casa Miniscalchi.

In chiesa ginocchioni davanti all'altare prossimo a quello dove si officiava da morto abbiamo veduto tutto lagrimoso il buon Bakitt, il vecchio arabo di casa Miniscalchi, il quale essendo cieco non seguiva il feretro. Dopo le funzioni la salma di Tibo venne accompagnata al cimitero dove venne rinchiusa in apposito colombaio acquistato dal conte Miniscalchi¹¹⁵.

Un comunicato della morte e della sepoltura di Tibo trovò eco anche sul *Bollettino della Società Geografica Italiana*¹¹⁶ e, alcuni anni più tardi, veniva ripresa da Emilio Salgari, il noto scrittore veronese autore di veri e propri best-seller ad ambientazione esotica, come la serie delle avventure di Sandokan. Questi, in un articolo su *L'Arena* intitolato «Al Cimitero», riporta di essersi fermato anche davanti la tomba della famiglia Miniscalchi:

¹¹³ Pellegrino Matteucci, cit. in *ibid.*

¹¹⁴ «Uno degli Akka», in *L'Arena*, Verona, 29 gennaio 1883.

¹¹⁵ «I funerali di Tibo», in *L'Arena*, Verona, 31 gennaio 1883.

¹¹⁶ «La tomba dell'Akkà Tibò», in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie II, vol IX, novembre 1884, anno XVIII, fasc. 11, pp. 895-898. Secondo Gian Paolo Marchi, «il loculo si trova nell'ambulacro subito a destra entrando nel Cimitero Monumentale di Verona, e porta il numero 771», G. P. Marchi, *La spada di sambuco*, cit., p. 100.

Ed ecco le cappelle dei marchesi Canossa e Miniscalchi adorne di fiori. E proseguo leggendo sempre nomi e nomi. E sempre di nuovi ne scopro di persone scomparse ieri, un anno fa, dieci anni fa.

Mi arresto dinanzi ad un modesto colombaio. Racchiude la fredda salma dell'Akkà di Miniscalchi¹¹⁷, il selvaggio moretto¹¹⁸ che strappato alle grandi foreste del Sudan è stato qui spento dal clima europeo¹¹⁹. Il suo compagno è oggi un nero bersagliere; lui, infelice, è morto. Passando dappresso a quella tomba inviai al povero africano il tradizionale saluto del suo paese: *Gasegié mokuo-ku?* (Ti saluto, come stai?)¹²⁰. Se è vero che lo spirito dei morti vive, quello dell'akkà deve essersi scosso dentro le fredde pietre del sepolcro nell'udire qui la lingua dei suoi padri¹²¹.

Si è detto dunque di Francesco Tukuba Tibò. Su Luigi Makunka Chairallà, invece, le notizie sono più incerte. Secondo Puccini (1984), «il nome del superstite Chairallà non comparirà più nelle cronache scientifiche italiane di fine secolo e nulla più si conosce del suo destino»¹²². Dal brano appena riportato di Salgari, tuttavia, si può desumere, come ha fatto per primo Gian Paolo Marchi (2000)¹²³, in ciò ripreso da Raffaella Sarti (2009)¹²⁴, che egli sarebbe divenuto un «nero bersagliere»¹²⁵. Si tratta di un'informazione molto interessante. Secondo quanto riportato dal già citato articolo su *L'Arena* del 29 gennaio 1883, sembra infatti che anche Tibu fosse stato arruolato nell'esercito, prima del decesso prematuro¹²⁶, e i loro non sono gli unici casi di “moretti” finiti a fare i militari. Ci sono noti, infatti, almeno altri due casi: Michele Quetto Amatore (1826-1883, proveniente dal Sudan dove era schiavo), divenuto un capitano dei bersaglieri¹²⁷; Emanuele Berio detto “il Moro” (1840-1861, proveniente dall'Angola, dove probabilmente era schiavo), che combatté con i Mille di Garibaldi¹²⁸. L'insieme di queste esperienze ci suggerisce che il servizio militare potesse essere un'alternativa laica alla carriera sacerdotale, specie per quei “moretti” giunti in Italia nel diciannovesimo secolo non per mano di missionari.

Ad ogni modo, che Luigi Makunka Chairallà sia divenuto effettivamente bersagliere o meno, rileggere Grancelli aggiunge un'informazione chiave, finora ignorata nei recenti studi sui due “Akka del Miani”: il fatto che non solo Bachit si era occupato di loro quando era ancora in vita il conte

¹¹⁷ Si noti il fatto che Tibu è qui chiamato da Salgari, invece che col nome, come “l'Akkà di Miniscalchi” e non più del Miani: proprio come se fosse una proprietà prima dell'uno e poi dell'altro.

¹¹⁸ Si noti, da parte di Salgari, l'utilizzo della parola “moretto” per riferirsi a Tibu.

¹¹⁹ Come si è già detto, fu la tubercolosi a uccidere Tibu, ma è interessante notare come Salgari attribuisca la morte al «clima europeo».

¹²⁰ Il saluto di Salgari all'akka defunto «non è – a differenza di quanto qualcuno ha potuto pensare – una fantasiosa invenzione, ma è desunto da una fonte assolutamente attendibile, lo *Studio sulla lingua degli Akkà* di Giovanni Beltrame», G. P. Marchi, *La spada di sambuco*, cit., p. 101.

¹²¹ E. Salgari, «Al cimitero», in *L'Arena*, Verona, 2-3 novembre 1889.

¹²² S. Puccini, «Gli Akka del Miani. Parte Seconda», cit., p. 213.

¹²³ G. P. Marchi, *La spada di sambuco*, cit., p. 76.

¹²⁴ R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 292.

¹²⁵ E. Salgari, «Al cimitero», cit.

¹²⁶ «Uno degli Akka», cit.

¹²⁷ Vedi R. Alciati, *Il capitano moro*, cit.

¹²⁸ Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 51.

Miniscalchi (questo era già noto a Puccini, benché appena accennato¹²⁹), ma aveva anche cercato di adottarli alla morte della contessa Miniscalchi nel 1880, arrivando a scrivere in questo senso alla Società Geografica, non riuscendo però a potersi permettere di mantenerli entrambi con la sua «piccola pensione»¹³⁰. Alla fine, secondo Grancelli, Chairallà sarebbe rimasto presso Bachit a fungergli da assistente nei suoi ultimi anni (indicativamente, tra 1882 e 1897): «Il Signore provò Bachit, come Tobia, negli ultimi quindici anni con la cecità; e lo si vedeva allora condotto per mano da un giovine moro di bassa statura. Era uno dei due Akká che l'esploratore veneziano Miani [...]»¹³¹.

Sempre Grancelli ci ripresenta un'ultima, affascinante, prova della vicinanza tra Comboni e Bachit, riportando che, alla morte del primo (sopraggiunta nel 1881, quando il missionario aveva cinquant'anni), il secondo scrisse una lettera di condoglianze al di lui padre, Luigi Comboni. Grancelli afferma che «tra le consolazioni che il sig. Luigi ebbe in quegli amarissimi giorni, la più cara, io credo, fu questa lettera di Bachit Caenda, la cui voce è la voce di tutta l'Africa Centrale»¹³²:

Prima d'ora avrei soddisfatto all'ardente bisogno del mio cuore, se la disgrazia, con cui si degnò visitarmi il Signore [la cecità], non mi avesse reso a ciò impotente, e perciò bisognoso dell'altrui soccorso. Ma che cosa vorrò dirgli con questa mia? Come potrò io consolare un povero padre afflitto, se io sento forse egualmente, se non più, gli effetti di tale sventura?

Signor Luigi, Egli ha perduto l'unico, il più caro dei figli; il mondo uno dei più zelanti missionari, e noi poveri africani il più amoroso dei padri, il caro amico di tutti, il liberatore e redentore dell'Africa. Mons. Comboni, riscattando i miei fratelli dalla schiavitù del demonio, li liberava eziandio dalle mani dei tristi, che fanno turpe mercato della carne umana. Povera Africa mia, che farai tu senza il tuo Daniele? Un solo pensiero può rincuorare Lui e tutti noi: se mons. Comboni lasciava su questa terra un padre desolato ed orfani figli, giunto al luogo dove sarà giustamente retribuito dei tanti suoi meriti, non si dimenticherà di noi, ed al padre manderà dal Cielo tanti conforti spirituali, quanti aiuti alla santa Missione dell'Africa.

Egli ci fece già da tempo, come Abramo, sacrificio generoso dell'unico figlio, saprà confortarsi meglio che noi in tale sciagura. Egli si saprà dire con Giobbe: “Dio me lo diede, Dio me lo tolse, sia benedetto il nome del Signore”. Ma intanto come soccorrere ai bisogni degli africani? Il nome di Comboni sarà immortale in quelle terre infuocate e tutti i miei fratelli, che furono e che saranno, lo venereranno come salvatore benigno.

Si degni accettare questa mia, come pegno di gratitudine verso quel padre, che per amore degli africani seppe spogliarsi del caro figliolo, e come ossequio distinto a quell'anima, che nel Cielo sarà sempre attorniata da stuolo di Negri da lui liberati¹³³.

Come attesta questa sentita lettera di Bachit, non solo il suo legame con Daniele Comboni era saldo, ma egli sembrava aver totalmente assunto i valori degli ambienti veronesi in cui era stato cresciuto e che aveva condiviso con Comboni, pur mantenendo la consapevolezza della sua origine. Così, il continente africano diventa la «povera Africa mia», una terra i cui abitanti avrebbero potuto essere «salvati» dalla «schiavitù del demonio» (il non essere battezzati) e da quella della «carne

¹²⁹ Vedi S. Puccini, «Gli Akka del Miani. Parte Seconda», cit., p. 198.

¹³⁰ M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni e la Missione dell'Africa Centrale*, cit., p. 434.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ivi*, p. 440.

¹³³ C. F. Z. Bachit, *Lettera a Luigi Comboni, 28 ottobre 1881, da Verona*, cit. in M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni e la Missione dell'Africa Centrale*, cit., pp. 440-441.

umana» (la tratta transahariana) solo tramite la conversione al cristianesimo, per opera di missionari come Comboni, ma anche, potenzialmente, africani a loro volta. Ciò viene infatti ribadito da Bachit, che afferma di aver a lungo voluto partire lui stesso missionario per l’Africa, non fosse stato impedito in ciò dai suoi crescenti problemi di vista.

Una figura dunque, quella di Bachit Caenda, che ebbe un ruolo importante nell’ispirare a Mazza e allievi un impegno missionario in Africa, imprimendo a Verona tutta «un’impronta indelebile sul percorso verso l’Africa Centrale»¹³⁴, sia tra gli italiani (Dusi, Comboni, ecc.) che tra i “moretti”. Oltre che con i due “akka del Miani”, infatti, Bachit strinse un rapporto personale anche con alcuni dei bambini africani condotti presso gli istituti mazziani, come testimoniato dal fatto che nel 1880 Fortunata Quascé, una “moretta” educata nella città scaligera e in procinto di divenire religiosa a El-Obeid, scrisse a Comboni, che in quel momento invece si trovava a Verona, di «partecipare i miei più affettuosi e sinceri saluti anche al carissimo e ottimo Bachit»¹³⁵.

Altri fattori giocarono un ruolo importante in questa direzione, come la lettura di riviste e la frequentazione di circoli culturali sensibili al tema. Da un ambiente di siffatta natura, non tardarono a sorgere vocazioni missionarie tra gli allievi mazziani. La prima a concretizzarsi fu quella di Angelo Vinco, giovane neo-sacerdote che nel 1845 Nicola Mazza inviò al Collegio Urbano di Propaganda Fide per formarsi in senso strettamente missionario e che l’anno successivo sarebbe stato inserito nel piccolo gruppo di missionari scelti per aprire il Vicariato dell’Africa Centrale¹³⁶. Nel mentre che Vinco indicava una strada che da lì a pochi anni sarebbe stata seguita anche da altri allievi di Mazza, quest’ultimo faceva un nuovo incontro, determinante per la nascita del progetto della formazione di “morette” e “moretti” a Verona: quello con Niccolò Olivieri.

2.4 Dall’incontro/scontro con Niccolò Olivieri alla prima bozza del Piano

È stato notato che, nel 1848, nel Lombardo-Veneto le strutture religiose che avevano aderito alla richiesta di Olivieri di ospitare delle “morette” erano ancora appena una decina¹³⁷. Forse spinto dall’intento di ampliare la cerchia dei suoi contatti nell’area, Olivieri si presentò alla porta degli istituti mazziani in una data imprecisata dell’anno 1846, all’indomani della partenza di Vinco per l’Africa e della morte di Dusi. È probabile che il sacerdote genovese avesse puntato gli occhi sul

¹³⁴ R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 350

¹³⁵ F. Quascé, *Lettera a Comboni, El-Obeid, 6 luglio 1880*, ACR, A/31/34.

¹³⁶ Angelo Vinco sarebbe morto nel 1853 a poco più di trent’anni, stroncato dalle febbri tropicali, non dopo però aver compiuto alcune imprese esplorative che gli valsero l’ingresso nell’elenco dei più noti viaggiatori in Africa di Jules Verne e aver contribuito a orientare la vocazione missionaria di un giovane Daniele Comboni verso l’Africa, cfr. G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 209-210. Per approfondire la sua figura, vedi M. Gomiero, *Lo sguardo oltre il confine. Don Angelo Vinco (1819-1853) tra missione ed esplorazione*, Casa Editrice Mazziana, Verona 2004.

¹³⁷ Cfr. G. Butturini, *Da Verona al mondo*, cit., pp. 399-400.

Collegio femminile veronese e che, forse venuto a conoscenza degli interessi missionari di Mazza, avesse ritenuto di poter provare a convincerlo a entrare tra i collaboratori dell'Opera per il riscatto¹³⁸.

Ciò che accadde durante il suddetto incontro non è raccontato direttamente da nessuno dei due protagonisti. Alcuni allievi di Mazza, tuttavia, riassumeranno così la reazione di questi alla richiesta di Olivieri di accogliere nel suo collegio femminile alcune bambine africane: «Il Superiore, non istimando questa cosa conforme allo scopo del proprio Istituto femminile si avea prefisso, a don Olivieri fece sapere che non poteva accettarle»¹³⁹. In seguito, Angelo Melotto, allievo e tra i primi biografi del Mazza, riportò che questi si sarebbe confidato in merito con un amico sacerdote dicendo: «quando [le “morette”] saranno cresciute e grandi, come farò se non vogliono più restare nell'Istituto; dove potrò mandarle?»¹⁴⁰. Don Mazza dovette venir posto da Olivieri di fronte a una scelta improvvisa: accogliere o meno alcune “morette”, che probabilmente erano con il sacerdote genovese nel momento stesso in cui questi pose la richiesta a Mazza. Non stupisce dunque il diniego di Mazza: per un esperto insegnante come lui, un educatore, «erano in gioco alcuni principi fondamentali della metodologia»¹⁴¹: non poteva cominciare un nuovo progetto pedagogico dal nulla, senza averlo prima studiato, senza averne prima appurata la fattibilità e la concordanza con i propri valori. In particolare, la questione centrale apparve essere proprio quella del futuro e della libertà di scelta delle “morette” nel corso della loro educazione. Olivieri si fondava sulla concezione che l'importante fosse l'aver sottratto le “morette” alla “doppia schiavitù” di corpo e anima, poca attenzione era dedicata invece a come sarebbe avvenuta la formazione delle bambine e a cosa sarebbe accaduto di loro dopo che avessero ricevuto il battesimo. Per Mazza, invece, era necessario che fossero garantite alle “morette” delle opportunità concrete di futuro tra cui poter scegliere e attraverso cui trovare il proprio posto nella società, per il bene loro e di una causa più grande¹⁴². A motivare il diniego del sacerdote veronese sarebbe stata perciò «la rigorosa pregiudiziale praticata dal Superiore [che] reclamava un affidatario, a garanzia di libertà nella scelta, di coinvolgimento sociale e, per quanto possibile, di partecipazione economica [...] perché il soccorso rifluisse a vantaggio dell'individuo e ad un onorevole reinserimento nella società»¹⁴³.

Le incognite e le ombre presenti nel progetto di Olivieri impedirono dunque, almeno in un primo momento, a Nicola Mazza di acconsentire su due piedi alla proposta fatta dal sacerdote genovese di accogliere da subito alcune “morette” nei suoi collegi. Ciononostante, egli avrebbe

¹³⁸ «V'è un sacerdote a Genova, un tale d. Nicola Olivieri, il quale compera in Alessandria delle schiave morette e queste, tradottele in Europa, le colloca qua e là nei vari istituti di carità che vi sono, massime in Francia», N. Mazza, *Lettera a Geremia da Livorno, 18 dicembre 1849, da Verona*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 94.

¹³⁹ Cit. in R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 352.

¹⁴⁰ A. Melotto, *Cenni storici sulla Missione Africana*, cit. in R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 352.

¹⁴¹ Ivi, p. 353.

¹⁴² Ivi, p. 382.

¹⁴³ Ivi, p. 352.

continuato a rimuginarci su nei mesi successivi, confrontandosi con amici e allievi. Secondo Melotto, che fu uno di questi, Mazza ragionava così tra sé e sé e con loro:

Si potrebbe fare un gran bene a queste poverette [nere] – pensava don Nicola – se però, dopo un’ottima istruzione, si potessero rimandare nei loro paesi e quivi fossero sicure; ma questo come può farsi mentre colà sono genti infedeli? Come può farsi? Ripigliò quindi subito, arrestando come il pensiero e quasi correggendosi; ecco come: far precedere alcuni dei miei sacerdoti, che a questo si sentissero chiamati in quei paesi d’onde provengono questi schiavi; essi preparerebbero in qualche modo la gente e inizierebbero una missione; intanto qui [a Verona] farei ammaestrare le giovanette nella religione e nei lavori donneschi più necessari, le quali poi rimandate sotto la custodia dei missionari in cotesti loro paesi, potrebbero molto giovare alla religiosa e civile istituzione dei loro fratelli¹⁴⁴.

È qui espresso il nucleo iniziale del piano mazziano: affiancare dei missionari indigeni a quelli europei, coordinare e far cooperare a un medesimo fine e in maniera unitaria tutte le sue opere. Mazza ottiene così che «ai poveri d’Africa viene offerto l’aiuto dei talenti dei poveri di Verona; a quelli di Verona viene offerto un senso e una destinazione»¹⁴⁵. L’idea c’era, dunque, ora non restava che capire come metterla in pratica.

Tra coloro con cui si confrontò sul tema, Mazza cercò in particolare l’opinione dell’ex allievo Angelo Vinco, missionario in Africa. Questi, il 19 gennaio 1849, era tornato a Verona per un breve periodo, con il duplice scopo di rimettersi in salute (era stato vittima di pesanti febbri tropicali) e di guadagnare alla missione fondi economici e nuove vocazioni. Subito Mazza gli sottopose la propria idea, trovando in questi conforto e assistenza: Vinco avrebbe fatto da testa di ponte in Sudan, fornendo utili contatti a Mazza, il quale nel frattempo avrebbe dovuto scrivere anche a Olivieri.

I mesi/anni successivi furono dunque tempo di grande fermento. Accortamente, la prima cosa che fece Mazza fu coinvolgere nei propri progetti uno dei sacerdoti più in vista della città: Luigi di Canossa (1809-1900), futuro vescovo di Verona (1862) e cardinale (1877)¹⁴⁶. Diversamente da quanto si era creduto finora, e cioè che «il vescovo di Verona Luigi di Canossa non aveva mai creduto in questo esperimento e aveva sempre cercato di convincere Mazza che questi “moretti” non potevano reggere al clima veronese»¹⁴⁷, Canossa, in un primo momento, aveva appoggiato l’iniziativa di

¹⁴⁴ Ivi, p. 384.

¹⁴⁵ D. Gallio, «Pensieri di don Mazza. La società e i talenti della povertà», in *Note mazziane*, XXXVII (2002), pp. 11-14.

¹⁴⁶ Di nobilissima famiglia – risalente alla celebre protagonista della lotta per le investiture, la contessa Matilde di Toscana (1046-1115) – Luigi di Canossa era fratello del futuro podestà della città e imparentato con la nota religiosa Maddalena di Canossa (1774-1835), fondatrice delle Figlie (le suore canossiane) e dei Figli della Carità (religiosi canossiani), canonizzata nel 1988 da papa Wojtila. Luigi di Canossa fu una figura centrale della società lombardo-veneta della seconda metà dell’Ottocento. Consacrato vescovo nel 1862 e creato cardinale nel 1877, egli avrebbe guidato la diocesi veronese fino alla morte (accorsa nel 1900, ormai novantenne), seguendo sempre da vicino le vicende dei suoi missionari in Africa.

¹⁴⁷ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 236. Tale ricostruzione, che vedeva la figura di Luigi di Canossa come prudenzialmente contrario al portare “moretti” in Europa, si basava su una lettera dello stesso vescovo di Verona, scritta a Propaganda Fide il 5 ottobre 1864, in cui questi affermava di aver sempre tentato di convincere il Mazza a non portare “moretti” in Italia, ma di essere infine riuscito a convincerlo solo nel 1864. Vedi A. Cassini, *Contributo di don Mazza alla missione dell’Africa Centrale*, manoscritto conservato in AMV, p. 7, nota 49.

Mazza. Il 25 agosto 1849, di certo su sollecitazione mazziana, egli aveva infatti scritto una lettera a Olivieri, con cui cercava di favorire un riavvicinamento tra questi e lo stesso Mazza, dopo che i due si erano lasciati con un nulla di fatto tre anni prima:

Se il progetto che vengo a intavolarle si può effettuare, di quanta gloria può giovargli al Signore! Qui abbiamo un don Nicola Mazza, il quale, fondato sulla provvidenza divina, regge e sostiene uno stabilimento dove educa meglio di 300 ragazze e un 100 e più giovanetti, e d'una maniera che è forza dire: *dignus Dei*. Ora, se Ella potesse procacciargli una o due giovani di 18 in 20 anni all'incirca, sieno nere o bianche non importa, le quali sappiano bene l'araba lingua e valgano ad esercitare in essa, o nella loro natia, le piccole morette, egli sarebbe pronto a ricevere di quest'ultime anche un 8 o 10 circa all'anno (posto sempre che altri pensi alla compera e al viaggio delle medesime fin qua!). Sua idea sarebbe educarle qui cristianamente, e civilmente, quanto porta loro stato e condizione; e dopo un certo giro d'anni, rimandarle a proprio paese, appoggiandole a religiosi o missionari in quelle parti; acchiocché o vi fondino vuoi case, vuoi scuole, o vi si maritino ed educino famiglie e proli cattoliche. Ma il tutto sta (e ciò si raccomanda allo zelo di V.[ostr]S.[isgnoria]) trovare l'una, o (nel caso che mai una morisse) le due giovani un po' adulte; che se anche non sono molto colte, almeno sappiano bene la lingua araba, e sufficientemente la italiana affinché servano o di maestre o almen d'interpreti alle maestre delle morette. Poste che siano qui così le grandi, come le piccole, Ella non ci avrebbe più un pensiero, mentre il d. Mazza piglia tutto alla propria, anzi meglio alla partita della paterna provvidenza di altri. Ella pensi a tale proposta, e vi rifletta, prenda quel tempo e quelle misure che le pare, e poi o ne scriva a me, o, forse meglio, all'interessato d. Nicola Mazza nel Venerabile Seminario di Verona. Dio benedica Lei, lui, me e il tutto¹⁴⁸.

Questa lettera è, come si è detto, una testimonianza di grande importanza. Non solo perché attesta il coinvolgimento iniziale diretto di Canossa nel progetto mazziano, ma anche perché mostra come, nei mesi successivi agli scambi d'opinioni di Mazza con Vinco, il suddetto progetto fosse andato dettagliandosi. Canossa, infatti, non solo richiede a Olivieri otto-dieci “morette” all'anno, con l'intento dichiarato di educarle a Verona «cristianamente, e civilmente» e «dopo un certo giro d'anni, rimandarle a proprio paese, appoggiandole a religiosi o missionari in quelle parti»; ma, prima di ciò, domanda a Olivieri se non sia possibile inviare dall'Egitto a Verona un paio di giovani donne sui diciotto-vent'anni che possano fungere da insegnanti di arabo. Già da qualche anno presso i collegi mazziani l'arabo era stato introdotto come lingua opzionale, ma qui don Mazza, tramite Canossa, richiede un previo invio di due insegnanti madrelingua, per assicurare alle future “morette” (e probabilmente anche ai suoi alunni europei che desideravano studiare da missionari in Africa) la possibilità anzitutto di avere delle interpreti con le loro future insegnanti veronesi e poi di praticare una lingua che si sarebbe rivelata fondamentale nel momento in cui esse, una volta cresciute e a ciò formate, fossero ritornate in Africa come missionarie. Interessante anche il fatto, su cui torneremo, che per Mazza le “morette” potranno scegliere (tra alcune determinate opzioni) quale sarà il loro ruolo, una volta rientrate nel loro paese d'origine: religiose («vi fondino vuoi case»), maestre («vuoi scuole»), catechiste e madri di famiglia («si maritino ed educino famiglie e proli cattoliche»).

¹⁴⁸ L. Canossa, *Lettera a Olivieri, 25 agosto 1849, da Verona*, in ACG, Tomo III, cit.

Non si ha avuto modo di leggere la risposta di Olivieri, tuttavia essa non dovette tardare molto, dal momento che abbiamo poi una nuova missiva del futuro vescovo di Verona datata al 18 ottobre:

Io pure la ringrazio dell'ultima Sua, e veduto come non è eseguibile, secondo le cifre di V.S., il progetto del don Mazza, ecco che egli, bramoso com'è di far un gran bene, passa ad un altro, che io qui le riporto, e sul quale la prego di dare risposta a lui medesimo direttamente, dovendo io per ora assentarmi un qualche mese dalla città. Si dice adunque dagli opuscoli di lei aver rilevanza la presa di una moretta, computato il viaggio, montare a circa 400 franchi. Quindi brama egli o che V.S. colle limosine che avrà gli comperi 4 morette piccole più o gli faccia venire una buona giovane di 18 o 20 anni di là¹⁴⁹.

Da questa seconda lettera di Canossa si può supporre che Olivieri abbia posto dei problemi al piano come pensato da Mazza, parrebbe di natura più pratica (soldi e numero di “morette” disponibili) che nel merito del piano stesso. Certo è che, circa un mese più tardi, è Mazza stesso a scrivere:

Stimatt.^{mo} Sig.^r

Sentii che è per l'Italia con alcune sue morette; non so dove egli sia per collocarle, due per altro sentii esser in quel Convento, a cui io invio questa mia. Non è ora in Francia lontano, ma si è vicino, e spero e desidero abboccarmi seco lui per combinarmi su ciò, ch'egli ben sa, e per cui anzi incominciai ad ordinar qualche cosa, voglio dire la casa dei miei preti che dovranno andar colà a piantarsi, alla custodia, ed alla direzione di quelle ragazze, quando colà saran per ritornare. Trovandosi ora vicino, credo che non passerà gran tempo al vederci. Se l'opera è di Dio (che altro io non voglio) gli ostacoli del demonio saran vinti¹⁵⁰.

Non si sono trovate le risposte di Olivieri, eppure pare che anche stavolta tra i due non si ebbe un accordo. Forse la ragione fu semplicemente che non arrivarono a un compromesso economico per quel che riguardava il riscatto, il trasporto e le altre spese intorno alle “morette”; forse ci fu invece un'effettiva divergenza tra i due. Sembra possibile, ad esempio, che una questione che possa averli allontanati sia stata la selezione delle “morette”: Mazza (come vedremo) le voleva con determinate caratteristiche allo scopo di poter crescere quello che potremmo definire «un corpo missionario d'élite», laddove Olivieri invece, come abbiamo visto, si rifiutava di far distinzioni e anzi in alcuni casi privilegiava l'acquisto di quelle più malaticce. Sta di fatto che Mazza, per cominciare a realizzare il suo piano, dovette rivolgersi a un altro potenziale intermediario in Egitto, consigliatogli alcuni mesi prima da Vinco: il francescano Geremia da Livorno (il cui nome al secolo era Geremia Partucci), di stanza ad Alessandria d'Egitto. La lettera inviata dal sacerdote veronese per presentarsi divenne così anche l'occasione buona per mettere per iscritto una prima bozza più dettagliata del piano stesso. Essa faceva seguito a una prima che Mazza aveva fatto scrivere al suo segretario, in cui domandava dell'invio di alcuni interpreti esperti di arabo, e alla successiva richiesta del francescano per avere maggiori dettagli. Si riporta dunque il testo redatto da Mazza in risposta a quest'ultima:

¹⁴⁹ L. Canossa, *Lettera a Olivieri, 18 ottobre 1849, da Verona*, in ACG, Tomo III, cit.

¹⁵⁰ N. Mazza, *Lettera a Olivieri, 27 novembre 1849, da Verona*, in ACG, Tomo III, cit.

Lo scopo immediato che ho per avere dei giovinetti di costì [Egitto] è per introdurre nel mio istituto il franco parlare delle lingue orientali, e per ora principalmente del parlar arabo. Nel mio Istituto si studiano queste lingue, ma non v'è con chi parlarle. [...]

Ho detto di sopra quale sia lo scopo immediato di aver dei giovanetti di costì, ma non gli ho significato quale sia il mediato e il principale.

Io ho nel mio Istituto maschile sette ed otto dei miei giovani preti, che da tempo si sentono internamente chiamati alle missioni tra i barbari. Ecco su di ciò il mio Piano.

Io vorrei ogni anno comperare con qualche mezzo dodici morette schiave dai sei ad otto anni circa e farmele venire qui in Verona nel mio Istituto Femminile, dove già trecento altre povere giovanette tendo raccolte dando ad esse un'educazione da donne di famiglia. Perché le morette possano aver compiuta la loro educazione almeno dieci anni vi vogliono. Però io voglio rimandare in Africa dopo il decimo anno il primo drappello d'esse, il primo anno comperate; nell'anno seguente il secondo drappello; nel terzo il terzo, e così via via; non già rimetterle in Africa libere a se stesse, e senza sicuro appoggio, ma nel modo che son per dire.

Quattro o cinque anni prima che si incominci il trasporto delle morette in Africa io penso di mandare i miei soprannominati preti nell'Africa, e colà non nel mezzo del terren del tutto barbaro, ma sul limite d'esso, o in una parte o in un'altra, dove prudentemente si crederà allora il luogo più opportuno, io penso di mandarvi i miei preti, a stabilirvi una casa [...] e non sarà loro difficile il ritrovare un luogo dove possa sicuro ricoverarsi e vivere il primo drappello di morette, che verrà colà in Africa rimandato; pel secondo anno in un altro villaggio o paese il secondo drappello; in un terzo luogo nel terzo anno un terzo drappello; e così di anno in anno [...]

Con queste case con le quali direi viene quasi strappato quel terreno, io ho un doppio fine. L'uno è che alcune di queste morette di ciascheduna casa si mariteranno, o con giovani dai preti già convertiti, o con alcuni di quei giovani che come in collegio i preti s'avranno seco educati, e così si verranno a formare famiglie cristiane, ben piantate nei principi della religione, che le madri buone col latte istilleranno nel cuore e nelle menti dei propri bambini; il secondo fine è che quelle morette, che non si sentono per il matrimonio, rimanendo nella propria casa servano con la scuola e l'insegnamento di quelle ragazzette circonvicine e del proprio paese; e così in questa maniera in quelle terre incolte seminarvi ad un tempo e la Fede di Cristo e la cultura civile¹⁵¹.

Ciò che emerge da questa prima stesura del Piano di Mazza è anzitutto che egli era consapevole di star presentando un progetto meditato, articolato: non un esperimento improvvisato. Le caratteristiche essenziali che possiamo individuare nel Piano sono due, la prima è la progressività: nel tempo (si intendeva avviare un progetto a medio-lungo termine) e nello spazio (ci si sarebbe avvicinati al cuore dell'Africa interna progressivamente). La seconda era l'interazione tra aree geografiche e la cooperazione strutturata tra diverse componenti: preti europei inviati in Africa, africane portate in Europa e poi rimandate in Africa. In seguito, Mazza avrebbe aggiunto l'educazione anche di "moretti" e, alcuni anni più tardi, Comboni avrebbe pensato anche a inviare delle religiose in Africa, ma già da questo primo passaggio è possibile notare come il Piano mazziano andasse a porsi in discontinuità con la prassi precedente di Propaganda Fide, che si era limitata a inviare nel 1846 un piccolo drappello di preti europei a Khartoum. Mazza, che ne era consapevole («il mio progetto delle missioni non ha la forma delle altre fin qui usitate missioni»¹⁵²), avrebbe passato i due anni seguenti a confrontarsi con persone di fiducia per perfezionare la bozza e a contrattare con il

¹⁵¹ N. Mazza, *Lettera a Geremia da Livorno, 18 dicembre 1849*, cit., pp. 91-93.

¹⁵² N. Mazza, *Lettera a Geremia da Livorno, 21 marzo 1850, da Verona*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 118.

francescano di stanza in Egitto, che faticava a comprendere in particolare perché il sacerdote veronese volesse educare solo bambine subsahariane schiave e non anche giovani arabe¹⁵³.

Una volta che il progetto, almeno a grandi linee, fu definito¹⁵⁴, Mazza non tardò oltre a compiere i due passi successivi: cominciare a testarlo per saggiarne la validità («questo mio piano è sino a quest'ora di puro tavolino; bisogna vedere se in pratica possa effettuarsi»¹⁵⁵); scrivere a Propaganda Fide e alla Corona d'Asburgo, per cercarne l'approvazione in sede istituzionale¹⁵⁶.

2.5 I dubbi di Propaganda fide

Quando Mazza redasse in duplice copia il proprio piano, per informarne ufficialmente i suoi superiori e le autorità civili, si premurò di annotare come esso avesse già cominciato a dimostrarsi promettente e in corso di realizzazione. Dall'anno precedente, il sacerdote aveva accolto a Verona le prime tre “morette”, portategli da Geremia da Livorno¹⁵⁷, e, assicurava, esse «corrispondono assai sotto ogni aspetto in ogni ramo di educazione; dal che il cuore vien più spinto a cercar il bene di quelle genti, conoscendo per esperienza che ad essi colà non manca altro che il mezzo di educazione»¹⁵⁸; inoltre, dichiarava l'intenzione di mandar in Africa «due de' miei preti missionari [Beltrame e Castagnaro] come esploratori, per cercare e stabilire il luogo, secondo il piano proposto, di fondar questa prima casa»¹⁵⁹. La risposta da parte della corte asburgica manifestò un benevolo interessamento: tramite un sacerdote amico (mons. Giuseppe Polidoro) al servizio del confessore ed elemosiniere dell'imperatrice Maria Anna d'Asburgo, arrivarono a Mazza incoraggiamenti e il suggerimento a entrare in relazione con la Marienverein di Vienna¹⁶⁰. Di tutt'altro tenore, invece, fu la reazione di Propaganda.

Lungi dal lasciarsi entusiasmare dai toni ispirati del sacerdote veronese, il cardinal Frasoni, allora prefetto della congregazione, rispondeva:

prima di dare una precisa risposta o di prendere alcuna determinazione in rapporto all'indicato progetto, conviene che V.[ostra] S.[ignoria] me lo esponga con chiarezza, e che in particolare mi

¹⁵³ Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., pp. 390-397.

¹⁵⁴ Vedi N. Mazza, *Promemoria sugli istituti*, 26 agosto 1852, da Verona, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., pp. 139-142.

¹⁵⁵ N. Mazza, *Lettera a Geremia da Livorno*, 12 febbraio 1851, da Verona, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 126.

¹⁵⁶ Vedi N. Mazza, *Decreto con nuova forma degli Istituti*, 21 novembre 1852, da Verona, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., pp. 142-144. Non si dimentichi che Verona era ancora territorio austro-ungarico, e del medesimo regno erano sudditi i missionari che in quel momento si trovavano in Africa Centrale, nonché le principali associazioni che li sostenevano.

¹⁵⁷ Con esse il francescano portò a Verona anche quattro ragazzi egiziani, che però Mazza sistemò presso il Seminario diocesano e di cui non fu soddisfatto, al punto da in futuro richiedere più volte che ne cessasse l'invio, inizialmente senza venire ascoltato. Vedi A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit. p. 11.

¹⁵⁸ N. Mazza, *Promemoria sugli istituti*, 26 agosto 1852, cit., p. 141.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., pp. 416-417.

specifici quali norme si penserebbe di adottare onde prevenire gl'inconvenienti che potrebbero occorrere dalla relazione di due Istituti di scopi diversi ordinati ad uno scopo medesimo¹⁶¹.

Fransoni sembra temere la novità del piano, che auspicava la collaborazione tra giovani africane e preti veronesi, ma anche cadere in equivoco, quando nel corso della risposta paventa da parte di Mazza un tentativo di sostituirsi ai precedenti missionari già inviati da Propaganda in Africa Centrale, «il cui scopo coincide con quello da V.S. divisato, onde tanto più è espediente che V.S. mi porga nel suo piano gli opportuni schiarimenti»¹⁶². Naturalmente, il sacerdote veronese si affretterà a precisare non esser sua intenzione sostituire la missione già avviata, ma anzi venirvi in soccorso, e di aver voluto con la sua missiva aprire un'interlocuzione, saggiare il terreno, non imporre il proprio piano¹⁶³. Nonostante questi chiarimenti, le perplessità di Propaganda non vengono meno: il 31 gennaio 1853 il cardinale prefetto scrive una lettera a monsignor Luigi Guglielmi, il nuovo vescovo designato, per richiedere che gli fossero date «riservatamente le più determinate notizie sulla qualità del Mazza, non che sul doppio suo Istituto tanto di uomini che di donne e in specie sulle sacre dottrine che professano i vari preti cui il Mazza presiede»¹⁶⁴. Si tratta di una vera e propria indagine preventiva sulla figura di don Mazza, sulla sua credibilità e finanche sulla sua ortodossia, legata probabilmente alle voci circolanti in merito a un'adesione del sacerdote veronese alle idee propuginate dal teologo e filosofo Antonio Rosmini, in quel tempo sotto indagine del Sant'Uffizio per le sue posizioni riformiste e di dialogo con la modernità, in dissonanza con l'intransigentismo papale¹⁶⁵. A denunciare le simpatie mazziane per il Rosmini (reali, per quanto mai giunte al punto da far sostenere al sacerdote veronese alcunché di avverso all'ortodossia romana) era stato un sacerdote veronese che agiva da informatore di Propaganda per la regione veneta, Tommaso Toffaloni. Questi, il 7 dicembre 1852, aveva scritto una lettera che aveva minato assai l'integrità di Mazza agli occhi del cardinale prefetto, in cui si insinuava che egli «s'interessi moltissimo presso la Santa Sede apostolica per avere un vicariato apostolico nell'Africa centrale, e spedire colà alcuni preti suoi allievi» e chiosava «studiando essi ed essendo imbevuti di tutta la dottrina del Rosmini, mi pare cosa da molto riflettere»¹⁶⁶.

Poiché Luigi Guglielmi non arrivò mai a divenire vescovo di Verona, morendo prima, la risposta a Propaganda arrivò solo a fine di febbraio, da parte del vicario capitolare, il quale difese la

¹⁶¹ G. F. Fransoni, *Lettera a Mazza, 23 dicembre 1852, da Roma*, cit. in R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 428.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ «Io non intendo per ora di stabilire e determinare il piano suddetto, e por subito la mano all'opera; cerco solo di poter conoscere innanzi tratto ciò che mi par abbisognar di dover sapere [...] intendo di sottoporre a codesta sacra Congregazione, come a mia madre, i miei forse presuntuosi divisamenti», N. Mazza, *Lettera a Propaganda, 4 gennaio 1853, da Verona*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 154.

¹⁶⁴ G. F. Fransoni, *Lettera a Luigi Guglielmi, 31 gennaio 1853, da Roma*, in APF, *Lettere*, vol. 343, f. 49.

¹⁶⁵ Almeno in un primo momento, poterono contribuire alla pregiudiziale contro Mazza di Propaganda anche alcune voci (poi ridimensionate) che dall'Africa denunciavano come il missionario mazziano Angelo Vinco venisse a patti con dei commercianti d'avorio e schiavi, cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 426.

¹⁶⁶ T. Toffaloni, *Lettera a Fransoni, 7 dicembre 1852, da Verona*, in APF, *SR CAC*, vol. 5, f. 553.

natura e l'ispirazione degli istituti mazziani, nonché del Mazza stesso, ma insinuò un nuovo dubbio nel cardinale prefetto: «le donne che [Mazza] sarebbe per mandare in quella nazione sono ora tra le more [...] ciascuna minore di anni venti e forse diciotto», era davvero consigliabile una «convivenza o comunicazione pericolosa di tali preti con tali donne»?¹⁶⁷ La paventata promiscuità di una missione che vedeva la collaborazione di ragazzine adolescenti africane con preti europei – benché in buona parte nata da un ulteriore equivoco, dato dal fatto che all'anziano vicario non era noto nel dettaglio il piano mazziano, che prevedeva un'educazione di circa dieci anni delle bambine africane a Verona prima della partenza per l'Africa – inquietò profondamente Propaganda fide, che già «aveva concepito fin da principio» dei dubbi sulla questione dei matrimoni delle “morette” una volta rientrare in Africa. Il dicastero tornò dunque all'attacco del piano mazziano affermando che l'idea «di condurre in Africa giovani di sesso diverso per congiungerli insieme in matrimonio non può a meno di destare qualche apprensione sulle conseguenze inevitabili di un simile metodo, che per altra parte è assai differente dai metodi tenuti ordinariamente dalla chiesa nelle sue istituzioni dirette a propagare la fede»¹⁶⁸.

L'irrigidimento di Propaganda, determinato forse anche da una certa ritrosia a considerare i laici e le coppie sposate come missionari, poteva sembrare definitivo, ma Mazza, su cui nel frattempo erano cadute le pregiudiziali di rosminianesimo e che aveva finalmente capito dove stavano le perplessità di Propaganda, si affrettò a chiarire: «Non intendo né voglio col mandarli colà che tra loro s'abbiano a maritare; ma dico solo che, essendo la vocazion comune di natura di tutti gli uomini di maritarsi, sarà facile che pur tra loro nascano dei matrimoni, matrimoni tanto utili alla propagazion fondamentale e della fede e della cultura civile»¹⁶⁹. Di fronte a tale precisazione, e all'assicurazione che si sarebbero anzitutto mandati dei preti a esplorare il terreno in Africa e si sarebbe sempre valutato ogni ulteriore passaggio con prudenza e tenendone informata la congregazione, Propaganda finalmente mutò il proprio orientamento, scrivendo al sacerdote veronese: «Il partito ch'ella prende di mandare in Africa due sacerdoti ad esplorare i luoghi e le circostanze è conforme a prudenza e perciò non ho nulla da opporvi»¹⁷⁰.

¹⁶⁷ G. Belloni, *Lettera a Propaganda, 27 febbraio 1853, da Verona*, in APF, SR CAC, vol. 5, f. 576. È, questo, uno dei pochissimi passaggi in cui si paventa la possibilità che possano esservi (o esservi stati) casi di abusi sessuali ai danni dei “moretti” da parte dei loro educatori religiosi. Un altro passaggio è in C. Lavigerie, *Mémoire secret sur l'Association internationale africaine de Bruxelles et l'évangélisation de l'Afrique équatoriale adressé à S. E. le cardinal préfet de la S. C. de la Propagande par Mgr. l'archevêque d'Alger, Alger, 2 janvier 1878*, cit. in *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni*, cit., p. 101.

¹⁶⁸ G. F. Fransoni, *Lettera a Mazza, 13 aprile 1853*, in AMV, A-V-2, 20.

¹⁶⁹ N. Mazza, *Lettera a Fransoni, 5 maggio 1853, da Verona*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza*, cit., p. 166.

¹⁷⁰ G. F. Fransoni, *Lettera a Mazza, 6 giugno 1853, da Roma*, AMV, V-2, 24.

2.6 “Morette” e “moretti” negli Istituti veronesi

Ottenuto finalmente un (almeno parziale) via libera anche da Propaganda e intensificati gli sforzi per raccogliere i fondi in denaro necessari, a Mazza non restava che passare con maggior decisione al lato operativo: dopo le prime tre “morette” del 1851¹⁷¹, il 26 luglio 1853 Geremia da Livorno ne condusse a Verona dall’Egitto altre sedici¹⁷², più quattro “moretti” (e una decina di egiziani, non richiesti dal Mazza, che infatti negli anni seguenti li avrebbe rimandati indietro)¹⁷³. Il 28 gennaio 1856 era poi arrivata dal Collegio di S. Croce di Padova una ragazza etiopica, Fortunata Eletta Agiami¹⁷⁴. Il 12 settembre dello stesso anno arrivarono quattro “moretti” (Giuseppe Habashi, Thomas Tia, Georg Zipl e Giovanni Nepomuceno) accompagnati dal canonico Mitterrutzner, da parte del Comitato mariano di Vienna, che ne aveva finanziato il riscatto e il viaggio e che in futuro avrebbe continuato ad assicurare a Mazza una pensione in denaro per occuparsi della loro educazione¹⁷⁵. Nel novembre del 1860, un missionario carmelitano proveniente da Aden, in Arabia, affidò a Mazza due ragazzi etiopi che aveva portato con sé e gli consigliò di mandare qualcuno a prenderne altri, giacché una nave di commercianti di schiavi era stata fatta sgomberare dai controlli della marina inglese e quindi un certo numero di bambini erano rimasti lì bloccati sotto la tutela dei frati¹⁷⁶.

Aden era (ed è) una delle principali città dell’attuale Yemen, eretta sul cratere di un vulcano spento dall’assembramento di alcuni antichi villaggi; il suo porto, che da sul golfo omonimo, è uno dei più importanti dell’area, in quanto passaggio obbligato per il transito sul Mar Rosso. Dalla descrizione che ne fece il poeta Charles Baudelaire, che qui lavorò per alcuni mesi, se ne trae l’immagine di un luogo considerato inospitale dagli europei: «Non c’è neanche un albero qui,

¹⁷¹ I loro nomi erano Maria Bakita, Anna Sibaka ed Elisabetta Kaltuma. Vedi R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 397.

¹⁷² Comboni riporta nel 1863 il nome e alcune informazioni delle tredici di esse ancora vive:

«1) Rosa Fedelkarim, di anni 15, nata nella tribù degli Humus, ad oriente del Fiume Bianco.

2) Annetta Scibacca, di anni 16, nata a Teghali, a ovest della tribù degli Scilluk, 111/4 gr. di Lat. Nord.

3) Domitilla Bakhita, di anni 15, nata a Mady tra i Denka ovvero ad Ahien a est del Fiume Bianco, tra il 101/4 e l’111/4 di Lat. Nord.

4) Fortunata Quascè, di anni 18, nata a Tongojo presso Gebel Nuba sotto il 101/4 gr. di Lat. Nord.

5) Elisabetta Haua, di anni 19, nata nella tribù dei Fertiti, a est del Fiume Bianco.

6) Giustina Bahar-el-Nil, di 13 anni, nata a Libi presso Gebel Nuba.

7) Luisa Mitherah, di anni 14, nata nella parte occidentale del regno del Darfur.

8) Elisabetta Kalthumach, di 16 anni, nata nel Darfur.

9) Maria Zareah, di anni 16, nata a Tekem a ovest del Fiume Bianco.

10) Regina Zafira, di anni 15, nata tra i Giangseh, 91/4 gr. di Lat. Nord, a Ovest del Fiume Bianco, dove questo riceve in sé il Ghazal.

11) Francesca Bakhita, di anni 12, nata a Colongo nel Gebel Nuba.

13) Maddalena Zenab, di anni 16, nata a Bellagross nella tribù dei Barta, 101/4 gr. Lat. Nord a Est del Fiume Bianco». D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia, 4 ottobre 1863, da Verona*, in *Gli Scritti*, cit., n. 754.

¹⁷³ A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 11.

¹⁷⁴ Ivi, p. 12.

¹⁷⁵ Cfr. D. Romani, *Due amici per l’Africa*, cit., pp. 1-31.

¹⁷⁶ L’episodio è raccontato dallo stesso Mazza: N. Mazza, *Lettera a Mitterrutzner, 2 gennaio 1861, da Verona*, in D. Romani, *Due amici per l’Africa*, cit., pp. 118-119.

nemmeno secco, nessun filo d'erba [...] nemmeno una goccia d'acqua dolce. Aden è un cratere di vulcano spento e riempito sul fondo dalla sabbia del mare»¹⁷⁷. Mazza vi mandò Comboni, il quale non vi rimase più del necessario e rientrò a Verona il 18 marzo 1861 con nove nuovi “moretti”¹⁷⁸ e una bambina dinka, Caterina Zenab¹⁷⁹, che egli aveva ottenuto gli fosse affidata al Cairo. L'8 maggio dell'anno successivo venne aggiunto al gruppo degli africani anche Michele Ladoh¹⁸⁰, condotto a Verona dai missionari mazziani di rientro Beltrame e Dal Bosco. Francesco Schubbe, infine, era atteso a Verona per la fine del 1863, ma non vi arrivò, in quanto il Mitterutzner, che lo aveva ospitato a Bressanone, rimase colpito dalle sue abilità linguistiche in arabo, dinka e bari e decise di tenerlo¹⁸¹.

Perché alle bambine subsahariane vennero aggiunti anche dei maschi? Non era previsto, nella prima stesura del Piano. Le ragioni che avevano fatto esitare Mazza a questo proposito erano svariate, su tutte il modello dell'Opera dell'Olivieri, che fino al 1854 si era dedicata al riscatto di sole bambine (fatto salvo il caso isolato iniziale di Giuseppe Santamaria), e che sembrava suggerire una maggior facilità di educazione del sesso femminile rispetto a quello maschile. Il sacerdote veronese scrisse infatti che, al contrario delle bambine, «generalmente parlando i mori in Europa non vi fanno troppo bella riuscita ed essi medesimi non vi si trovano bene»¹⁸². Per questi motivi, egli trattò personalmente con Geremia da Livorno e altri intermediari negli anni seguenti per assicurarsi che essi rispettassero alla lettera alcuni criteri, d'altra parte comuni anche per le “morette”. Il primo, imprescindibile, era l'età: per Mazza era necessario che bambini e bambine «fossero di età assai tenera, da poterli educare ed ammaestrare, e poi da poterli secondo il mio scopo ritornare in Africa, coadiuvando i miei missionari [...] la loro età dovrebbe essere intorno ai sette anni»¹⁸³. Il secondo, era quello che essi fossero schiavi di colore, provenienti cioè dall'Africa subsahariana e già vittime della tratta: dovevano

¹⁷⁷ C. Baudelaire, *Lettera alla famiglia, 28 settembre 1880, Aden* (trad.it.), in G. Robb, *Rimbaud. Vita e opere di un poeta maledetto*, Carocci editore, Roma 2002, pp. 287-289.

¹⁷⁸ Degli otto di loro ancora vivi nel 1863, Comboni scrive:

«1) Giovanni Faragiallah, di circa 13 anni, nato a Malamoh tra le popolazioni Galla.

2) Salvatore Badassa, di anni 12, nato a Oromoh tra i Galla.

3) Pietro Bulloh, di anni 11, nato a Goraghi tra i Galla.

4) Battista Olmbar, di anni 13, nato a Kafa (Galla).

5) Antonio Dobale, di anni 11, nato a Marago (Galla).

6) Gaetano Baratola, di anni 13, nato a Maggia (Galla).

7) Francesco Amano, di anni 12, nato a Kafa (Galla).

8) Giuseppe Ejamza, di anni 9, nato a Maggia (Galla)», D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia, 4 ottobre 1863*, cit., n. 743.

¹⁷⁹ Di Caterina Zenab, Comboni afferma che nel 1863 aveva circa 12 anni ed era «nata a Ajel nella tribù degli Hagh [altrove, dinka] a Ovest del Fiume Bianco, 7¼ gr. di Lat. Nord», ivi, n. 754.

¹⁸⁰ Di Michele Ladoh, Comboni dice che nel 1863 era «di anni 16, nato a Gondokoro tra i neri Bari 4¼ 40' Latitudine Nord), sul Fiume Bianco», e ne racconta brevemente la storia. Il suo caso è particolarmente interessante in quanto fu lui stesso a fare ripetutamente richiesta ai missionari di essere portato in Europa, cfr. ivi, n. 743 e 763.

¹⁸¹ Di Francesco Schubbe Comboni dice che nel 1863 era «di anni 14, nato a Gondokoro tra i Bari», *ibid.* Francesco Schubbe (notto anche con gli ulteriori nomi Saverio e Logwit), sarebbe morto nel 1868 a Novacella, vedi D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 134.

¹⁸² N. Mazza, *Lettera ad Antonietta De Rossetti, s.d. (probabilmente agosto 1852), da Verona*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 134.

¹⁸³ *Ibid.*

essere «schiavette selvagge, dagli otto o dieci anni incirca, e non d'altra razza o luogo, perché poi colà secondo il mio piano doveano nella forma divisata esser rimandate»¹⁸⁴. Il terzo criterio riguardava l'indole («docile»), l'inclinazione caratteriale («obbediente») e i comportamenti dei singoli bambini («moralì») ¹⁸⁵, che dovevano essere indagati prima che ne venisse fatto l'invio a Verona; a riguardo, scriveva a Geremia da Livorno: «vada però al fondo della cosa, che non restiamo ingannati»¹⁸⁶. Si trattava di trovare un equilibrio tra queste differenti caratteristiche, specie tra età e indole: i ragazzi da mandare a Verona dovevano essere giovani, ma non troppo, di modo che si fosse fatto a tempo a conoscerne prima il carattere; dovevano essere abbastanza grandi da conoscerne il carattere, ma non troppo, di modo che fossero ancora facilmente rieducabili¹⁸⁷.

Dietro alla fermezza con cui Mazza richiedeva solo bambine e bambini con tutte queste caratteristiche ed esperienze vi era un preciso ragionamento:

È mia intenzione altresì fare del bene all'Africa selvaggia, col portar in essa e la religione cattolica e la cultura civile. [...] Perciò, se io compero di costì [Africa] alcuni individui, siano maschi siano femmine, io li prendo solo a questo fine, perché possano essere quando che sia giovevoli a tale scopo; sicché non li prendo, né compero pel solo bene individuale di questi; ma sì perché il loro bene individuale vada a produrre l'altro bene, cioè l'impianto della cattolica fede e della cultura civile nei detti luoghi selvaggi dell'Africa¹⁸⁸.

Nicola Mazza è un sacerdote impegnato nella vita sociale e politica della sua città, nonché un educatore di lungo corso. Con queste righe egli mette in chiaro che il suo intento non potrebbe essere più diverso da quello ad esempio di Olivieri: non vuole semplicemente riscattare delle “morette” dalla schiavitù e portarle in Europa per farle cristiane semplicemente come gesto di alta carità. Il suo intento è invece quello che da tale «bene individuale» ne consegua uno più grande, al contempo religioso e sociale, per l'intera Africa. Un piano certamente ambizioso, che necessitava di almeno due condizioni: la prima è che i bambini fossero degli schiavi orfani, su cui nessuno a parte lui, una volta compratili e fattili mandare a Verona, potesse reclamare i diritti: «io li credo schiavi, e perciò mi tengo in facoltà senza contraddizione o dipendenza d'alcuno di poterli rimandare, quando che sia, secondo il mio scopo, in Africa»¹⁸⁹. È, questo, uno dei passaggi più controversi dell'intera produzione scritta da parte dei missionari europei sui “moretti”, in quanto Mazza non esita a definirli esplicitamente degli «schiavi» sotto sua tutela. Secondo Cassini:

¹⁸⁴ N. Mazza, *Lettera a Carlo Scopoli, 12 agosto 1851, da Verona*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza*, cit., p. 129.

¹⁸⁵ In una lettera a monsignor Guasco, vicario apostolico d'Egitto, Mazza scrive: «i quattro criteri assolutamente voluti dall'istituto in questi giovani sono: buoni costumi, docilità d'indole, sano criterio, sommo ingegno. Se non vi sono tutt'e quattro questi caratteri, io non ne prendo uno», N. Mazza, *Lettera a Mons. Guasco, s.d. (probabilmente agosto 1852), da Verona*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 135.

¹⁸⁶ N. Mazza, *Lettera a Geremia da Livorno, 13 giugno 1852, da Verona*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 132.

¹⁸⁷ Cfr. N. Mazza, *Lettera a Dal Bosco, Verona, 9 agosto 1858, da Verona*, cit. in G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 235.

¹⁸⁸ N. Mazza, *Lettera a Mons. Guasco, s.d.*, cit., p. 136.

¹⁸⁹ *Ibid.*

Mentre la società civile andava abolendo la schiavitù, don Mazza (e con lui molti altri), che aveva visto tanto lontano in molti problemi sociali, ora non riusciva a comprendere pienamente questo importante passo dell'umanità. Voleva redimere i neri, religiosamente e civilmente ma anche socialmente, tuttavia li riteneva sempre schiavi. In altre parole, condizionava il riscatto al loro futuro ritorno in quelle terre¹⁹⁰.

Naturalmente, il fatto che Mazza ritenesse favorevole alla sua strategia di educazione in Europa e rinvio in Africa dei “moretti” la loro condizione di schiavitù di partenza (e, dunque, quella di “orfani”, o comunque non legati a famiglie), non significa di per sé una sua meditata condivisione *de iure* dell'istituto della schiavitù o, tantomeno, della tratta. Benché sia difficile farsi un'idea definita della posizione di Mazza sul tema, in quanto egli ne parla molto poco, date le sue frequentazioni e le sue letture (si pensi allo stesso Rosmini) sembra improbabile che egli fosse propriamente schiavista: è certamente possibile che egli fosse vicino alla linea che era quella ufficiale della Chiesa cattolica dell'epoca di Pio IX¹⁹¹, tuttavia in un paio di passaggi del suo epistolario egli non solo critica apertamente il commercio di schiavi in Etiopia, definendo «turpi ladroni» coloro che compivano le razzie¹⁹², ma anche ci tiene a sottolineare come i “moretti” portati dall'Egitto a Verona «non son gente schiava»¹⁹³. Ad ogni modo, al di là delle singole dichiarazioni, quel che emerge chiaramente dal complesso – ed è davvero rilevante – è il fatto che Mazza considerasse (diversamente ad esempio al suo allievo Comboni, che in Africa ci andò e di conseguenza si confrontò di persona con la tratta e la schiavitù) l'intera questione della schiavitù come un aspetto di secondo piano e altro, rispetto all'impegno missionario. Una variabile tra le altre su cui si poteva operare in modo strumentale in favore della missione: voleva “moretti” riscattati dalla schiavitù di modo da poterne disporre come da suo piano, e così facendo li teneva in una condizione che, per quanto differente dalla schiavitù sotto cui essi erano posti in Africa, restava comunque di dipendenza, pur includendo momenti e pratiche educative in certa misura rispettose delle inclinazioni personali. Nella sua visione pedagogica¹⁹⁴, Mazza considerava un proprio dovere educare i “moretti” affinché potessero divenire membri attivi della costruzione di una società africana, lasciando loro la libertà di scegliere ciascuno il proprio ruolo (a seconda delle proprie inclinazioni, essi potevano scegliere cosa studiare, se divenire religiosi o restare laici e via dicendo), ma senza dubitare del fatto che essi dovessero essere educati all'assunzione in futuro di un ruolo¹⁹⁵.

¹⁹⁰ A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 13, nota 86.

¹⁹¹ È possibile, cioè, che Mazza fosse contrario alla tratta degli schiavi (dalla bolla *In Supremo* del 1839) ma tollerante quanto a una schiavitù “mitigata” dalla conversione al cattolicesimo e da un trattamento umano dello schiavo, se rispondente ad alcuni criteri che la giustificassero (ciò valse fino all'enciclica *In Plurimis* del 1888 di papa Leone XIII, apertamente antischiavista senza condizioni).

¹⁹² N. Mazza, *Lettera a Mitterrutzner*, 2 gennaio 1861, cit., p. 118.

¹⁹³ N. Mazza, *Lettera al vescovo Meschuatar*, Verona, 1857, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 244.

¹⁹⁴ Vedi E. Butturini, *Rigore e libertà*, cit., p. 108.

¹⁹⁵ D'altra parte, la difficoltà nel definire un confine culturalmente preciso tra schiavismo, razzismo e paternalismo è tipica dell'Italia del diciannovesimo secolo (vedi R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., pp. 291-295).

La seconda condizione che Mazza riteneva necessaria era che i bambini fossero perfettamente malleabili (per giovane età e carattere) a un processo di rieducazione, che mirasse anzitutto a «sradicare da loro le barbare abitudini»¹⁹⁶ e quindi a instillarne di nuove («la cultura europea, non l'africana»¹⁹⁷), di cui essi, una volta abbracciatele come proprie, avrebbero poi potuto farsi propagatori tra i loro connazionali. Per ottenere una simile rieducazione, Mazza era convinto fosse «difficilissimo se non impossibile» agire direttamente in Africa, costruendo direttamente lì un collegio¹⁹⁸. Viceversa, l'educazione dei “moretti” andava effettuata in Europa, dove vi erano i mezzi per operare in questa direzione e dove il clima era più favorevole agli europei, rispetto all'Africa interna dove invece essi soffrivano e morivano rapidamente¹⁹⁹. Inoltre, Mazza aveva ricevuto conferma dai suoi missionari che «sradicare in loro quei principi ed abitudini per nascita avuti» era assai difficile «finché convivono coi medesimi barbari»²⁰⁰; ciò l'aveva convinto ancor di più del fatto che invece a Verona sarebbe stato ben più facile in quanto lì si faceva crescere «in mezzo alla religione e alla civiltà», di modo che essi «perdono radicalmente le barbare abitudini e si vestono e si imbevono di abiti religiosi e civili»²⁰¹.

Alla luce di quanto detto finora, appare evidente che la rieducazione dei “moretti” non poteva avvenire in concomitanza con quella degli altri alunni e alunne mazziani: «nel loro caso oltre ad una differenza di lingua ci si trovava di fronte ad una mentalità completamente diversa, l'istruzione doveva incominciare dalle fondamenta»²⁰². Bambini e bambine africani venivano anzitutto fatti avvicinare progressivamente alla lingua italiana e alla religione cattolica (utilizzando il catechismo del Bellarmino), per poterli poi battezzare in genere entro l'anno dal loro arrivo a Verona²⁰³. Una volta data una prima formazione di base, don Mazza prevede, allo stesso modo che per i suoi alunni italiani, una serie di studi e di laboratori tra cui “morette” e “moretti” potessero scegliere, indirizzandoli in base a quale «indole, capacità e genio si sentivano inclinati»²⁰⁴. Lo spettro di scelta era assai ampio, in quanto egli aveva chiesto consiglio ai suoi missionari in Africa Centrale ed essi avevano risposto suggerendo che ai giovani africani futuri missionari indigeni fossero fatte apprendere «varie arti»: i maschi dovevano saper «fare da agricoltori, da muratori, da falegnami, e in qualche guisa, da calzolai e da pescatori»; le ragazze dovevano essere «iniziate in ogni lavoro

¹⁹⁶ A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 8.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ N. Mazza, *Lettera a Mons. Francesco Nardi, 18 gennaio 1859, da Verona*, cit. in A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 6, nota 40.

¹⁹⁹ Cfr. N. Mazza, *Lettera a Mitterutzner, 11 giugno 1856*, cit.

²⁰⁰ N. Mazza, *Lettera a Kirchner, da Verona, 1859*, in A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 7, nota 45.

²⁰¹ N. Mazza, *Lettera a Nardi, 18 gennaio 1859, da Verona*, cit. in A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 7, nota 46.

²⁰² A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 8.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ N. Mazza, *Lettera al cardinal Barnabò, 4 gennaio 1858, da Verona*, in A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 9, nota 57.

familiare»: tessere, filare, cucire, tagliare vestiti, cucinare e via dicendo²⁰⁵. A prescindere dal sesso, chi più si distingueva da un punto di vista di rendimento scolastico e passione per lo studio poteva inoltre accedere a corsi via via più avanzati di arabo, lingua e letteratura italiana, matematica, medicina, storia, geografia dell'Europa e dell'Africa. Chi manifestava un principio di vocazione alla vita religiosa, veniva seguito a parte da un accompagnatore spirituale per vagliare la possibilità.

2.7 Gli Istituti per l'Africa di don Mazza nel racconto di Daniele Comboni

Una certa quantità di dettagli su come fossero gestite le due case, l'istituto delle “morette” e quello dei “moretti”, ci viene fornita da Daniele Comboni in una *Relazione* del 1863 alla Società di Colonia. Comboni, che è probabilmente il più noto tra gli allievi di Mazza e colui che meglio ne sviluppò l'intuizione missionaria, andando oltre il maestro, tra il 1859 (dopo il suo primo viaggio in Africa, da cui dovette rientrare a causa delle febbri tropicali) e l'inizio del 1864 seguì personalmente l'andamento di tali strutture. In questa fase egli, giovane prete tra i ventotto e i trentatré anni, era per lo più allineato sulle posizioni del Mazza, che pure in seguito avrebbe superate. È tuttavia utile vedere fino a che punto, almeno in un primo momento, le avesse condivise. La *Relazione* di cui si riporteranno qui ampi stralci venne scritta dal missionario poco dopo il ritorno in Italia da una pericolosa impresa per riscattare un gruppo di “moretti” etiopi ad Aden, in Arabia, e comincia tracciando una panoramica sugli istituti mazziani più in generale e sulla nascita di quelli per l'Africa:

L'Istituto consta ora di 184 ragazzi e 32 chierici, che sono coloro che hanno già un ordine ecclesiastico. L'Istituto femminile conta 412 giovanette. Tutti questi fanciulli vengono mantenuti dalla carità dei fedeli, che il nostro fondatore attira a sé giorno per giorno. Altrimenti noi non abbiamo nulla, né terreno né capitali, per mantenere in vita gli Istituti.

Da questi due Istituti di Don Mazza venne fuori poi il terzo: quello per la missione nell'Africa Centrale. Egli aveva mandato nell'Africa Centrale molti sacerdoti del suo Istituto. Ma avendo ben presto sperimentato che i missionari, che a stento potevano sopportare quel clima, dovevano essere aiutati nei loro lavori dagli indigeni, venne nella decisione di fondare in Europa due Istituti per questo scopo, uno per i fanciulli neri e uno per le ragazze nere. Ora egli attuò questo piano, affidò la direzione dei fanciulli alla direzione di quello maschile e quella delle fanciulle a quella dell'Istituto femminile²⁰⁶.

Più oltre, Comboni si sofferma sull'educazione dei “moretti” maschi:

Questi fanciulli neri devono essere istruiti nella religione, nelle arti, nell'agricoltura e soprattutto in tutto ciò che è necessario per la vita. Quando questi fanciulli sono pienamente formati, vengono mandati nell'Africa Centrale, dove aiuteranno i missionari nella propagazione della fede.

Quanto a quei neri che mostrano vocazione allo stato ecclesiastico, essi vengono istruiti in tutto quello che può renderli buoni sacerdoti; ma l'ordinazione sacerdotale la ricevono soltanto dopo d'aver passati prima 7 o 8 anni in Africa²⁰⁷.

²⁰⁵ Le citazioni sono tratte da vari passaggi di lettere dei missionari mazziani Giovanni Beltrame e Alessandro Dal Bosco, cit. in A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 9.

²⁰⁶ D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia, 4 ottobre 1863, da Verona*, cit., n.747-748.

²⁰⁷ Di tutti gli alunni africani dei collegi Mazza, solo uno sarebbe divenuto sacerdote: Antonio Dobale, uno degli oromo (galla) di Adua. Questi venne ordinato nel 1878 a Propaganda Fide, a Roma, e partì quindi immediatamente

Dopo queste osservazioni preliminari passo ora a mostrare i progressi dei fanciulli neri. Gli otto fanciulli Galla, che sapevano la loro lingua e l'abissina e che durante la loro dimora in India e a Aden avevano imparato anche l'indiano, dovettero imparare un'altra lingua che si conoscesse nel nostro Istituto. E perciò, appena essi giunsero con me a Verona, dovetti cercar di insegnar loro l'arabo. Così noi passammo lo scorso anno nell'insegnamento della religione cristiana, che impartivamo in lingua galla e in abissino o in indiano, a seconda che i fanciulli potevano capire o noi farci capire da loro; e nello stesso tempo nella scrittura dell'arabo e nella lingua araba volgare, come la si parla nelle contrade del Nilo, e nei principi fondamentali dell'arabo scritto. Essi avevano ogni giorno cinque ore di scuola e cinque ore di studio privato; ma queste dieci ore erano occupate così solo per cinque giorni alla settimana. Al giovedì avevano solo studio e così la domenica per tre ore.

Quest'anno l'insegnamento poté essere impartito regolarmente. Le materie erano le seguenti:

Religione: La dottrina cristiana del Card. Bellarmino viene spiegata a fondo (stampata in arabo da Propaganda a Roma). Furono spiegati in arabo i principali misteri, il segno della Croce e il Credo.

Lingua araba: Scrittura, esercizi di lettura, le regole grammaticali sulla formazione dei verbi regolari di tre lettere, tabelle sulle sei classi regolari trilitterali.

Lingua italiana: Scrittura, la grammaticetta del Soave, esercizi progressivi di analisi, composizione di tavole e piccoli racconti.

Aritmetica: Principali esercizi con tutti i numeri, ma in più larga scala con gli ordinali e frazioni.

Storia dell'Antico Testamento: Dalla creazione fino alla cattività babilonese.

Tutte queste cose furono insegnate ai ragazzi neri in arabo. Nelle ore libere di sollievo e nelle vacanze autunnali si fanno esercizi di agricoltura²⁰⁸.

Sull'Istituto femminile Comboni indugia con dovizie di particolari:

Nell'Istituto femminile l'insegnamento alle nere viene impartito ugualmente in arabo, che 18 italiane del mio Istituto conoscono abbastanza. L'insegnamento alle more abbraccia in sé studio e lavori manuali femminili. Anzitutto quest'anno noi abbiamo diviso le fanciulle in tre classi, che corrispondono alle classi elementari d'Europa. Fa la classe 1.a Maddalena Zenab; la 2.a Caterina Zenab; che ha ottenuto il primo premio, Francesca Bakhita e Regina Zarifa.

Alla terza appartengono tutte le altre, delle quali hanno avuto il premio: Rosa Fedelkarim il primo, Annetta Scibacca il secondo, Domitilla Bakhita il terzo. La prima classe si occupa delle seguenti materie: lineamenti del catechismo del Bellarmino, leggere e scrivere in arabo e in italiano, esercizi di conteggio nelle quattro operazioni.

Le materie della seconda sono:

Leggere e scrivere in italiano e in arabo, piccola grammatica di queste due lingue; matematica: le quattro operazioni maggiormente per disteso. Catechismo del Bellarmino in modo più ampio. Piccoli racconti e favole nelle due lingue. Storia dell'Antico e Nuovo Testamento.

La terza classe si occupa dei principi fondamentali della letteratura araba, della storia del Nuovo Testamento, della storia ecclesiastica, specialmente di quella d'Africa.

Geografia: Idee generali, geografia particolare d'Africa.

Aritmetica: regola del tre, numeri positivi e negativi, semplici e composti, ordinali e cardinali.

Religione: Il Credo, la preghiera in generale, il Pater e l'Ave Maria, spiegati, in arabo, secondo il Bellarmino.

Idee generali di farmaceutica e di medicina.

I lavori femminili sono divisi in quattro classi. La prima abbraccia la preparazione di calze, abiti, camicie, rammendi e lavori ordinari; la seconda ricami in bianco; la terza ricami a vari colori; e la quarta ricami in seta e oro. Alla prima classe appartiene per il momento solo Maddalena Zenab;

missionario. Comboni, che nel frattempo era divenuto vicario dell'Africa Centrale, lo volle in Sudan e gli affidò Malbes, un villaggio cristiano creato sul modello delle riduzioni gesuitiche del Paraguay: un sacerdote africano, ex schiavo, per una comunità di africani, ex schiavi. Il 16 settembre 1881, tuttavia, Dobale sarebbe morto di febbre tifoidea. Cfr. D. Comboni, *Lettera a suo padre, 24 aprile 1881, da Malbes*, in *Gli Scritti*, cit., n. 6674; D. Comboni, *Lettera al card. Giovanni Simeoni, Khartum, 24 settembre 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 7146.

²⁰⁸ Ivi, n. 748-751.

alla seconda Caterina Zenab, Regina Zarifa e Giustina Bahar-el-nil; alla terza Francesca Bakhita, Elisabetta Kalthuma, Maria Zareah; alla quarta tutte le altre. Rosa Fedelkarim inoltre sa ricamare anche figure, così da saperci dare perfino particolari ritratti. Quest'anno hanno ricevuto premi: nella prima classe Maddalena Zenab, nella seconda Cat. Zenab, nella terza Elis. Kalthuma, nella quarta Rosa Fedelkarim, Annetta Scibacca e Domitilla Bakhita. Le prime sei hanno raggiunto tale destrezza, che ciascuna può guidare da sola una scuola nell'Africa Centrale. Esse sono tutte imbevute della loro religione e bramano con tutto l'ardore di ritornare in Africa, per convertire i loro compatrioti alla fede cattolica. Con quelle poi che esternano il loro desiderio di farsi suore occorre maggiore prudenza e una lunga probazione; esse devono fare un noviziato di almeno dieci anni²⁰⁹.

Le nostre nere adulte, quantunque siano molto brave e pie, tuttavia non posseggono più quella docilità che esse mostravano da fanciulle; si deve dirigerle con maggiore accortezza e lasciar loro passare qualche mancanza. Però per ora noi siamo contenti dei loro progressi. Questo è tutto ciò che per il momento Le posso dire dei miei neri e delle mie nere²¹⁰.

Il racconto di Comboni entra infine ulteriormente nei dettagli sui singoli “moretti” e “morette”, con l'intento di catturare l'attenzione (e le donazioni) dei membri della Società di Colonia alla causa missionaria mazziana. Benché egli chiarisca di parlare sempre in favore di un'opera d'ispirazione del suo maestro, in più punti della *Relazione* non esita a esprimere esplicitamente la sua partecipazione e le sue attese sul progetto e sui ragazzi e le ragazze subsahariane coinvolti:

Noi ci aspettiamo molto da loro. Tutti posseggono ora una straordinaria abnegazione, sono molto docili e obbedienti. I due prefetti che erano fissati a sorvegliarli e che erano stati prefetti dei giovani italiani del mio Istituto, mi assicurarono che essi preferirebbero dirigere cento neri piuttosto che dieci italiani. Perciò io spero che anch'essi diventeranno strumenti docili per aiutare l'infelice Missione dell'Africa Centrale, il cui clima ci rapisce quasi tutti i missionari e la cui unica speranza posa sui neri, che vengono educati in Europa²¹¹.

In seguito, Daniele Comboni (come pure il vescovo di Verona, Luigi di Canossa) avrebbe espresso critiche circa l'educazione di bambini africani in Europa, spostandola sul continente africano, ma ne era stato un convinto assertore per tutta la prima parte della sua parabola missionaria.

2.8 La chiusura dei Collegi veronesi dei “moretti” e delle “morette”

Si è detto di come l'ultimo bambino subsahariano giunto presso i collegi mazziani vi venne portato nel 1863. Dei 21 “moretti” che passarono per Verona dall'apertura del collegio maschile, sette vennero ceduti a Ludovico da Casoria (in due viaggi distinti del Comboni) in quanto si reputava che il clima e i medici napoletani avrebbero potuto salvare la loro salute²¹²; nove ne morirono entro il 1865; di quattro non sappiamo che fine fecero; uno (Antonio Dobale) divenne sacerdote e seguì

²⁰⁹ Di tutte, solo Fortunata Quascé sarebbe divenuta religiosa, vedi M. Vidale, «Salvare l'Africa con l'Africa», cit.

²¹⁰ Ivi, n. 755-759.

²¹¹ Ivi, n. 753.

²¹² Tra questi sette: Stanislao Latinski, che veniva da Lubiana, partì con i francescani per Shellal e visse il resto della sua vita a Khartoum, lasciando la missione; Tommaso Tia morì a Napoli già nel 1861; Bonaventura Josef Habashi da Khartoum sarebbe divenuto padre francescano. Vedi D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 134.

Daniele Comboni in Africa²¹³. Le 21 “morette”, invece, ebbero i seguenti esiti di vita: nove morirono (otto prima del 1859, una nel 1866); Haua Elisabetta venne «collocata» nella famiglia Nascimbeni nel 1866²¹⁴; le rimanenti tornarono in Africa nel corso degli anni Settanta, come catechiste e istitutrici, talvolta sposandosi (come Caterina Zenab) o, in tre casi, divenendo religiose (Bakhita Domitilla e Mitherah Luisa nella congregazione di S. Giuseppe dell’Apparizione, mentre Fortunata Quascé nell’Istituto fondato dallo stesso Comboni delle Pie Madri della Nigrizia)²¹⁵.

La mortalità infantile sembra dunque essersi aggirata intorno al 40-50% dei casi; cinque “moretti” su quarantadue pervennero a indossare l’abito religioso (due preti e tre suore); i rimanenti restarono laici, buona parte dei quali (specialmente le ragazze, ma non solo) tornando in Africa per lavorare per la missione comboniana in Africa Centrale e poi via via, talvolta, emancipandosi da essa.

Perché i due Collegi smisero di accogliere nuovi “moretti”? Le ragioni sono molte. Non che Mazza vi avesse mai appieno rinunciato, ma era ormai anziano. Il portare bambini dall’Egitto era divenuto molto complesso a causa dei già citati controlli delle autorità locali e soprattutto della mancanza di fondi con cui effettuare i riscatti, i trasporti, l’educazione stessa: i donatori si erano in buona parte ritirati da questa impresa che dividevano sempre meno, e come loro anche molti dei collaboratori del Mazza; erano sorti perfino contrasti tra Mazza e Comboni circa le modalità con cui rinnovare la missione²¹⁶. Dopo la morte di Mazza (2 agosto 1865) i suoi successori avrebbero demandato al Comboni l’impegno missionario in Africa Centrale, tirandosene progressivamente fuori e affidando a lui la gestione delle “morette” che erano ancora ospitate a Verona²¹⁷.

3. Ludovico da Casoria e i Collegi di Napoli

La figura di Arcangelo Palmentieri (1814-1885), che da francescano assunse il nome di Ludovico da Casoria, ha molto in comune con quella di Nicola Mazza, benché, come vedremo, si possano riscontrare anche profonde differenze nel loro agire. Entrambi vollero «convertire l’Africa con l’Africa», facendo istruire dei bambini subsahariani già schiavi in collegi sul territorio europeo al fine di rimandarli in seguito sul loro continente d’origine come missionari. In ciò, Ludovico mise in piedi certamente una macchina organizzativa più grande di quella mazziana, la più grande di tutte quelle esaminate in questa ricerca, per quantità di bambini africani coinvolti, di strutture messe in

²¹³ Antonio Dobale, che aveva concluso gli studi presso il Collegio Urbano di Propaganda, venendo posto da Comboni a capo del villaggio sudanese di Malbes, composto da africani riscattati dalla schiavitù e convertiti al cattolicesimo, ove sarebbe morto nel 1881. Sulla sua vicenda, v. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 113-115.

²¹⁴ Dal termine, usato in A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 17, non è chiaro se la giovane fu adottata, maritata, o assunta come domestica.

²¹⁵ Cfr. A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 19; R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 676.

²¹⁶ Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., pp. 678-722; G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 233-5 e 255.

²¹⁷ Ivi, p. 255.

pie di, di durata temporale. I primi due “moretti” vennero presi da Ludovico nel 1854, l’ultimo collegio a chiudere (quello dei maschi) sopravvisse alla morte del fondatore (1885) fino al 1927. Benché non si abbiano cifre esatte riguardanti la quantità di bambini africani che passarono per i collegi di Napoli, le approssimazioni suggeriscono un numero compreso tra i 100 e i 150 maschi²¹⁸ e le 250-270 femmine²¹⁹, per un totale che dovette aggirarsi attorno alle 400 unità: dieci volte il numero di quelli che furono portati a Verona, nel più breve periodo compreso tra il 1851 e il 1864.

3.1 Bibliografia

Per quel che concerne i collegi dei “moretti”, le fonti utilizzate sono alcune cronache contemporanee ai fatti su riviste dell’epoca²²⁰, il *Regolamento* dei due Collegi²²¹ e diversi resoconti inediti conservati presso l’archivio romano delle Suore Francescane Elisabettine, dette bigie, la congregazione fondata dal frate²²². Sempre nel medesimo archivio, è stato possibile prendere visione anche di altri documenti d’interesse, tra cui un elenco con brevi biografie delle “morette” aggiornato al 1864²²³. Gli scritti e l’epistolario di Ludovico da Casoria sono editi²²⁴.

Di materiale biografico su Ludovico da Casoria ne è stato pubblicato molto, trattandosi di un personaggio piuttosto noto della società civile e religiosa campana del diciannovesimo secolo. Spesso sono ricostruzioni non esenti da tendenze agiografiche, tra le quali si segnalano la notevole biografia scritta dal cardinale Alfonso Capecelatro nel 1885²²⁵, anno della morte del frate, e i volumi relativamente recenti della *Positio*, redatti in vista della sua beatificazione (1993) e poi canonizzazione (2014). Si distinguono, tra gli altri, l’ampia biografia di padre Anselmo Paribello²²⁶,

²¹⁸ I “moretti” passati per il collegio maschile erano 64 nel 1860. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 186.

²¹⁹ Le “morette” passate per il collegio femminile erano 113 nel 1864. Ivi, p. 190.

²²⁰ Cfr. A. Della Valle Di Casanova, «I moretti e gli accattoncelli del P. Lodovico da Casoria: Lettera al March. Gino Capponi, Senatore del Regno», in *La Gioventù*, vol. VI (settembre 1864); A. Capecelatro, «Missione in Africa e viaggio di Frate Lodovico da Casoria», in *La Carità*, anno I (ottobre 1865-marzo 1866); F. Palmentieri, «Da Alessandria d’Egitto a Scellal: Viaggio di frate Lodovico narrato da un compagno di viaggio», in *La Carità*, anno II (aprile 1866), pp. 46-58.

²²¹ *Regolamento delle Pie Opere della Palma*, Stamperia Reale, Napoli 1858.

²²² Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette in Napoli fondato dal p. Lodovico da Casoria, anno del Signore 1885*, Napoli, 5 maggio 1885, in ASBR.

²²³ Suore stimmatine di Napoli, *Notizie biografiche delle morette*, 1864, in ASBR.

²²⁴ Ludovico da Casoria, *Lettere e scritti*, a cura di A. Paribello, Convento di s. Francesco a Quisisano, Castellammare di Stabia 1985; Ludovico da Casoria, *Epistolario*, cit.

²²⁵ A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria. Ristampa anastatica della biografia scritta dal cardinale Alfonso Capecelatro* (1885), Editrice Velar, Bergamo 2013. Capecelatro (1824-1912) fu amico di Ludovico e figura di intellettuale di primissimo piano del cattolicesimo campano ed italiano ottocentesco. Membro della Confederazione dell’oratorio di San Filippo Neri, nel 1879 fu nominato vicebibliotecario della Biblioteca Apostolica Vaticana, nel 1880 arcivescovo di Capua, nel 1885 cardinale, nel 1890 bibliotecario della Biblioteca Apostolica. Fu autore prolifico anche di altre biografie di santi, come quella di Santa Caterina da Siena, ed è nota la sua polemica contro la celebre Vita di Gesù di Ernest Renan. La biografia da lui scritta di Ludovico da Casoria, che pur presenta tratti agiografici e apologetici, si distingue per la piacevolezza dello stile e la presenza di numerosi ricordi personali.

²²⁶ A. Paribello, *Padre Ludovico da Casoria*, Casa editrice Oasi S. Francesco, Quisisana 1982.

quella di Salvatore Garofalo²²⁷ e un più recente studio di Giuseppe Palmisciano sul ruolo del frate nella Napoli post unitaria, che rivela la grande influenza che ebbe Ludovico sugli ambienti culturali cattolici attraverso la rivista *La Carità*, anche dopo la perdita del sostegno borbonico²²⁸.

La ricerca più completa sull'attività missionaria di Ludovico da Casoria e in particolare sui "moretti" è quella, peraltro ormai datata e dai forti toni apologetici, del sacerdote Gennaro Nardi, pubblicata a puntate nel 1931²²⁹ e riedita, con alcuni cambiamenti, nel 1967²³⁰. Nel 2015, durante una giornata di studi promossa dall'arcidiocesi di Napoli di cui sono stati pubblicati gli atti, l'aspetto missionario dell'azione del frate è stato esaminato e messo in relazione con quello di Comboni²³¹, approfondendo l'interessante comparazione tra i due, già posta al centro di un contributo di Giuseppe Brancaccio nel 1998, pubblicato in una raccolta di saggi su Comboni curata da Fulvio De Giorgi²³².

3.2 Cenni biografici

Nato a Casoria l'11 marzo 1814, Ludovico prese gli ordini nel convento dei Frati Minori di San Pietro di Aram, dove cominciò a praticare l'insegnamento di fisica, chimica e matematica. Gli agiografi riferiscono quindi che, poco più che trentenne, Ludovico ebbe un'esperienza di tipo mistico, la quale «segnò il passaggio da una vita buona a una vita eroica». Egli si sarebbe sentito «chiamato a diventare più francescano»²³³, e da lì in poi avrebbe vissuto in rigorosa povertà e in una continua tensione dinamica volta a ideare e attivare innumerevoli iniziative di carità. Elementi caratterizzanti della sua azione furono il ruolo centrale che diede al Terz'Ordine, i laici francescani; la capacità di relazionarsi e coinvolgere nei propri progetti ampi settori della nobiltà e dell'alta borghesia napoletana, fondamentali per ottenere i finanziamenti di cui aveva continuo bisogno; l'attenzione dimostrata per l'educazione dei giovani e il mondo della cultura²³⁴.

Nel corso degli anni Ludovico si occupò degli infermi, degli orfani e dei bambini abbandonati (creando l'Opera degli Accattoncelli, composta di due collegi femminili e un certo numero di istituti

²²⁷ Si è consultato anche S. Garofalo, *La carità sfrenata. Il beato Ludovico da Casoria, francescano*, Editrice Velar, Bergamo 1985.

²²⁸ G. Palmisciano, "La Carità" di Ludovico da Casoria. Chiesa, cultura e movimento cattolico a Napoli dopo l'Unità d'Italia, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.

²²⁹ G. Nardi, «Il Ven. Ludovico da Casoria e i Collegi dei moretti», in *La Carità e l'Orfanello*, 1931 [pubblicata poi a Milano con le edizioni del PIME nel 1932].

²³⁰ G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit.,

²³¹ Cfr. M. Bravaccino, *Salvare l'Africa con l'Africa. Ludovico da Casoria e Daniele Comboni: metodi missionari a confronto*, Atti della Giornata di studi (Casoria (Na), 16 giugno 2015), Verbum Ferens, Napoli 2016. Tra i contributi, vedi in particolare S. Vilardi, *Ludovico da Casoria e Daniele Comboni: metodi missionari a confronto secondo un francescano*, in *Salvare l'Africa con l'Africa*, cit., pp. 23-57.

²³² G. Brancaccio, *L'Africa salverà l'Africa: Daniele Comboni e Ludovico da Casoria*, in *Daniele Comboni fra Africa ed Europa*, cit.

²³³ Ivi, p. 214.

²³⁴ Riguardo all'impegno negli ambienti culturali napoletani di Ludovico, si veda in particolare G. Palmisciano, "La Carità" di Ludovico da Casoria, cit.

maschili) e fondò una congregazione di terziari francescani appositamente dedicata al servizio nelle sue opere (i cosiddetti frati bigi) e un suo corrispettivo femminile (le suore bigie, ancora oggi esistenti). Fondò anche Istituti per sordomuti e per ciechi a Napoli, a Firenze e ad Assisi; una colonia agricola per orfani sulla punta della Campanella in un antico eremo teresiano; a Massa Lubrense un ospizio per anziani; a Posillipo, nel napoletano, una casa di riposo per anziani pescatori di fronte al mare. Suggerì inoltre la realizzazione di un collegio per gli studi teologici e filosofici dei frati, l'installazione di una tipografia e la realizzazione di scuole musicali negli orfanotrofi.

Figura centrale del cattolicesimo campano e del francescanesimo ottocentesco, al punto da essere definito «il san Francesco del XIX secolo»²³⁵, Ludovico da Casoria visse da protagonista i grandi cambiamenti socio-politici del suo tempo, tra cui, inizialmente da filo-borbonico, il processo verso l'Unità d'Italia, venendo anche incarcerato per un breve periodo sotto accuse risultate false di alcuni detrattori. Sarebbe infine deceduto presso l'Ospizio marino di Posillipo, il 30 marzo del 1885. Beatificato da papa Giovanni Paolo II il 18 aprile del 1993, il francescano è stato canonizzato da papa Francesco il 23 novembre del 2014. In mezzo al fermento di tante attività, trovò un posto centrale nella vita e nel pensiero del Casoria, proprio come era stato per il Mazza, la creazione dei Collegi per i “moretti” e le “morette” e l'interesse missionario per il Vicariato dell'Africa Centrale.

3.3 L'incontro con i primi “moretti” e Olivieri

Ancora una volta, il tratto di storia dei “moretti” che mi accingo a descrivere ebbe inizio con un incontro. Intorno alla metà di novembre del 1854, Ludovico da Casoria, che nel frattempo aveva già aperto un'infermeria presso il convento della Palma di Napoli, stava camminando per la strada più centrale e famosa di Napoli, via Toledo, quando il suo sguardo, come probabilmente quello di molti altri passanti, venne attratto dalla vista di «due Moretti di piccola età»²³⁶, accompagnati da un prete. L'episodio viene raccontato dallo stesso Ludovico in una breve memoria intitolata *L'origine dei fanciulli mori* (dove si parla di un generico «sacerdote» che accompagnava i «moretti») e in una lettera del 1862 (in cui si identifica il sacerdote in Niccolò Olivieri):

La mia mente cercava Dio, e non potendo afferrare Lui, cercava di trovare le creature di Dio. Fondata l'infermeria dei frati dell'Ordine e dei poveri preti della Palma (nome preso da una Palma antichissima che stava in questo luogo), io non riposava, cercando sempre di fare per trovar Dio e avvicinarmi a Dio per mezzo delle creature. Un giorno, camminando per la via di Toledo, m'incontrai con due piccoli moretti, che menava seco un sacerdote. Di botto mi venne il pensiero

²³⁵ Bartolo Longo, cit. in *ivi*, p. 27.

²³⁶ In una lettera del 1862, Ludovico parla del 1856, ma in tutte le altre testimonianze sue e altrui ci si riferisce al 1854, Ludovico da Casoria, *Lettera al Presidente della società delle Missioni Estere di Lione, 13 ottobre 1862, da Napoli*, in *Epistolario*, cit., p. 1191.

dell’Africa, tanto amata da S. Francesco d’Assisi. Mi avvicinai al sacerdote, e gli domandai di pigliarmeli per educarli e istruirli: me li condussi alla Palma. Ecco l’origine dei moretti²³⁷.

L’opera de’ Neri fu istituita da me povero francescano riformato fin dal 1856, nel quale anno, avendo io osservato un giorno per le vie di questa città il celebre abate D. Nicola Olivieri zelantissimo sacerdote impegnato al riscatto de’ Mori che seco conduceva due Moretti di piccola età, li guardai ben bene e, riflettendo che la educazione di questi ragazzi giunti ad una età matura potrebbero produrre qualche bene in quelle terre sì barbare e sì difficili al missionario cattolico europeo per potervi propagare il santo nome di Dio, atteso l’infocato clima ivi dimorante, mi avvicinai per chiederli all’abate, promettendogli di educarli ed istruirli e l’abate in un subito acconsentì alla mia richiesta²³⁸.

Anche Olivieri, nella sua *Nona Relazione*, accenna all’aver lasciato dei “moretti” a Ludovico²³⁹, e il suo agiografo Traverso descrive in termini enfatici l’incontro:

Ora mentre il giorno 9 Novembre di questo 1854, Ei [Olivieri] percorre via Toledo con due moretti che conduce ai Trinitari di Napoli, ecco venirgli incontro un Frate francescano che lo ferma sulla via, lo saluta in nome di Gesù Cristo, gli prende di mano i due Negri, li bacia paternamente in fronte e grida: «Questi fanciulli sono miei!». E lì sul marciapiede, in mezzo alla calca, in un attimo, si ventila tra il Sacerdote e il Frate un progetto di cui si avvantaggeranno assai la Religione e l’umanità.

L’Olivieri non riavrà più i due fanciulli. Per l’anima napoletana di Frate Ludovico, infiammata della gloria di Dio, quei moretti sono stati una visione; in essi ha visto l’Africa tanto amata da S. Francesco; e fu per lui un solo punto veder la terra infelice, bramar di convertirla, e buttarsi già a quei due primi africani che gli capitavano a tiro²⁴⁰.

La testimonianza forse più preziosa di tutte a riguardo è però quella di uno dei due “moretti” in questione, Giuseppe (poi Felice) Rab. Questi, che racconta i suoi ricordi d’infanzia, riferisce una versione differente da quelle sentite finora, in cui il posto di Olivieri è occupato da un frate trinitario (forse padre Andrea di S. Agnese, collaboratore del sacerdote genovese), il quale solo in un secondo momento si sarebbe rivolto a Olivieri per sapere se accettare o meno la proposta di Ludovico:

L’opera dell’Infermeria di St. Maria Immacolata della Palma era già approvata di approvazione civile e canonica quando, alla seconda metà del 1854, il P. Lodovico da Casoria incontra un frate della Redenzione dei Cattivi [trinitari], che guidava a passeggio per la via di Toledo due fanciulli mori dell’Africa. Il p. Lodovico, atteggiatosi molto piacevolmente, domanda al Trinitario da chi dipendessero i Moretti, e dimostra immenso piacere se potesse averli seco. Ha di risposta che l’abate Nicola Olivieri di Genova erasi adoperato di condurli a Roma e da Roma a Napoli, affidandoli alle cure dei Trinitari presso a’ quali dimoravano da non poco. Il P. Lodovico parla con l’Olivieri, e mena seco alla Palma i due moretti che erano già cristiani da più di due anni, e de’ quali il maggiore chiamavasi Giuseppe e il minore Giuseppino²⁴¹.

²³⁷ Ludovico da Casoria, *L’origine dei fanciulli mori*, cit. in A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 89.

²³⁸ Ludovico da Casoria, *Lettera al Presidente della società delle Missioni Estere di Lione*, cit., p. 1191.

²³⁹ «Ventotto sono i Moretti riscattati: tre ne morirono; tutti gli altri sono in Comunità Religiose o Seminarii, e nove nel Collegio fondato di fresco a Napoli dal zelantissimo Padre Ludovico Riformato, che li vesti tutti coll’abito di S. Francesco. Il detto Collegio è sotto la protezione di Sua Maestà il Re, che ne prese il massimo impegno», N. Olivieri, *Nona Relazione*, cit. in G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 68.

²⁴⁰ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 193.

²⁴¹ F. Rab, cit. in Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit. Alcuni passaggi sono citati anche in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 49. L’intervento originale dovrebbe trovarsi su un numero della rivista *L’Orfanello*, ma non è stato possibile individuare quale. Delle tre ricostruzioni presentate, la più dettagliata e verosimile è

In ogni caso, in questo incontro con i due bambini africani, Ludovico avrebbe letto il segno della provvidenza divina, che lo chiamava a impegnarsi in prima persona ispirandogli un nuovo progetto per la conversione dell’Africa. Alcuni anni più tardi ne avrebbe parlato con papa Pio IX:

Sono ormai sette anni, dacché la misericordia divina, compatendo lo stato deplorabile in cui trovandosi parecchi Mori di Africa benché già riscattati, eleggeva me poverello come strumento nelle sue mani a fondare, mercé la pietà dei fedeli napoletani, un collegio onde dar ricovero a tanti infelici ed insieme formare all’istruzione l’intelletto non meno che all’evangelica morale il cuore. E tutto ciò a fine di mandarli nelle loro regioni banditori della buona novella e comunicare ai loro fratelli la vera vita e la vera felicità²⁴².

Sebbene tutte le testimonianze concordino nel dire che l’adozione dei due “moretti” da parte di Ludovico sia avvenuta in maniera rapida e non prevista, non è però assodato se anche il disegno di educarli per poi rimandarli come missionari in Africa sia stato altrettanto spontaneo e immediato. Certamente, come messo in rilievo dalla sua stessa dichiarazione *L’origine dei fanciulli mori*, Ludovico in quel periodo della sua vita era particolarmente alla ricerca di una propria personale via di imitazione del carisma di Francesco d’Assisi. Un interessamento per l’Africa e la missione dovette arrivarli anche da lì, dal secolare impegno francescano nei paesi arabi derivato dall’esempio dello stesso fondatore²⁴³, ma non è improbabile che l’elemento determinante la messa in campo del suo progetto possa essere stato un altro: l’aver osservato ed educato in prima persona (coadiuvato) i due bambini, dopo averli condotti con sé presso la struttura del convento della Palma a Napoli, dove egli già dirigeva un’infermeria²⁴⁴. Si considerino le parole dello stesso Ludovico:

Quando vennero all’infermeria della Palma i due Moretti Rab e Morgian, io mi posi a studiarli, non avendo affatto idea di mori: studio per me nuovo e piacevolissimo. Avendo io un interprete per intendere la lingua araba, un giorno uno di essi, vedendo un Cristo in croce, disse in arabo: «Chi è quell’uomo fitto in quel legno e chi è che ce lo ha messo?». L’interprete rispose: «Sono stati taluni uomini». Di ogni immagine che vedevano s’innamoravano e interrogavano: «Che cosa è questa immagine?». E a ogni cosa che riguardava la religione si sentivano commossi a rispetto e devozione. Allora io dissi tra me: «Queste creature hanno un’anima sensibilissima e capace di adorazione, di pietà e di vita cristiana». Così venni in cognizione di fatto che dentro di loro c’era Iddio nascosto; ma con l’istruzione avrebbero fatto progressi nella legge del Signore. Proviamo dunque, io dissi allora, la mente e l’intelligenza di questi due moretti. Uno era serio e pensieroso, che aveva nome Rab; l’altro allegro e ladroncello, che rubava di notte; si levava quando noi si dormiva e si pigliava e si nascondeva tutte quelle cose che gli piacevano. Tutti e due erano intelligenti; ritenevano a memoria tutto ciò che loro si diceva; imparavano presto le vocali e le sillabe italiane. Il burlare altri avevano in orrore; e quando taluno rideva di loro e mostrava loro dispetto, dicevano: «Cattivo!». Or questo indicava rettitudine nella loro anima, bellezza e nobiltà di cuore: affezionati, davano facilmente.

probabilmente proprio quella di Felice Rab, che negli anni in cui la scrisse (intorno al 1870) lo fece consapevole che il testo sarebbe andato pubblicato a suo nome su una rivista.

²⁴² Ludovico da Casoria, *Lettera a papa Pio IX, 17 agosto 1860, da Napoli*, in *Epistolario*, cit., p. 1105. L’incontro è definito come provvidenziale anche in larga parte della letteratura coeva e postuma allo stesso Ludovico: «In que’ primissimi fatti, che lo stolto chiama caso, non pensati dall’uomo, è l’iniziativa di Dio», Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.; «Con questo atto provvidenziale avevano inizio i Collegi dei moretti», G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 49.

²⁴³ Cfr. S. Vilardi, *Ludovico da Casoria*, p. 34; G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 56.

²⁴⁴ Cfr. Ludovico da Casoria, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 61-62.

Allora io dissi tra me e me: «Questi fanciulli negri sono come i bianchi, non stanno al di sotto di essi: che bel terreno ho dunque nelle mani! Essi sono capaci di lettere e di scienze, di arti e di educazione»²⁴⁵.

Molti sono i tratti ricorrenti tra questa e altre esperienze già considerate di relazione tra un religioso europeo e dei “moretti”, basti citare l’importanza delle immagini nel processo educativo e di comunicazione, o il fatto che almeno in un primo momento il francescano non sapesse bene cosa aspettarsi dai due bambini, anche a seguito del fatto che «correva dei moretti opinione come di creature umane degradate, inette a essere educate e istruite, incapaci di lettere e di scienze, solo atte a servire ai padroni»²⁴⁶. E, proprio come in molti altri casi, anche Ludovico, dopo la prima fase di osservazione e primo contatto, decise di somministrare ai due bambini africani un battesimo *sub conditione*: essi, infatti, erano già stati battezzati da Olivieri in nave, durante il viaggio tra Alessandria d’Egitto e Marsiglia, quando il prete genovese aveva temuto per le loro vite durante una tempesta e si era quindi affrettato, come da sue convinzioni, ad assicurare la salvezza delle loro anime attraverso il sacramento. Ciononostante, data l’ovvia impreparazione dei due bambini in materia religiosa, Ludovico scelse di impartire loro nuovamente il battesimo, dopo un anno di preparazione come catecumeni. Il 9 settembre 1855 si svolse la cerimonia, in pompa magna, e i due bambini Rab e Morgian sostituirono i loro precedenti nomi di battesimo (rispettivamente, Giuseppe e Giuseppino) con Felice e Agostino, prendendoli dai membri dell’aristocrazia partenopea che fecero da padrini²⁴⁷.

3.4 La fondazione del Collegio maschile

Nel centro di Napoli, non lontano dal convento francescano della Palma, tra la collina di Capodimonte e il rione Sanità, sorgeva il noto Collegio dei Cinesi, fondato nel 1724 dal missionario campano Matteo Ripa (1682-1746) che, dopo aver tentato invano di formare un clero indigeno in Cina, aveva portato con sé a Napoli due giovani e due bambini del luogo con l’intento di educarli e poi rimandarli da missionari nel loro paese natio²⁴⁸. Negli anni successivi il Collegio aveva continuato tale attività e aperto anche una sezione di studi orientali di lingua e cultura, ed è certo che fu proprio a questa vivace realtà che guardò Ludovico da Casoria per trarre spunto per il proprio Collegio dei “moretti”²⁴⁹. Il precedente, tra l’altro, gli fu utile nel far ben volere la propria idea²⁵⁰.

²⁴⁵ Ludovico da Casoria, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 61-62.

²⁴⁶ Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

²⁴⁷ *Ibid.* Negli anni seguenti, il cardinal arcivescovo Sisto Riario Sforza avrebbe somministrato un gran numero di battesimi di “moretti” e “morette” in persona, spesso con nobili nella parte del padrino o della madrina.

²⁴⁸ Cfr. G. Nardi, *Cinesi a Napoli*, Dehoniane, Napoli 1976; M. Fatica, «L’Istituto Orientale di Napoli come sede di scambio culturale tra Italia e Cina nei secoli XVIII e XIX», in *Scritture di storia*, n. 2 (2001), pp. 83-121.

²⁴⁹ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 65.

²⁵⁰ Vedi Ludovico da Casoria, *Lettera al Vicario Apostolico dell’Africa Centrale, 10 novembre 1856, da Napoli*, in *Epistolario*, cit., p. 1185. Il Collegio dei cinesi avrebbe in seguito cambiato nome e funzione varie volte, fino a divenire, nel 2002, l’attuale prestigiosa Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.

I concreti passaggi per la nascita della nuova istituzione furono anzitutto la richiesta di approvazione del progetto ai suoi superiori religiosi (il Ministro Generale dei frati minori P. Venanzio da Celano approvò e benedisse l'Opera; poi il nuovo Ministro Generale P. Bernardino da Montefranco e tutto il Definitorio Generale l'approvarono solennemente il 16 marzo 1858) e quindi l'assegnazione di una sede materiale per il progetto (ottenuta chiedendo alla Provincia francescana la concessione dell'intero convento della Palma, dove già aveva sede la sua infermeria). Comunicazione dell'iniziativa venne fatta anche a Propaganda Fide e al Vicariato apostolico dell'Africa Centrale, nonché al sovrano del Regno delle due Sicilie, Ferdinando II (1810-1859)²⁵¹. Questi, che sempre ebbe in grande considerazione il francescano, non solo dichiarò di approvare il Collegio dei mori, ma lo pose anche sotto la sua protezione, arrivando, il 9 febbraio 1857, a dare ordine che «dal proprio danaro si comperassero dodici moretti in Alessandria o nel Cairo, di 10 o 12 anni, né più e né meno; mori perfetti, di color ebano, sani di corpo, svegliati di mente e non battezzati»²⁵². L'attuazione dell'ordinanza fu affidata al ministro degli Esteri, che a sua volta raccomandò Ludovico da Casoria al console del regno ad Alessandria d'Egitto. Il frate partiva così da Napoli, il 7 aprile 1857, accompagnato da due "moretti" che gli fecero da interpreti, venendo accolto in Egitto con grande fanfara come un inviato del re, e rientrando infine in patria con 12 bambini riscattati a spese reali²⁵³.

La spedizione ebbe ovviamente grande eco nella società napoletana del tempo, ma rappresentò solo una delle molte iniziative messe in atto da Ludovico da Casoria per procurarsi bambini africani già schiavi da educare a Napoli. Suo interlocutore privilegiato divenne da subito Niccolò Olivieri. Ciò che non era riuscito a Nicola Mazza, convincere cioè il sacerdote genovese della bontà del proprio progetto di educare i "moretti" con lo scopo di rimandarli in Africa da missionari, riuscì invece a Ludovico da Casoria. Secondo Capecelatro, dopo aver ascoltato il progetto del frate, Olivieri avrebbe commentato ammirato: «Quando mai io ho pensato a tanto? Non ero capace neppure di desiderarlo!»²⁵⁴. Traverso, l'agiografo di Olivieri, descriveva invece così la collaborazione tra i due e la reazione di quest'ultimo alla proposta del francescano:

L'Opera del Frate viene a integrare mirabilmente l'opera sua: egli riscatta e redime, P. Lodovico prenderà i redenti e ne farà redentori; l'uno avvia l'impresa, l'altro la completerà. E i due si mettono d'accordo; l'Olivieri prenderà i soggetti, P. Lodovico li accoglierà presso di sé e penserà ad istruirli. Così l'Olivieri può dire: «Io sono il vostro servitore, perché vi porterò i materiali pel vostro lavoro», e l'altro può ribattere: «Io sono servitor vostro, perché dipendo da voi per poter lavorare»²⁵⁵.

²⁵¹ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 67.

²⁵² Cit. in S. Vilardi, *Ludovico da Casoria*, cit., p. 38. Tale ordinanza arrivò dopo che Ludovico aveva mandato al re una supplica in tal senso, per mezzo del presidente dei ministri Francesco Troya, vedi Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

²⁵³ Cfr. S. Vilardi, *Ludovico da Casoria*, cit., p. 38.

²⁵⁴ A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 98.

²⁵⁵ L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 194.

Dal nuovo accordo tra i due derivò un immediato afflusso di “moretti” presso la struttura del francescano: il 16 gennaio 1856 si univa ai due iniziali un terzo bambino, Luigi Bascir, che era stato precedentemente portato da Olivieri presso il Monastero della Vita nella stessa Napoli e che venne quindi trasferito e poi battezzato il 12 ottobre dello stesso anno dal cardinal Riario Sforza; un quarto fu Agostino Maria Hateb dal Seminario di Iesi, arrivato poco dopo Bascir. Ne sarebbe poi arrivato un quinto, non ben identificato, dopo di che Ludovico partì di persona per andare in Egitto a riscattarne altri quattro (Francesco Bachit, Carlo Said, Salvatore Surur, Luigi Maria Farag), che sarebbero stati battezzati con Bascir ed ebbero come padrini dei membri del consiglio dei ministri del governo borbonico²⁵⁶. A fine agosto 1856, i “moretti” nel Collegio della Palma erano dunque nove²⁵⁷. L’anno seguente, Ludovico tornò nuovamente in Egitto per riscattare i 12 “moretti” assicurategli dal re Ferdinando II, che si impegnò anche a donare al francescano 200 ducati al mese per il loro sostentamento (corrispondenti a quasi mille lire italiane del 1885²⁵⁸). L’esempio del monarca, il coinvolgimento dell’arcivescovo e della nobiltà partenopea: tutto ciò portò sull’opera di Ludovico da Casoria un flusso di soldi e popolarità, veicolata peraltro anche dai giornali e dalle riviste locali dell’epoca, come *L’Orfanello* (di sua fondazione), su cui negli anni Settanta sarà possibile leggere anche una serie di articoli dello stesso Felice Rab, uno dei primi due “moretti”. La fama del Collegio di Ludovico da Casoria si spinse oltre il Regno delle due Sicilie, al punto che donazioni arrivarono anche da luoghi molto distanti, come da Colonia e da Vienna, da parte delle stesse società che già si erano distinte nel finanziare l’Opera di Olivieri²⁵⁹. Con queste risorse, Ludovico poté presto permettersi nuovi riscatti presso l’Opera del sacerdote genovese. *La scienza e la fede*, autorevole organo di stampa del cattolicesimo intransigente campano, nel 1858 aggiornava così i suoi lettori:

Continuo è l’incremento del Collegio dei moretti fondato in Napoli dalla carità nel cosiddetto Ritiro della Palma. Battesimo e cresima ai moretti furono conferiti da Sua Eminenza il Card. Arcivescovo nella chiesa di S. Pietro ad Aram e fece in tutti profonda impressione la speditezza con cui quei fanciulli rispondevano in latino alle interrogazioni prescritte dal rito. Questi ragazzi sono venuti a compiere il numero di 41 nel Collegio²⁶⁰.

²⁵⁶ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 71.

²⁵⁷ Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 100.

²⁵⁸ Ivi, p. 116.

²⁵⁹ Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 117.

²⁶⁰ *La scienza e la fede*, vol. XXXVI (1858), cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 75. L’articolo continuava riportando i nomi degli ultimi riscattati e dei loro padrini al battesimo, celebrato dal cardinale arcivescovo, tutti esponenti della nobiltà partenopea: «Serar si chiamò Gennaro e fu padrino il Principe di Colle Gennaro di Somma; Abu-Zeid si chiamò Nicola e fu padrino il Principe di Castagneta Nicola Caracciolo; Mursal si chiamò Giovanni e fu padrino il Principe di Monteroduni Giovanni Pignatelli; Serar si chiamò Vincenzo e fu padrino il Marchese di Circello Vincenzo Di Somma; Sahid si chiamò Giovanni e fu padrino il Barone Giovanni Girardi; Sahid si chiamò Felice e fu padrino il Marchese di Casalicchio Felice Tommasi; Farag si chiamò Giovanni e fu padrino il Duca Giovanni Riario Sforza; Salim si chiamò Camillo ed ebbe come padrino il Barone Camillo Nollì».

Nel 1859, i bambini africani del Collegio erano già diventati 45, e altri ancora erano in arrivo²⁶¹. Ludovico necessitava urgentemente di nuovi locali, desiderando di poter ingrandire il convento della Palma. Di fronte al rifiuto dei vicini di cedergli il terreno a fianco, egli si rivolse direttamente ai sovrani: Ferdinando II, nei suoi ultimi mesi di vita, fece espropriare il locale desiderato dal francescano; suo figlio e successore, Francesco II, il 12 marzo 1860, l'acquistò di sua tasca e lo donò al Collegio²⁶². A questo punto, non restava a Ludovico che dare alla sua creatura, divenuta ormai un'istituzione complessa, un regolamento:

I. Con approvazione del R.mo Definitorio e Ministro Generale di tutto l'Ordine dei minori, padre Bernardino da Montefranco (decr. Del 16 marzo 1858), e di Sua Maestà Ferdinando II, Re delle due Sicilie (decr. Del 30 marzo 1858) e sotto la loro speciale protezione, è istituito un Collegio, a canto ed unito al Convento dei frati Minori della Palma in Napoli, il quale ha per iscopo di riscattare dalla schiavitù e miseria, in cui giacciono, e quindi di educare ed istruire nella fede, nella scienza cattolica e nelle arti civili di ogni sorta, i giovani mori, che si raccoglieranno in Africa: e ciò con questo fine, che bene educati, istruiti e informati dello spirito cattolico, adulti, ritornino a' loro paesi per propagarvi, ciascuno secondo la sua professione, la fede di Gesù Cristo e la civiltà cristiana.

II. I giovani moretti, istruiti che saranno nella fede cristiana, battezzati a mano a mano che vengono dall'Africa, vestiranno tutti l'abito francescano, come giovani alunni, e in quanto tali serberanno contegno e disciplina di giovanetti religiosi, e attenderanno con discreta direzione agli usi della Religione Serafica, agli studj e alle arti.

III. Sarà cura del Padre Prefetto, previo esame e conoscenza dell'indole e capacità de' giovanetti mori, classificarli negli studj elementari, che sino agli anni 18 dovranno tutti compiere sotto la istruzione di maestri idonei [...]

IV. Compiuta l'istruzione elementare a diciotto anni, i giovani moretti si distribuiranno in tre classi, secondo che porti la loro capacità a vocazione; cioè in chierici pel sacerdozio, in laici professi, ma artisti, e in secolari del Terz'Ordine di S. Francesco, egualmente artisti. [...]

V. Ricevute poi tutte le necessarie istruzioni ed istituzioni, Sacerdoti mori Minori, Laici mori Minori, e Terziari di S. Francesco mori [...] partiranno per le missioni d'Africa. I sacerdoti da veri missionari di Gesù Cristo: i laici professi, al servizio dei sacerdoti, ed anche essi catechisti ed istruttori delle genti infedeli che si convertiranno a Gesù Cristo: terziari più liberamente spargendosi fra quei popoli, sotto la guida dei missionarj loro fratelli, in esercizio delle arti e de' mestieri che avranno imparato nel collegio, facendoli servire al lume della fede. Partiranno sempre, e da per tutto dimoreranno a due, ed anche a tre, non mai soli; e l'ordine suol essere per tal modo: cioè un sacerdote, ed un laico; o un sacerdote un laico ed un terziario. Nella professione religiosa faranno tutti promessa giurata di andare nell'Africa, ma per andare in Africa si eccettuano quelli eletti ed abili per maestri nel Collegio della Palma, o impotenti a partire per cagione di malattia, o per altri motivi ragionevoli e gravi da riconoscersi da' superiori.

VI. Il Padre Prefetto avrà cura, e porrà tutta la sua sollecitudine a far sì che a mano a mano che i giovani mori si avanzano bene nelle scienze e cognizioni delle arti, e riescono abili a fare da maestri essi stessi nel medesimo Collegio, egli ve li ponga, assegnando loro la scuola che si conviene alla loro abilità.

VII. Andati i mori alle missioni d'Africa, se quivi, dopo lunghi anni di fatiche sostenute per Gesù Cristo (siano sacerdoti, siano laici, siano semplici terziari di S. Francesco), o per vecchiaia o malattia o per altra gravissima cagione non possono più prestare la loro opera a servizio di

²⁶¹ Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

²⁶² Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 118.

quelle missioni, avvisatine i Superiori della Provincia e del Collegio, abbiano asilo e riposo nello stesso Collegio²⁶³.

Molti elementi del progetto pedagogico di Ludovico da Casoria espresso in questo *Regolamento* si possono ritrovare anche in altre strutture che accolsero “moretti”, e in particolare in quelle di Mazza a Verona; vi sono però anche alcuni caratteri originali. Si pensi ad esempio al punto finale, in cui si prospetta la possibilità di una “pensione” per i “moretti” che, di ritorno dall’Africa, se anziani o malati, potranno risiedere alla Palma e ivi «trovare asilo e riposo». Di grande interesse è anche il fatto che si preveda che alcuni dei “moretti”, quelli a ciò più portati, restino a Napoli per divenire i maestri dei futuri alunni africani del Collegio. Si noti poi come Ludovico insista molto meno sulla questione della creazione di nuclei famigliari cattolici in terra africana, cosa che invece era stato un punto centrale del piano mazziano, e indirizzi piuttosto i moretti a optare per una qualche forma di affiliazione a uno degli ordini francescani. D’altra parte, Mazza era partito a operare con le bambine per poi arrivare ai maschi (e dunque al clero indigeno), laddove Ludovico fece invece il percorso opposto. Fu infatti solo tra la fine degli anni Cinquanta e l’inizio degli anni Sessanta che egli decise di allargare gli orizzonti del proprio progetto anche al ramo femminile.

3.5 Il Collegio femminile e la collaborazione con Anna Lapini

Tra gennaio e marzo del 1859, la corte reale viaggiò a Bari per celebrare il matrimonio tra Francesco, il primogenito di Ferdinando II, e Maria Sofia di Baviera, sorella dell’imperatrice Elisabetta d’Austria (più nota come Sissi). Il sovrano, malato da tempo, subì un tracollo tale da rimanere in convalescenza alcuni mesi nella città pugliese, incerto se operarsi lì o rientrare a Caserta. Pare che fu proprio un colloquio con Ludovico, giunto appositamente a Bari, a convincerlo a rientrare in Campania²⁶⁴; decisione che gli si rivelò peraltro fatale, in quanto dopo il viaggio di rientro era ormai troppo tardi per una buona riuscita dell’operazione cui avrebbe dovuto sottoporsi. Ferdinando II morì dunque il 22 maggio 1859, e gli successe il figlio, con il nome di Francesco II. Anche il nuovo sovrano ebbe un rapporto molto buono con il francescano, ma il suo regno durò ben poco: Francesco II venne infatti deposto il 13 febbraio 1861 (fuggendo da una Napoli assediata da Garibaldi già il 6 settembre 1860), con l’annessione del Regno delle due Sicilie a quello che sarebbe divenuto d’Italia. Il 21 settembre 1860 partì in esilio dalla città partenopea anche il cardinale arcivescovo Riario Sforza, troppo legato alla monarchia borbonica, riparando prima in Francia e quindi a Roma. I due grandi protettori di Ludovico venivano a mancare, eppure questi in quegli anni raddoppiava i propri sforzi sul progetto intorno all’educazione a Napoli dei “moretti”, decidendo di aprire un Collegio femminile.

²⁶³ *Regolamento delle Pie Opere della Palma*, cit. Il Regolamento è riportato pressoché integrale anche in A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., pp. 119-121 e in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 78-81.

²⁶⁴ Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 138.

L'idea di cominciare a educare anche delle bambine subsahariane già schiave gli era ovviamente venuta da Niccolò Olivieri²⁶⁵, e tuttavia Ludovico la elaborò a suo modo, pensando in grande: dal far crescere le bambine in centinaia di diversi monasteri, sparpagliate, «poco frutto se ne poteva sperare»²⁶⁶. Era tempo che l'Opera del sacerdote genovese concentrasse i propri sforzi su un luogo principale, se non unico, ove istituire un gran numero di “morette” con lo scopo dichiarato di mandarle poi missionarie in Africa insieme ai loro corrispettivi maschili. Un tale compito sarebbe spettato a un nuovo Collegio per “morette”, che venisse a «riempire un vuoto che era comunemente rimarcato nell'Opera dell'Abate Olivieri, il quale conduceva in Europa le infelici more, le quali accolte or da questo or da quel pio stabilimento o famiglia, si rimanevano isolate, e senza un'avvenire»²⁶⁷. Per fare ciò, Ludovico ebbe un ulteriore aiuto da parte di Francesco II di Borbone, quando era ancora sul trono²⁶⁸, e si avvale della collaborazione di una nota religiosa ed educatrice, Anna Maria Lapini (1809-1860), che dal 1844 si era distinta a Firenze per la dedizione nell'insegnamento a bambine in difficile condizione economica e orfane. Nel 1846 la donna aveva assunto il nome di suor Anna e indossato il saio del Terz'Ordine di san Francesco, per poi, nel 1850, fondare le Povere Figlie delle Sacre Stimmate di san Francesco d'Assisi, dette stigmatine. Nel 1855 il nuovo istituto religioso era stato approvato in via provvisoria (nel 1888 in via definitiva) dal Vaticano e, il 19 settembre, ella ne divenne madre superiora. Sarebbe morta di cancro il 15 aprile 1860, non prima però di aver cominciato e lasciato in eredità alle sue religiose una collaborazione con Ludovico: l'apertura e gestione di un Collegio per “morette” nella zona di Pirozzoli a Napoli. Venuta appositamente a Napoli per l'occasione, il 10 maggio 1859 la nuova Casa venne inaugurata e affidata da lei a sei religiose stigmatine. Le prime due “morette” venivano da Firenze, dove già avevano ricevuto il battesimo, e cresciute sarebbero diventare entrambe religiose stigmatine²⁶⁹; altre dieci erano state portate da Olivieri e già il 5 giugno ricevettero dall'arcivescovo Riario il battesimo, in presenza della stessa Lapini e di Ludovico²⁷⁰.

Le “morette” accolte nel Collegio dovevano avere tra i 5 e i 10 anni, avrebbero indossato l'abito bigio del Terz'Ordine di san Francesco, obbedito alle suore stigmatine ma sotto la direzione del Prefetto Generale del convento della Palma; a 18 anni avrebbero dovuto decidere se farsi religiose e tornare in Africa da missionarie, restare nel Collegio come insegnanti o tornare comunque in Africa,

²⁶⁵ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 86.

²⁶⁶ A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 123.

²⁶⁷ Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

²⁶⁸ Si veda la richiesta di donazione degli immobili per la costruzione del nuovo Collegio: Ludovico da Casoria, *Supplica a Francesco II di Borbone, tra maggio e giugno 1859, da Napoli*, in *Epistolario*, cit., p. 1085.

²⁶⁹ Maria Antonia Zaidageira che prese il nome di Suor Chiara di Maria Immacolata e Clotilde Jhambu che prese il nome di Suor Agnese di Gesù Bambino. Di esse, suor Lapini avrebbe avuto modo di dire: «Abbiamo due sorelle More di carne, ma quanto bianche di spirito!», vedi G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 90-92.

²⁷⁰ Ivi, p. 91.

ma da terziarie laiche: il regolamento riprendeva quello del Collegio maschile²⁷¹. Secondo quanto riferito nelle note sui Collegi dei “moretti” conservate presso l’archivio delle suore bigie di Roma, nel 1860 le bambine subsahariane accolte nel nuovo istituto erano già 20, cui se ne aggiunsero 44 entro il 1862, 20 nel 1863, 11 nel 1864, 18 nel 1865, per un totale di “morette” passate per il Collegio entro quell’anno che ammontava a 113²⁷². Una cifra notevole, a poco più di un lustro dall’apertura.

3.6 La visita di Comboni (1860)

Si è detto di come nel 1860, con la cacciata dei Borbone e dell’arcivescovo Riario Sforza, Ludovico, che condivideva con buona parte del clero campano dell’epoca una posizione intransigente in materia dottrinale e conservatrice a livello politico, perse in un colpo i suoi principali protettori. Benché in un primo momento «turbato e scosso»²⁷³, il francescano seppe riprendersi in fretta.

Luigi Carlo Farini (1812-1866)²⁷⁴, nominato luogotenente generale delle provincie napoletane il 6 novembre 1860, era un politico esperto e lo incaricò indirettamente (tramite il Capecelatro) della delicata missione diplomatica di riportare a Napoli il cardinale Riario dal suo esilio. L’operazione riuscì, e consentì a Ludovico di ricevere anche l’approvazione diretta di Pio IX, che incontrò in udienza, a continuare a vivere da protagonista nella vita sociale campana, nonostante il cambiamento politico in atto²⁷⁵. Negli anni successivi, tra alti e bassi, egli avrebbe fondato una serie di collegi per orfani (detti “accattoncelli”) che per alcuni periodi gli vennero anche finanziati con contributi comunali, atto non scontato, a maggior ragione in quegli anni di forte tensione tra Stato e Chiesa²⁷⁶.

Nell’intenso volgere del 1860 avvenne anche un altro fatto di nostro interesse: la visita a Ludovico di uno dei nomi più ricorrenti in questa ricerca: Daniele Comboni, allora giovane missionario e collaboratore di Nicola Mazza. Comboni, rientrato dall’Africa a causa delle forti febbri e in quel periodo dedito ad aiutare il suo superiore nella cura dei due collegi veronesi per “morette” e “moretti”, era stato inviato sul finire dell’anno da Mazza a compiere una duplice missione: andare a riscattare alcuni “moretti” ad Aden, in Arabia, passando per Napoli, dove doveva fermarsi al Collegio maschile di Ludovico da Casoria a Napoli per accompagnarvi «quattro giovani africani che non poteano sopportare il rigido clima di Verona»²⁷⁷. La missione di Comboni a Napoli da un lato

²⁷¹ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 93-94.

²⁷² Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

²⁷³ A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 152.

²⁷⁴ Medico e politico risorgimentale, nel 1848 era stato Direttore generale della Sanità durante il breve mandato da primo ministro di Pellegrino Rossi (1787-1848) prima dell’inizio della Repubblica Romana del 1848 e dell’esilio a Gaeta di Pio IX. Ministro dell’Interno nel Terzo governo Cavour, l’ultimo del Regno di Sardegna prima dell’Unione. Tra l’8/12/1862 e il 24/03/1863 fu Presidente del Consiglio italiano, venendo rimosso all’insorgere di segnali di squilibrio, che lo costrinsero a terminare i suoi giorni nella miseria, dopo un periodo presso il manicomio di Novalesa (Torino).

²⁷⁵ Ivi, p. 153.

²⁷⁶ Ivi, p. 165.

²⁷⁷ D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo, 2 gennaio 1861, da Alessandria d’Egitto*, in *Gli Scritti*, cit., n. 502.

conferma la fama di cui godettero i collegi di Ludovico, considerati particolarmente opportuni come luoghi in cui ospitare i bambini africani per la loro posizione geografico-climatica nel sud della penisola italiana, al punto da divenire presto punto di riferimento per tutti gli altri enti religiosi che in Italia e non solo stavano tentando di crescere dei “moretti”²⁷⁸, dall’altro ci fornisce l’occasione di avere notizie da una fonte esterna all’ambiente francescano campano dell’organizzazione dei suddetti collegi. Dopo aver riprodotto una sintesi del *Regolamento* degli stessi, da cui si deduce la cura con cui il missionario si era informato, Comboni riporta anche la sua personale impressione:

Io rimasi soddisfattissimo al vedere dieci o dodici botteghe da falegname, sarto, calzolaio, tessitore, fabbro ferraio, agricoltore etc. etc. ed una bella spezieria con due maestri di medicina e di farmacia. Accanto poi alla Palma v’è un ampio giardino, in cui son distribuite parecchie porzioni di terreno, destinate a molteplici derrate e coloniali da coltivarsi; e qui convengono ogni giorno i moretti, divisi in tante classi, per apprendere, sotto apposito colono a coltivare, e ad imparare ogni ramo di agricoltura.

Con regole adattate vengono per le Missioni dell’Africa educate le morette che ora ascendono a 22. Restai meravigliato dei loro progressi negli studi e ne’ lavori femminei. L’anno scorso parecchi lavori delle morette furono accettati nell’Esposizione Urbana di Napoli, e premiati. Ma di questo Ist.o scriverò un’altra volta. Io rimasi soddisfattissimo dell’istruzione dei moretti della Palma. Ve ne sono sedici che studiano Umanità e Rettorica (meno il greco), quattro filosofia, il resto il Ginnasio inferiore. Quello poi che più mi fece impressione fu l’ordine, il silenzio ai tempi dovuti, la esatta disciplina, e l’amore agli esercizi di pietà e al desiderio di farsi santi e di consumarsi in sacrificio dei loro fratelli infedeli per quelle vie che aprirà loro l’obbedienza e la vocazione. Possibile, diceva [io] un giorno al P. Lodovico, possibile che i moretti della Palma sieno buoni tutti? Non lo credo, perché da quanto potei conoscere in quella poca di esperienza che feci tra i mori, molti sono buoni, ma alcuni non sembrano suscettibili alla pietà e alla perfetta osservanza della nostra SS.ma Religione. Oh! ascoltate, mio caro fratello, mi rispose il Padre, il mio collegio io l’ho fondato per fare dell’Inferno un Paradiso, perché i giovani da cattivi diventino buoni. Quando gli africani sono entrati nella Palma, erano diavoli, e quasi disperava di ridurli al bene; ma colla pazienza, colla continua diurna e notturna vigilanza, e coll’instancabile opera dei miei educatori, sono tutti buoni, e debbo ringraziare Iddio che non ve n’ha neppure uno, uno di cattivo.

Noi non dobbiamo spaventarci se dapprima li vediamo cattivi, colla grazia di Dio, e con un’instancabile e paterna sollecitudine tutto si vince. E difatti in ciascuna camerata vi sono due prefetti, uno dei quali veglia tutta la notte: quando v’è un giovane che mostra una cattiva inclinazione, contro questa si dirigono tutte le armi della prudenza cristiana, e nol si abbandona finché non sia pienamente sradicato quel difetto, in modo che per fas o nefas, colle buone o colle cattive per amore o per forza bisogna lasciare quel vizio. Ma basta su questo argomento; molte cose furono da me osservate sulla direzione di quell’Ist.o; ma sarà stanco Ella di leggere, come lo sono io di scrivere, dunque khalàs²⁷⁹.

Le osservazioni di Comboni provano ulteriormente la stretta relazione che passava tra le diverse esperienze di educazione di “moretti” in Europa. I religiosi infatti si confrontavano tra loro²⁸⁰; i

²⁷⁸ «Non appena che si sparse la notizia di questo femminile africano collegio [...] di mano in mano ne vennero ancora dalle altre parti d’Italia», Ludovico da Casoria, *Lettera al presidente della società delle Missioni Estere di Lione*, cit., p. 1192.

²⁷⁹ D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo, 2 gennaio 1861*, cit., n. 522-525. La parola *khalàs* è araba e significa “abbastanza”.

²⁸⁰ In effetti, un primo contatto indiretto tra Ludovico e Mazza aveva già avuto luogo per mezzo del sacerdote napoletano don Luigi Aiello, fondatore di collegi per sordomuti, il quale nel 1854 si era recato a Verona per studiare la conduzione e la pedagogia dei collegi mazziani e aveva poi riportato al francescano dell’esistenza dell’esperienza

bambini, dopo il viaggio dall’Africa, potevano essere soggetti a ulteriori spostamenti (come quello or ora esposto, tra Verona e Napoli) e talvolta mantenevano dei rapporti con coloro che erano state figure importanti per loro precedentemente²⁸¹. Quello tra Comboni e Ludovico da Casoria fu un incontro cordiale, il primo di una lunga serie non sempre altrettanto armoniosi.

3.7 L’apertura della missione a Shellal

Pur impegnato nelle numerose iniziative di carità e animazione culturale di cui era protagonista in quegli anni, il francescano non aveva mai dimenticato il proprio progetto missionario in Africa. Sin dal 1856 aveva preso contatto con la Società Mariana di Vienna, il vicario apostolico dell’Egitto (un francescano) e con il pro-vicario apostolico dell’Africa Centrale²⁸². Dopo la morte, nel 1858, del pro-vicario Ignaz Knoblecher, il suo sostituto, Matthäus Kirchner, spingeva per la chiusura del vicariato: troppi erano stati fin lì i morti tra i missionari e pochi i risultati. Non accettarono un tale orientamento Daniele Comboni e lo stesso Ludovico da Casoria, che cercarono un modo di rivitalizzare la missione in crisi. Il primo vi era già stato in prima persona ai tempi del Knoblecher per un breve periodo, prima di essere costretto dalle malattie a tornare in Italia per rimettersi in salute, e condivideva il piano mazziano; il secondo già da alcuni anni aveva aperto i collegi per i giovani africani liberati dalla schiavitù a Napoli e ora voleva coinvolgere alcuni di essi e l’ordine francescano nella missione²⁸³. Propaganda Fide si rivolse anzitutto a Ludovico, sia per l’alto numero di missionari che egli poteva mobilitare, rispetto a Comboni, sia perché i francescani già avevano la responsabilità del Vicariato d’Egitto, da cui si sarebbe dovuti partire per poi tornare a discendere verso il Sudan. Così, il 14 ottobre 1861, partirono per l’Africa in 32, tra laici e sacerdoti: 27 francescani minori e 5 bigi (quelli fondati da Ludovico). Il 17 marzo 1862 si sarebbero aggiunti anche altri, tra cui tre bigi e due terziari secolari “moretti”: Stanislao Datta e Giuseppe Nastri. Questo primo tentativo francescano²⁸⁴ si risolse con un nulla di fatto: già entro quell’estate il pro-vicario incaricato era deceduto e con lui una dozzina di altri e fu dato ai rimanenti il permesso di rientrare in Europa²⁸⁵. Interrogato a riguardo, l’allora viceconsole austriaco a Khartoum scrisse: «Considero un fatto di coscienza raccomandare una chiusura rapida della missione, che non ha risultati da esibire, non ha

veronese con i “moretti”. Nel 1858 Aiello scrisse una lettera a nome di Ludovico a Mazza in cui chiedeva come questi si procacciasse i bambini africani. A questi primi contatti sarebbe poi seguita la visita di Comboni del 1860. Vedi G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 121-122.

²⁸¹ Cfr. Ludovico da Casoria, *Lettera a Nicola Mazza, 9 giugno 1861, da Napoli*, in *Epistolario*, pp. 1187-1888; G. B. Habashi da Khartoum, *Lettera al Miterrutzner, 17 febbraio 1866, da Scellal*, ACR, A/30, 9/2.

²⁸² Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 172.

²⁸³ Cfr. G. Brancaccio, *L’Africa salverà l’Africa*, cit., p. 263.

²⁸⁴ Romanato parla di una sessantina di persone coinvolte, sotto la guida inizialmente del nuovo provicario francescano Giovanni Reinthaler. Vedi G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 138.

²⁸⁵ Ivi, p. 138.

fatto un solo cristiano in dodici anni di attività, non può sacrificare altre vite»²⁸⁶. La missione venne quindi aggregata a quella d'Egitto e Propaganda rimase in attesa di evoluzioni.

Ai primi di settembre del 1864, pervennero allora alla congregazione romana due nuovi progetti per rilanciare il Vicariato dell'Africa Centrale: Daniele Comboni presentò il proprio *Piano*²⁸⁷, ambizioso e articolato, prospettando la collaborazione di tutti gli ordini religiosi e la fondazione di una rete di istituti per la formazione di un clero indigeno africano e di missionari europei costruiti a cintura in Africa, in zone climaticamente compatibili per gli uni e per gli altri; Ludovico da Casoria propose più semplicemente l'apertura di due ospizi in Egitto, ove far confluire i "moretti" educati a Napoli e far ambientare i missionari europei. I due progetti avevano non pochi punti in comune, mentre tra gli aspetti che li differenziavano vi era ovviamente anzitutto il respiro molto più ampio del *Piano* comboniano. Ad ogni modo, il vero nodo della questione era pratico: i due volevano operare su (o a partire da) la medesima area, il Sudan. Per trovare un accordo, si scrissero²⁸⁸. Quindi, nell'ottobre dello stesso anno, Comboni venne nuovamente a Napoli per parlarne direttamente con il francescano e i due sembrarono accordarsi per una collaborazione che li portò a viaggiare insieme fino a Verona, poi a Vienna a cercare il sostegno della Marienverein, infine a salpare da Trieste e discendere il Nilo fino alla stazione missionaria di Shellal. A questo punto, qualcosa andò storto: il francescano rifiutò di dividere le responsabilità sulla missione con il veronese, allo stesso tempo però non fu pronto ad assumersene direttamente la responsabilità, in quanto richiamato a Napoli dalle responsabilità locali. Così, mentre nel gennaio 1865, Ludovico rientrava in Italia, Comboni restava profondamente amareggiato e la missione francescana in Africa rimaneva priva di direzione e prospettive, allo sbando.

Nel frattempo, nel 1861, Ludovico aveva fondato un noviziato religioso per quei "moretti" che, cresciuti, a Napoli volessero divenire sacerdoti francescani: tra quell'anno e il 1864 vi entrarono ben 24 giovani, quattro dei quali arrivarono fino in fondo, all'ordinazione sacerdotale²⁸⁹. Propaganda Fide aveva dato il suo assenso al coinvolgimento diretto dei giovani africani come missionari, a patto che almeno al loro insediamento fossero accompagnati dallo stesso Ludovico²⁹⁰. Così, il 10 ottobre del 1865, con l'idea di rianimare la missione in difficoltà, Ludovico partì nuovamente in prima persona per l'Egitto in compagnia di tre dei "moretti" giunti al termine della loro formazione: Bonaventura Habashi da Khartoum, appena ordinato sacerdote, e due rimasti laici, Lodovico Mabruch e Giovanni

²⁸⁶ P. Natterer, *Lettera al Ministro degli Esteri di Vienna, 25 maggio 1862, da Khartoum*, cit. in G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 139.

²⁸⁷ D. Comboni, *Piano*, cit., n. 800-848.

²⁸⁸ Vedi Ludovico da Casoria, *Lettera a Daniele Comboni, 28 aprile 1865, da Napoli*, in *Epistolario*, cit., p. 1196.

²⁸⁹ Pacifico del Cairo, Pietro della Mecca, Luigi Filippo di Darfour e Habashi Bonaventura da Khartoum. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 171. A fianco al Collegio dei "moretti", inoltre, ne fondò un altro per giovani europei che volessero partire missionari per l'Africa, ivi, p. 170.

²⁹⁰ S. Vilardi, *Ludovico da Casoria*, cit., p. 42.

Ali. L'intento era di formare con loro il primo nucleo di "moretti" missionari presso Shellal. Il viaggio avrà numerose tappe: Roma, Civitavecchia, Firenze, Torino, Verona, Vienna, Trieste, infine l'Egitto. Ludovico parte senza soldi, per dirla con le sue parole: «alla francescana»²⁹¹. La prima sosta, quella romana, gli dà l'opportunità di essere ricevuto da papa Pio IX, cui presenta i suoi "moretti", e di ricevere da lui quanto necessario per il biglietto fino a Firenze. Mancandogli qualcosa, a Civitavecchia Ludovico e i tre africani chiederanno l'elemosina ad «un borghese in abito signorile»²⁹², che darà loro il mancante: l'episodio merita di essere raccontato, in quanto si trattava di monsignor Peterson, segretario del futuro cardinale Manning (1808-1892), arcivescovo di Westminster e volto noto dell'antischiavismo cattolico inglese. Durante il viaggio si uniscono alla compagnia lo stesso Comboni, don Palmentieri nipote di Ludovico e padre Bonaventura da Casanova, il francescano designato a dirigere la missione di Shellal.

Nel mentre che sono in viaggio, scoppia un'epidemia di colera a Napoli. Ludovico è tentato dal tornare indietro, ma decide di accompagnare il gruppo a destinazione: arrivano ad Assuan il 5 gennaio, il giorno seguente, in groppa a dei cammelli, alla stazione missionaria di Shellal. Contemporaneamente all'arrivo del piccolo nucleo di francescani, si trovava ad Assuan in quei giorni, per una visita turistica naturalistica e culturale ai monumenti egizi dell'area (in particolare i templi di File, oggi patrimonio Unesco) un nipote del Kaiser. Doveva trattarsi del giovane principe Anton Hohenzollern-Sigmaringen (1841-1866), che sarebbe deceduto l'anno successivo durante la guerra austro-prussiana a Königrätz²⁹³. Il giovane principe prussiano, che faceva parte del ramo cadetto della dinastia rimasto cattolico, accolse di buon grado la richiesta di padre Ludovico di rientrare verso il Cairo a bordo del suo lussuoso battello a vapore: i due si imbarcarono dunque l'8 di gennaio, mentre Comboni e don Palmentieri rimasero un po' più a lungo per aiutare l'installazione della missione. La permanenza di Ludovico a Shellal durò dunque appena due giorni, meno del viaggio di ritorno sull'imbarcazione del principe Hohenzollern tra Assuan e il Cairo, che ne durò invece cinque²⁹⁴. Di rientro in patria, tra mille onori, a un primo sguardo tutto sembrava andare per il meglio, ma l'epidemia di colera scoppiata a Napoli riprese vigore, facendo emergere rapidamente le molte debolezze e superficialità dell'intero progetto per le missioni africane.

²⁹¹ Cit. in A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 254.

²⁹² Ivi, p. 253.

²⁹³ Capecelatro (ivi, p. 279) parla di un certo «Antonio Hoenzollern»: Anton Hohenzollern-Sigmaringen. Poteva forse trattarsi invece del padre di questi, Karl Anton (1811-1885), ma sembra più probabile che si trattasse del figlio, in quanto il viaggio in terre esotiche era tipico tra i giovani di buona e ricca famiglia dell'epoca.

²⁹⁴ Ivi, p. 282.

3.8. Il tragico 1866: la strage delle “morette” e la fine del sogno africano?

Il colera (intossicazione batterica dell'intestino) aveva già mietuto molte vittime a Napoli nel 1865²⁹⁵, ma nell'estate del 1866 vi fu una feroce recrudescenza. La malattia, su cui all'epoca si stavano facendo studi molto importanti ma per cui non c'era ancora né un vaccino né una cura di manifesta efficacia, si abbatté come un uragano sul Collegio delle “morette”. Ne dà conto lo stesso Ludovico, in una lettera al ministro generale dei frati minori del 18 agosto:

Il giorno 14 del corrente [mese] alle ore 4 del pomeriggio la Comunità delle orfanelle e delle morette, diretta dalle suore Stimmatine, era nel più florido stato di salute. Circa le 4 e mezzo si manifestò, senza che si sia potuto attribuire ad altra causa, fuori di quella della sempre benedetta volontà di Dio, un primo caso di colera, e questo fu seguito da altri casi così fulminanti che in breve in quella Comunità più erano le moribonde che le sane. Dal giorno 16 però a oggi il morbo s'è calmato, e questa mattina abbiamo la speranza che il Signore nella sua misericordia abbia da far cessare questo flagello. In questo brevissimo tempo i casi del morbo sono stati 43, le trapassate, tra queste, 24. Lascio considerare alla P.V. Revma quanto sia stata sensibile questa mortificazione²⁹⁶.

Altra testimonianza di ciò che accadde è vergata dalla religiosa stigmatina presente in quei giorni, suor Crocifissa della Passione di Gesù, madre provinciale della congregazione:

Un verso solo per dirle che la Madonna ci ha visitato veramente in gala; oltre i moduli che mi vengono da tutte le parti, ieri sera alle 4 la Comunità era florida come rosa; oggi a mezzogiorno ci stava 9 cadaveri e 30 moribonde. Un colera fulminante s'è manifestato. Sr. Arcangela è morta; Sr. Maria Andrea e Sr. Emiliana stanno malissimo: il resto son tutte bambine bianche e nere. Si figurino come si sta; oltre il male avere persone di polizia sempre tra i piedi, le visite, ecc. lo lascio alla sua considerazione. Non dico altro, ci benedica e se mai sentisse la mia morte mi faccia fare in carità tutto il bene a tutto l'Istituto²⁹⁷.

Suor Teofila dei Cori degli Angeli, riporta ulteriori dettagli:

Le Monache attaccate sono state 6, tre trapassate, una guarita, due ancora malate. L'altre morte tutte orfane, come pure nel letto altre 14, ma in via però pure esse di guarigione. Tutti gli Angiolini sono andati in Paradiso e tanto tra le morette che tra le bianche sono restate le maggiori. Anche questo è un mistero²⁹⁸.

All'ecatombe al Collegio di Capodimonte (si noti che il colera colpì anche le europee, e fu mortale soprattutto tra le bambine più piccole) si aggiunse per il francescano una prova non prevista: il carcere. Era, infatti, già noto che il colera si diffondeva in particolare in ambienti insalubri. Diversi osservatori, medici *in primis*, furono dunque mandati a controllare il Collegio di Capodimonte. Benché esso fosse stato trovato a norma, un ex frate bigio denunciò l'esistenza di un piccolo cimitero

²⁹⁵ Nardi parla di circa 3.000 vittime in città, G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 131.

²⁹⁶ Ludovico da Casoria, *Lettera al ministro generale dei Minori, 18 agosto 1866, da Napoli*, cit. in A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 304.

²⁹⁷ Suor Crocifissa della Passione, *Lettera alla Madre Maggiore, 15 agosto 1866, da Napoli*, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 151-152.

²⁹⁸ Suor Teofila dei Cori degli Angeli, *Lettera alla Madre Maggiore, 21 agosto 1866, da Napoli*, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 152-153.

all'interno della struttura dove erano state sepolte oltre ad alcune religiose anche delle "morette". L'accusa era penalmente rilevante, poiché in seguito all'Unità d'Italia le sepolture in aree private erano state proibite, e Ludovico confessò candidamente di non essere al corrente del cambiamento dai tempi in cui aveva ricevuto dai Borbone il permesso di farlo²⁹⁹. Il 30 agosto venne dunque incarcerato, salvo venir poi liberato, sotto pressione della società civile napoletana, già l'11 settembre, in quanto scagionato da ogni sospetto circa una colpevole, ancorché preterintenzionale, diffusione dell'epidemia: i pochi seppellimenti irregolari erano avvenuti ben prima della recente recrudescenza del colera del 1866, anzi prima ancora di quella del 1865, e dunque non si ritenne potessero essere in alcun modo collegabili alla tragedia, che nel frattempo si era finalmente placata³⁰⁰.

Il colpo subito da Ludovico, in prima persona e dalle sue opere, specie quelle rivolte all'Africa, fu comunque molto duro. Se il Collegio dei "moretti", benché sottoposto al consueto alto tasso di mortalità comune a tutte le esperienze di bambini africani portati in Europa di cui si sta trattando, scampò il contagio da colera, quello delle "morette" ne fu travolto. Nel frattempo, mentre il francescano era preso da tante e tali sfide, la missione in Africa falliva miseramente. Per la verità, ancora fino ai primi di febbraio dello stesso anno le speranze erano ancora alte, al punto che don Habashi Bonaventura da Khartoum aveva intrapreso con entusiasmo il lungo viaggio lungo il Nilo da Shellal verso la città in cui era stato schiavo e dove ancora risiedevano dei suoi parenti (Khartoum, appunto)³⁰¹. Tuttavia, per ammissione dello stesso Capecelatro, «la missione d'Africa il P. Lodovico l'aveva stabilita senza che ci fosse un modo determinato e fisso di provvedere al mantenimento dei missionarj»³⁰² e Nardi rincara: «P. Lodovico sapeva che avrebbe dovuto provvedere lui ai bisogni della missione, ma, confidando unicamente nel Signore e nella generosità dei suoi concittadini, pensò che la Provvidenza gli avrebbe mandato i mezzi»³⁰³. I missionari, dunque, nel momento in cui da Napoli smisero di arrivare mezzi di sussistenza, in quanto si era occupati a fronteggiare l'epidemia e le sue conseguenze, si ritrovarono al punto di soffrire la fame. Tra i morti e i ritirati, erano rimasti a Shellal solo il superiore (padre Bonaventura da Casanova), due "moretti" (tra cui Habashi, che quell'estate scriveva una lettera a Ludovico per chiedergli il permesso di ritornare a visitare i suoi

²⁹⁹ Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 308. Secondo Nardi, i seppellimenti in giardino dell'istituto avevano avuto luogo fino al 1864, in seguito si sarebbero svolti presso la Cappella cimiteriale di S. Alfonso, cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 154.

³⁰⁰ A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 312; G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 155.

³⁰¹ Cfr. G. Habashi, *Lettera al Mitterutzner, 17 febbraio 1866*, cit. In genere, tra i francescani, il toponimo di provenienza (es: Ludovico "da Casoria" o Francesco "d'Assisi") indicava il luogo d'origine. Nel caso di Habashi, come si vedrà, ci sono fondati motivi per ritenerlo un etiopio, battezzato a Khartoum dopo il trasferimento lì dei suoi genitori. Non a caso, in una sua lettera, Habashi sostiene di avere i propri parenti a Khartoum, vedi G. Habashi da Khartoum, *Lettera a Ludovico da Casoria, estate 1866, dal Cairo*, cit. in Ludovico da Casoria, *Lettera al ministro generale dei francescani, 10 settembre 1866, da Napoli*, in *Epistolario*, cit., p. 1133.

³⁰² A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 315.

³⁰³ G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 156.

parenti a Khartoum³⁰⁴) e un terziario. Il 28 ottobre, arrivò infine una lettera dal Cairo a Napoli con scritto un messaggio lapidario: «L'Ospizio di Scellal è chiuso: noi si torna in Europa»³⁰⁵.

Duro ad arrendersi, Ludovico inviò subito suo nipote (don Francesco Palmentieri) prima a Roma a vedere se si potesse convincere Propaganda Fide a rimandare la chiusura della missione e, quindi, al Cairo per appurare di persona la situazione. Giunto in Egitto, il giovane frate di fiducia di Ludovico si confrontò con il nuovo vicario apostolico d'Egitto, don Luigi Ciurcia, al quale la stessa Propaganda si era rimessa per un consiglio sul da farsi. Questi, dopo una certa esitazione, si convinse a dichiarare che l'esperimento francescano in direzione dell'Africa Centrale doveva considerarsi fallito, e che era bene piuttosto lasciare il posto al sacerdote veronese Daniele Comboni, che si era nuovamente fatto avanti per chiedere che gli fosse affidata l'ardua missione. Propaganda seguì il consiglio, ritenendo fosse giunto il momento di fidarsi dell'esperienza accumulata da Comboni sul campo nel corso degli anni; Ludovico tentennò ancora, finché, a seguito anche della morte di altri due frati bigi rimasti ancora sul terreno africano, non poté far altro che arrendersi all'evidenza: nell'aprile 1867, restituì alla disponibilità della congregazione romana la missione africana³⁰⁶.

Quali le motivazioni del fallimento del tentativo missionario di Ludovico da Casoria? Secondo la ricostruzione di Romanato: «incredibilmente, i francescani non fecero tesoro delle esperienze già fatte, andarono in Africa come se si fosse trattato di aprire un nuovo convento in Europa»³⁰⁷. Essi commisero degli «errori strategici» – come quelli di andare verso l'interno del continente con scarso equipaggiamento e mezzi, senza un sufficiente periodo di acclimatazione, con scarse conoscenze del territorio, delle culture, delle lingue indigene – e tennero anche «comportamenti individuali disinvolti e controproducenti»³⁰⁸.

3.9 Gli esiti dei Collegi napoletani

Nell'agosto del 1865, alla vigilia della partenza per Shellal, Ludovico organizzò un evento pubblico in cui presentare alla cittadinanza un saggio delle abilità acquisite dai giovani “moretti” che avevano studiato presso il suo istituto. Sei alunni tennero dunque una disputa nella chiesa del Tondo di Capodimonte, annessa al Collegio delle morette: dibatterono tesi teologiche Bonaventura Habashi, Lodovico da Caserta e Pacifico Abraham Riga; difesero tesi di diritto canonico Luigi Filippo Farag, Leonardo da S. Antimo e Felice Rab³⁰⁹. L'idea di organizzare un simile evento venne al francescano

³⁰⁴ Cfr. B. Habashi, *Lettera a Ludovico da Casoria, estate 1866, dal Cairo*, cit.

³⁰⁵ Cit. in A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 316.

³⁰⁶ Ivi, p. 318.

³⁰⁷ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 139.

³⁰⁸ *Ibid.* Per maggiori dettagli sull'episodio, vedi il capitolo ottavo della tesi.

³⁰⁹ Cfr. G. M. De Pompeis, «Di due Collegi di Napoli per la conversione degli orientali», in *La scienza e la fede*, XXII (1865), vol. LVIII, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 122.

forse pensando alla cosiddetta “festa delle lingue” del Collegio Urbano di Propaganda Fide: un’esibizione pubblica periodica organizzata per testare e mostrare le abilità e le differenze linguistiche e culturali dei suoi allievi, provenienti da tutto il mondo, di fronte a molte persone, tra cui nobili, clero e talvolta il pontefice³¹⁰. In questo caso, comunque, l’esposizione voluta da Ludovico delle abilità acquisite dagli allievi del Collegio dei “moretti” doveva probabilmente servire anche per rassicurare i napoletani (specie i più ricchi, che avevano fatto da padrini), veri finanziatori della sua opera, del fatto che i loro soldi erano ben spesi e il progetto dava buoni frutti. Ma era davvero così?

3.9.1 Felice Rab, il «moro perfetto»³¹¹

Alcuni dei “moretti” crebbero secondo i desideri di Ludovico da Casoria³¹². Cinque divennero sacerdoti: Habashi, cui ho dedicato un capitolo in seguito; Pietro Antonio Almas (morto il 2 dicembre 1908) e Cipriano Henen da Cairo (morto il 26 agosto 1935), che divennero direttori del Collegio di Napoli; Pacifico Abram Riga, che andò missionario in Egitto, salvo poi rientrare a Napoli e quindi partire per la Palestina, dove esercitò il ministero a Betlemme, morendo a Gerusalemme il 24 luglio 1911; Luigi Filippo Farag, che restò alla Palma come sacerdote, fino alla morte il 9 ottobre 1898. Altri “moretti” vestirono invece l’abito francescano come fratelli laici, come Germano Marsal, che restò alla Palma come cuoco fino alla morte nel 1921. Due divennero medici all’università di Napoli: Vincenzo Scialman (che poi partì per il Libano) e Zaccaria Talmas (che invece partì per la Palestina). Tra le bambine sopravvissute, almeno due divennero religiose stigmatine (Maria Antonia e Maria Clotilde, suor Chiara dell’Immacolata e suor Agnese di Gesù Bambino), qualcuna tornò in Africa, altre andarono (a lavorare?) presso famiglie napoletane, almeno una si maritò³¹³.

Il caso più emblematico di “moretto” la cui educazione soddisfece appieno le attese è probabilmente quello di Felice Rab, uno dei primi due presi con sé da Ludovico nel 1854, e forse quello a cui egli fu più legato in assoluto. Rab visse circa trentaquattro anni, morendo il 13 ottobre 1882. Fu tra quelli che restarono a Napoli divenendo insegnanti, come previsto dal *Regolamento*, vestendo l’abito francescano, pur rimanendo laico. Rab fu certo tra gli alunni più dotati e brillanti del Collegio, al punto che nel 1867 risultò il primo in assoluto, fra oltre trecento candidati provenienti da Napoli e dintorni, al concorso per ottenere il diploma di insegnante per le scuole di grado inferiore (in seguito, nel 1870, avrebbe conseguito anche quello per le superiori). Esaminatore era il noto

³¹⁰ Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 207; G. Pizzorusso, *Governare le missioni*, cit., cap 5.1.

³¹¹ Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», in *L’Orfanello*, 1882, p. 451.

³¹² La letteratura agiografica parla enfaticamente di questi casi come dei “successi” dell’educazione di Ludovico, ma raramente pone a problema o dà semplicemente conto del fatto che, nonostante la presumibile buona coscienza degli educatori, si trattò pur sempre di bambini africani la cui cultura d’origine venne completamente rimossa e sostituita.

³¹³ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 186-191; P. Di Petta, *Suor Maria Luigia Velotti del SS. Sacramento. “La monaca santa”*, Grafica Editoriale Anselmi, Marigliano 2000, p. 76.

patriota, intellettuale e futuro rettore dell'Università di Napoli, Luigi Settembrini (1813-1876), che rimase estremamente colpito dalle doti intellettuali del Rab. In seguito, questi insegnò negli istituti superiori dei Frati Bigi, si dedicò a elaborate traduzioni dal latino (su cui era ferratissimo) di testi della patristica, redasse saggi e articoli in particolare per la rivista *L'Orfanello*, divenne apprezzato compositore, pianista e organista. Alla sua morte, la rivista culturale cattolica *La Carità* ne tracciò un elogio³¹⁴, arrivando a dire che la sua parabola di vita «attesta e predica la virtù sovrumana, e però divina, del Cristianesimo, che un quasi selvaggio, che era lui bambino, in pochi anni ridusse in giovane di bella cultura di mente e di anima, e menollo insino a Dio»³¹⁵. Felice Rab, l'intellettuale “moretto”, veniva così eretto a prova vivente a favore delle ragioni dell'antropologia cattolica tradizionale-universalista dell'uguaglianza tra tutti gli uomini e giocato polemicamente per contestare una declinazione dell'ideologia positivista che voleva fondare sulla “scienza” la differenza tra le razze (il cosiddetto razzismo sociale), fatte tortuosamente derivare dalla biologia evoluzionistica:

Ecco un quasi selvaggio, nato nel mezzo dell'Affrica e ivi allevato e cresciuto per i primi otto anni; che a senno e giudizio di costoro sarebbe un quasi immediato discendente del gorilla; menato in Italia, con un poco di educazione in un povero collegio di Francescani, dove, più che con dettami di arte, si educa con i suggerimenti del cuore e della religione, in brevi anni eccolo come fosse uno indigeno delle più civili nazioni. Ora qui non c'è punto trasformazioni: quelli occhi, quelle orecchie, quel collo, quella fronte, quel crani, quelle mani, quelli organi, quel corpo tutto, era, ed è: non lunghi periodi di tempo, niente niente di quanto adducono a colorare di tinte di verità la pretesa trasformazione della specie. Barbaria scienza! Scienza da barbari! Scienza da bestie, che imbestia gli uomini, e con soffio da demone mira a spegnere nell'anima quella divina fiamma che è alito di Dio vivo.

Fra Felice Rab, moro, partendosi da questo mondo, attesta e predica col fatto suo l'unità della specie umana, che tutti gli uomini siamo eguali, e le differenze delle razze, come delle generazioni per quanti secoli si effondano, sono affatto accidentali; che l'uomo fu sempre uomo dalla prima origine come oggi è, essenzialmente distinto dalle specie animali; che il più selvatico selvaggio, come il più incivilito civile, sono similmente ricchi d'intelletto e d'amore, capaci di scienza e di virtù; che però tutti, per logica induzione, discendiamo da un primo uomo, come annunziano i Libri divini, il quale venne all'essere dall'onnipotenza di Colui che dava l'essere alle universe cose³¹⁶.

3.9.2 Episodi di ribellione

A fronte di un certo numero di casi di “moretti” rispondevoli alle attese nutrite da Ludovico su di essi, tuttavia, vi furono anche molti bambini e bambine che ebbero non poche difficoltà a integrarsi

³¹⁴ «Alto e svelto nella persona, negro di belle forme che avevano del signorile [...] moro perfetto del centro dell'Affrica, a conoscerlo pareva nato nel mezzo dell'Italia, per indole d'ingegno, per gusto dell'italico sermone, per conoscenza della letteratura italiana, per valentia di scrivere italiano puro, elegante, conciso, in prosa ed in poesia», Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», cit., p. 451.

³¹⁵ Ivi, p. 457.

³¹⁶ Ivi, pp. 456-457. Secondo l'autore dell'articolo, le presunte differenze razziali, come dimostrava la testimonianza di vita di Rab, non attestavano alcuna gerarchia evolutiva, ma si rivelavano nel linguaggio dell'antropologia tomista «affatto accidentali», e del tutto insufficienti a legittimare qualsiasi negazione dell'uguaglianza sostanziale tra gli uomini «essenzialmente distinti dalle specie animali» e «similmente ricchi d'intelletto e d'amore, capaci di scienza e di virtù», tutti membri dell'«unica specie» figli di Adamo, come annunziato dalle Sacre Scritture.

e adattarsi alla rigida educazione francescana e al traumatico cambiamento di vita, rispetto alla loro situazione precedente in Africa. Specialmente i primi mesi, una volta arrivati, erano i più difficili. Interrogato in proposito dal Comboni, Ludovico non nega le difficoltà («quando gli africani sono entrati nella Palma, erano diavoli, e quasi disperava di ridurli al bene»), eppure afferma che «colla pazienza, colla continua diurna e notturna vigilanza, e coll'instancabile opera dei miei educatori, sono tutti buoni, e debbo ringraziare Iddio che non ve n'ha neppure uno, uno di cattivo»³¹⁷. Al di là dei singoli casi di “moretti” di più difficile gestione caratteriale rispetto ad altri, che furono presenti a Napoli come altrove, il caso del Collegio maschile è tuttavia di particolare interesse in quanto vi ebbero luogo almeno due episodi eccezionali di rivolta organizzata da parte dei “moretti” contro i loro tutori. Prima di qualche riflessione in merito, veniamo a descrivere i fatti.

Il primo episodio viene riportato da Capecelatro e riguarda un momento («non molto prima dell'anno 1864»³¹⁸) in cui Ludovico si trovava alla Palma e stava riprendendo i bambini, forse a pasto:

Ecco che d'un tratto in quei fanciulli si risvegliarono e rinfocolarono i mal repressi istinti della vita selvaggia; onde improvvisamente divamparono d'ira e di dispetto grande. Con un semplice sguardo congiuratisi in un sol pensiero di vendetta, strinsero in mezzo il P. Lodovico, e lo assalirono così rabbiosamente, che non si può prevedere come lo avrebbero malconco, se non fossero presto accorsi alcuni laici terziari a strapparli dalle mani di quei barbari³¹⁹.

Da quel che il racconto lascia intuire, sembra che l'assalto contro il frate da parte dei bambini sia stato qualcosa di improvviso, spontaneo, quasi a segnalare un irrefrenabile scaricarsi di una situazione di particolare stress psicologico. Secondo Capecelatro, che tramanda l'episodio dopo averlo probabilmente sentito raccontare dallo stesso Ludovico, in quell'occasione il frate rischiò seriamente forse persino la vita, salvandosi solo grazie all'intervento di altri adulti europei che erano nella medesima struttura. Di fronte a un tale episodio di violenta rivolta, secondo il suo biografo il francescano «non pensò ad usare rigori o pene contro i barbari fanciulli, benché fosse stato egli stesso educato in tempi nei quali, anche negli istituti ecclesiastici, i rigori e le pene abbondavano troppo, e si tenevano mezzo efficacissimo di educazione»³²⁰. Piuttosto che indulgere all'uso della forza o a provvedimenti comunque prevalentemente punitivi, Ludovico avrebbe invece optato per un approccio pedagogico più nobile, morbido e progressivo, mirando a «ingentilire e ammorbidire gli animi loro»³²¹ attraverso «le ineffabili dolcezze della musica»³²²: da lì in poi lo studio di strumenti musicali e del canto divenne infatti molto importanti, nei collegi napoletani. Naturalmente, oltre all'introduzione degli studi musicali, sembra possibile che, in seguito all'episodio, Ludovico abbia

³¹⁷ D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo, 2 gennaio 1861*, cit., n. 523-524.

³¹⁸ A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 204

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ivi*, p. 205.

³²² *Ivi*, p. 204.

preso anche ulteriori misure di sorveglianza per rendere il suo controllo sui bambini africani ancora più stretto di quello già in vigore, testimoniato dalla lettera di Comboni a Bricolo del 1861³²³.

Il secondo episodio di ribellione da parte di “moretti” appartenenti al Collegio napoletano è di ben cinquant’anni posteriore (si svolse nel 1911) e appartiene a un periodo in cui Ludovico da Casoria era già deceduto da tempo e a guidare il Collegio vi era Cipriano Henen da Cairo, già alunno della struttura, divenuto in seguito sacerdote francescano, insegnante e infine direttore. I fatti sono raccontati da Gennaro Nardi, il quale afferma di averli saputi in confidenza dallo stesso Henen³²⁴:

P. Cipriano Henen da Cairo si era accorto che da qualche tempo tra i suoi piccoli mori si manifestavano segni non dubbi di ribellione: durante la ricreazione gli alunni si mantenevano in disparte; egli aveva notato che al suo apparire le conversazioni venivano troncate, e che si formavano qua e là dei crocchi nei quali si confabulava calorosamente. Mentre il rettore, insospettito, pensava di sorvegliare più attentamente i suoi moretti, il giardiniere del convento gli riferì che erano stati asportati i cerchioni di ferro che connettevano le varie assicelle di un tino e che aveva visto dei pezzetti di quelle strisce nelle mani dei moretti, che con delle pietre cercavano di renderne taglienti gli orli.

P. Cipriano comprese allora quello che tramavano i piccoli beneficati irrispettosi contro di lui, forse a cagione della sua severità, e decise d’intervenire con energia. A sera rinchiuso a chiave i moretti nelle loro stanze e poi li perquisì uno per uno, togliendo loro i coltelli e dando a ciascuno una... sonora lezione, che essi ricordarono per un pezzo³²⁵.

Episodi di “moretti” o “morette” irriducibili di fronte alle regole imposte dai religiosi se ne sono già elencati finora, ma ciò che nei due casi riportati avviene è qualcosa di diverso: qui i bambini africani si coalizzano tra loro, tentano di ottenere la libertà rovesciando con la violenza il controllo dell’autorità. Se anche il primo caso è di più complessa valutazione³²⁶, il secondo è inequivocabile. Quello che fronteggiò Cipriano Henen da Cairo nel 1911 fu un vero e proprio tentativo di rivolta armata e premeditata da parte dei ragazzi del collegio, che egli fece abortire utilizzando a sua volta la forza; una rivolta che colpisce perché si svolse ai danni di un istitutore che era a sua volta africano.

3.9.3 *L’altissima mortalità infantile e la momentanea sospensione degli arrivi nei Collegi*

Contro ogni previsione della scienza medica dell’epoca, che avrebbe voluto il clima del Sud Italia più mite e salubre per gli africani rispetto ad altri luoghi europei, anche presso i Collegi napoletani si consumò l’ormai consueta tragedia dei tanti bambini che morirono precocemente. Dal

³²³ «In ciascuna camerata vi sono due prefetti, uno dei quali veglia tutta la notte: quando v’è un giovane che mostra una cattiva inclinazione, contro questa si dirigono tutte le armi della prudenza cristiana, e nol si abbandona finché non sia pienamente sradicato quel difetto, in modo che per fas o nefas, colle buone o colle cattive per amore o per forza bisogna lasciare quel vizio», D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo, 2 gennaio 1861*, cit., n. 524-5.

³²⁴ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 82.

³²⁵ Ivi, p. 85.

³²⁶ La piccola rivolta contro Ludovico appare spontanea e dovuta forse anche al particolare momento di tensione in seguito al rimprovero, al punto che qualcuno potrebbe forse minimizzare il fatto e ridurlo a un più comune atto di ribellione tipico dell’età dei ragazzi (l’episodio è situato intorno al 1863, dunque i più grandi dei “moretti” erano ormai degli adolescenti di 15 anni). Colpisce, comunque, il carattere comunitario con cui la violenza venne perpetrata.

confronto tra le diverse fonti disponibili risulta che a inizio 1865 nel Convento maschile della Palma fossero presenti solo 38 “moretti” dei 63 che fino ad allora vi erano stati portati: a parte due che erano già partiti per l’Africa, i restanti 23 dovevano dunque essere deceduti in età infantile (tasso di mortalità del 36%)³²⁷. Per le ragazze, i numeri erano ancora più pesanti: nel 1862, a tre anni dall’apertura del Collegio, su 64 “morette” arrivate³²⁸ erano ancora vive in 55³²⁹, ma nel 1865 su 113 arrivate³³⁰ erano sopravvissute solo in 57³³¹, con un tasso di mortalità intorno al 50%, dunque. Se poi a ciò aggiungiamo anche i dati successivi al tragico agosto 1866 e all’epidemia di colera diffusasi anche nel Collegio di Capodimonte, il numero delle decedute sale a 95 unità³³². Con appena 18 sopravvissute su 113 arrivate (non vi erano stati ulteriori arrivi in quell’anno), il tasso di mortalità infantile tra le “morette” entro i primi anni dall’approdo a Napoli lievita così all’angosciosa percentuale dell’84% sul totale. Il Collegio femminile per bambine africane (ma anche, seppur in misura minore, quello maschile), in cui tante speranze erano riposte e su cui tante belle parole venivano spese, si trovava a essere in realtà anzitutto il teatro di una continua e crescente ecatombe.

Ma di cosa morivano, questi bambini? E perché i francescani continuavano a farli venire a Napoli (dall’Egitto, ma anche da altre parti d’Italia, con il pensiero che in Campania il clima fosse più adatto), senza rendersi conto delle infauste sorti cui parevano destinarli?

Alla prima questione, la risposta non può che essere complessa e diversificata e richiede di tentare delle ipotesi che non sono sempre appieno verificabili. Le fonti (d’origine francescana) si premurano in più passaggi di sottolineare come gli ambienti adibiti all’alloggio delle bambine africane non fossero affatto insalubri, sporchi o inadatti. Al netto dei disagi legati all’epoca e alla situazione, la posizione delle due case era buona, Ludovico raccoglieva molte elemosine e dunque (salvo in certi momenti più difficili) non mancavano i soldi per una buona e regolare alimentazione; non c’è motivo, infine, di dubitare delle buone intenzioni e delle cure, certo secondo gli standard del tempo, messe in campo da parte delle religiose³³³. Sappiamo che nell’anno 1866 gran parte delle morti furono dovute all’epidemia di colera, che colpì le “morette” più piccole con particolare durezza, ma seminò vittime anche tra le bambine e le religiose adulte d’origine italiana presenti nel Collegio. Per i periodi precedente e successivo, invece, le cause di morte furono probabilmente diverse, anche se è possibile riscontrare con una certa frequenza, tra le brevi biografie delle “morette” defunte al

³²⁷ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 99.

³²⁸ Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

³²⁹ Cfr. Ludovico da Casoria, *Lettera al presidente della società delle missioni estere di Lione*, cit., p. 1192.

³³⁰ Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

³³¹ Ludovico parla di una settantina di bambine al Collegio di Capodimonte (Ludovico da Casoria, *Lettera al cardinal Barnabò di Propaganda Fide, 4 ottobre 1864, da Napoli*, in *Epistolario*, p. 1180), ma Nardi riporta di aver trovato un censimento in cui si distingueva la presenza di 57 “morette” e 9 “accattoncelle”, vedi G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 99.

³³² *Ibid.*; Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

³³³ Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

1864 (dunque prima dell'epidemia di colera), descrizioni del tipo: «ammalatasi di petto, volò al cielo»³³⁴. Sappiamo inoltre, dalla testimonianza di una religiosa stigmatina, che la tisi (tubercolosi) era presente anche tra le religiose del Collegio³³⁵: sembra probabile, dunque, che anche qui, come già si era visto per i casi francesi legati al tentativo di Anne-Marie Javouhey e non solo, fosse ancora una volta questa malattia, che colpiva in particolare i polmoni, la principale causa dell'elevatissima mortalità tra le bambine africane.

Un ruolo importante per spiegare (ma è un'ipotesi) la maggior mortalità tra le ragazze rispetto a quella tra i ragazzi è la maggior concentrazione di soggetti in poco tempo in uno stesso luogo: se i “moretti” entro il 1865 erano arrivati in 63 distribuiti su undici anni di tempo, le “morette” entro il 1865 erano arrivate in 113 nel corso di appena sei anni: le bambine arrivarono in numero doppio, in un arco di tempo della metà degli anni. Sembra plausibile che un tale maggior assembramento (gli spazi erano quelli tipici dei collegi e orfanatrofi dell'epoca, dunque per la notte si usavano camerate, non stanze) abbia potuto favorire la maggior incidenza di malattie altamente contagiose come il colera e la tubercolosi, che dunque colpirono più duramente il Collegio femminile di quello maschile.

Si è già visto che le morti precoci dei bambini africani (e non solo, si pensi al caso già citato della morte del giovane Domenico Savio, allievo prediletto di don Bosco) venivano generalmente metabolizzate dai loro educatori europei attraverso un processo di sublimazione delle stesse, la cui gravità veniva in qualche modo attenuata dal fatto che le circostanze fossero considerate “edificanti”: i bambini morivano dopo aver ricevuto il battesimo, dunque si riteneva che la loro anima fosse stata salvata e ciò ne rendeva la morte meno insopportabile. Al di là di ciò, comunque, si trattava pur sempre di un gran numero di morti di bambini, ai quali peraltro non di rado i religiosi avevano fatto a tempo ad affezionarsi. Abbiamo visto il caso di Anne-Marie Javouhey, che pianse amaramente la morte della sua amata Florence. Fu così anche per le religiose stigmatine del Collegio di Capodimonte. Una di esse, al termine dei drammatici giorni dell'epidemia di colera dell'agosto 1866, scriveva accoratamente: «Resto pazza quando guardo e penso che il giorno 13 [agosto 1866] me l'avevo vedute tutte... contente come tante Pasque... fresche come rose... e vedermele ora quasi la metà, è una cosa che non si può descrivere»³³⁶.

Anche Ludovico non fu indifferente a tante morti e sofferenze. Già prima dell'estate 1866, si era reso conto del fatto che, in particolare al Collegio femminile, il tasso di mortalità era davvero troppo elevato per continuare come se niente fosse. Il 20 settembre 1864 egli indirizzò una lettera a don Biagio Verri (collaboratore e, di lì a poco, successore di Niccolò Olivieri alla guida dell'Opera per il riscatto, principale fornitrice di “morette” per il Collegio femminile napoletano) in cui, con toni

³³⁴ Suore stigmatine di Napoli, *Notizie biografiche delle morette*, cit.

³³⁵ V. Suor Crocifissa della Passione, *Lettera alla Madre Maggiore, 15 agosto 1866, da Napoli*, cit.

³³⁶ Suor Teofila dei Cori degli Angeli, *Lettera alla Madre Maggiore, 21 agosto 1866*, cit.

che lasciano trasparire un vissuto di avvilitamento, dubbi e forse anche rimorsi, pur temperati dalla fede, chiedeva «in coscienza» e con espressioni di sincera sofferenza che fosse interrotto l'afflusso di bambine africane verso Napoli. In troppe morivano e non se la sentiva più di continuare:

Abbiamo ricevute 18 Morette. Sono morte moltissime di quelle antiche, con molto nostro dispiacere. Aspettavamo qualche avviso per la venuta di queste ultime, onde preparare l'occorrente; ma Dio ci penserà anche per queste.

Io però vi dico che, in mia coscienza, non posso riceverne più. La prima ragione è che muoiono molte. Ora, in venti giorni, son morte tre e molte altre, oltre le morte, che son per la via. Mi veggio avvilito per tante e tante morte. La seconda ragione è che il locale non è capace di più. Terza ragione è che i mezzi non sono sufficienti per mantenerli e mi veggio troppo aggravato. Sebbene io vivo di fede, nulladimeno vi vuole una certa prudenza nelle opere del Signore. In avvenire, fatemi assapere se ne posso ricevere più di quelle che ne ho.

Pensiamo, caro don Biagio, alla salute di queste creature, affinché si faccia la carità sì all'anima che al corpo di queste infelici creature di Dio. Mi dispiace assai di non riceverne più. Il mio amor proprio ne soffre moltissimo perocché io ne vorrei accogliere (migliaia di migliaia); ma vederle sotto i miei occhi morire io non mi fido affatto.

Mio padre, ho sfogato con voi il mio affetto per questa opera santa. Mi saluta il P. Olivieri e mi fa grande pena di sentire le sue pene. Beato lui! I Moretti e le Morette li farò pregare per il loro padre infermo.

Addio di nuovo. Ho una grande pena nell'animo di queste morti continue. Addio per sempre³³⁷.

Non è pervenuta la risposta del Verri, tuttavia a seguito di questa lettera l'afflusso di “morette” si estinse d'improvviso, evidentemente in accordo con la richiesta di Ludovico. Anche gli arrivi di maschi, seppur in maniera più progressiva, diminuirono. Tutto lascerebbe pensare che, a partire dalla metà degli anni Sessanta del secolo, il francescano si fosse progressivamente ma definitivamente (e prudenzialmente) arreso, di fronte alle molteplici difficoltà incontrate sia nel processo missionario sul suolo africano sia in quello educativo a Napoli. Eppure, per ragioni non appieno comprensibili e legate forse anche alla fatica emotiva di abbandonare un sogno a lungo coltivato, non fu così.

3.9.4 La ripresa

Dall'Opera per il riscatto avevano smesso di arrivare nuovi “moretti”. In un suo scritto del 1871, Girolamo Nisio, il provveditore agli studi della provincia di Napoli, annotava che nel Collegio maschile della Palma erano rimasti solo 16 “moretti” e le bambine pure non erano più molte³³⁸. Tuttavia, a un certo punto, vennero attivati nuovi contatti con intermediari in Africa. Il francescano Giordano da Monte Savino, prefetto apostolico di Tripoli, il 12 marzo 1872 scriveva a Ludovico:

Sono in grado di dirle che qui in Tripoli in Barberia potrei avere dei moretti forse anche in numero notevole. Però ecco le difficoltà, questo Governo se se ne accorge lo proibisce e credo che anche il Governo italiano non sia favorevole. Pure potrei uno o due alla volta imbarcarli, ma prima che giungano costì devono far capo a Malta, poi a Messina, anzi a Malta dovrebbero passare su altro

³³⁷ Ludovico da Casoria, *Lettera a don Biagio Verri, 20 settembre 1864*, da Napoli, in *Epistolario*, p. 1121.

³³⁸ Cfr. G. Nisio, *Della Istruzione pubblica e privata in Napoli dal 1806 al 1881*, Tipografia Fratelli Testa, Napoli 1871, p. 145.

bastimento e forse anche a Messina. Di più nel tutto son necessarie diverse spese [...] Mi dica dunque chiaro:

Primo: se posso sperare creando qualche po' di debito per questa opera di carità ella m'aiuterà a rimmetterlo.

Secondo: se posso prendere ancora i Bianchi, oltre i Neri, e di quale età devono essere; v.g. sotto i 8 anni basta? Fino a 10 potrei? e se avessero solo 3 anni?

Terzo: con quali condizioni li devo accattare dai genitori?

Scriva e mi dia istruzioni migliori che può³³⁹.

Non sappiamo se la trattativa andò in porto, ad ogni modo nel 1880 Ludovico tentò di riprendere i contatti anche con l'ormai anziano don Biagio Verri (sarebbe morto nel 1884)³⁴⁰. Poco prima, nel 1877, padre Pietro Antonio Almas, un "moretto" divenuto sacerdote francescano e rettore del Collegio maschile, venne autorizzato dal ministro generale dei minori (padre Bernardino da Portogruaro) ad andare in Egitto a effettuare riscatti, a patto che si facessero alcuni cambiamenti nel modo di condurre il Collegio stesso rispetto al passato (tra gli altri, spicca l'invito a evitare di costringere tutti i bambini a indossare l'abito francescano)³⁴¹. Qualche "moretto" arrivò per altre strade, come nel caso di quello portato in Italia dall'esploratore Pellegrino Matteucci e condotto a Napoli da Alfonso Massari, battezzato dal cardinal Riario Sforza a casa del sindaco della città, Girolamo Russo, il 4 maggio 1882³⁴².

Nel frattempo, il 10 marzo 1882 l'Italia aveva ufficialmente reclamato per sé (dopo che già dal 1869 vi esercitava un controllo più informale attraverso la Società di navigazione Rubattino) la baia e la città di Assab, in Eritrea. Fu questo il primo nucleo dell'occupazione coloniale italiana sull'area, estesosi poi a Massaua nel 1885³⁴³. Ludovico e i suoi collaboratori intrattennero rapporti stretti con gli ambienti di regia di questo primo tentativo coloniale italiano: egli aveva già preso contatto occasionalmente con il Ministero degli Esteri italiano per chiedere aiuti finanziari e la fondazione di una casa al Cairo, succursale di quella di Napoli³⁴⁴; in seguito alla nomina del giurista campano Pasquale Stanislao Mancini (1817-1888) a ministro degli Esteri, i contatti divennero frequenti. Nel 1883, Mancini si trovava a Napoli quando, ricevuta un'importante lettera in arabo dal sultano di Aussa (zona dell'odierna Etiopia al confine con Gibuti) su cui vigeva il segreto di stato, si rivolse in confidenza a Ludovico da Casoria, che la consegnò a padre Bonaventura Habashi, il quale provvide a una traduzione puntuale e discreta, che fu molto apprezzata³⁴⁵. L'anno seguente, forse proprio in virtù della confidenza creatasi, lo stesso Habashi richiese al ministro se fosse possibile far arrivare a

³³⁹ Giordano da Monte Savino, *Lettera a Ludovico da Casoria, 12 marzo 1872, da Tripoli*, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 168.

³⁴⁰ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 169.

³⁴¹ Ivi, pp. 170-171.

³⁴² Cfr. P. Bonaventura Maresca dei Bigi, «Il Battesimo di un moretto a Napoli in casa Giusso», in *L'Orfanello*, X (maggio 1882), n. 5.

³⁴³ Vedi A. Del Boca, *Italiani in Africa Orientale: Dall'Unità alla Marcia su Roma*, Laterza, Bari 1985.

³⁴⁴ Cfr. Ludovico da Casoria, *Lettera al Ministero degli Esteri, 187**, da Napoli, in *Epistolario*, cit., p. 1200.

³⁴⁵ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 173.

Napoli alcuni bambini dancali (provenienti dall'Eritrea), e Mancini si informò personalmente con i funzionari italiani sul campo della fattibilità della cosa. Come prevedibile, l'esito fu negativo³⁴⁶, ma il rapporto non si esaurì qui: l'anno successivo venne affidato al francescano d'origine etiope l'incarico prestigioso di divenire cappellano militare delle truppe in Eritrea per la presa di Massaua³⁴⁷.

I vari tentativi di far riprendere il flusso di “moretti” verso Napoli ricevettero un forte impulso verso la fine del 1884. Nel novembre di quell'anno si spense don Biagio Verri, e Ludovico convocò il suo segretario affermando: «Ora è venuto il tempo di ridestare l'opera dei Moretti. D. Biagio Verri se n'è andato in Paradiso: e dunque oggidi non c'è più chi pensi a queste povere creature! Abbiamo fatto tanto per quest'opera; fummo i primi in Europa ad aprire collegi per i mori. Ridestiamola dunque ora l'opera nostra, e Dio ci benedirà»³⁴⁸. Secondo Nardi, che le riporta, dopo aver detto queste parole Ludovico scrisse a papa Leone XIII e al ministro generale del suo ordine per far sapere il suo rinnovato impegno³⁴⁹. Il 28 gennaio 1885, il pontefice gli accordava la sua benedizione; otto giorni più tardi, arrivò una lettera da un francescano di stanza ad Alessandria d'Egitto che gli anticipava l'arrivo di quattro nuovi “moretti” dall'Egitto. All'arrivo dei quattro (il 13 febbraio) Ludovico, abbracciandoli, avrebbe esclamato, commosso: «Ecco, voi siete la mia passione antica»³⁵⁰. Qualche giorno dopo, il 18 dello stesso mese, mandò una circolare a molti vescovi per raccomandare la sua opera e cominciò a cercare una nuova casa, che fosse a Posillipo sul mare, per le “morette”, forse con l'intento di sistemarle nel luogo considerato più salubre possibile.

3.9.5 *Continuazione dei Collegi dopo la morte di Ludovico*

A fermare il rinnovato impegno di Ludovico arrivò un rapido peggioramento delle sue condizioni di salute, che lo portò alla morte il 30 di marzo. Pochi giorni prima di spegnersi, comunque, riuscì a dettare una sorta di testamento spirituale, nel quale i “moretti” hanno un posto predominante:

Ai frati Bigi che si riuniranno il giorno 21 del corrente marzo in Assisi per amor di Dio e di S. Francesco,
Dopo di aver pregato all'altare del nostro Santo Padre, terranno un piccolo Capitolo nella casa dei sordomuti e dei ciechi. Decideranno che l'Istituto dei Frati Bigi volentieri abbraccia la pia Opera del Riscatto ed educazione delle povere creature nere africane, o procurandole direttamente o avendole gratis dai missionari. Essi frati li educeranno nella nostra religione, nel leggere, scrivere, far di conti, ed in altri studi nei quali saranno inclinati o in un'arte o mestiere. Se alcuni dei moretti mostrassero vocazione e talento per essere sacerdoti, siano aiutati nella loro vocazione. Il Collegio dei Moretti è stabilito in S. Raffaele in Napoli: quello delle morette a Frisio (Posillipo) diretto dalle suore Elisabettine, esclusivamente per morette, non confuse con le fanciulle bianche. Il Commissario protempore dei Frati sarà il promotore di questi collegi; e se occorre, i frati Bigi

³⁴⁶ Cfr. Branchi, *Lettera a Mancini, 17 marzo 1884*, in ASMAE, Archivio Eritrea 1880-1945, pacco 6, Corrispondenza col R. Ministro degli Affari Esteri, n. 347, cit. in G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 52.

³⁴⁷ A proposito si veda l'ottavo capitolo della tesi.

³⁴⁸ G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 173-174.

³⁴⁹ Ivi, p. 174.

³⁵⁰ Ivi, p. 178.

andranno nell’Africa a comprare o procurare il riscatto di queste creature di Dio. Ecco la missione dei Frati Bigi per l’Africa. L’opera di Dio, io povero frate l’affido ad essi: con amore e carità li prego a non istancarsi mai di amare queste infelici creature di Dio. Non v’annoiate, carissimi fratelli Bigi, se essi non vi corrispondono³⁵¹.

Alla morte di Ludovico, ad assumere la direzione del Collegio maschile fu uno dei suoi allievi ormai cresciuto, divenuto sacerdote e insegnante: padre Pietro Antonio Almas. Nardi sostiene che egli riuscì «bene nel suo compito, perché la sua origine africana ispirava confidenza ai moretti e gli dava la possibilità di penetrare nei loro cuori, per formare le anime alla vita cristiana e per taluni a quella sacerdotale»³⁵². Nel 1908, a padre Almas succedette un altro alunno africano divenuto prete, padre Cipriano Henen da Cairo. Questi, forse non subsahariano ma arabo, era giunto a Napoli dopo la morte di Ludovico e doveva rivelarsi l’ultimo a reggere il timone del Collegio. Nel 1927, infatti, l’opera cessava. Interrogandosi sulle cause della fine Nardi annota: «P. Cipriano Henen, ultimo prefetto del Collegio, mi dichiarò che in quell’anno si trovò nell’assoluta impossibilità di provvedere alle spese necessarie al mantenimento dell’Opera, perché doveva da solo provvedere all’educazione dei moretti e, nello stesso tempo, trovare i mezzi per pagare tutte le spese»³⁵³. In effetti, a quell’epoca e già da tempo erano presenti scuole e collegi cattolici in Africa, e di questa struttura e modalità operativa si faticava a trovare ancora il senso.

Su quest’ultima parte della vita del Collegio napoletano le notizie sono sporadiche e vengono quasi solo dalle interviste raccolte da Nardi nei primi decenni del Novecento. Documentazione originale è stato difficile trovarne, in quanto i frati bigi sono stati sciolti e accorpati all’interno dei francescani minori e molto dell’archivio pare andato perduto³⁵⁴. Anche l’archivio delle suore bigie, che pure riporta molte informazioni su Ludovico e i collegi fino alla morte di lui, è piuttosto povero di informazioni sul periodo successivo.

4. Qualche considerazione conclusiva

Il 4 agosto 1887 un anziano e malato cardinal Guglielmo Massaja, missionario ormai in pensione, si faceva accompagnare dal cardinale arcivescovo di Napoli Guglielmo Sanfelice a visitare la tomba del suo vecchio amico Ludovico da Casoria, presso l’ospizio marino di Posillipo. Qui Massaja, mentre riposava nella terrazza con vista sul mare, avvistò uno dei “moretti” presenti nella struttura e, fatto avvicinare il bambino, lo abbracciò commosso³⁵⁵.

³⁵¹ Ludovico da Casoria, *Testamento ai Frati Bigi, 17 marzo 1885, da Frisio, in Epistolario, cit., p. 112.*

³⁵² G. Nardi, *I collegi dei moretti, cit., p. 184.*

³⁵³ Ivi, pp. 184-185.

³⁵⁴ Così sostiene Nardi in ivi, p. 185.

³⁵⁵ Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti, cit., pp. 194-195.*

Il 31 dicembre del 1890, Daniele Sorur Pharim Den scrive al Mitterutzner raccontandogli di essere stato avvicinato a Lubiana da un anziano sacerdote: monsignor Luca Jeran (1818-1896). Questi, che nei primi anni Cinquanta era stato missionario in Sudan e poi aveva portato dei giovani africani riscattati dalla schiavitù in Slovenia con l'idea (fallita) di farne missionari per l'Africa, si era commosso al conoscere e sentir parlare il giovane sacerdote dinka a una delle sue conferenze³⁵⁶.

I due brevi episodi riportati hanno in comune un elemento che ci sembra rilevante: sia Massaja che Jeran sono missionari che avevano tentato di educare “moretti” in Europa e, diversamente da Mazza e Ludovico da Casoria, avevano accettato il fallimento dell'esperimento dopo pochi anni, soprattutto a causa delle troppe morti tra i piccoli africani. Più prudenti, forse, o disincantati. Eppure, in tarda età, li vediamo ancora commuoversi di fronte alla vista l'uno di un bambino la cui educazione era in corso a Napoli e l'altro di un prete africano ormai adulto, educato a Roma e in visita a Lubiana. I due aneddoti danno conto verosimilmente della grande dedizione con cui venne vissuto, da parte di molti religiosi e religiose europei del diciannovesimo secolo, il tentativo di formare in Europa dei missionari e missionarie indigene da rimandare in Africa. Alcuni di essi credettero in tale progetto anche contro ogni evidenza, per tutta la vita, legandovi la propria eredità (in particolare Ludovico da Casoria ma, a modo suo, anche Mazza); altri puntarono su di esso solo per un periodo, per poi arrendersi di fronte alle troppe morti e fallimenti (Massaja, Jeran e molti altri). Per tutti costoro, comunque, educare dei bambini africani in Europa fu qualcosa di più di un semplice atto di carità o di un tentativo di «salvare delle anime»: essi avevano un progetto missionario per quei bambini, che ne contemplava il ritorno in Africa, a promuovere quella che reputavano fosse la redenzione spirituale e sociale degli africani.

Ma se l'impulso missionario trovò in Nicola Mazza, Ludovico da Casoria e gli altri citati in questo capitolo una maggior importanza di quello riscontrabile in Niccolò Olivieri e Biagio Verri, si può dire altrettanto dell'impegno antischiavista? In realtà, sia Mazza che Ludovico da Casoria, nei loro scritti, vi accennarono poco. Certo, entrambi raccomandavano che, laddove possibile, i bambini portati in Italia fossero schiavi riscattati, di modo da elevarne la condizione sociale, ma questo elemento diveniva secondario rispetto al fatto che essi fossero orfani, o comunque non legati a una famiglia, che potessero cioè essere educati in Europa senza conservare legami preesistenti e dunque fossero a loro completa disposizione³⁵⁷. La questione del contrasto alla schiavitù sembra interessarli relativamente. Paribello, nella sua biografia su Ludovico, riporta quanto egli ci tenesse a confermare

³⁵⁶ Cfr. D. P. D. Sorur, *Lettera al Mitterutzner, da Laibach, 31 dicembre 1890*, ACR, A/30, 13/41. Vedi G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 179.

³⁵⁷ Non a caso, Ludovico sarà scettico (anche se non contrario in assoluto) di fronte alle richieste di Bonaventura Habashi da Khartoum di visitare i suoi parenti residenti presso la capitale sudanese, cfr. Ludovico da Casoria, *Lettera al ministro generale dei francescani, 10 settembre 1866*, cit., p. 1133.

ai “moretti” arrivati a Napoli che essi erano liberi, che non sarebbero più stati venduti³⁵⁸. Il frate bigio cui Ludovico aveva affidato la redazione di una prima storia dei “moretti”, spiega:

La schiavitù nell’Africa è abolita per legge ma tuttora esistente nel fatto. La quale esisterà quanto viva il Corano. [...] Solo lo spirito del Cristianesimo può trasformare i costumi [...] ch’è il fine inteso dal collegio dei moretti del p. Ludovico, il quale adoperando a rimandare all’Africa i mori fatti cristiani ed educati e ammaestrati nelle lettere e ne’ mestieri, mira ad introdurre elementi cristiani [...], distruggere e sradicare dai mori di quelle genti lo spirito di schiavitù colla luce vivificante del cristianesimo, il quale libera l’uomo dal malo angelo e dall’altro uomo³⁵⁹.

Insomma, la sensibilità antischiavista probabilmente ci fu, ma forse più sullo sfondo, come parte di quella «carità sfrenata³⁶⁰» attenta al sociale che caratterizzava le due figure di sacerdoti, che come elemento caratterizzante e qualificante della pur operosa attività caritativa e missionaria. Chi invece avrebbe appieno unito l’intento strettamente missionario per l’Africa con l’impegno e la lotta abolizionista sarebbero stati Daniele Comboni e Charles Lavigerie.

³⁵⁸ Cfr. A. Paribello, *Padre Ludovico da Casoria*, cit., pp. 104-5.

³⁵⁹ Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

³⁶⁰ S. Garofalo, *La carità sfrenata*, cit.

Capitolo 6.

Il tramonto del fenomeno dei “moretti”

Mentre ancora le attività dell’Opera del riscatto e altri tentativi di educare i bambini africani in Europa erano in corso, un numero sempre maggiore di missionari europei percorsero soluzioni alternative. Il progetto di formare una chiesa africana a partire dall’educazione della gioventù indigena (composta non di rado di schiavi in vario modo riscattati) era ormai condiviso, ciò che andò mutando fu invece anzitutto il luogo a essa adibito: molti si convinsero a operare direttamente in Africa, invece che continuare a portare “moretti” in Europa. Dietro un tale cambiamento vi furono certamente diverse ragioni. Per farsene un’idea, si presenteranno tre casi studio: l’evoluzione della vicenda franco-senegalese, già descritta in un precedente capitolo; il proseguo della storia legata ai missionari di Verona e al Vicariato dell’Africa Centrale, ora sotto la guida di Daniele Comboni; l’iniziativa infine messa in campo dal cardinal Charles Lavigerie, cui si è finora sempre solo accennato. Comboni e Lavigerie, due tra i più noti missionari nell’Africa della seconda metà del diciannovesimo secolo e autentici protagonisti del panorama politico-ecclesiale del loro tempo, furono anche coloro che portarono in un certo senso a compimento il metodo missionario che era stato alla base del fenomeno dei “moretti”, combinando un preciso intento volto a superarlo a un’elaborata visione missionologica e abolizionista.

1. La prosecuzione delle vicende franco-senegalesi

Quella franco-senegalese, che abbiamo in precedenza definito essere stata la prima compiuta esperienza di “moretti” portati in Europa, fu anche la prima a segnare il passo verso il superamento del fenomeno. D’altronde, la scelta di educare i bambini senegalesi in Francia invece che nel loro paese d’origine era in realtà stata dibattuta fin dall’inizio: già nella prima metà del 1824, infatti, si era svolta un’intensa discussione a più voci tra Anne-Marie Javouhey (responsabile della missione in Senegal e madre superiora delle religiose di Saint Joseph de Cluny), Jacques-François Roger (governatore della colonia del Senegal) e Aimé Marie Gaspard de Clermont-Tonnerre (ministro della Marina e delle Colonie) intorno alla questione. Il parere che alla fine era giunto a imporsi era stato quello riassunto e sostenuto dal barone Roger, secondo cui, «au milieu des inconvénients qui se présentent de part et d’autre», il progetto di educare i bambini in Africa era da considerarsi migliore «en théorie», ma quello di farlo in Europa era preferibile «en pratique»¹. Nel 1824, dunque, si era optato per il secondo, ma ben presto le difficoltà incontrate (enormi spese, altissima mortalità

¹ J. F. Roger, *Lettre du 24 août 1824 du gouverneur au ministre*, ASJC, 2 A f, Jeunes Africains.

infantile, problemi di adattamento dei bambini, richieste di farli rientrare in Senegal da parte dei genitori, e via dicendo) consigliarono alle religiose di Saint Joseph de Cluny maggior prudenza, e un deciso rallentamento degli arrivi. Dalla fine degli anni Venti, non portarono altri “moretti” in Francia.

1.1 Ultimi casi di formazione di bambini in Francia, primi in Senegal

Chi invece non si fece troppo turbare dalle difficoltà incontrate furono i missionari spiritani e le autorità coloniali. Nel 1844, Édouard Bouët-Willaumez, allora governatore del Senegal, portò con sé in Francia altri sei bambini originari di Saint-Louis, con lo scopo di farne dei futuri funzionari per la colonia. Tre di essi, «mis en relation avec des élèves du séminarie du Saint-Esprit, se sentirent désireux d’y entrer et le déclarèrent au ministère de la Marine»². Non conosciamo i dettagli della permanenza dei ragazzi, nemmeno dei tre (Jean Lacombe, Pierre Kikou, Charles Picard) che si trasferirono a studiare al Seminario di Parigi (lo stesso dove avevano terminato gli studi Moussa, Fridoil e Boilat), anche se è certo che la loro salute fu «fortement contrariée par le climat de la capitale» e che Picard, «menacé de graves accidents de poitrine, fut rappelé au Sénégal»³. Un altro di loro, Lacombe, attese agli studi fino alla fine e venne ordinato diacono a Parigi nei primi anni Cinquanta. Nel frattempo, il 7 marzo 1845, François Libermann, padre generale degli spiritani, aveva presentato al nunzio a Parigi, e nel 1846 a Propaganda Fide, un progetto di collegio e seminario per africani da fondarsi a Parigi; in quello stesso ultimo anno, come già visto, scriveva anche la lettera a Olivieri per informarsi su un’eventuale collaborazione.

Tutto sembrava indicare un rinnovato impegno secondo il metodo dell’educazione dei bambini africani in Europa, dunque, quand’ecco che, quasi improvvisamente, qualcosa cambiò: nel 1847 Libermann si lasciò convincere dai suoi missionari sul campo ad abbandonare i progetti parigini per fondare invece prima una scuola e quindi un seminario (nel 1857) in Senegal, a Ngazobil, nei pressi di Dakar, la futura capitale del paese. Già nel 1852, gli alunni africani del nuovo istituto scolastico erano una quarantina e, il 5 novembre dello stesso anno, a Gorée, con una cerimonia molto fastosa, venne celebrata l’ordinazione sacerdotale di Lacombe: primo senegalese della missione spiritana a essere ordinato nel suo paese natale⁴. Tra i bambini della scuola che assistettero all’evento c’era l’undicenne Guillaume Jouga, che in, il 31 luglio 1864, a ventidue anni, venne ordinato presbitero (il

² R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l’Afrique Noire», cit., p. 90.

³ *Ibid.*

⁴ Lacombe (che sarebbe morto nell’anno 1900) si distinse per la sua traduzione in lingua wolof della costituzione apostolica *Ineffabilis Deus* del 1854, con la quale papa Pio IX aveva proclamato il dogma dell’Immacolata concezione di Maria, (vedi J. Lacombe, *Traduction de la bulle «Ineffabilis» en langue wolof*, Dakar, 1855, ACSE, 311.8a11).

primo ad aver compiuto l'intero ciclo di studi in Senegal)⁵ e scrisse una sentita lettera per ispirare a percorrere la stessa via gli altri allievi più giovani:

À tous les enfants,
Deo gratias, bons petits amis, Deo gratias, le pas est fait. Je suis maintenant tout entier au Seigneur, quelle faveur!!! Qu'ai-je fait pour le mériter? Rien. Je ne la dois qu'à l'infinie miséricorde de Dieu, aussi je la bénis et la bénirai toute ma vie. Vous auriez dû être présents à la cérémonie pour voir avec quelle générosité j'ai fait l'heureux pas. D'où m'est venu un si grand courage? Moi qui suis si lâche et si craintif! Je vais vous le dire: c'est que plein de confiance en cette infinie miséricorde, je m'oubliais moi-même pour ne voir que Jésus. Je le considérais plutôt comme un père plein de tendresse, que comme un Seigneur et un juge redoutable Sachant qu'il m'appelait, comment se refuser à une si douce invitation? Avec le secours de sa grâce et l'assistance de la Saine Vierge et de St Joseph les sentiments de crainte firent place à ceux d'une entière confiance. Si vous saviez quel bonheur et quelle joie je ressens en ce moment dans mon cœur! ... Eh bien, le même bonheur vous attend vous aussi; car je ne suis pas plus digne que vous. Vous êtes appelé comme moi à travailler à la conversion de notre pauvre Afrique. Quelle profession plus noble que celle de soldat et de ministre de Jésus-Christ! Quelle conquête plus admirable que celle des âmes! Procurer le ciel à une âme, quoi de plus glorieux, et puis. C'est se donner le ciel à soi-même. Courons donc à ce glorieux combat: là doit être toute notre ambition⁶.

Negli anni seguenti all'ordinazione di Jouga, mentre al contempo veniva predisposta nel paese anche una casa per formare religiose d'origine senegalese⁷, furono sempre più numerosi i bambini e i giovani indigeni educati direttamente in Africa⁸. Che cos'era cambiato, dunque, tra la seconda metà degli anni Quaranta e la prima del decennio successivo, per indurre i missionari a passare dal metodo dell'educazione dei bambini senegalesi in Francia a quello della loro formazione in Africa? Senza dubbio la presenza dei francesi si era nel frattempo maggiormente radicata in Senegal e permetteva ormai di praticare soluzioni, come la fondazione di un seminario e di un noviziato per suore locali, che trent'anni prima agli occhi del barone Roger erano parse sfide poco attuabili; tuttavia, non poté trattarsi solo di questo: non si spiegherebbero altrimenti i tentativi più tardivi di educazione di bambini in Francia, come quello dei sei ragazzi portati a Parigi da Bouët-Willaumez nel 1844,

⁵ Jouga, che il 5 luglio 1867 era stato ricevuto da papa Pio IX, il quale si era rivolto a lui riconoscendone la posizione e definendolo «Le curé de la Sénégambie», sarebbe in seguito deceduto per tubercolosi il 29 novembre 1875, (R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», cit., p. 96). Su Guillaume Jouga, vedi F. M. Morvan, «Le Père Guillaume Jouga de la Congrégation du Saint-Esprit», in *Horizons Africains*, n. 161 (mai 1964), pp. 4-7.

⁶ G. Jouga, *Lettre aux enfants de Dakar, aout 1864, de Ngazobil*, in F. M. Morvan, «Le Père Guillaume Jouga», cit., pp. 5-6.

⁷ Il 24 maggio 1858 venne fondata da Aloyse Kobes, l'allora responsabile della missione spiritana, la congregazione delle Filles du Saint-Coeur de Marie, composta unicamente da religiose africane, anche se diretta (fino agli anni del rinnovamento del Concilio Vaticano II) dalle suore francesi di Saint Joseph de Cluny.

⁸ Vedi *Scolastiques de novices-freres indigènes*, ACSE, Clergé indigène, 3i1.7a7 / 106585.

Un caso di educazione "mista" di grande interesse è quello di Guillaume Samba (1842-1880ca), che aveva frequentato la scuola dei missionari in Senegal ma terminò gli studi e venne ordinato a Roma, presso il Collegio Urbano di Propaganda Fide. Dopo essere rientrato in Africa occidentale come missionario, Samba sarebbe stato quindi emarginato (si veda in particolare la cartella archivistica *Affaire des abbés indigènes Santamaria, Povest (1866), Samba (1879). Confidentiels*, ACSE, 3I1.8a11) e infine, nel 1879, fatto rinchiodere nel manicomio di Santa Maria della Pietà di Roma (si veda *Cartella clinica 9.3 Samba Guglielmo, 1879*, in CL, Roma, Ospedale psichiatrico Santa Maria della Pietà). Su di lui è in corso una ricerca da parte dell'antropologa Annalisa Butticci (vedi A. Butticci, *Father Samba. Politics of Nerves and Catholic Redemptive Psychiatry in colonial Senegambia*, Seminar Winter 2019/20, Göttingen, October 7 2019).

appoggiati da Libermann⁹. Un fattore rilevante, capace di contribuire a superare il metodo dei trasferimenti in Europa, fu probabilmente quello legato alle grandi difficoltà di inserimento che dovettero incontrare Moussa, Boilat e Fridoil, i tre sacerdoti indigeni formati in Francia che proprio in quegli anni erano ritornati nel loro paese natio.

1.2 Moussa, Boilat e Fridoil: preti senegalesi emarginati dai missionari europei

Presso gli archivi dei missionari spiritani sono conservate intere cartelle colme di lettere sulla vicenda che vide protagonisti i tre preti senegalesi rientrati nel loro paese natio a inizio anni Quaranta. Talvolta, esse sono connotate da indicazioni come «confidentiel», che stanno a indicare il fatto che il materiale documentario era considerato dai precedenti archivisti della congregazione come controverso e non adatto alla diffusione. Sembra chiaro che i tre si trovarono a doversi confrontare con la sospettosa vigilanza, quando non l'aperta opposizione, di molti missionari d'origine europea e funzionari coloniali francesi, finendo talora a fungere da capri espiatori in conflitti non loro¹⁰. Le accuse che vennero lanciate contro di loro danno corpo a una lamentazione tanto articolata quanto disarmante, essendo di volta in volta l'uno o l'altro imputato di ubriachezza (Moussa)¹¹; di poca costanza (Moussa); di avere istinti violenti (Fridoil); di partecipare a feste danzanti e ricevere donne presso la sua abitazione (Moussa)¹²; di avere rapporti di antipatia con le religiose (Boilat)¹³ o al contrario di troppa amicizia (Fridoil)¹⁴; di non somministrare con adeguata cura i sacramenti (Moussa)¹⁵; di essere orgogliosi (Boilat¹⁶ e Moussa¹⁷); di sperperare denaro (Moussa)¹⁸; di essere mal voluti dagli altri africani (Boilat)¹⁹ o, all'opposto, di essere troppo in buoni rapporti con loro (Fridoil e Moussa); di utilizzare la lingua wolof nelle omelie (Fridoil e Moussa) o, al contrario, di non

⁹ Ancora il 23 ottobre 1845, un missionario scriveva di poter convincere alcuni genitori musulmani locali ad affidargli i figli da condurre in Francia, (Arragon, *Lettre à Libermann, 23 octobre 1845, du Sénégal*, ACSE, 311. 3b4).

¹⁰ Cfr. D. H. Jones, «The Catholic Mission and Some Aspects of Assimilation in Senegal, 1817-1852», in *The Journal of African History*, Cambridge University Press, Vol. XXI, n. 3 (1980), pp. 323-340; R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., pp. 117-122.

¹¹ «Moussa a une disposition à se livrer à l'usage des liqueurs fortes», A. Baudin, *Lettre du Gouverneur au Ministre des Colonies, St Louis, 21 février 1848*, ACSE, 311. 4a4; «Il boit!», *Vies de Boilat et Fridoil et Moussa, notes manuscrites*, ACSE, 311.3a5.

¹² *Vies de Boilat et Fridoil et Moussa*, cit.; «On trouve [Moussa] rarement chez lui et si on l'y rencontre, on y trouve sûrement avec lui des femmes noires jusque dans sa chambre. Lui dit qu'il n'y commette pas du mal, mais quel scandale, pour un européen surtout!», (Briot, *Lettre à Libermann, 25 décembre 1845, de Gorée*, ACSE, 311. 3b4).

¹³ «Je suis fâché de le dire, mais il est certain que les soeurs sont la croix des prêtres dans ce pays», D. Boilat, *Lettre à madame Marie-Joseph Javouhey, 28 août 1843, de Saint-Louis*, in ACSE, 311.3b3.

¹⁴ Maynard, *Affaires des soeurs de Saint Joseph de Cluny, dont Fridoil était le confesseur, 1844*, ACSE, 311.3b3.

¹⁵ Maynard, *Dossier du Préfet Apostolique Maynard à son Excellence le ministre de la Marine et des Colonies, 19 juillet 1843-44, Saint Louis*, ACSE, 311.3b3.

¹⁶ *Vies de Boilat et Fridoil et Moussa*, cit.

¹⁷ «Il est toujours aveuglé par son orgueil», Maynard, *Dossier du Préfet*, cit.

¹⁸ «[Moussa doit] payer les dettes qu'il a contractées en étant véritable dissipateur», in Arlabosse, *Lettre à M Gouverneur, 19 février 1848, St Louis*, ACSE, 311. 4a4.

¹⁹ «M. Boilat, que j'estime encore moins [que Moussa] comme homme [...] il est détesté de tout le monde», in A. Baudin, *Lettre du Gouverneur au Ministre des Colonies*, cit.

utilizzarla affatto (Boilat)²⁰; di mala gestione della scuola locale (Fridoil)²¹; di servirsi di musiche e strumenti tradizionali – in particolare il tam tam, un tipico tamburo – anche durante le celebrazioni, invece di rispettare alla lettera le forme del rito romano (Moussa)²².

In difesa dei tre preti senegalesi si schierarono – sintetizzando e semplificando un po' gli avvenimenti – buona parte delle religiose di Saint Joseph de Cluny²³, alcuni osservatori²⁴, il prefetto apostolico Guyard che era rimasto coinvolto con loro nella faida²⁵, e in particolare i loro parrocchiani e la gente del luogo²⁶. Questi ultimi, arrivarono a scrivere (invano) delle petizioni per poter continuare a godere della loro presenza²⁷ e una lettera d'accorato addio in particolare a Boilat:

Nous venons d'apprendre avec une profonde douleur de votre rappel en France et votre prochain départ de la colonie. Il ne nous appartient pas de commenter les motifs qui ont provoqué cette mesure aussi inattendue qu'affligeante pour tous vos paroissiens; mais il nous sera permis, du moins, d'attester que l'opinion du pays y est complètement étrangère, et que consultée elle se fut manifestée de manière à vous épargner la disgrâce qui vous atteint; aussi, est-ce un devoir pour nous, Monsieur le Curé, de vous offrir l'expression de notre estime, de nos plus vifs regrets et de toutes nos sympathies. Il y a bientôt dix ans, Monsieur le curé, que de retour dans votre pays natal vous vous consacraîtes avec le zèle ardent du jeune âge à votre mission apostolique et à cette œuvre de moralisation qui vous a valu la haine de vos calomniateurs. Dieu a béni vos efforts, car les nombreux mariages légitimes qui se sont dus à vos prédications, attestent que notre société Sénégalaise est entrée dans la voie de la religion et de la morale. A ce bienfait que, seul, constituerait un titre suffisant pour vous défendre contre la calomnie et pour mériter la reconnaissance publique, s'en joignent d'autres non moins dignes d'attention: la direction du Collège de Saint Louis dont le début fut si brillant, que nous remplis de tant d'espérances, hélas!, trop tôt évanouies devant les exigences budgétaires; de nombreuses conversions opérées tant à l'intérieur qu'au dehors; un zèle soutenu pour la propagation de la vérités évangéliques, tels sont, Monsieur le curé, les liens qui nous attachent vous et qui sont si violemment brisés [...]

Mais partez, Monsieur le Curé! Appuyé sur la confiance et l'affection de la population sénégalaise, vous obtiendrez de l'autorité métropolitaine la justice qui vous est due, et si nos vœux sont justement appréciées, vous serez bientôt revenu au milieu de nous pour réaliser les légitimes espérances que le pays a droit d'attendre de votre dévouement et de vos persévérants efforts²⁸.

I tre giovani preti africani, appoggiati dalla popolazione, si difesero con le unghie e con i denti.

Esemplare è la lettera privata che venne scritta nel dicembre del 1844 da Fridoil «sous le secret de la

²⁰ *Vies de Boilat et Fridoil et Moussa*, cit.

²¹ D. H. Jones, «The Catholic Mission», cit., p. 337.

²² «Je le dit avec autant de honte que de douleur: M. Moussa s'est rapproché de la classe noire, de ses goûts, de ses jeux, de ces chants. On l'a vu en robe de chambre avec plusieurs enfants qu'il excitait à danser au son du Tam Tam», Maynard, *Dossier du Prefet*, cit.

²³ Suor Léonie avrebbe commentato, alla notizia della morte di Fridoil durante il tragitto per rientrare in Francia: «Oh, pauvre M. Fridoil, il est bien heureux d'être mort, le pauvre! On n'a jamais fait que le persécuter!», vedi Boulanger, *Lettre à Kobes, 1 decembre 1852, St Louis*, ACSE, 311.6a5 sept-dec 1852.

²⁴ «C'est M. le préfet qui a tous les torts [...] M. Fridoil est un digne ecclésiastique», Briot, *Lettre à M Libermann, 12 aout 1845, St Louis*, ACSE, 311. 3b4; Guithemason, *Lettre à Boilat, 2 septembre 1852, St Louis*, in ACSE, 311.6a5 sept-dec 1852.

²⁵ D. H. Jones, «The Catholic Mission», cit., p. 336.

²⁶ Tra gli altri, anche l'ex sindaco di Saint-Louis, che dichiarò al governatore del Senegal che quelle lanciate contro Fridoil e Boilat erano solo calunnie, vedi A. L. Protet, *Rapport du gouverneur au Ministre des colonies contre le prefet apostolique Guyard, le 31 août 1852, de St Louis*, ACSE, 311.6a4.

²⁷ *Pétition des Mères De Famille [66 firme] au Ministre des Colonies, 21 août 1852, St Louis*, ACSE, 311.6a4; *Pétition des paroissiens, août 1852, St. Louis*, ACSE, 311.6a4.

²⁸ *Lettre des Paroissiens [più di 80 firme] à Boilat, 21 août 1852, St. Louis*, ACSE, 311.6a4.

confession» al prefetto apostolico Maynard, da cui in seguito sarebbe stato costretto a spostarsi da Saint Louis, dove dirigeva una scuola e faceva il confessore delle suore, a Gorée, andando in ciò contro la volontà sua, delle suore, dei suoi parrocchiani e perfino delle autorità coloniali. Fridoil, nella lettera a Maynard, gli rivela di sapere che dietro l'astio provato per lui dal prefetto stava il fatto di essersi schierato dalla parte delle suore per difenderle dai suoi tentativi di intromettersi nei loro affari («vous ne pouvez réellement changer un *iota* [rien] de cette règle de la communauté de Saint Joseph sans l'agrément des supérieures générales») e perfino dalle molestie che alcune di esse gli avevano rivelato di aver ricevuto da parte dello stesso Maynard²⁹. Fridoil, che pur restando rispettoso nei toni non le manda a dire, aggiunge inoltre di aver sentito dalla superiora delle religiose che dietro le calunnie scritte da Maynard anche contro Moussa stava l'invidia che il prefetto provava per il successo che stava avendo il sacerdote africano a Gorée³⁰, e conclude scrivendo di non essere disposto a obbedire senza prima spiegare il proprio punto di vista: «Je ne trahirai jamais ma conscience»³¹.

Nonostante la caparbietà con cui i tre africani si batterono per cercare di rimanere a svolgere il loro ministero in Senegal, alla fine dovettero cedere, vittime del fuoco incrociato di funzionari coloniali, religiosi e religiose di diverse congregazioni³²: Fridoil e Boilat rientrarono in Francia nel 1852, e durante il viaggio il primo morì per malattia, mentre il secondo di lì in poi avrebbe rinunciato a tornare in Senegal, dedicandosi a fare il parroco di campagna in Francia e a pubblicare libri sul suo paese natio; Moussa ritornò invece in Europa l'anno seguente e, più combattivo che mai, cercò inutilmente di appellarsi a Propaganda Fide, per poi, con una scelta di rottura, imbarcarsi per Haiti.

È forse prematuro azzardare un giudizio univoco sul senso profondo della vicenda fin qui esposta, tuttavia è un dato di fatto che gran parte delle insinuazioni sporte contro i tre preti “moretti” non trovarono conferma unanime, furono talora mosse da intenti politici³³, fecero perno sulla denuncia di comportamenti standardizzati negativamente e rintracciabili in quegli anni anche in altri

²⁹ «La supérieure Léonie ne ment pas quand elle dit par exemple que vous avez touché la main à plusieurs de ses sœurs: ce sont elles-mêmes que me l'ont avoué. Je sais encore que vous avez embrassé mademoiselle Elisa, plusieurs fois, sœur Aurèlie également une fois, elle me l'a dit à moi-même. Cela vous est enfin arrivé, à l'égard d'une dame d'officier qui l'a dit aussi et je connais cette dame là. Ces faits ne sont donc pas des calomnies puisqu'ils sont vrais», A. Fridoil, *Rapport de conscience adressé à M l'abbé Maynard, préfet apostolique du Sénégal et dépendances, sous le secret de la confession, 17 décembre 1844, de Saint Louis*, ACSE, 311.3b3.

³⁰ «[Sœur Léonie] a dit que vous étiez jalouse de monsieur l'abbé Moussa», *ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² In gioco, infatti, vi erano: le autorità politiche coloniali e quelle indigene; le religiose di Saint Joseph de Cluny e quelle della Congrégation de l'Immaculée-Conception de Castres; i missionari spiritani e quelli detti di Ploërmel (Frères de l'Instruction chrétienne); la prefettura apostolica, a capo della quale erano posti sacerdoti che dipendevano da Propaganda Fide e che solo il 4 agosto 1852 fu affidata agli spiritani. A complicare il tutto, il fatto che governatori, prefetti apostolici, missionari e missionarie, cambiavano con grande rapidità a causa in particolare delle morti precoci per malattia, rimescolando di continuo gli equilibri. Cfr. D. H. Jones, «The Catholic Mission», cit.; P. Brasseur, «Missions catholiques et administration sur la côte d'Afrique de 1815 à 1870», in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 62, n. 228 (1975), pp. 415-446.

³³ D. H. Jones, «The Catholic Mission», cit., p. 339.

casi di accuse contro i sacerdoti africani da parte dei loro colleghi di missione europei³⁴. Ciò sembra suggerire che il problema fosse più ampio del caso specifico di Moussa, Fridoil e Boilat e possa riassumersi nella constatazione del fatto che i sacerdoti africani educati in Europa, e qui nutriti di grandi aspettative sul loro ruolo fondamentale nell'evangelizzazione dell'Africa, una volta di ritorno sul loro continente d'origine venivano guardati con sospetto, periodicamente costretti a subire limitazioni da parte di superiori religiosi europei che talora non ne sapevano valorizzare il contributo e che ritenevano che il fatto di essere stati cresciuti in Europa e di coltivarvi contatti (tra gli altri, Moussa era amico di Victor Schœlcher, il giornalista e parlamentare che promosse la legge abolizionista del 1848) potesse averli insuperbìti³⁵. Addirittura, secondo la ricostruzione di Jonas, che propende per considerare i tre preti senegalesi come delle vittime, il prefetto Maynard non faceva segreto del suo «distaste for working with coloured priests» e «preferred to communicate his orders and complaints in brusque written notes», al punto che sarebbe stato proprio il suo atteggiamento a farne «the worst possible mentor for prickly, ambitious young men like Fridoil and Moussa» e a dar vita a una «open feud with both of them and with their natural protectors, the sisters of St. Joseph»³⁶. Non di rado i missionari europei – che oltre a essere abituati ad avere un atteggiamento paternalista verso i neri erano anche membri di istituzioni fortemente gerarchizzate – si aspettavano di trovare nei “moretti” dei collaboratori disposti sempre a obbedire. Solo con grande difficoltà erano pronti a condividere i ruoli di responsabilità e difficilmente pensavano di doverli trattare alla pari³⁷.

La questione degli attacchi pubblici e personali ricevuti da Moussa, Fridoil e Boilat, con l'intento di screditarli nella loro doppia veste di missionari e di indigeni africani, potrebbe essere indagata dal punto di vista della rappresentazione culturale dell'umanità africana articolate dalle stesse istituzioni europee, laiche ed ecclesiastiche, con cui i “moretti” si interfacciavano. Le accuse elencate mettono in discussione la moralità dei moretti e, quindi, minano il loro potenziale sociale all'interno del loro contesto di vita. In particolare, sembrano accuse orientate verso la sfera della

³⁴ Ad esempio, nel 1879, contro Guillaume Samba: «Ce jeune prêtre aurait pu rendre beaucoup de services à la mission, mais malheureusement il a gâté son ministère auprès ses compatriotes par sa passion pour la boisson», Bosch, *Notes sur l'abbé Samba, 8 avril 1879, de Paris*, ACSE, 311.8a11.

³⁵ Tra tutte, le accuse più ricorrenti e che mi sembrano più rilevanti sono quelle di essere orgogliosi e di non meritare un posto di responsabilità: «La negligence passé et constante de M. Moussa le rend incapable d'occuper un premier poste: il doit être en sous ordre, pour apprendre à remplir ses devoirs», «[Il est] toujours aveuglé par son orgueil» (Maynard, *Dossier du Prefet*, cit.); «Certains personnes au Sénégal et en France ont trop, parce qu'elles ne l'ont pas connu, favorisé en lui [Moussa] la superbe», (Arlabosse, *Lettre à M Gouverneur, 19 fevrier 1848*, cit.).

³⁶ D. H. Jones, «The Catholic Mission», cit., p. 334. Roger de Benoist è invece meno duro con i missionari europei, di cui prende per verosimili molte delle accuse contro i tre africani, ma sostanzialmente d'accordo nel ritenere avverso il contesto in cui questi ultimi dovettero destreggiarsi: «Il leur a manqué d'être encadrés pendant les premières années de leur ministère sacerdotal par des confrères expérimentés et bienveillants», (R. de Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 122).

³⁷ In ciò i missionari europei andavano contro quanto stabilito da Propaganda Fide in *Neminem Profecto*, cit., p. 136. Per la verità, Boilat, il più allineato dei tre, ricoprì in alcuni periodi la carica di vice-prefetto apostolico e quella di prefetto apostolico *ad interim* dopo la morte di Vidal e prima dell'arrivo di Guyard (1849).

condotta sessuale (privato) e della condotta pastorale (pubblica). La condotta (o “habitus”³⁸) rappresenta una dimensione intersoggettiva che è immediatamente il prodotto di tensioni e lotte culturali, politiche, ed economiche. I tre sacerdoti “moretti” avevano in Senegal un ruolo socio-politico definito: erano lì come missionari e per sperimentare una determinata tesi antropologica, ossia che anche i neri possono ricoprire posizioni rilevanti sotto il profilo dell’amministrazione coloniale e del culto cristiano. Tuttavia, pare che il loro modo di esistenza, a un certo punto, non risultò più pienamente conforme alla modellizzazione egemone. Che le accuse siano fondate o meno poco importa, ciò che conta è che essi potrebbero essere stati vittime di stereotipi, *cliché* culturali, indici di un certo modo di produzione dell’immaginario del nero. In questo senso, il carattere violento e libidinoso sarebbe un fattore fondamentale di quella che Fanon chiama la «forma-nero», il cui addomesticamento fornisce una buona legittimazione agli intenti coloniale-civilizzatori europei. Al nero “selvaggio”, infatti, si oppone quello buono e docile, rispettoso e reverente verso il colonizzatore³⁹. In questo caso, i nostri tre preti “moretti” si dimostrarono con tutta probabilità troppo indipendenti, e per questo vennero accusati di essere tornati troppo “selvaggi”.

Come per molte tendenze generali, tuttavia, anche per questa che vedeva i missionari europei tarpare le ali ai “moretti” di ritorno in Africa vi furono delle eccezioni⁴⁰, la più rilevante delle quali riguardò da vicino l’azione di Daniele Comboni, che affidò ad Antonio Dobale, il primo prete africano cresciuto in Italia affiliato al suo istituto, la conduzione del più importante tra i suoi progetti missionari in Sudan, il villaggio di ex-schiavi neri di Malbes.

2. Daniele Comboni, il vescovo antischiavista

2.1 Digressione bibliografica

Di Daniele Comboni, allievo di don Mazza a Verona, missionario e vicario apostolico dell’Africa Centrale, si è già più volte parlato, nel corso della tesi. Su di lui esiste una bibliografia vastissima, per lo più (ma non esclusivamente) di matrice interna ai due istituti religiosi comboniani, maschile e femminile. Una sua prima breve biografia venne redatta nell’anno della morte, il 1881, da un giovane Franz Xaver Geyer, che nel 1903 sarebbe divenuto a sua volta vicario apostolico dell’Africa Centrale. A seguire, dai primi decenni del ventesimo secolo a oggi, una gran mole di testi

³⁸ Cfr. P. Bourdieu, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva* (1987), trad. it., Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2013.

³⁹ Cfr. F. Fanon, *Il negro e l’altro* (1952), trad. it., Il Saggiatore, Milano 1965; A. Mbembe, *Critica della ragione negra* (2013), trad. it., Ibis, Como-Pavia 2016.

⁴⁰ I tre preti “moretti” si trovarono in buona assonanza ad esempio con i prefetti apostolici Laurent Vidal (1848-1849, Vidal era stato uno dei maestri di Moussa, Boilat e Fridoil durante gli anni in Francia) e Guyard (1850-1852), molto meno con Jérôme Maynard (1841-1845), salvo Boilat, e Jean Arlabosse (*interim* 1845-1848; *interim* 1849-1851 in sovrapposizione a Guyard) e Isaïe-François Boulanger (1852-1854).

di varia dimensione e qualità, di natura tendenzialmente agiografica, tra i quali si distingue, per ricchezza di informazioni e per il ruolo paradigmatico svolto, quello redatto dal sacerdote Michelangelo Grancelli nel 1923, *Mons. Daniele Comboni e la Missione dell’Africa Centrale*⁴¹.

Lo studio storico-critico su Comboni a cui ho fatto principale riferimento è quello del 2003 di Gianpaolo Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L’esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)*⁴², edizione aggiornata di un precedente lavoro del 1998⁴³. Ho poi consultato altre ricerche⁴⁴, alcune delle quali più specifiche intorno al tema dell’impegno di Comboni sul fronte della lotta alla schiavitù⁴⁵, altre sugli scritti del missionario⁴⁶. Di Comboni, la cui vita fu «intensa, frenetica, vissuta più che pensata, o meglio, pensata mentre veniva vissuta»⁴⁷, è stato anche possibile utilizzare la raccolta completa degli scritti, edita nel 1988 a cura di Luciano Franceschini⁴⁸. Gli archivi consultati sono principalmente quello dei missionari comboniani, quello delle missionarie comboniane e quello di Propaganda Fide, tutti situati a Roma; altri li ho visitati in relazione alla ricostruzione del profilo storico specifico di Daniele Sorur Pharim Den.

2.2 Sunto biografico

Nato nel 1831, durante l’amministrazione asburgica, a Limone sul Garda, un paesino lombardo incluso nella diocesi di Verona, Daniele Comboni fu per più motivi «un uomo di frontiera»⁴⁹. Formatosi negli ambienti del cattolicesimo intransigente veneto, presso il collegio Mazza a Verona, partì per la prima volta per l’Africa, prete novello, a soli 26 anni. Il viaggio fu presto interrotto, a causa di febbri malariche che rischiavano di portarlo alla morte e lo costrinsero a tornare in Europa. Ristabilitosi, la sua attività non ebbe più posa. Il suo fu un continuo movimento tra Europa e Africa, tra la missione sul campo e l’inesausta ricerca di fondi e vocazioni per il Vicariato di cui nel 1877 era anche stato nominato vicario apostolico, fedele al suo motto «Nigrizia o morte»⁵⁰, finendo i suoi

⁴¹ M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni*, cit. Tra le altre opere a carattere narrativo-agiografico, si possono segnalare: D. Agasso, *Daniele Comboni, profeta dell’Africa*, Emi, Bologna 1981, pp. 134; L. Gaiga, *Daniele Comboni. La missione continua*, MC, Bologna 1996.

⁴² G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit.

⁴³ G. Romanato, *Daniele Comboni. L’Africa degli esploratori e dei missionari*, Milano, Rusconi, 1998.

⁴⁴ Vedi in particolare P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit.; F. De Giorgi, *Daniele Comboni fra Africa ed Europa*, cit.

⁴⁵ Cfr. B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit.; L. Franceschini, «Il Comboni e lo schiavismo», cit.; M. Nicoletti, *Dignità della persona*, cit.; G. Brunelli, *Il segno di Daniele Comboni nella storia dell’evangelizzazione dell’Africa: sua incidenza nella pastorale contro lo schiavismo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989. Interessante, più da un punto di vista culturale che storiografico, un fumetto dedicato al tema: G. Signore (testi), F. Pascador (disegni), *Daniele Comboni, L’amico degli schiavi. Fumetto*, Albi Nuovi, Milano 1981.

⁴⁶ Vedi in particolare F. González Fernández, *Daniele Comboni e la rigenerazione dell’Africa: “Piano”, “Postulatum”, “Regole”*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003; P. Chiocchetta, «Il “Postulatum pro Nigris Africae Centralis”», cit.; P. Chiocchetta, *Il «Piano per la rigenerazione dell’Africa»*, cit.

⁴⁷ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 11.

⁴⁸ D. Comboni, *Gli Scritti*, cit.

⁴⁹ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 15.

⁵⁰ D. Comboni, *Lettera a mgr. Charles Lavigerie, Verona, 2 novembre 1871*, in *Gli Scritti*, cit., n. 2621.

giorni nel 1881 a soli 50 anni, stroncato dalle malattie tropicali e dalla fatica. Riconosciuto già in vita per la sua dedizione nell'impegno missionario⁵¹, Comboni, dopo un lungo processo per la beatificazione (conclusosi nel 1996), è stato canonizzato nel 2003.

2.3 Dall'adesione al Piano mazziano alla formulazione del proprio: gli Istituti dei Neri al Cairo

È possibile dividere la vita da missionario di Comboni in due principali fasi, la prima delle quali durò fino al 1864, l'anno di pubblicazione del suo *Piano per la rigenerazione dell'Africa*⁵². Abbiamo già avuto modo di conoscere il Comboni di questo primo periodo, il prete che, ad esempio, recatosi nel 1861 fino ad Aden, nell'odierno Yemen, per riscattare dalla schiavitù un gruppetto di bambini etiopi da portare con sé a Verona, alla morte di uno di essi, Luigi Maraghi, scriveva:

L'avevo portato con me da Aden, dov'era schiavo presso un negoziante di Goa. In un anno, egli aveva imparato bene l'arabo e l'indiano e assai bene anche l'italiano ed era il primo della scuola; poi morì il luglio scorso dopo quattro mesi di malattia. Non ho mai trovato un'anima che bramasse tanto il patire e che desiderasse tanto di soffrire i dolori del nostro Salvatore. Morì come un angelo, dopo di aver eccitato in modo commovente i suoi fratelli a implorare da Dio la conversione dell'Africa⁵³.

In questo giovane sacerdote – colmo di buoni propositi ma non scevro di ingenuità, che abbracciava pressoché *in toto* il progetto e il metodo del suo maestro, Nicola Mazza, faticando a scorgerne i limiti – andò maturando, in particolare grazie al continuo confronto con la realtà africana e all'osservazione dell'andamento degli istituti per “moretti” di Verona, una personalità più consapevole e complessa. Il “nuovo” Comboni, che sorse anche passando attraverso un non sempre facile confronto con l'anziano maestro⁵⁴, sarebbe arrivato anche a rinnegare alcune delle pratiche missionarie da lui stesso precedentemente compiute. In particolare, egli avrebbe definito, in una lunga lettera al cardinale prefetto di Propaganda Fide, la condizione dei bambini africani portati in Europa dai missionari come uno stato di «coazione»⁵⁵, che li esponeva a traumi da sradicamento e malattie, prendendo la decisione di smettere di inviarne (a parte un'eccezione, che vedremo) e pensando a un'alternativa: istituire i collegi in luoghi alle porte dell'Africa interna (ne costruì al Cairo), dove il clima e l'ambiente culturale fossero “misti”, e dunque accostabili sia per gli europei che per gli africani, consentendo a tutti un progressivo adattamento.

⁵¹ Così scriveva di lui, nel febbraio 1865 il Card. Massaia, veterano delle missioni in Etiopia: «mi ero dedicato alla salute dei galla, e credevo di aver fatto qualcosa; invece ho trovato un cuore molto più grande che porta il peso di tutta l'Africa, e vorrebbe vederla tutta convertita»; in G. Massaja, *Lettera al Barnabò, Parigi, 10 febbraio 1865*, in Id., *Lettere e scritti minori*, a cura di A. Rosso, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1978, vol. III, p. 196.

⁵² D. Comboni, *Piano*, cit.

⁵³ D. Comboni, *Lettera al Presidente della Società di Colonia, 4 ottobre 1863*, cit., n. 745.

⁵⁴ M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni*, cit., pp. 120-122.

⁵⁵ D. Comboni, *Rapporto del mio piccolo viaggio in Africa del 1865-66 al card. Barnabò*, cit., n. 1362.

Tale progetto è elaborato da Comboni nel citato *Piano*, che egli presentò nel 1864 a Propaganda Fide e in seguito anche direttamente al papa. Lo scopo che il missionario si prefiggeva non era solo la riapertura del Vicariato dell’Africa Centrale dopo i tentativi fallimentari di Ludovico da Casoria e dei francescani di quegli anni, ma anche un profondo ripensamento generale dell’intera progettualità missionaria in Africa. Il ragionamento del Comboni partiva dal rimarcare come l’Africa subsahariana restasse avvolta da un «buio misterioso», in cui si erano rivelati fallimentari «tutti i generosi conati della carità del Vangelo» e le «nobilissime sollecitudini di oltre tre lustri» sembravano bloccate da «scogli insormontabili»⁵⁶. Per questo, a partire dall’esperienza diretta, egli rifletteva:

Noi, che per qualche tempo esplorammo quelle remote tribù, e, per quanto il permettevano i fieri morbi che ci tradussero più volte sull’orlo del sepolcro, ne studiammo la natura, i costumi, e le condizioni sociali, abbiám rilevato, fra le altre cose, che oltre al primo ostacolo che si attraversava alla conversione dei negri, cioè l’inclemenza del clima, campeggiava il difetto e la mancanza di un centro vitale, che fosse capace di perpetuare l’opera della propagazione della Fede nell’Africa Centrale.

Un «centro vitale» che non poteva però darsi nel continente europeo: se l’esperienza aveva chiaramente mostrato le difficoltà climatiche e sanitarie, spesso esiziali, in cui erano incorsi i missionari europei nel continente africano, allo stesso modo

l’esperienza ha dimostrato che il negro nell’Europa non può ricevere una completa istituzione cattolica, da riuscir poi capace per una costante disposizione dell’animo e del corpo, a promuovere nella sua terra natale la propagazione della Fede; perché, o non può vivere nell’Europa, o ritornato nell’Africa ne è reso inetto per le quasi connaturate abitudini europee contratte nel centro della civiltà, che diventano ripugnanti e nocevoli nella condizione della vita africana⁵⁷.

Come si può notare, la presa di distanza assunta qui da Comboni dal metodo di educare i bambini africani in Europa è piena, non solo perché con tale pratica essi venivano spesso condannati a morire precocemente vittime di malattie, ma anche in quanto la formazione che ricevevano in Europa li “deaffricanizzava”, rendendoli così non più adatti degli europei stessi a lavorare alla missione africana⁵⁸. Ciò che il missionario veronese prospettava era invece una collaborazione da parte di tutti gli ordini religiosi cattolici e dei vescovi per la creazione di istituti, promossi da missionari europei già almeno in parte formati, in zone dell’Africa non interna, ideali per il perfezionamento degli europei e al contempo la formazione di quegli africani (non solo futuri preti,

⁵⁶ D. Comboni, *Il Piano*, cit., n. 800-803.

⁵⁷ Ivi, n. 804-806.

⁵⁸ In un altro passaggio del *Piano* Comboni scrive: «La Propaganda, alla quale son note tutte le Istituzioni che impresero nell’Europa l’educazione d’individui della razza etiope, è in grado di confermare la verità dell’inefficacia ed inopportunità della creazione di un clero indigeno istituito nelle nostre contrade, e destinato ad evangelizzare il centro dell’Africa», ivi, n. 807.

ma anche laici, lavoratori e catechisti) che poi sarebbero stati inviati per le missioni all'interno del continente, nello spirito del comboniano «rigenerare l'Africa con l'Africa»⁵⁹:

Avendo l'esperienza dimostrato che la *sola continuata permanenza* nei paesi dell'interno, e non già una *temporanea dimora* è perigliosa ed esiziale all'europeo [...] le fondazioni delle Missioni e delle Cristianità che si verranno in progresso di tempo a stabilire nei paesi dell'Africa Centrale, saranno personalmente iniziate ed avviate dai Missionari europei, a tal fine deputati dai rispettivi Vicari e Prefetti apostolici; i quali pure dovranno determinare il personale dei catechisti o Sacerdoti indigeni di provata idoneità, a cui verrà affidata la permanente direzione delle Stazioni e Cristianità dell'interno, già iniziate ed avviate dai Missionari europei⁶⁰.

Il progetto di Comboni era che venissero fondate nelle zone liminari dell'Africa delle scuole per i bambini, a cui potessero poi affiancarsi delle vere e proprie università, con corsi diversificati:

Allo scopo di coltivare gl'ingegni più distinti, che avessero a sortire dalla sezione dei Missionari indigeni, per formarli ad abili ed illuminati capi delle Cristianità dell'interno della Nigrizia, la Società destinata a regolare il nuovo *disegno*, in seguito ai progressi delle sue grandi opere, potrà fondare all'uopo quattro grandi *Università Africane Teologico-Scientifiche* nei quattro punti più importanti, che circondano l'Africa, quali sarebbero, a nostro giudizio, *Algeri*, il gran *Cairo*, *S. Denis* all'Isola della Réunion nell'Oceano Indiano, ed *una delle città più importanti* delle coste occidentali dell'Africa sull'Oceano Atlantico. In questi quattro Centri Universitari, come pure in altri punti di grande importanza delle Isole e delle Coste che circondano l'Africa, si potranno fondare in progresso di tempo dei grandi *stabilimenti Artistici di Perfezionamento*⁶¹.

Una tale soluzione appariva al missionario l'ideale per poter formare con prudenza al contempo europei e africani alla missione, e il naturale perfezionamento del piano non solo del suo maestro Mazza ma anche dell'Opera di Olivieri. In una lettera al cardinal Barnabò sempre del 1864, Comboni aveva evidenziato con lucidità i limiti di quest'ultima: «il bene [...] è limitato all'individuo che si è riscattato e non si è diffuso alla razza negra»; «in forza del trattato di Parigi del 1856, che ha proibito la schiavitù, e dell'assoluta volontà del Viceré d'Egitto e dei Rappresentanti delle Potenze europee, che hanno proibito l'esportazione dei negri, l'Opera in tal modo fatta, non si può compiere che *clandestinamente*»; «è moralmente impossibile che le 800 morette riscattate dal P. Olivieri sieno [tutte] chiamate al celibato ed alla vita claustrale [...] l'esperienza fatta in Europa e nell'Africa mi convincono del contrario»⁶². Concludeva allora Comboni: «per queste e molte altre ragioni io sono convinto che l'Opera del P. Olivieri sarebbe perfezionata, ove adottasse le modificazioni surriferite, e sarebbe d'immenso vantaggio per la conversione dei negri»⁶³. Concretamente, la soluzione che egli proponeva, quella dell'apertura di Istituti dei Neri in zone liminari dell'Africa e in particolare in

⁵⁹ Secondo González Fernández il *Piano* intendeva promuovere il rapporto tra i missionari europei e i futuri operatori pastorali indigeni con una «metodologia di comunione in centri educativi adeguati [...] nell'ambiente culturale dell'africano, senza sradicarlo dalla sua terra». In F. González Fernández, *Daniele Comboni e la rigenerazione dell'Africa*, cit., p. 95.

⁶⁰ D. Comboni, *Il Piano*, cit., n. 808-810 e 835.

⁶¹ Ivi, n. 838-839.

⁶² D. Comboni, *Rapporto del mio piccolo viaggio in Africa del 1865-66 al card. Alessandro Barnabò*, cit., n. 1357-1362.

⁶³ Ivi, n. 1364.

Egitto, avrebbe secondo lui dovuto portare dunque i seguenti vantaggi e miglioramenti: messa in sicurezza della salute dei bambini africani, che resterebbero in Africa e dunque in un clima loro più congeniale; una sensibile riduzione dei costi connessi ai riscatti, tagliati di circa tre quarti dell'importo eliminando le spese di trasferimento in Europa una conseguente possibilità di effettuare un maggior numero; una formazione centralizzata in chiave missionaria per i bambini africani riscattati, e dunque la creazione di un bene comunitario, oltreché personale; il fatto infine che le “morette”, restando in Africa, una volta cresciute, «s'incamminerebbero, sotto la guida delle Suore, per quello stato a cui il Signore le ha chiamate»⁶⁴: con ciò evitandosi vocazioni forzate.

La proposta di Comboni piacque a Propaganda, che diede mandato al missionario veronese di occuparsi della fondazione di due primi istituti, uno per bambini e uno per bambine, al Cairo. Gli ospiti furono per lo più schiavi riscattati, o orfani sottratti a una vita di stenti per strada, che Comboni sperava col tempo di poter formare a divenire missionari da inviare verso l'Africa interna. Ecco come egli descrive, in una lettera ai membri del Comitato dell'Opera della Santa Infanzia (una delle principali società di raccolta fondi e di sensibilizzazione missionarie sorte nell'Europa del diciannovesimo secolo), la situazione aggiornata al 1868, dunque a distanza di quattro anni dal *Piano*:

Consacrato da dodici anni all'Apostolato dell'Africa centrale, ho dovuto, per raggiungere questo scopo, fondare dapprima al Cairo, con l'autorizzazione della Propaganda, due Istituti ove i giovani neri, ragazzi e ragazze, che sono educati nei principi della fede cattolica per diventare, in seguito, utili ausiliari per la conversione dei popoli del centro della Nigrizia. Questo sistema che ho presentato a Sua Santità Pio IX e a un grande numero di Vescovi e di Superiori di Missioni africane, è stato ritenuto come il solo capace di procurare la salvezza dei nativi dell'Africa centrale.

L'Istituto dei ragazzi fondato al Cairo è diretto da quattro Missionari del mio Seminario di Verona e conta, per il momento, una decina di allievi.

L'Istituto delle ragazze è diretto dalle Suore di S. Giuseppe dell'Apparizione di Marsiglia e da molte istitutrici nere già formate nell'Istituto Mazza di Verona e conta, per il momento, diciassette allieve. Queste hanno già fatto dei progressi rimarcabili nella pietà e nell'istruzione. Esse coltivano con successo tutte le arti che si addicono alle donne, in modo di diventare buone donne di famiglia.

I bambini che noi educiamo ci impongono dei pesanti oneri, sia per acquistarli, sia per crescerli e mantenerli. Noi li vediamo qualche volta che, deboli e malati, languiscono sulla strada o nei crocicchi; noi non esitiamo a incaricarcene, poiché abbiamo fondato, accanto a ciascuno dei suddetti Istituti, una infermeria e una farmacia, perché abbiam imparato che la carità per gli ammalati è un mezzo per guadagnar anime a Cristo⁶⁵.

2.4 Antischlavitismo e missione

Colpiti dalla perseveranza e dalla dinamicità di Comboni – che intanto, nel 1870, aveva redatto anche il suo *Postulatum* per sensibilizzare i vescovi riuniti a Roma per il Concilio Vaticano I ai temi della missione e dell'antischlavitismo in Africa – il prefetto di Propaganda Fide, cardinal Barnabò, e

⁶⁴ Ivi, n. 1362.

⁶⁵ D. Comboni, *Lettera all'Opera della S. Infanzia, 29 novembre 1868, Parigi*, in *Scritti*, cit., n.1763-1765.

papa Pio IX si decisero a incaricare Comboni della rifondazione del Vicariato dell’Africa Centrale, nel 1872. Cinque anni dopo, per rafforzarne l’autorità, egli fu anche ordinato vescovo dell’antica sede vescovile di Claudiopoli, in Asia Minore, con giurisdizione sul Vicariato. Meno di dieci anni intercorrono tra l’agognato ritorno di Comboni in Africa e la sua morte, nel 1881. Sono anni frenetici, in cui egli compie innumerevoli viaggi tra i due continenti, scrive centinaia di lettere e interventi per sensibilizzare alle sue missioni, fonda gli istituti di formazione per i neri al Cairo e due istituti per religiosi, maschile e femminile⁶⁶, aperti a vocazioni sia europee che africane, costruisce nuove stazioni missionarie (tra le altre, una a El-Obeid, nel Kordofan sudanese).

Tra le iniziative intraprese da Comboni, in particolare la sua lotta contro la schiavitù in Sudan merita una più attenta considerazione. Essa fu una costante nella missione del veronese, che cercò con forza di convincere Propaganda Fide e il papa a sostenerlo fino in fondo, senza riuscirci. Ne danno testimonianza le sue parole al cardinal Franchi, prefetto di Propaganda succeduto a Barnabò:

V’è un ostacolo ancora gravissimo che interessa vivamente e direttamente l’apostolato cattolico, ed è l’esistenza in pieno vigore della più crudele schiavitù [...] e dell’orribile tratta dei negri [...]. Ma Iddio susciterà dei mezzi straordinari per toglierla di mezzo fra breve; e vi contribuirà potentemente la forza e potenza morale della nostra Santa Missione, che non indietreggerà dinanzi a verun ostacolo. È la missione vera di Gesù Cristo, che è venuto nel mondo a liberare gli schiavi, a rendere a tutti la libertà, e costituirli fratelli suoi e figli di un medesimo padre che è nei cieli. La lotta gloriosa della missione contro la dominante schiavitù e l’orribile piaga della tratta dei negri agevolerà la conquista dell’Africa Centrale alla Chiesa Cattolica⁶⁷.

Allo scritto accorato di Comboni, che faceva collimare gli interessi e i mezzi della missione con quelli dell’abolizionismo, rispose il Cardinal Franchi con parole di apprezzamento, accompagnate però da una pressante raccomandazione a non esporsi troppo⁶⁸. Un atteggiamento così prudente non si spiegava solo col fatto che la Santa Sede nel 1874 non si era ancora chiaramente espressa contro la schiavitù. Altre considerazioni avevano il loro peso. Bisogna anzitutto ricordare il contesto in cui operava la missione, situata in territorio egiziano, circondata da popoli prevalentemente islamizzati. La sua esistenza dipendeva unicamente dalla legge sulla libertà dei culti, in vigore dal 1856, e da alcuni accordi internazionali e protettorati europei⁶⁹. I missionari, dato che il proselitismo era vietato nei confronti dei musulmani, non potevano svolgere la loro attività che in rapporto agli schiavi neri, puntando assieme a liberarli ed evangelizzarli. Potevano contare sulle leggi

⁶⁶ Sul ruolo della suora in Africa Centrale, che Comboni ritiene addirittura «più necessaria del missionario», si veda D. Comboni, *Lettera al can. Cristoforo Milone, 24 ottobre 1878, Khartoum*, in *Scritti*, cit., n. 5442. Importante, a riguardo, è poi il lavoro di ricostruzione storiografica svolto dalle suore comboniane Elisa Pezzi (E. Pezzi, *L’Istituto Pie Madri della Nigrizia: storia dalle origini alla morte del Fondatore*, Emi, Bologna 1981) e, più di recente, Maria Vidale, autrice di uno studio sulla prima religiosa africana comboniana (M. Vidale, «Salvare l’Africa con l’Africa», cit.).

⁶⁷ D. Comboni, *Rapporto alla S. C. di Propaganda Fide sul Vicariato Ap.lico dell’Africa Centrale, Khartoum, 2 giugno 1874*, in *Gli Scritti*, cit., n. 3584-3630.

⁶⁸ A. Franchi, *Lettera del Prefetto di Propaganda Fide a Comboni, da Roma il 31 agosto 1874*, ACR, AC, 13/50 n.1.

⁶⁹ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 347.

contro la tratta emanate dal *khedivè*, il governatore egiziano, sulle raccomandazioni e i lasciapassare ottenuti dal Comboni da più autorità (dagli Asburgo al sultano di Costantinopoli), e su alcune disposizioni per cui gli schiavi che avessero chiesto ai tribunali la liberazione avevano diritto a ottenerla⁷⁰. Comboni e i suoi missionari sfruttavano la cosa, facendo di continuo la spola per accompagnare personalmente gli schiavi ai consolati per assicurarsi che si rispettassero le procedure, concedendo loro il diritto d'asilo presso le missioni e via dicendo⁷¹. Questo attivismo, dunque, aveva portato la missione a essere malvista e in conflitto con la popolazione locale, composta in buona parte da proprietari di schiavi. Comboni stesso, che senza esitazioni puntava alla «distruzione»⁷² della tratta e del sistema schiavista, ne era consapevole: «nacquero lamenti, reclami dai capifamiglia musulmani, e ricorsi violentissimi, che giunsero fino al trono del kedicè d'Egitto, che oggi è adiratissimo contro la missione, come assicurò lo stesso generale Gordon al mio rappresentante»⁷³. Proprio Gordon, allora governatore del Sudan, che pure era amico del Comboni e un antischiavista convinto, di fronte alle proteste della popolazione, preoccupato per la stessa incolumità dei missionari, aveva infatti scritto a Propaganda Fide per chiedere chiarezza: o si invitava il vescovo a moderare le proprie azioni, oppure lo si sosteneva più esplicitamente, per non farlo apparire un isolato e un potenziale bersaglio⁷⁴. Di qui le parole del Franchi, portavoce della congregazione cui si era accennato:

Per quello che riguarda l'abolizione della schiavitù, gli E.mi padri riconobbero l'eccellenza di siffatta impresa sotto ambedue i rapporti: religioso e sociale; ma in pari tempo ponderandone tutta la gravità furono d'avviso non doversi far passi troppo avventurati, ed esser necessario di procedere con la massima circospezione⁷⁵.

Nella lettera del cardinal Franchi, un passaggio è particolarmente intrigante: si parla esplicitamente di «abolizione della schiavitù» – in sintonia con Comboni, che aveva messo in chiaro che non bastavano più le vie di mezzo – e si riconosce «l'eccellenza di siffatta impresa sotto ambedue i rapporti: religioso e sociale». In pratica, Propaganda Fide si dichiarava, sia pure in un carteggio “coperto”, apertamente abolizionista. Al contempo, tuttavia, raccomandava a Comboni la prudenza, negandogli quell'appoggio incondizionato sul campo che egli avrebbe desiderato. I tempi, evidentemente, non erano ancora considerati maturi per una presa di posizione abolizionista aperta e militante da parte della Santa Sede, che sarebbe arrivata solo con papa Leone XIII e la campagna di Lavigerie, di lì a non molto tempo dopo.

⁷⁰ G. Brunelli, *Il segno di Daniele Comboni*, cit., p. 58.

⁷¹ C. Ballin, *Il Cristo e il Mahdi*, cit., p. 138.

⁷² D. Comboni, *Lettera al Card. Giovanni Simeoni, da Malbes, 15 aprile 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 6617.

⁷³ D. Comboni, *Lettera a mons. Giovanni Agnozzi, Roma, 29 giugno 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4631.

⁷⁴ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 348.

⁷⁵ A. Franchi, *Lettera del Prefetto di Propaganda Fide a Comboni*, cit.

Comboni patì il mancato sostegno operativo da Roma, ma non si fermò⁷⁶. Scrisse una lettera pastorale in cui raccomandava ai cattolici del vicariato di non essere in alcun modo coinvolti nel sistema schiavista, al punto da rifiutare i sacramenti a chi vi fosse invischiato⁷⁷ e invitare a denunciare alle autorità⁷⁸, e continuò a promuovere un gran numero di riscatti. In alcuni casi comprava schiavi e poi li liberava, quando la missione poteva permetterselo, in altri, quando era lo schiavo a venire a chiedere asilo presso la missione, utilizzava gli accordi legali con l'amministrazione egiziana e ne otteneva la liberazione. È proprio in quest'ultimo modo che, presso la stazione missionaria di El Obeid, ottenne la libertà per il giovane Sorur Pharim Den, un ragazzino dinka sui tredici anni originario del Sud Sudan.

2.4.1 Il caso Daniele Sorur

Sulla figura di Daniele Sorur, ho già scritto⁷⁹. Ciò che interessa, qui, è richiamare il suo ruolo nel progetto più ampio di Comboni. Sorur rappresenta infatti, per certi versi, l'anello di congiunzione tra il metodo dei "moretti" e quello di un clero indigeno formato in Africa: era uno schiavo bambino, ma non orfano, in quanto viveva con la madre presso lo stesso padrone; non venne riscattato dai missionari, ma fuggì dalla casa in cui era tenuto schiavo e chiese asilo a Comboni, che lo accolse e adottò; studiò alcuni anni presso la missione comboniana di El Obeid e solo poi venne portato a formarsi in Italia come seminarista, quando ormai non era più un bambino (aveva circa quindici anni) e con il suo libero consenso; si formò tra Roma e Beirut ma venne ordinato presbitero (l'8 maggio del 1887) al Cairo, incardinato dunque in Africa. Quale fu dunque il rapporto di Sorur con Comboni, in che maniera avvenne la sua liberazione e si decise del suo futuro? Rispondere a queste due questioni è al contempo mostrare la complessità della casistica del fenomeno dei "moretti".

Sorur, in una lettera del 1891 alla Madre Superiora delle suore missionarie comboniane, avrebbe chiamato Daniele Comboni «il mio benefattore, o meglio Padre»⁸⁰; Comboni lo definiva a sua volta «figlio»⁸¹: entrambi gli attributi sono quelli già più volte incontrati nei rapporti tra "moretto" e missionario europeo, ma nel loro caso si può intravedere forse una sfumatura in più di autentico reciproco rispetto e affetto. È lo stesso Sorur a raccontare, nelle sue pagine autobiografiche edite sulla

⁷⁶ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 350.

⁷⁷ Era questa una risoluzione già attuata anche prima della direzione di Comboni, tant'è che fece un certo scalpore come i missionari nell'aprile 1860 avessero rifiutato gli estremi sacramenti e il funerale al noto mercante di schiavi francese Alfonse de Malzac, cfr. *Alphonsus De-Malzac*, in *Liber defunctorum*, n. 102, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 148-149.

⁷⁸ D. Comboni, *Lettera circolare al clero del Vicariato, El-Obeid, 10 agosto 1873*, in *Gli Scritti*, cit., n. 3344-3355.

⁷⁹ G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit. Si veda anche F. De Giorgi, *Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den*, in «Archivio Comboniano», cit.

⁸⁰ D. P. D. Sorur, *Lettera alla Rev.ma Madre Generale, 21 luglio 1891*, cit., n. 6.

⁸¹ D. Comboni, *Lettera a Daniele Sorur e Arturo Morsal, 17 luglio 1877, Roma*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4695.

rivista comboniana *Nigrizia*, la storia del loro rapporto, ma anche il missionario veronese nelle sue lettere vi dedica vari cenni, ed è indicativo come Sorur sia il solo tra tutti i “moretti” che egli cita per nome in uno *Schema di conferenza* del 1880⁸², il solo con cui egli abbia fatto una foto non ufficiale⁸³, il solo con cui sappiamo che si scambiassero piccoli regali⁸⁴, uno dei pochi che presentò a suo padre (portandolo con sé a Limone sul Garda) e a Mitterutzner (portandolo a Novacella)⁸⁵.

La vicenda della liberazione dalla schiavitù e della conversione di Sorur è ambientata a El Obeid (al-Ubayyid), principale centro abitato della regione sudanese del Kordofan, all’epoca fiorente mercato d’avorio e uno dei centri chiave della tratta “araba” egiziano-sudanese. Comboni aveva scelto El Obeid nel 1872 come sede di una propria stazione missionaria, prediligendola anzitutto per la relativa salubrità del clima e la facilità delle comunicazioni, ma anche perché vicina alle regioni abitate dai popoli subsahariani non ancora islamizzati ed essa stessa traboccante di schiavi di colore potenzialmente da liberare ed evangelizzare⁸⁶. Sorur, un bambino dinka di circa undici anni, arrivò in città probabilmente intorno al 1871, con sua madre, entrambi da poco resi schiavi durante una razzia condotta lungo il Nilo Bianco in quello che è oggi lo stato del Sudan del Sud. Dopo circa due anni, la madre di Sorur venne scelta dal padrone per accompagnarlo in una nuova razzia di schiavi, ed egli dovette arrangiarsi a vivere come poteva. Fece da portiere, da bottegaio, da sarto e infine da servo personale al responsabile degli schiavi. Quest’ultimo era anche l’addetto alle punizioni e utilizzava il corbac, «uno staffile di pelle di ippopotamo, che gli Arabi e i Giallaba⁸⁷ usano per battere gli schiavi ed aizzare le bestie», che lascerà il ricordo indelebile, nel piccolo Sorur, di una sofferenza insopportabile, «perché alle volte vengono battuti i Negri per cosa da nulla e perché ben più volte si arriva a spirare sotto i colpi mortali di questo duro e crudele tormento»⁸⁸. Dopo aver subito il corbac, di cui porterà le cicatrici fino all’età adulta⁸⁹, Sorur, in assenza della madre e del padrone, fu minacciato di una seconda punizione e scelse istintivamente di fuggire. Ecco l’elaborato racconto che egli fa della sua fuga:

Mi misi a correre per la casa come un forsennato, chiedendo protezione ai forestieri o sperando di trovarla in qualche angolo oscuro della casa. Ma ben tosto mi ebbi a persuadere che vana era la mia speranza; intanto più si avvicinava il momento della pena. Determinai allora di fuggire. Ma dove? Presso chi?

Io sapeva benissimo che, se avessi potuto rifugiarmi presso i bianchi, i Missionari, sarei stato al sicuro, ma mi sovvenni allora di quanto aveva udito altre volte sul punto dei bianchi e questo mi

⁸² D. Comboni, *Schema di una conferenza, 26 maggio 1880, Torino*, in *Gli Scritti*, cit., n. 5990.

⁸³ Vedi appendice iconografica, figura n. 55.

⁸⁴ Una dedica su un’immagine del S. Cuore, conservata presso l’ACR.

⁸⁵ G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 145-6.

⁸⁶ E. Pezzi, *Missione cattolica nel Sudan*, cit., p. 63; G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 296. Ben presto, El-Obeid sarebbe divenuto «l’insediamento più solido e più curato» dell’intero Vicariato, (ivi, p. 306).

⁸⁷ Da “giallabia”, nome della veste bianca indossata dai mercanti di schiavi baggara.

⁸⁸ D. P. D. Sorur, «Le pene dei negri schiavi in Africa: manoscritto conservato nell’Archivio delle Missioni africane di Verona con introduzione e note di Renato Boccassino», in *Euntes Docete*, n. 1 (1964) [originale: 1880-81], p. 65.

⁸⁹ Cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 137.

fece stare un momento in sospeso. È da sapere che, in tutti i luoghi ove sono dei cristiani e specialmente Missionari, la prima cosa che gli arabi hanno cura di dire ai loro schiavi è che i cristiani mangiano gli uomini. Io era realmente persuaso di queste dicerie, e di qui la mia sospensione, ma tosto decisi di mettermi in ogni modo in salvo, e poi a mio agio provvedere al resto. Ma ogni via erami chiusa alla fuga; non ci sarebbe stato che saltare un muro alto circa cinque metri. Ma non aveva scala per salirvi e quante volte aveva provato per altre ragioni a montarvi sopra, non vi era mai riuscito senza scala. Io tremava tutto al pensiero delle corbacciate alle quali avrei dovuto sottostare di momento in momento, non c'era tempo da perdere, o fuggire subito o prenderle senza discrezione. Alla distanza di forse mezzo metro da quel muro ve n'era un altro. Il terribile spauracchio del corbach da una parte, il vivo desiderio di vedermi libero dall'altra, mi accrescono animo e forza, per cui corro a mettermi fra i due muri e puntandomi nell'uno e nell'altro colle mani e coi piedi arrivo finalmente a cavalcioni di quello che dà sulla via, e spicco un salto. Stordito dalla caduta, mi riposo alcuni minuti; quindi salto una siepe e mi do a fuggire con quanto ho di lena⁹⁰.

Sorur si trova a una specie di bivio che decide della sua vita. È scappato dalla casa del padrone, deve scegliere se fuggire verso il deserto (rischiando di venir presto catturato nuovamente o di morire di sete e stenti), tornare presso il proprio padrone (e così venir punito ancor più gravemente per il tentativo di fuga, e vivere il resto della propria vita da schiavo), o invece cercare rifugio nell'ignoto, presso «i bianchi»: Comboni e i suoi missionari. Ecco come descriverà quel momento nevralgico della sua infanzia,

Era venuta l'ora scelta dalla divina Provvidenza; un combattimento nacque dentro di me. Sembravami udir la voce di due persone: una mi diceva: «Va nella foresta, forse tu fuggirai, o almeno sarai divorato dalle fiere, e i tuoi mali finiranno». L'altra, più persuasiva, ripigliava: «Volgi i passi alla Missione e non temere». La mia posizione era orrida. Mi vedeva per così dire costretto a scegliere tra due morti: esser maciullato dai denti delle fiere, o da quelli dei missionari. Passai una mezz'ora in questo doloroso contrasto, quando accettai la seconda parte del dilemma: allora mi sparve ogni timore, e una fiducia illimitata m'inondò il cuore. Il partito era preso, ripigliai la via della città, e lesto lesto m'incamminai verso la Missione⁹¹.

Quale che sia lo iato tra gli stati d'animo realmente sperimentati e quelli rielaborati nella memoria, più o meno consapevolmente alla luce della successiva educazione cristiana, ciò che importa è riconoscere l'esito del percorso di ridefinizione di sé compiuto da Sorur⁹², che elaborò la scelta di andare alla missione come «una nuova nascita»⁹³. Per dirla con le sue parole: «là appunto dove io mi figurava d'aver a trovar la morte; Egli [Dio] mi teneva preparata la “vera” vita, ed un cumulo di benedizioni di valore infinito»⁹⁴.

⁹⁰ D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 137-138.

⁹¹ D. P. D. Sorur, «Lettre de dom Daniel Sorur Dharim Den, prêtre nègre de l'Afrique centrale», cit., pp. 62-63.

⁹² Cfr. F. De Giorgi, *Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den*, in «Archivio Comboniano», cit., p. 81.

⁹³ Ivi, p. 82.

⁹⁴ D. P. D. Sorur, «Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», cit., p. 118.

Sorur arriva alla stazione missionaria di corsa, bussa e chiede del «Padrone» della casa⁹⁵, viene condotto quindi davanti al Comboni, che in quel momento si sta intrattenendo con un altro missionario in salotto (il «divano» arabo)⁹⁶:

Mons. Comboni m'interrogò.

- Di chi sei schiavo?
- D'un cammelliere, risposi.
- Dov'è la casa del tuo padrone?
- Molto lontano da qui.
- E chi ti manda qui?
- Allah, Iddio, mi manda presso di te.

Meravigliato forse per la mia risposta semplice e franca, rise, Mons. Comboni e volgendosi al Missionario e scambiate tra loro alcune parole, diede ordine che fossi condotto nel dormitorio dei ragazzi⁹⁷.

Appena rientrato dal suo viaggio, però, il vecchio padrone reclama colui che considerava sua proprietà e manda alla missione uno dei suoi schiavi a riprendersi Sorur. Il bambino si nega, e Comboni lo protegge, rifiutando bruscamente le offerte di bestiame e altri beni materiali in cambio. Lo schiavista, che non può costringere Sorur sul piano legale o con la violenza per lo status conferito al ragazzo dal suo stare nella missione, che gode del diritto di fornire asilo e libertà agli schiavi che lo chiedessero, decide allora di mandare dal bambino sua madre, per convincerlo a rientrare. È questo un momento di grande sofferenza, un vero trauma per il piccolo Sorur⁹⁸:

Era un dopo mezzodi e Monsignor Comboni mi aveva condotto presso le Suore; al nostro ritorno vedo mia madre entrare in casa della Missione. Corsi immediatamente incontro a lei, e salutatici:

- Ritorniamo, disse la madre, in casa del padrone.
- Non posso, risposi.
- Vieni, replicò, non temer nulla; il padrone si è molto disgustato della tua fuga, e vuole che tu ritorni a lui; non sarai più maltrattato come per l'addietro.
- Madre mia, dissi, benché non vi abbia mai disobbedito, tuttavia sappiate che questa volta non posso proprio fare quello che mi domandate.
- Almeno vieni a vedere e salutare le tue sorelle, che ti aspettano e bramano di abbracciarti, poi a tuo agio potrai ritornare.
- Se le mie sorelle bramano veramente di vedermi, conducetele pur qua, ché la porta è aperta a qualunque ora e a tutti, ma che io debba uscire da questa porta è impossibile; piuttosto, se volete, restate voi con me, sarei ben contento di avere la madre vicina, altrimenti non ci resta che la separazione.

Allora cominciai a ricordarmi tutto quello che aveva fatto e sopportato per me dai primi giorni della mia esistenza fino alla schiavitù.

- Tutto è vero, mamma, dissi, ma credetemi pure, mi è assolutamente impossibile di ritornare.

⁹⁵ Ivi, p. 120.

⁹⁶ Camilliano, ci viene detto il suo nome in D. P. D. Sorur, «Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», cit., p. 120.

⁹⁷ D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 140.

⁹⁸ L'antropologo Godfrey Lienhardt rimarcava come tra i dinka l'individuo sia «realmente e tradizionalmente un membro della comunità», cosa che spiega perché «il singolo dinka provi così tanta paura allorché incappa in una disavventura lontano da casa e dai propri congiunti», in G. Lienhardt, *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka*, Oxford University Press, Oxford 1961, p. 292.

Sdegnata per la mia fermezza, si bagnò l'indice della mano destra colla saliva, ne fece un poco di fango, e portatolo alla fronte:

- Giuro, disse con accento d'una madre adirata, giuro per questa terra di non vederti mai più, e uscì bruscamente. Mi sembra superfluo il descrivere lo stato in cui mi lascio [...]. Io avevo sempre amato i miei genitori, né mi sovvegno d'aver loro dato occasione di rattristarsi gravemente con me e d'abbandonarmi in tal maniera⁹⁹.

Per il bambino il dolore è forte, ma l'adulto che scrive anni dopo vede nella scelta compiuta un evento provvidenziale, il superamento della tentazione più grande e lo strappo definitivo con la schiavitù in vista di un futuro da uomo libero e da cristiano¹⁰⁰. Anche Comboni ricorderà l'episodio, in una lettera al cardinal Franchi di *Propaganda Fide*, dimostrandosi orgoglioso della scelta del giovane Sorur¹⁰¹. Il 12 giugno 1874 viene somministrato a quest'ultimo il sacramento del battesimo e Comboni gli attribuisce il suo stesso nome: Daniele¹⁰². In seguito, gli viene impartita nella scuola della missione di El-Obeid una prima alfabetizzazione, imparando anche qualche rudimento di italiano. Meno di un anno dopo il battesimo, Sorur, che ha ormai sui quattordici anni, viene posto di fronte a una nuova scelta che gli cambierà la vita.

Siamo nel 1875 e Comboni, che deve tornare in Italia per raccogliere fondi e sistemare alcune questioni aperte con gli istituti veronesi, ha deciso di portare con sé due giovani africani della missione da iscrivere al Collegio romano di Propaganda Fide. Si confronta quindi con padre Giovanni Losi, superiore della missione di El-Obeid, che gli segnala Pancrazio Maragian di Carà e Arturo Morzal di Biglia, entrambi originari della regione del Darfur. Il primo rifiuta, il secondo accetta con entusiasmo. A questo punto viene contattato Daniele Sorur, per iniziativa dello stesso Comboni:

Essendosi il primo [Pancrazio Maragian] rifiutato a tale destinazione, Monsignore volle prender me, quantunque il Superiore gli dicesse non esser io atto e non aver sufficienti forze a sostenere tanta fatica per essere di costituzione delicata. Allora il P. Losi mi comunicò il disegno di Monsignore. Le sue parole mi recarono molto dolore, e gli risposi che non volevo andare nel paese dei bianchi, e molto meno farmi prete. Il nero Arturo s'adoperò con ragioni e preghiere perché accettassi, ma tutto fu indarno. Passarono alcuni mesi senza che più persona mi parlasse del Sacerdozio, e già credevo ogni cosa accomodata. Giunto il tempo della partenza, una parola di Mons. Comboni, che fino dalla mia entrata in Missione tenevo in conto di padre amatissimo, come lo era veramente, dissipò ogni difficoltà, e tutto allegro, coll'efficace desiderio e volontà di divenir sacerdote, preparai i pochi effetti che avevo. Mirabili vie della Provvidenza divina¹⁰³.

L'iniziale rifiuto ad andare «nel paese dei bianchi», e alla prospettiva del sacerdozio, resiste alle sollecitazioni del futuro seminarista coetaneo ma, dopo qualche tempo, Sorur si lascia infine

⁹⁹ D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 141-142.

¹⁰⁰ Cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 142.

¹⁰¹ «Quando sua madre schiava venne alla missione, in mia presenza, a reclamare suo figlio perché divenisse musulmano, egli rispose di no, poiché dovea pensare a salvare la sua anima, e divenire Cristiano», D. Comboni, *Lettera al card. Alessandro Franchi, da Roma, 15 luglio 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4684.

¹⁰² Così Sorur: «L'amatissimo mio Padre, Monsignor Comboni [...] volle lasciare una piccola memoria del suo apostolato nella diletta sua Nigrizia imponendomi il suo nome», (D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 143).

¹⁰³ D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 144.

convincere da Comboni a seguirlo, forse anche per paura di separarsi da quella che è ormai per lui una nuova figura paterna. Così, i primi di dicembre del 1875, inizia il lungo viaggio: in cammello fino a Khartoum, da lì in battello a vapore fino a Berber, ancora in carovana fino a Suakim, dove Comboni ottiene dal governatore un attestato della avvenuta liberazione dei due ragazzi ex schiavi, quindi in battello fino a Suez, da lì al Cairo e poi ad Alessandria in treno, infine in nave fino all'Italia.

Era ormai da parecchi anni che Comboni non conduceva più con sé in Europa dei “moretti”, essendosi convinto che non si potevano trapiantare tutto a un tratto dei ragazzini africani in un seminario europeo, mettendone in crisi l'identità e a rischio la salute. Come mai, dunque, questo apparente ritorno al metodo precedente, già criticato come coercitivo? La risposta è duplice. Da un lato, Sorur e Morzal al momento della partenza avevano entrambi circa quattordici anni (invece che sei-dieci come era uso dell'Olivieri, del Verri e di altri) e avevano deciso volontariamente di seguirlo, senza forzatura. Dall'altro, è plausibile che Comboni abbia considerato (come già il barone Roger) la soluzione di istruire due “moretti” presso il Collegio Urbano di Propaganda Fide, considerato un'eccellenza, come una buona opportunità di accelerare la formazione di un clero indigeno, dal momento che i preparativi per la fondazione di istituti direttamente in Africa erano ancora in corso e non potevano garantire in tempi brevi la formazione di sacerdoti. D'altronde, il Comboni degli ultimi anni non disdegna pragmaticamente di integrare il metodo dell'educazione degli africani in Europa con quello invece in Africa, è ormai totalmente proteso alla formazione di una chiesa africana, che egli sogna di poter affidare agli africani stessi¹⁰⁴, e in ciò è più che desideroso della collaborazione di quei “moretti” che avevano ricevuto un'istruzione in Europa negli anni precedenti¹⁰⁵. Ne era cosciente Sorur, che ancora giovane alunno del Collegio scrive di lui:

Di preti indigeni Ei ha uno solo [Dobale] ed ha tre alunni negri indigeni in Propaganda Fide [lo stesso Sorur, Morzal e Farag], ma questi non basteranno. Egli ha bisogno di molti altri preti indigeni, coi quali possa pienamente riuscire a rigenerare l'Africa Centrale e così avverarsi il suo motto: «Rigenerare l'Africa coll'Africa»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ D. Comboni, *Il Piano*, cit., n. 838.

¹⁰⁵ Oltre al caso di Dobale, se ne contano altri. Nel 1873 Comboni ottenne la collaborazione del monaco benedettino “moretto” (etiopio d'origine, fatto schiavo a circa 4 anni, riscattato al Cairo da Olivieri e condotto da questi presso i monaci di Subiaco, in Lazio) Giuseppe Pio Hadrian, che morì tuttavia nell'agosto del 1873 a circa 26 anni, dopo appena pochi mesi di missione a El Obeid, a causa di un peggioramento della sua malattia intestinale contratta in Europa e dalla quale si era sperato di salvarlo facendolo tornare in Africa, (D. Comboni, *Lettera all'abate Pietro Casaretto, 20 agosto 1873, El Obeid*, in *Scritti*, cit., n. 3381-3387). Comboni portò inoltre con sé in Africa Centrale alcune “morette” cresciute a Verona, una delle quali, Fortunata Quascé, divenne anche la prima suora comboniana (Pia Madre Nigrizia) ed esercitò come maestra, (D. Comboni, «Relazione su Bianca Lemuna, 8 maggio 1881, El Obeid», in *Annali del B. Pastore*, n. 25 (1881), pp. 36-47, cit. in *Gli Scritti*, cit., n. 6714; vedi anche M. Vidale, «Salvare l'Africa con l'Africa», cit.).

¹⁰⁶ D. P. D. Sorur, «Le pene dei negri schiavi in Africa», cit., p. 87.

2.4.2 Il villaggio cristiano di Malbes e il sacerdote sudanese don Antonio Dobale (1852ca-1881)

Una delle iniziative più interessanti poste in essere da Comboni verso la fine della sua vita è la fondazione del villaggio missionario e antischiavista di Malbes, nel Kordofan, poco lontano da El Obeid¹⁰⁷. Ecco come ne parla nel *Rapporto all'Opera della Santa Infanzia di Parigi*:

Per allontanare adunque codesti neoconvertiti dalla peste e dalla corruzione musulmana, abbiamo escogitato di sobbarcarci al gravissimo sacrificio di fare acquisto di vasti terreni nella pianura di Malbes, che è fornita sufficientemente di acqua, e di fabbricarvi delle case e capanne e d'installarvi tutti quei moretti che furono convertiti nell'Istituto maschile del Cordofan, e che poscia si unirono in matrimoni cristiani colle morette educate nell'Istituto delle Suore. A ciascuna famiglia abbiamo assegnato un pezzo di terra da coltivare, abbiamo distribuito buona quantità di grano da seminarvi, e così possano vivere indipendentemente e sotto la sorveglianza della missione cattolica e col frutto dei loro sudori e col sussidio di quelle arti e mestieri che hanno appreso nella missione. Queste famiglie cattoliche formeranno a poco a poco un villaggio cattolico, una borgata cattolica, e col crescere degli anni diventerà una città tutta cattolica, la quale sarà di esempio alle altre popolazioni¹⁰⁸.

L'intento del missionario, che si recò a più riprese nel villaggio, era dunque quello di creare un insediamento cristiano protetto, che potesse pian piano divenire un punto di riferimento per i cristiani in quell'area a maggioranza musulmana, composto da famiglie di africani convertiti, la più parte dei quali erano ex schiavi, liberati dai missionari¹⁰⁹. L'idea non è nuova e riprende il modello, già seguito da Mazza e da molti altri missionari del diciannovesimo secolo in Africa, delle riduzioni dei gesuiti (e non solo) in America Latina d'età moderna. La grande innovazione, tuttavia, è che egli decise di porre «questa cristianità», che intendeva come semente e simbolo di una nuova Africa, a guida africana, «sotto la condotta del moretto don Antonio Dobale»¹¹⁰.

D'origine etiope, nato intorno ai primi anni Cinquanta, Dobale era caduto preda dei mercanti di schiavi quand'era ancora un bambino, venendo imbarcato su una nave che su una delle rotte consuete delle tratte “arabe” orientali verso l'Arabia o l'India fu intercettata dagli inglesi, che liberarono gli schiavi trasportati. Rimasto per qualche tempo ad Aden, città portuale dell'attuale Yemen, era stato preso in custodia dal Comboni, giunto appositamente per adottare lui e alcuni altri “moretti” e portarli a Verona¹¹¹. Qui, nel 1863, a circa undici anni¹¹², aveva cominciato gli studi presso l'Istituto Mazza¹¹³, terminandoli poi al Collegio Urbano di Propaganda nel 1878, quando fu

¹⁰⁷ Si veda a riguardo la figura n. 8 dall'appendice iconografica.

¹⁰⁸ D. Comboni, *Rapporto all'Opera della Santa Infanzia di Parigi*, Roma, 3 maggio 1877, in *Gli Scritti*, cit., n. 4528-4529.

¹⁰⁹ P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 132; G. Brunelli, *Il segno di Daniele Comboni*, cit., p. 59.

¹¹⁰ D. Comboni, *Lettera a suo padre, Malbes, 24 aprile 1881*, cit., n. 6674.

¹¹¹ D. Comboni, *Lettera al Rettore del Collegio Urbano, Verona, 25 agosto 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4722.

¹¹² In una breve lettera al rettore del Collegio Urbano di Propaganda Fide del 25 agosto 1877, in cui si confermava che Dobale aveva un'età atta a ricevere l'ordinazione presbiterale (sopra i 21 anni), Comboni scrive: «Dichiaro coscienziosamente e per la pura verità, che quando accolsi in Aden nell'Arabia il giovanetto Antonio Dobale, ora alunno del Pontificio Collegio Urbano di Propaganda Fide (ciò che fu nel gennaio del 1861), detto giovane aveva già un'età superiore ai dieci anni», D. Comboni, *Lettera al Rettore del Collegio Urbano, 25 agosto 1877*, cit., n. 4722.

¹¹³ D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia, Verona, 4 ottobre 1863*, cit., n. 743.

ordinato presbitero e destinato al Sudan, a Malbes. L'esperienza, che voleva essere il primo nucleo compiuto del sogno comboniano della rigenerazione dell'Africa con l'Africa, tuttavia, sfumò rapidamente. Il 16 settembre 1881, Dobale morì di febbre tifoidea¹¹⁴. Poco dopo la prematura morte del sacerdote africano, moriva lo stesso Comboni. L'anno seguente, la rivoluzione islamista guidata dal Mahdi rase al suolo il villaggio di Malbes: gli europei e gli africani della missione che non furono catturati e forzati alla conversione, si rifugiarono in Egitto.

Non è facile inquadrare la parabola di vita così breve del villaggio di Malbes e della sua giovane guida. Un tentativo di giudizio non può che evidenziare un'irriducibile ambivalenza: se in linea di principio essa incarnò quello che potrebbe sembrare una realizzazione paradigmatica, se non l'apice dell'intero fenomeno dei "moretti" (un sacerdote africano, ex schiavo educato in Europa, alla guida di una libera comunità di africani cattolici), concretamente fu un grande fallimento. Per la sua estrema brevità, ma anche per il suo funzionamento, almeno secondo la testimonianza di Joseph Ohrwalder, sacerdote originario delle parti di Bolzano, missionario nella vicina El Obeid mentre Dobale era a Malbes. Secondo Ohrwalder, Dobale non riuscì infatti a inserirsi appieno e fattivamente né nella comunità delle famiglie africane né in quella dei missionari europei¹¹⁵. Ciò sembra spiegabile non solo in rapporto a qualche suo limite caratteriale, ma anche in base al fatto che egli era etiope e non sudanese, e per di più possibile vittima di quell'effetto di spaesamento da ritorno, piuttosto frequente tra i "moretti" rientrati in Africa¹¹⁶. Malbes, dunque, pur restando un primo pionieristico tentativo di dar luce a una comunità ecclesiale africana composta e condotta esclusivamente da africani, si rivelò un'ulteriore conferma della natura utopica del progetto missionario che aveva dato origine all'intero fenomeno dei "moretti".

3. Charles Lavigerie e la formazione di "moretti" medici-catechisti a Malta

Lavigerie svolse un ruolo da protagonista internazionale nel tardo diciannovesimo secolo: fu uno dei leader del cattolicesimo francese e l'artefice di un suo tentativo di avvicinamento alla *Troisième république*; «il più grande stratega delle missioni cattoliche in Africa»¹¹⁷ e il fondatore di congregazioni religiose maschili e femminili, le più note tra le quali i Missionari d'Africa (i cosiddetti "padri bianchi", nel 1868) e le Suore missionarie di Nostra Signora d'Africa (le "suore bianche", nel

¹¹⁴ D. Comboni, *Lettera al card. Giovanni Simeoni, Khartum, 24 settembre 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 7146.

¹¹⁵ J. Ohrwalder, *Lettera a Comboni, El Obeid, 21 settembre 1881*, ACR, A/20, 44/4. Catturato dal Mahdi, Ohrwalder riuscì a fuggire dopo dieci anni, scrivendo un'autobiografia che ebbe all'epoca un certo successo a livello internazionale.

¹¹⁶ Già da ragazzo, una volta giunto in Italia, Dobale aveva manifestato difficoltà di adattamento e, divenuto prete, in almeno un'occasione troviamo il Comboni lamentarsi aspramente della sua incerta attitudine (D. Comboni, *Lettera al card. Simeoni di Propaganda Fide, El-Obeid, 27 luglio 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 6914).

¹¹⁷ J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 266.

1869); l'ascoltato consigliere di Leone XIII e la guida da questi designata della cosiddetta "Crociata antischiavista" del 1888-1891. Di lui e del suo impegno contro la schiavitù declinato in chiave missionaria si è già detto, nel corso di questo elaborato. In queste pagine, dunque, ci si soffermerà maggiormente su un aspetto spesso a torto trascurato: il modo in cui Lavigerie riprese e modificò la pratica e il metodo missionario dei "moretti". In via preliminare consideriamo le fonti e la storiografia di riferimento, nonché alcuni cenni biografici.

3.1 Bibliografia

Anche se la sua figura, forse anche perché non legata alla devozione consueta ai santi, non è tra le più note al giorno d'oggi, almeno da un punto di vista ecclesiale¹¹⁸, Lavigerie fu un personaggio di grande impatto pubblico, tra i suoi contemporanei. Su di lui, specie in rapporto alla campagna antischiavista, vennero editi studi quando era ancora in vita e negli anni immediatamente successivi alla morte, in svariate lingue¹¹⁹. Il più importante biografo del cardinale, nonché colui che più di tutti ha saputo ricostruirne puntualmente l'impegno politico e antischiavista, è stato lo storico e sacerdote François Renault (1925-1996)¹²⁰. Di Renault, tra i primi studiosi a rimarcare l'importanza di rinnovare la ricerca storica intorno alle tratte transahariane, si sono utilizzate in particolare la biografia ragionata di Lavigerie del 1992¹²¹ e la monumentale tesi in due tomi sulla campagna antischiavista del 1888-1891¹²². Altro lavoro che si è consultato, ormai datato ma d'interesse, è lo studio comparativo di Marcel Storme sui diversi progetti e metodi missionari di Lavigerie, Comboni e Planque (Società delle Missioni Africane), messi a confronto quando Lavigerie ottenne l'affidamento delle missioni nella regione dei Grandi Laghi¹²³. Più di recente, diversi studiosi si sono interessati al ruolo di primo piano giocato da Lavigerie in campo antischiavista e missionario; tra questi si segnalano Gianni La Bella e Olivier Grenouilleau, che ne hanno rimarcato in particolare il ruolo di leadership nella campagna antischiavista e nel fornire una giustificazione all'intervento europeo in Africa attraverso l'utilizzo della nozione di diritto d'ingerenza per motivi umanitari¹²⁴.

¹¹⁸ F. Renault, *Le cardinal Lavigerie*, cit., p. 9.

¹¹⁹ Tra gli altri, v. R. Clarke, *Cardinal Lavigerie and the African Slave Trade*, Longmans, London 1889; L. Baunard, *Le Cardinal Lavigerie*, Librairie Ch. Poussielgue, Paris 1896.

¹²⁰ P. Brasseur, «François Renault (1925-1996)», in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 83, n. 310 (1er trimestre 1996), pp. 97-98.

¹²¹ F. Renault, *Le cardinal Lavigerie*, cit.

¹²² F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain*, cit.

¹²³ M. Storme, *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni*, cit. Uno studio più recente sul medesimo tema, è offerto da H. J. Koren and H. Littner, «Le cardinal Lavigerie et les missions spiritaines au cœur de l'Afrique», in *Mémoire Spiritaine*, n. 8, (deuxième semestre 1998), pp. 30-49.

¹²⁴ Cfr. G. La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, cit.; S. Cristofori, «Costantino l'africano. Il progetto politico-religioso di Charles Lavigerie per l'Africa centrale (1878-1885)», in *Cristianesimo nella Storia*, n. 36 (2015), pp. 505-560; X. de Montclos, *Lavigerie, le Christianisme et la civilisation*, in *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIII-XX siècle*, eds. J. R. Derre et al., Beauchesne, Paris 1975; O. Pétré-Grenouilleau, «Le bien, le mal et le massacre des innocents: le cardinal Lavigerie et la rhétorique de sa "croisade africaine" (1888)», in

Per ricostruire la vicenda specifica dell'Istituto per "moretti" fondato da Lavigerie a Malta, si sono potute anzitutto consultare le pagine in merito scritte da Renault¹²⁵ e due articoli pubblicati sul sito internet dei padri bianchi¹²⁶. Qui l'autore, un membro della congregazione, scrive di aver redatto il suo breve testo online «en attendant qu'une étude de ce collègue soit faite»¹²⁷. L'auspicio è dunque che il nostro contributo possa andare almeno in parte incontro a questa esigenza. Gli scritti e i documenti ancora inediti sono stati consultati durante una duplice visita fatta agli archivi romani della congregazione dei Missionari d'Africa. Qui, oltre a un'imponente mole di materiale sul contributo di Lavigerie e dei padri bianchi in merito alla lotta antischiavista, è conservato in particolare un importante raccoglitore con la documentazione sull'«Institut de Jeunes négres à Malte»¹²⁸.

3.2 Cenni biografici

Nato nel 1825 a Bayonne, nell'attuale dipartimento dei Pirenei Atlantici nella Nuova Aquitania, Charles Lavigerie, prima di partire per l'Africa, insegnò storia della Chiesa alla Sorbona, diresse L'Oeuvre des Écoles d'Orient per i rapporti con le chiese orientali, partecipò come uditore per la Francia ai lavori della Sacra Rota, venne incardinato (nel 1863) come vescovo, uno dei più giovani dell'epoca, di Nancy. Uomo dalle molteplici risorse, di grande caratura politica, che univa passione e tattica¹²⁹, spirito non troppo ostile al liberalismo e fedeltà al papa, Lavigerie esercitò a lungo un ruolo di mediazione tra gli interessi francesi e quelli del papato. Durante l'episcopato a Nancy, nel 1865, egli conobbe Daniele Comboni, allora giovane prete alla ricerca di fondi per le sue missioni africane, che gli parlò del suo *Piano per la rigenerazione dell'Africa*¹³⁰. Un paio di anni dopo quel primo incontro, smentendo le voci che lo volevano in procinto di esser nominato arcivescovo nella prestigiosa sede di Lione, s'imbarcò per l'Africa¹³¹, accettando la nomina per la diocesi di Algeri. Quella che poteva apparire ad alcuni come una scelta al ribasso, per un giovane porporato con un possibile brillante avvenire, fu trasformata da Lavigerie nel trampolino di lancio di un progetto più ampio. Nel giro di alcuni anni divenne infatti anche arcivescovo di Cartagine (Tunisi) e, nel 1882, cardinale, il primo nel continente africano.

Una volta fondati i cosiddetti "Padri Bianchi" e le "Suore Bianche", ottenne da Propaganda Fide di poter riorganizzare completamente le diocesi affidategli, che egli intendeva come delle «porte

Théophilyon, 13, 2 (2008), p. 251-266; M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit.

¹²⁵ F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain*, cit., pp. 213-236.

¹²⁶ S. Minnaert, *Lavigerie et le «College de Négres Orphelins» 1876-1881*, <http://peresblancs.org/college_negres_orphelins.htm>, février 2009, ultima visita il 06/12/2020; J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, éd. S. Minnaert, <http://peresblancs.org/medecins_catechistes.htm>, décembre 2007, ultima visita il 06/12/2020.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Institut de Jeunes négres à Malte*, AGMA, A, d 11.

¹²⁹ F. Renault, *Le cardinal Lavigerie*, cit., p. 342.

¹³⁰ D. Comboni, *Piano*, cit.

¹³¹ F. Renault, *Le cardinal Lavigerie*, cit., p. 113.

aperte sull’Africa»¹³², allo scopo di ampliare le missioni cattoliche dal Sahara sino all’Uganda. Lavigerie intuì il ruolo che l’Africa poteva assumere nello scacchiere geopolitico globale, trasformando quella che in Europa alcuni consideravano ancora una periferia remota in un luogo nevralgico, da cui riformulare la stessa diplomazia vaticana. Da Algeri e Tunisi egli coordinò infatti anche le missioni verso la zona subsahariana, la campagna antischiavista tra Africa ed Europa¹³³, perseguì una sempre maggiore integrazione tra espansione coloniale e missionaria¹³⁴, inaugurò il *ralliement* (riavvicinamento) tra la Terza repubblica francese e la Chiesa, sancito dal celebre *toast* (brindisi) di Algeri, da lui presieduto nel 1891.

3.3 La «corsa all’Africa» missionaria (1877-78)

Il 7 maggio 1877, nel suo *Rapport pour l’érection d’une nouvelle mission dans la région des grands lacs du Centre de l’Afrique*¹³⁵, il padre Augustin Planque (1826-1907) della Società delle Missioni Africane, attiva nell’attuale area della Sierra Leone, scriveva a Propaganda Fide per richiedere di essere incaricato dell’invio di nuovi missionari nella vasta area dell’Africa interna, dando così inizio a quello che potremmo definire un momento di «corsa all’Africa» (anche nota come «scramble for Africa») missionaria, pochi anni prima della spartizione coloniale fatta generalmente coincidere con la Conferenza di Berlino (1884-1885). Teoricamente, la zona individuata da Planque era un territorio affidato al Vicariato Apostolico dell’Africa Centrale, ma Comboni, osservava il religioso francese, era pronto a cedere parte del suo territorio perché doveva già occuparsi di un’area gigantesca e non aveva le forze per inviargli nell’immediato dei missionari¹³⁶, mentre bisognava agire in fretta, dal momento che su quel territorio avevano già messo gli occhi anche musulmani, protestanti e varie società europee dalle finalità non sempre limpide. Tra le altre, l’Association Internationale Africaine (AIA), promossa in quegli anni dal sovrano del Belgio, Leopoldo II, per «explorer et civiliser»¹³⁷ l’Africa interna. La Congregazione romana, mossa dalla lettura del *Rapport* e dalle notizie che le provenivano dai suoi informatori, il 31 agosto del 1877 inviava a sua volta una lettera agli altri vicari e prefetti apostolici dell’Africa per chiedere anche a loro consiglio su come valutare e reagire all’iniziativa dell’AIA e, di fatto, per decidere il da farsi in merito all’evangelizzazione dell’area intorno ai Grandi Laghi (oggi suddivisa tra Burundi, Ruanda, Uganda, Repubblica

¹³² Ivi, p. 112.

¹³³ Vedi G. La Bella, *Léon XIII*, cit.; F. Renault, *Lavigerie l’esclavage africain*, cit.

¹³⁴ P. Teixeira Santos, *Fé, Guerra e Escravidão*, cit., p. 118.

¹³⁵ A. Planque, *Rapport pour l’érection d’une nouvelle mission dans la région des grands lacs du Centre de l’Afrique*, in M. Storme, *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni*, cit., pp. 12-15.

¹³⁶ «Mgr Comboni me dit [...] qu’il nous cède volontiers jusqu’à l’Équator», (ivi, p. 15). Sembra improbabile che davvero Comboni fosse disponibile a tale concessione, dal momento che da alcuni anni si stava preparando per una spedizione verso l’Africa equatoriale e che in seguito reagirà in maniera assai veemente contro la decisione di Propaganda Fide di cedere parte del territorio del Vicariato dell’Africa Centrale ai padri bianchi di Lavigerie.

¹³⁷ H. J. Koren and H. Littner, «Le cardinal Lavigerie et les missions», p. 37.

Democratica del Congo e, al confine, Kenya e Tanzania). Si trattò di un momento di grande importanza, di collegamento e coordinamento in forma epistolare tra centro e periferie, che si sarebbe protratto fino al marzo dell'anno seguente e avrebbe portato a una ridefinizione dei confini delle aree missionarie di pertinenza delle differenti congregazioni religiose.

Rispondevano alla richiesta di Propaganda: il 17 settembre il padre Ignace Schwindenhammer (1853–1881), successore di Libermann alla guida dei missionari spiritani, allora attivi specialmente in Zanguebar (Zanzibar e costa sud-orientale), Congo (costa occidentale), Senegambia (come si è già visto); il 3 novembre il cappuccino Dominique Gouttes, prefetto apostolico di Aden (Yemen), con rapporti con l'area del Corno d'Africa; il 2 gennaio 1878 Charles Lavigerie, da Algeri; tra il 15 e il 19 gennaio 1878 Daniele Comboni, che si trovava in quel momento al Cairo ma stava viaggiando per rientrare a Khartoum. Se, «en général, les réponses adoptent vis-à-vis de l'AIA une attitude d'expectative bienveillante, en voyant les avantages que les missions pourraient retirer des ses établissements (sécurité, moyens de communications facilités, etc.)»¹³⁸, il solo Lavigerie si distinse con il suo *Mémoire secret sur l'Association Internationale Africaine de Bruxelles et l'Évangélisation de l'Afrique Équatoriale*¹³⁹. Nel suo testo, lungo e complesso, Lavigerie bocciava senza appello il progetto di Leopoldo II, che, per quanto cattolico, riteneva mosso da intenti puramente politici e commerciali, nonché condizionato da società missionarie europee protestanti e da quelle filantropiche della massoneria, e spronava invece la Santa Sede a muoversi con zelo e autonomia verso una riconfigurazione generale dei territori missionari dell'Africa equatoriale, da riassegnare ai diversi istituti in base alle forze che potevano mettere in gioco. Sicuro dei suoi mezzi e dei molti missionari di cui poteva disporre, al punto che al testo allegava una dichiarazione firmata da oltre 50 padri bianchi che si dichiaravano pronti a partire, Lavigerie si candidava dunque non troppo implicitamente per l'assegnazione dei Grandi Laghi. Il 7 febbraio di quell'anno moriva papa Pio IX, ma già il 24 dello stesso mese, a pochi giorni dalla nomina di Leone XIII a nuovo pontefice, la congregazione adottava il piano proposto da Lavigerie; il 22 marzo la rivista *Missions catholiques* poteva annunciare la decisione presa di affidare ai padri bianchi «due grandi Missioni nell'Africa Equatoriale [...] l'una deve avere il suo centro sul Lago Tanganica, e l'altra sui Laghi Vittoria e Alberto Nyanza»¹⁴⁰.

La notizia dello stravolgimento dei confini delle aree missionarie di competenza, tutta a favore di Lavigerie, non venne presa troppo bene da nessuno degli altri interlocutori¹⁴¹, e men che meno da Daniele Comboni, il quale, il 25 aprile del 1878, scrisse da Khartoum una lettera di fuoco al nuovo prefetto di Propaganda Fide, il cardinal Simeoni. Egli affermava di aver letto sul periodico *Les*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit.

¹⁴⁰ D. Comboni, *Lettera al card. Giovanni Simeoni, 25 aprile 1878, Khartoum*, in *Gli Scritti*, cit., n. 5088-5099, n. 5088.

¹⁴¹ H. J. Koren and H. Littner, «Le cardinal Lavigerie et les missions», pp. 42-43.

Missions Catholiques delle novità e «siccome queste due nuove Missioni, cosiddette di *Tanganika* e dei *Laghi Nyamza*, appartengono al mio Vicariato [...] bramerei che l'esimia bontà di V. E. R. ma si degnasse di trasmettermi copia dei due Brevi o Decreti di erezione canonica dei *due futuri Vicariati*, o *due grandi Missioni*»¹⁴². A lasciarlo perplesso, oltre al fatto di non esser stato informato che a cose fatte e non in via ufficiale o confidenziale, ma dalla stampa, è l'inusuale rapidità della decisione relativa all'istituzione «così improvvisa delle due suddette missioni, perché so con quanta ponderazione, saviezza, e prudente lentezza procede la S. Cong. ne nelle sue venerate risoluzioni ed imprese»¹⁴³. Pur dichiarandosi «pronto a tutto quello che vorrà da me la S. Sede, e quindi a cedere non solo l'Equatore, ma Khartoum e Cordofan e quanto piacerà alla S. Sede unica padrona ed arbitra di tutto»¹⁴⁴, Comboni non rinuncia ad esporre «qualche piccola osservazione»¹⁴⁵:

Credo affatto inopportuno e pericoloso lo slanciarsi dal Zanzibar a fondare direttamente una Missione ai Laghi Nyanza, senza una ben solida e sicura Stazione sulle coste o alquanto addentro al Zanguebar, che si determini come proprio obiettivo i Laghi Nyamza. Le difficoltà di comunicazioni e le distanze son troppo enormi. La riuscita sarebbe incerta per non dire impossibile; perché altro è una spedizione di viaggiatori od esploratori di una lontana regione, per la quale passano come meteore e sen ritornano a casa propria ad intronare il mondo di verità e di bugie sull'esplorata regione; ed altro è stabilire una regolare missione cattolica, a fondare e consolidare la quale si richieggono centri di comunicazione e punti d'appoggio stabili, per rendere stabile e duraturo l'obiettivo; altrimenti si lavora inutilmente, e si sprecano e missionari e pecunia¹⁴⁶.

Il missionario veronese arriva a dubitare esplicitamente della adeguata preparazione del progetto di Lavigerie, lasciando forse intendere che questi, visti gli scarsi risultati ottenuti nelle aree di sua pertinenza (Algeria, Tunisia, Sahara), ha pensato bene di ripiegare sull'Africa subsahariana, salvo però essere del tutto impreparato alla difficile missione, al contrario suo, che a essa aveva dedicato decenni di esperienza e studi:

Noi siamo pratici dei perigliosissimi viaggi africani, siamo avvezzi al clima, alle straordinarie privazioni, a passare le notti *sub Dio*, ed a tollerare le peripezie delle differenti stagioni dell'anno etc. Non credo che sia così della nascente istituzione di Monsig.r Lavigerie, la quale se possiede gran numero di sacerdoti e soggetti, non credo che vada del pari l'esperienza pratica dei viaggi africani, della maturità dei concetti, della prudenza locale, e della straordinaria abnegazione nelle inevitabili privazioni che incontreranno. Quando tre anni fa leggeva nel Cordofan la circolare di Mgr. Lavigerie annunziante la partenza *diretta* di tre missionari d'Algeri per Tombuctù, esclamai subito: *saran massacrati*. Giunto al Cairo diretto per l'Europa, lessi con mio sommo dolore che furono dai Tuareg uccisi. In Africa è d'uopo procedere passo passo e con cautele grandissime, e l'esperienza costa anni di lavoro¹⁴⁷.

¹⁴² D. Comboni, *Lettera al card. Giovanni Simeoni*, 25 aprile 1878, *Khartoum*, cit., n. 5090.

¹⁴³ Ivi, n. 5091.

¹⁴⁴ Ivi, n. 5097.

¹⁴⁵ Ivi, n. 5091.

¹⁴⁶ Ivi, n. 5092.

¹⁴⁷ Ivi, n. 5093-5094.

Il punto di vista di Comboni, certo un po' risentito per essersi visto esautorato senza spiegazioni di una parte dell'area di propria competenza, è però anche quello del missionario esperto e dello studioso preoccupato, i cui timori e perplessità sulla vicenda dell'assegnazione improvvisa delle aree equatoriali ai padri bianchi saranno in parte avvalorati dai successivi sviluppi storici¹⁴⁸. In ogni caso, la prudenza di Comboni poco poté contro l'influenza e la determinazione del futuro cardinale francese, il quale, nel suo *Mémoire secret*, aveva gettato le basi per aprire una nuova pagina nella storia delle missioni cattoliche in Africa subsahariana.

3.4 Il *Mémoire secret*, il piano di Lavigerie per arrivare all'Africa equatoriale

Il *Mémoire secret* è un documento di una certa lunghezza, diviso in due parti: una prima, in cui si prende in esame l'iniziativa di Leopoldo II, e una seconda nella quale Lavigerie propone i modi che ritiene più efficaci per arrivare allo scopo di evangelizzare l'Africa equatoriale. Alla fine, egli allega anche una carta dell'Africa in cui sono segnate le modifiche proposte agli equilibri. Nella prima metà del testo l'arcivescovo di Algeri non esita a ritoccare alcune informazioni e fatti, pur di sostenere la propria tesi con Propaganda Fide sull'urgenza di un intervento decisivo in Africa: per lui, «il y a bien des siècles qu'il ne s'est présenté pour l'Église et pour le Saint-Siège une occasion plus décisive et plus favorable, si on sait en profiter, de frapper un de ces coups qui décident de l'avenir religieux des peuples et assurent les conquêtes de l'apostolat»¹⁴⁹. L'esposizione del missionario non è «ni objectif, ni véridique» e piuttosto «manifestement tendancieux»¹⁵⁰, totalmente indirizzata e funzionale alla seconda parte dello scritto. È qui, infatti, che Lavigerie vuole portare i lettori, alla sua proposta di formulazione di un nuovo ordine per le missioni.

Quello concepito nel *Mémoire* da Lavigerie, è stato giudicato un modello di cristianizzazione alternativo a quello delle enclave missionarie sulla falsariga delle riduzioni perseguito da Comboni ad esempio a Malbes¹⁵¹. L'arcivescovo di Algeri, infatti, preconizzava «la cristianizzazione di una società “pagana” nel suo insieme tramite la conversione del monarca»¹⁵². Una prassi che poteva trovare radici storiche nell'immagine di Costantino trasmessa da Eusebio di Cesarea e da Lattanzio, e veniva ora ripresa e teorizzata dunque dal Lavigerie già docente di storia della Chiesa, dapprima

¹⁴⁸ In particolare, gli accenni al rischio di mandare missionari impreparati in zone di cui non si conoscevano sufficientemente clima e popolazioni, si sarebbero rivelati più che fondati: nel 1886, a causa di incomprensioni socio-culturali e politiche, fu trucidato in Uganda un gruppo di africani convertiti dai padri bianchi, canonizzati nel 1964 da papa Paolo VI con il titolo di “martiri ugandesi”. Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 330-332.

¹⁴⁹ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 77.

¹⁵⁰ M. Storme, *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni*, cit., p. 31.

¹⁵¹ Si tenga comunque presente che se Comboni fu sensibile al fascino dell'idea di convertire le alte sfere dei regni indigeni, anche Lavigerie si ispirò largamente al *Piano* di Comboni per redigere il proprio.

¹⁵² S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 510.

nel *Mémoire secret* e poi in altri suoi scritti, adattata al contesto africano subsahariano¹⁵³. Una attualizzazione che non era di per sé un'idea nuova, rinvenibile in epoca moderna ad esempio in riferimento alla figura del fantomatico "prete Gianni" e alla storia dei re del Kongo, di cui già si è parlato, ma interessante per come Lavigerie seppe elaborarla e metterla in pratica.

Il futuro cardinale era indubbiamente un uomo che condivideva i pregiudizi etnocentrici della sua epoca¹⁵⁴, ma aveva compreso il valore strategico che poteva avere per la Chiesa cattolica inserirsi in pianta stabile in Africa subsahariana («C'est là, en effet, le but dernier de notre mission»¹⁵⁵) e pensato la sua strategia adattandola alla realtà che riteneva di trovarsi di fronte. Pur senza conoscere a fondo le culture e popolazioni subsahariane, intuì che vi poteva essere per i missionari la possibilità di inserirsi all'interno dell'equilibrio di poteri delle diverse società autoctone, a patto di riuscire a porre la conversione al cattolicesimo in una maniera che risultasse attraente e conforme alle aspettative e ai bisogni dei popoli indigeni. Il suo approccio teorico si articola dunque su più livelli: una riflessione sulla natura umana in generale, un'osservazione sulla struttura delle società che egli definisce «primitive»¹⁵⁶, l'indicazione della strada da seguire per evangelizzare specificatamente quelle africane subsahariane.

Il primo momento parte dalla domanda: cosa accomuna tutti gli uomini? Lavigerie risponde: la paura della morte, della sofferenza fisica. Infatti, «tous les hommes ne se servent pas de maisons, ni d'habits, ni de pain, mais tous les hommes veulent guérir lorsqu'ils sont malades», mentre «tous accepteront les soins d'un homme qui viendra soulager leurs souffrances, tous, lorsqu'il les guérira, seront prêts à le rétribuer selon leurs moyens»¹⁵⁷.

Seconda tappa del ragionamento: «la medicina è strumento efficace di acquisizione di prestigio presso i primitivi»¹⁵⁸ poiché «l'art de guérir paraît avoir quelque chose de surnaturel»¹⁵⁹.

Terzo e ultimo passaggio: la chiave per evangelizzare i popoli subsahariani sarebbe dunque quella di conquistare, attraverso l'esercizio della medicina, il cuore dei loro capi, perché «dans une Société primitive où ils n'y [a] d'autre lois que la volonté des chefs [...] soigner l'un de ces chefs, le

¹⁵³ Secondo Cristofori, Lavigerie avrebbe tratto spunto dal racconto fatto tra la fine del 1877 e l'inizio del 1878 dal noto giornalista ed esploratore americano Henry Morton Stanley delle opportunità offerte per le missioni da Mutesa (1837-1884), re del Buganda, sovrano indigeno che si era detto interessato alla novità cristiana. Stanley (1841-1904), corrispondente del *New York Herald*, ma di origini inglesi, sarebbe passato alla storia specialmente per la perigliosa spedizione organizzata sulle tracce dell'esploratore David Livingstone, che salutò infine con il tipico *aplomb* britannico: «Doctor Livingstone, I presume».

¹⁵⁴ Ad esempio, nel 1869 scriveva in una lettera da Algeri: «J'ai en face de moi un continent de deux cents millions d'être humaines dont je me demande, chaque jour, si nous devons en faire des hommes, des chrétiens, ou si nous les laisserons pour des siècles à l'état de bêtes sauvages», C. Lavigerie, *Lettre à Henry L. Maret, 28 octobre 1869, Alger*, cit. in S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 540.

¹⁵⁵ C. Lavigerie, cit. in L. Baunard, *Le Cardinal Lavigerie*, cit., p. 387.

¹⁵⁶ Cfr. C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 124.

¹⁵⁷ Ivi, pp. 122-123.

¹⁵⁸ S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 542.

¹⁵⁹ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 124.

guérir, [c'est] gagner ainsi sa confiance et user de cette confiance pour établir, pour favoriser la mission»¹⁶⁰. Una volta conquistata la fiducia dei vertici delle società africane, guadagnati a una possibile conversione al cristianesimo dall'efficacia del potere curativo delle medicine degli europei, l'evangelizzazione del popolo non potrà che seguire naturalmente: la storia della diffusione del cristianesimo «chez les peuples barbares», per Lavigerie, «se borne à des conquêtes isolées parmi les petits et les pauvres, tant que le prince ne le soutient pas», mentre è destinata al successo se si saprà radicare tra i potenti, come sarebbe stato dimostrato anche dall'«histoire de notre Clovis et de la conversion des Francs à sa suite» e dal fatto che «c'est Constantin, dont l'œuvre fut ensuite continuée par ses successeurs, qui commença à rendre les masses chrétiennes; c'est depuis son règne que les conversions des grands furent opérées en grand nombre et que le christianisme passa dans les lois qui l'avaient si longtemps persécuté»¹⁶¹.

L'ultimo punto toccato dal *Mémoire* di Lavigerie è infine quello della schiavitù. Il futuro cardinale ha le idee già piuttosto chiare su questo tema, al punto che dieci anni più tardi, quando papa Leone XIII scriverà l'enciclica *In Plurimis* per condannare la schiavitù e nominerà Lavigerie a capo della campagna antischiavista, egli riprenderà molte delle espressioni e idee già espresse qui nei suoi scritti e interventi successivi¹⁶². Per Lavigerie, la cruda realtà effettuale della schiavitù e la barbarie a essa connessa non sono ancora ben comprese in Europa: «à moins d'être en Afrique et de se trouver en contact avec les nègres qui sont esclaves ou qui l'ont été, il est impossible de se faire une exacte idée des crimes, des cruautés, des infamies de tout genre qu'entraînent l'esclavage et le commerce auquel il donne lieu»¹⁶³. Egli ritiene, dunque, che un deciso impegno abolizionista della Chiesa, oltre che meritorio in sé, possa rivelarsi capace di farle riconquistare, agli occhi dell'Occidente, un riconoscimento della sua «vocazione universale e civilizzatrice nella storia»¹⁶⁴; mentre sul continente africano la distruzione della schiavitù avrebbe assestato al contempo «le coup le plus terrible que l'on puisse porter au Mahométisme»¹⁶⁵, il principale rivale nella gara ad ampliare la propria influenza nell'Africa subsahariana. Infatti, se da un lato «la Société musulmane, telle qu'elle est organisée, ne peut en effet vivre sans esclaves»¹⁶⁶, dall'altro, schierandosi contro la schiavitù (in Africa da reputarsi «fruit du brigandage, du vol, de la rapine»¹⁶⁷ e perciò in nessun modo compresa nelle categorie di schiavitù all'epoca ancora considerate lecite dal magistero della Chiesa), la Santa Sede avrebbe potuto

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ C. Lavigerie, *Instructions aux missionnaires de l'Afrique équatoriale*, 1879, cit. in S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 559.

¹⁶² V. in particolare C. Lavigerie, *Lettre sur l'esclavage africain* (1888), in M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit.

¹⁶³ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 132.

¹⁶⁴ S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 555.

¹⁶⁵ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 132.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 136.

schierare i cattolici «d'accord avec le sentiment de tous ceux qui conservent des sentiments d'humanité» e far sì che «nous serons soutenus par les acclamations, par les applaudissements de tout ce qui, sur la terre, mérite le nom de chrétien»¹⁶⁸.

Lavigerie intuisce, con sicuro fiuto politico, che la causa antischiavista «lorsqu'elle sera bien connue, deviendra essentiellement, profondément, populaire»¹⁶⁹. E in questa battaglia, che reputa moralmente giusta, intravede anche l'opportunità di rilanciare su scala globale l'immagine della Chiesa e del Papa:

C'est l'heureuse fortune qui s'offre au Saint-Siège dans un temps où ses ennemis l'attaquent et l'assiègent de toutes parts. Quel spectacle plein de grandeur n'offrirait pas au monde un Pape prisonnier dans son palais et envoyant des apôtres dans le centre, jusqu'à ce jour inaccessible, de l'Afrique, avec la mission hautement donnée d'y détruire l'esclavage; un Pape condamnant, au nom de l'Évangile et des traditions constantes de l'Église, les horreurs qui déshonorent toute une branche de la famille humaine!¹⁷⁰

Il *Memoire* si conclude dunque con un invito al pontefice stesso a fare propria la battaglia antischiavista, anche attraverso la redazione di una bolla da indirizzare ai missionari¹⁷¹, idea che, accantonata per il momento, avrebbe trovato però più ampia traduzione nell'enciclica *In Plurimis*, dieci anni più tardi.

Lungi dall'essere solo un auspicio teorico o un'utopia geopolitica, quello di Lavigerie era un piano articolato in maniera anche molto concreta: bisognava combattere la schiavitù (e dunque colpire al cuore i propri rivali musulmani) e penetrare con le missioni in Africa equatoriale attraverso la formazione di medici-catechisti capaci di convertire i sovrani e le alte sfere politiche subsahariane, che avrebbero a loro volta favorito la conversione dei propri sudditi. Questo progetto di creazione di regni africani cristiani poteva ai suoi occhi prendere avvio su spinta dei missionari europei, ma per tradursi in realtà avrebbe avuto bisogno di coinvolgere e vedere protagonisti gli africani stessi. Per mettere assieme lotta antischiavista e impegno missionario, per riuscire a costruire rapidamente un corpo d'élite di medici-catechisti africani, Lavigerie puntò tutto sul riscatto dalla schiavitù e l'educazione dei “moretti”. Secondo Renault, l'intero *Mémoire* non è che un «plan missionnaire à réaliser à partir des rachats d'esclaves»¹⁷², pratica a cui l'arcivescovo di Algeri si era già interessato da diversi anni, come dimostra ad esempio una lettera del dicembre del 1875:

Il est une œuvre qui est vraiment pour l'intérieur de l'Afrique, l'œuvre de l'avenir, je veux dire celle du rachat et de l'éducation d'un certain nombre de jeunes nègres, qui seront ensuite renvoyés dans leur pays pour en devenir les apôtres [...] Dans ces climats torrides, les Européens ne sauraient vivre aujourd'hui. Ils n'y peuvent être que des initiateurs. Ce sont les Africains eux-

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 137.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 158.

mêmes qui devront régénérer leur pays et opérer cette grande révolution qui fera entrer tant de peuples inconnus et malheureux dans la grande famille humaine¹⁷³.

Ciò che muta nel corso degli anni che separano questa lettera dal *Mémoire* è il modo in cui Lavigerie immagina di realizzare l'educazione dei bambini africani. Da esperto di storia ecclesiastica, era ben consapevole del fatto che l'idea di «transformer l'Afrique par les Africains»¹⁷⁴ non era nuova¹⁷⁵. Egli stesso aveva già, in passato, inviato alcuni bambini africani (subsahariani e arabi) in Francia. Tuttavia, con il *Mémoire* ha raggiunto una piena consapevolezza del fatto che tale metodologia missionaria «doit être appliquée dans des conditions spéciales et mûrement étudiée»¹⁷⁶. Lavigerie pone quindi tre condizioni per la trasformazione dell'Africa per mezzo di africani:

1. Élever les Africains choisis par nous dans des conditions qui les laissent vraiment Africains pour tout ce qui tient à la vie matérielle;
2. Leur donner l'éducation qui leur permettra d'exercer aux moindres frais possible pour les Missions, le plus d'influence possible parmi leurs compatriotes;
3. Entreprendre cette œuvre dans des proportions qui lui assurent toute sa portée¹⁷⁷.

Sul primo aspetto, l'attenzione a non de-africanizzare i bambini subsahariani per quel che riguarda la vita materiale, Lavigerie comincia la propria riflessione con un'autocritica: «On ne l'a pas fait, en général, jusqu'à présent, et je dois le dire, nous sommes tombés à Alger dans l'erreur commune; c'est ce qui me l'a fait toucher du doigt»¹⁷⁸. Benché, infatti, il futuro cardinale non taccia il problema dell'alta mortalità degli africani in Europa¹⁷⁹, la grave falla che egli rileva nella precedente esperienza metodologica coi “moretti” è quella sulle modalità della loro formazione:

Mais tous ne mourront pas, me dira-t-on; nous voyons des nègres en Europe. Il y en a quelques-uns, en effet, mais j'ose dire qu'au point de vue de la mission, le résultat est le même. Un nègre européenisé ne sera pas dans le centre de l'Afrique plus utile qu'un blanc. Son avantage sur nous, dans son pays, est de vivre de peu, de se passer de maison, de lit, d'habits, de se contenter pour

¹⁷³ C. Lavigerie, *Lettre à la Gazette du Midi, 12 décembre 1875*, cit. in L. Baunard, *Le cardinal Lavigerie*, cit., pp. 497-498. In questa stessa lettera, Lavigerie abbozzava anche l'idea di creare un corpo di medici indigeni e accennava al fatto di valutato anche l'idea di fondare una sorta di Oeuvre de la Sainte-Enfance Africaine, salvo poi scartarla, per non mettersi in concorrenza con l'associazione già esistente con sede a Parigi da cui riceveva finanziamenti, (ivi, p. 498).

¹⁷⁴ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 116.

¹⁷⁵ «Nous l'avons vue appliquée par les protestants, sur une échelle gigantesque dans leurs missions de Libéria et de Sierra-Leone. Mais toutes les Missions catholiques l'avaient adoptée avant eux. Les Portugais avaient dès le XVII^e siècle, formé un clergé nègre. Les pères du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie étaient entrés dans la même voie, sous la direction du vénérable Mgr Kobès, pour leur mission de Sénégambie. Elle a été le but principal de Mgr Comboni dans la création de ses instituts nègres du Caire», *ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Ivi, p. 117.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ « Envoyer un nègre en Europe, c'est d'abord l'exposer à une mort prématurée. Il est d'expérience, en effet, que les nègres, surtout les jeunes nègres, transportés dans des climats froids, y prennent souvent le germe de maladies de poitrine ou d'anémie. Pour ma part, j'en ai fait la triste expérience. Ceux que j'ai envoyés en France ou en Belgique ont succombé. Les autres Missions sont-elles été plus heureuses ? J'en doute, sauf pour celles qui auront envoyé des noirs dans le sud de l'Espagne ou en Italie. Et encore combien n'y seront pas morts ? Ceux qui savent l'histoire de l'abbé Olivieri et de ses entreprises charitables ne l'ignorent pas. Qui a oublié ce jeune nègre ordonné prêtre au Mont-Cassin, sous le nom de Dom Adrien, comme les prémices du clergé africain ? Il a succombé après quelques mois de mission, déjà mortellement atteint par l'influence du climat bien doux du royaume de Naples », (ivi, pp. 117-118).

Il «dom Adrien» di cui si parla è Giuseppe Pio Hadrian, vedi figura n. 33 dell'appendice iconografica.

nourriture des productions locales. Mais lorsque nous le prenons enfant et que nous l'élevons selon nos usages, toutes ces choses lui sont bientôt nécessaires. L'habitude devient pour lui une seconde nature aussi impérieuse que la première, et avec toutes nos dépenses et toutes nos peines, nous arrivons simplement à créer *un Européen à peau noire*, aussi embarrassé que nous pour vivre plus tard de la vie des nègres et se passer des choses que l'Europe nous donne et que l'intérieur de l'Afrique ne produit pas¹⁸⁰.

Lavigerie non nasconde che la pratica che sta denunciando, quella cioè di portare “moretti” in Europa, «c'est une faute commise à peu près dans toutes les Missions» le cui cause sarebbero «une bonté mal placée et, je le crains, à un défaut de réflexion»¹⁸¹. La sua critica (e auto-critica¹⁸²) della metodologia dei “moretti” appare dunque piuttosto serrata e non poi troppo dissimile da quella di Comboni. Per poter superare le difficoltà rilevate, ciò che propone è «au point de vue matériel, laisser les Africains tels qu'ils sont, c'est-à-dire vraiment Africains»¹⁸³. È questo un punto su cui Lavigerie sarebbe ritornato più volte in quegli anni¹⁸⁴, ma che cosa significa, concretamente? Per comprenderlo, è necessario soffermarci brevemente sulla complessa questione, di cui si è già parlato, del rapporto tra cristianesimo, civilizzazione e culture.

Secondo Renault, Lavigerie farebbe riferimento a «une civilisation chrétienne et non pas [à] la civilisation européenne, puisque Lavigerie insistait pour qu'on lui gardât son caractère africain»¹⁸⁵. Sulla medesima linea interpretativa si attesta anche Xavier de Montclos, per il quale Lavigerie non intendeva l'accesso alla civilizzazione cristiana come un diniego del riconoscimento positivo delle diversità culturali, convinzione che gli sarebbe derivata dalla sua mai appieno rinnegata (come dimostrato anche dalla sua precedente opposizione alla latinizzazione delle chiese di rito orientale, negli anni in cui si era occupato di tali questioni) formazione da cattolico neogallicano e liberale¹⁸⁶. Benché suggestiva, in quanto farebbe di Lavigerie un anticipatore dell'inculturazione, l'ipotesi fin qui enunciata è stata di recente ridiscussa da Silvia Cristofori, che mette in evidenza come per il cardinale francese la nozione di “cultura africana” si identificasse solo con la dimensione esteriore delle abitudini materiali, fosse cioè «scevra di qualsiasi valore intrinseco»¹⁸⁷. Secondo la ricercatrice, Lavigerie voleva sì che i suoi missionari europei sul campo africano adottassero le lingue, le usanze,

¹⁸⁰ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 118.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² In particolare, nei primi anni Settanta, Lavigerie provò a far studiare tredici giovani algerini orfani alla facoltà di medicina di Lille, in Francia. Di questi, cinque ottennero il diploma di laurea nel 1883 e pure un dottorato, tra 1888 e 1890, tuttavia solo due tornarono in Africa, esercitando presso ospedali coloniali a Tunisi e Algeri. Lavigerie rimase molto deluso dal fatto che nessuno di essi volle partire per le missioni e, nel 1889, scrisse a uno di quelli rimasti in Francia e li sposatisi: «ce n'est certainement pas dans l'intérêt de la France, que je vous ai fait élever à si grands frais et avec tant de peine» (J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.). Sulla vicenda dei giovani orfani che studiarono a Lille, v. *Orphelins à Lille*, AGMA, B, b 9.

¹⁸³ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 119.

¹⁸⁴ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 158.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 164.

¹⁸⁶ X. de Montclos, *Lavigerie*, cit., pp. 341-342.

¹⁸⁷ S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 553.

le vesti degli africani e che i bambini africani continuassero a mangiare i loro cibi tipici e via dicendo, ma per lui si trattava semplicemente di accorgimenti a livello strategico per meglio accostare i popoli indigeni africani, non di tentativi *ante-litteram* di inculturazione¹⁸⁸: «l'interpretazione della cultura africana – come cultura materiale scarna e arretrata, scevra di contenuto morale e spirituale – implicava l'impossibilità di qualsiasi pur timido passo verso un adattamento teologico»¹⁸⁹. Anche nell'analisi di Patricia Teixeira, laddove «Comboni buscava que o Catolicismo pudesse fazer parte da cultura dos povos africanos», Lavigerie e altri esponenti del mondo missionario ottocentesco, specialmente francese (tra cui Libermann), «preconizavam a conservação do *modus vivendi* dos africanos»¹⁹⁰ semplicemente come un abito da lasciar indossare agli africani sopra la nuova anima della «civiltà cristiana», che andava impiantata per come essa si era sviluppata in Europa, senza dunque che si andasse a ipotizzare una qualche sostanziale via africana al cristianesimo¹⁹¹.

Tra le due differenti interpretazioni del pensiero di Lavigerie, sembra forse più prudente la seconda, pur tenendo presente che, nonostante Lavigerie definisca i popoli subsahariani «primitivi», nel momento in cui ritiene che il cristianesimo possa diffondersi presso di loro anche attraverso le loro espressioni linguistiche e materiali, nonché all'interno dei loro ordinamenti socio-politici, non appare del tutto fuori luogo suggerire che l'arcivescovo di Algeri possa essersi posto in uno stadio in qualche modo intermedio tra acculturazione e inculturazione¹⁹². Il fatto che il pensiero di Lavigerie, comunque, restasse profondamente etnocentrico è particolarmente evidente nel momento in cui ne seguiamo il ragionamento in merito alla questione spinosa del clero indigeno. Se da un lato egli si dimostra, al contrario di tanti altri che lo avevano preceduto (pensiamo ad esempio a Nicola Mazza e Ludovico da Casoria), capace di prendere atto dell'elevatissimo numero di fallimenti nel provare a formare un clero indigeno in Europa¹⁹³, dall'altro le sue conclusioni sulle ragioni che avevano portato all'insuccesso l'esperimento dei “moretti” non producono in lui alcun possibile ripensamento delle

¹⁸⁸ «En parlant de l'éducation matérielle de nos jeunes nègres, j'ai dit qu'il fallait qu'elle fût africaine, essentiellement apostolique. Il y a, en effet, deux manières de faire des hommes à notre ressemblance. La première est de les rendre semblables à nous par le dehors. C'est la manière humaine, celle des civilisateurs philanthropes, de ceux qui disent, comme on l'a dit à la Conférence de Bruxelles, que pour changer les Africains, il suffit de leur enseigner les arts et métiers de l'Europe. C'est croire que lorsqu'ils seront logés, vêtus, nourris comme nous, ils auront changé de nature. Ils n'auront changé que d'habit. Leur cœur sera aussi barbare, plus barbare même, car il sera aussi corrompu, et fera servir à sa corruption ce qu'il aura appris des secrets de notre luxe et de notre mollesse. La manière divine est tout autre chose. C'est saint Paul qui la définit en disant: “se faire tout à tous pour les gagner tous à Jésus-Christ”. L'apostolat, en effet, s'adresse à l'âme, c'est l'âme qu'il change, sachant que tout le reste viendra par surcroît, et pour gagner l'âme il se condamne lui-même, s'il le faut, à abandonner toutes les habitudes extérieures », (C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 127).

¹⁸⁹ Ivi, p. 554.

¹⁹⁰ P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 22.

¹⁹¹ Ivi, p. 151.

¹⁹² Il passaggio tra i due diversi metodi missionologici, tra diciannovesimo e ventesimo secolo, va inteso come un qualcosa di sfumato e progressivo.

¹⁹³ «Pour la formation de missionnaires et de sœurs indigènes on a de nombreuses et tristes déceptions», C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 120.

norme canoniche del rito latino e/o dello *status quo* teologico-liturgico¹⁹⁴. Lungi dall'interrogarsi sulle problematicità insite nel prendere un modello culturalmente situato (quello di un clero europeo di stampo tridentino) e imporlo senza adattamenti a persone provenienti da culture a esso totalmente estranee (i "moretti")¹⁹⁵, egli rileva piuttosto che «la vocation de missionnaire [prete o suora] sera nécessairement rare parmi les jeunes nègres» perché «des obstacles insurmontables s'opposent»: gli africani «ne sont pas capables» di adeguarsi agli standard europei per un clero indigeno (in particolare al celibato), a causa «de leur nature sensuelle» e del fatto che presto o tardi «leurs passions se manifestent»¹⁹⁶. Insomma, per Lavigerie bisognava rassegnarsi al fatto che, fatte salve poche eccezioni, gli africani non erano portati allo stato religioso per la difficoltà a padroneggiare la loro "naturale sensualità", e che, anche nei pochi casi in cui a ciò si fosse arrivati, essa li avrebbe confinati a un ruolo d'ausilio, in posizione subordinata rispetto ai missionari europei¹⁹⁷.

Allo stesso modo in cui criticava i tentativi di orientare i "moretti" allo stato religioso, Lavigerie si dichiarò perplesso anche rispetto alle altre alternative finora proposte:

On enseigne à ces jeunes gens des arts, des métiers européens. Sans doute, ces arts sont plus perfectionnés que les arts grossiers de leur pays d'origine, mais ils n'y trouvent pas d'utilité pratique. A quoi peuvent servir des maçons ou des charpentiers là où l'on ne fait pas de maisons et où l'on se contente de simples huttes ? A quoi emploiera-t-on les tailleurs et les couturières là où l'on ne porte pas d'habits ?¹⁹⁸

Secondo l'arcivescovo di Algeri, occorre trovare un mestiere che potesse rivelarsi praticamente utile ai "moretti" inviati in missione nelle loro terre d'origine:

Il faut aux jeunes nègres, même à ceux dont on voudra faire des instituteurs ou des catéchistes, un état qui leur permette de vivre à leurs frais de la vie africaine, et, s'il se peut, un état qui les honore, qui leur donne de l'influence et qui soit accepté sans conteste par tous, de façon à leur permettre d'aider puissamment les missionnaires, sans être une charge pour eux¹⁹⁹.

Uno stato corrispondente a tali criteri era possibile? Lavigerie non si pronuncia per le donne, di cui scrive «leur tour viendra, mais seulement plus tard»²⁰⁰. In compenso, «pour les garçons, je n'hésite pas à répondre: cet état existe. Il est universel, universellement honoré; il remplit toutes les conditions que l'on peut désirer pour assurer leur existence, leur influence: c'est la médecine»²⁰¹. In uno dei

¹⁹⁴ Ciò che accadde invece nel caso di alcuni "moretti" ordinati presbiteri, che tentarono di apportare delle modifiche alla liturgia (ad esempio nel caso di Moussa e Fridoil) o anche proprio, con Daniele Sorur Pharim Den, nelle modalità di concepire il sacerdozio, ipotizzandolo uxoriato, tra gli africani, (v. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 243-247).

¹⁹⁵ Sulla questione, v. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège*, cit., p. 365.

¹⁹⁶ *Ibid.* Secondo Renault, Lavigerie sarebbe arrivato a tali conclusioni anche in seguito alle delusioni derivanti dal tentativo di formare al sacerdozio in Francia alcuni orfani algerini, raccolti durante la carestia del 1867, (v. F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 159).

¹⁹⁷ Cfr. P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 22.

¹⁹⁸ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 120.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 122.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

passaggi finali del suo *Mémoire* del 1878, Lavigerie accenna al fatto che per far funzionare il suo piano occorrono molti catechisti-medici, obiettivo che non lo spaventa in quanto «avoir à disposition un nombre suffisant de jeunes Nègres» è «malheureusement la plus facile à remplir»:

Je dis malheureusement, parce que cette facilité provient du plus affreux des maux qui pèsent sur la pauvre Afrique, de l'esclavage. Chaque année, on vend dans l'Afrique Équatoriale qui est le centre même des pays à esclaves, des centaines de mille de ces noirs, hommes, femmes et enfants. Leur prix est tellement vil que sur la côte même, à Zanzibar, par exemple, où ils coûtent nécessairement plus cher que dans l'intérieur on a des enfants de dix à douze ans, pour cinquante, quarante et même trente francs chaque²⁰².

L'obiettivo finale che dichiara Lavigerie è di riuscire a formare, di lì a dieci anni, un centinaio di medici-catechisti africani da inviare in Africa Equatoriale, selezionati tra bambini con determinate caratteristiche:

Sans doute, tous les enfants que l'on pourrait délivrer en les rachetant ne conviendraient pas à l'œuvre à laquelle on les destine. Il faut, pour répondre au but proposé, qu'ils soient susceptibles de recevoir de profondes impressions religieuses et une éducation intellectuelle. Pour cela, ils doivent être très-intelligents et très-jeunes. L'âge de ceux que l'on destinerait à devenir des médecins et catéchistes chrétiens, ne devrait pas dépasser douze ans. Mais le choix, dans le nombre si considérable des enfants exposés chaque année sur les marchés de l'Afrique-équatoriale, ne saurait être difficile, et on choisirait naturellement ceux qui seraient dans les conditions indiquées plus haut²⁰³.

Lavigerie espone quindi tutti i vantaggi derivanti dal creare questo corpo d'élite di giovani medici-catechisti africani, non ultimo dei quali il fatto che non essendo essi dei preti possano anche sposarsi con donne figlie di capi africani e così magari divenire leader indigeni essi stessi²⁰⁴. A questo punto, il cerchio è chiuso, almeno da un punto di vista teorico. Ciò che il *Mémoire* non spiega nel dettaglio, invece, è *come* si potessero istruire dei bambini africani a divenire dei medici-catechisti, per di più in un luogo che non fosse l'Europa. Il futuro cardinale ne è consapevole, ma minimizza la questione, rimandandola, e chiude il suo scritto con un allusivo: «il faudrait maintenant, pour être complet, ajouter où et comment ces enfants seront élevés, mais ce détail ne peut entrer dans le cadre d'un Mémoire de la nature de celui-ci»²⁰⁵.

3.5 L'istituto per medici-catechisti di Malta

L'idea di ricorrere al riscatto dei bambini schiavi, già da tempo diffusa tra i missionari, aveva sfiorato Lavigerie fin dall'inizio del suo apostolato in Africa. Già nel 1868, da poco installatosi ad Algeri, aveva ricevuto infatti una proposta dai frati trinitari, l'ordine religioso che in epoca moderna si era occupato del riscatto dei *captivi* cristiani: gli proponevano di instaurare una collaborazione per

²⁰² Ivi, pp. 125-126.

²⁰³ Ivi, p. 126.

²⁰⁴ Cfr. ivi, p. 124.

²⁰⁵ *Ibid.*

riprendere la loro antica attività nel territorio algerino, ma questa volta con lo scopo di educare i bambini in Europa, dopo averli riscattati, e poi rimandarli in Africa da missionari²⁰⁶. Sul momento non se ne fece molto, tuttavia, pochi anni dopo, nel 1872, Lavigerie autorizzò uno dei suoi collaboratori, il padre Charmetant, a comprare un bambino subsahariano, Felix Messaoud²⁰⁷, di lingua haussa (dunque probabilmente proveniente dall'area tra Niger e Nigeria), schiavo presso i berberi della regione dello Msab (situata nel nord del deserto del Sahara, nella Provincia di Ghardaïa, circa 600 chilometri a sud di Algeri), e a portarlo con sé in Franca. Scopo dell'iniziativa era fare del "moretto" una testimonianza vivente del fatto che la schiavitù in Africa era ancora diffusa e, forti del sicuro impatto che la sua vicenda e la sua presenza in carne e ossa avrebbero provocato sul pubblico europeo, raccogliere fondi per sostenere le missioni e la società missionaria dei padri bianchi, fondata da Lavigerie pochi anni prima.

Negli anni seguenti, altri riscatti vennero effettuati dai missionari del futuro cardinale, in vari punti del territorio, ai margini e talvolta anche all'interno del deserto²⁰⁸. I bambini venivano via via inviati ad Algeri, dove Lavigerie li faceva ospitare in curia, di tanto in tanto soffermandosi ad ascoltarne i racconti, per trarre spunto per i suoi articoli sulla tratta²⁰⁹. Ma la soluzione adottata era lontana dal convincerlo, soprattutto per la convivenza che così veniva a instaurarsi tra i riscattati subsahariani e gli orfani d'origine arabo-algerina, anch'essi ospitati ad Algeri²¹⁰. Essendogli stato riferito che la tratta di schiavi era ormai più florida verso l'area egiziano-libica, nell'ottobre 1876 egli aveva trasferito i "moretti" raccolti fino ad allora presso la casa dei suoi missionari a Saint-Louis, località nei pressi di Cartagine, l'antica città punica, oggi sobborgo marino di Tunisi. Nel 1880, i riscattati erano diventati ormai sedici e a Saint-Louis non ci stavano più, sicché vennero fatti trasferire temporaneamente a La Marsa, cittadina sul mare a 18 km da Tunisi, dove Lavigerie disponeva di una casa un po' più grande²¹¹. Venne vagliata quindi la possibilità di spostare ulteriormente l'eventuale sede dell'istituto di formazione preconizzato ancora più in là, a Tripoli, ma quest'ultimo passaggio non sarebbe mai avvenuto, non solo perché i padri bianchi incontrarono non pochi problemi a

²⁰⁶ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 161.

²⁰⁷ Messaoud sarebbe stato tra i primi a entrare nell'istituto di formazione dei medici-catechisti di Malta, morendo tuttavia nel 1882.

²⁰⁸ Lavigerie, nel rivolgersi ai suoi missionari in partenza per l'Equatore nel marzo 1878, auspicava che l'Africa sarebbe stata trasformata «par le moyen de jeunes indigènes que l'on élèverait de façon à en faire de bons chrétiens et à les former à l'art de la médecine. Il faudra saisir les occasions favorables de recueillir ou de racheter de jeunes enfants, en observant ces conditions: d'abord qu'ils aient environ une douzaine d'années, et ensuite qu'ils aient une intelligence plus qu'ordinaire, afin que leur double éducation, morale et scientifique, ne soit pas trop difficile», C. Lavigerie, *Instructions aux Missionnaires en partance pour l'Afrique Équatoriale, mars 1878*, cit. in J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit. Nel 1879, Lavigerie ribadiva il concetto affermando che «pour se procurer des enfants, les Pères pourront avoir recours au rachat, car malheureusement l'esclavage existe encore dans l'intérieur», C. Lavigerie, *Nouvelles Instructions aux Missionnaires d'Afrique Équatoriale, 1879*, cit. in J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

²⁰⁹ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 161.

²¹⁰ J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

²¹¹ Cfr. S. Minnaert, *Lavigerie et le «College de Nègres Orphelins» 1876-1881*, cit.

insediarsi a causa delle rivalità fra italiani, turchi e francesi in corso in quell'area, ma anche perché Lavigerie nel 1880 avrebbe improvvisamente e definitivamente optato per un'alternativa finora ancora inedita: Malta²¹².

Quando nel 1879, in Francia, le liste repubblicane, radicali e di sinistra vinsero largamente le elezioni politiche, Lavigerie ritenne opportuno – come precauzione nei confronti del prevedibile inasprimento delle politiche statali in senso anticlericale, che avrebbe potuto portare alla chiusura delle fondazioni missionarie – vagliare l'acquisto di una casa e di un terreno sull'isola di Malta, dal 1816 parte dell'Impero britannico. L'arcivescovo di Algeri, giunto sull'isola nel maggio del 1880 per una prima ricognizione alla ricerca di un possibile sito, fu accolto dal vescovo locale e dalla popolazione, in larga parte cattolica, con molto calore. Questo entusiasmo, unitamente alla presenza sull'isola di una prestigiosa facoltà di medicina, lo convinsero a comprare in breve tempo un ampio stabilimento a circa un'ora di strada a piedi dalla Valletta e a eleggere quel luogo come sede del proprio progetto missionario di formazione dei medici-catechisti africani²¹³.

L'ipotesi maltese parve al futuro cardinale la possibile soluzione a molti dei i problemi che le sue missioni e i metodi missionari precedenti avevano dovuto affrontare. A educare bambini subsahariani sul continente europeo, come abbiamo già visto, egli aveva rinunciato: troppi i morti per le malattie, troppo elevati i costi e le difficoltà di adattamento culturale, per arrivare poi magari ad avere giovani africani che avevano perso ogni contatto con le loro origini. Ma anche l'opzione di formare i medici-catechisti in Africa non lo convinceva. Negli anni Settanta, i suoi missionari avevano sperimentato diversi approcci missionari, molti dei quali imperniati intorno alla pratica del riscatto di bambini schiavi e dell'educazione degli orfani raccolti per le strade. In Algeria, gli orfani (maschi e femmine) della carestia del 1868 erano stati cresciuti in due villaggi sulla piana del fiume Chéelif, denominati Saint-Cyprien-des-Attafs (oggi Les Attafs, una città di 60.000 abitanti) e Sainte-Monique, dai nomi di due importanti santi d'età romana, il padre della Chiesa già vescovo di Cartagine e la madre di sant'Agostino. Già tutti i bambini erano stati educati come cristiani e i più grandi erano stati avviati a contrarre matrimonio tra loro, quando una serie di problematiche (tra le altre, gli esorbitanti costi economici) cominciarono a presentarsi, culminando, l'11 febbraio 1880, con l'assassinio, da parte di esterni, ma con sospette complicità tra i residenti, del missionario francese père Dioré, responsabile di Sainte-Monique²¹⁴. Intanto, subito dopo l'assegnazione a Lavigerie da parte della Propaganda della regione equatoriale dei Grandi Laghi, dieci padri bianchi erano partiti per il Buganda e la zona a sud del Lago Vittoria. Entrambi i gruppetti avevano adottato immediatamente la strategia dei riscatti di bambini schiavi nei luoghi in cui si erano stanziati,

²¹² F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., pp. 215-217.

²¹³ Cfr. *ivi*, p. 217; J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

²¹⁴ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 217.

cercando così di creare delle piccole enclave di neofiti. Anche altre successive spedizioni fecero lo stesso e tutte, senza entrare qui nel dettaglio di vicende che pure meriterebbero di essere approfondite, specialmente quelle svoltesi in Buganda²¹⁵, incontrarono grandi difficoltà, che a Lavigerie parvero suggerire un unico denominatore: anche educare i bambini riscattati dalla schiavitù e gli orfani direttamente in Africa non era una soluzione ottimale, o comunque non all'altezza delle attese che egli riponeva sul corpo d'élite di medici-catechisti che egli intendeva formare. La ragione da lui indicata stava nel fatto che i bambini erano stati lasciati «trop en contact avec les milieux environnants»²¹⁶. Erano passati 55 anni da quando Anne-Marie Javouhey aveva dato inizio alla metodologia dei “moretti”, giustificando il trasferimento dei bambini africani dal loro contesto d'origine affermando che «il faut les éloigner des marabouts, les séparer de la foule pour les éclairer et leur faire goûter la religion et les avantages qu'elle procure»²¹⁷. Al di là dei molti cambiamenti, la sostanza del progetto era ancora lì, e Lavigerie si sarebbe battuto per conservarla.

Il 17 giugno 1880 si tenne dunque il Consiglio superiore della Società dei missionari d'Africa (i padri bianchi), con all'ordine del giorno l'approvazione dell'Istituto di Malta. Il fondatore e superiore non poteva essere presente, ne fece le veci il vicario, che si confrontò con i quattro assistenti: a sorpresa, tutti e cinque votarono contro alla proposta!²¹⁸ Le ragioni sono varie: i missionari avrebbero preferito educare i “moretti” in Africa e piuttosto proponevano di pagare un medico europeo per dare loro lezioni sul continente, anche perché i costi per portare i riscattati dall'Africa Equatoriale a Malta erano più o meno quelli per mandarli in Europa. Si dubitava poi delle capacità dei ragazzi africani di studiare da medici, come del fatto che potessero effettivamente essere utili alla missione pur non essendo preti²¹⁹, e si suggeriva piuttosto di farne degli artigiani che potessero andare poi in missione alle dipendenze dei preti europei²²⁰. Lavigerie non intendeva però cedere al diniego e alle obiezioni dei suoi collaboratori: il 23 giugno 1880 scrisse una lettera in cui affermava perentoriamente che «Malte [...] est très certainement une île africaine»²²¹ e il 22 settembre, al Consiglio successivo, sedette al tavolo: la sua presenza si fa sentire, egli non manca di utilizzare ogni sorta di argomentazione e pressione a supporto della propria proposta e alla fine tre dei quattro presenti si dichiarano favorevoli, convinti in particolare dall'argomento, forse più politico che

²¹⁵ Ivi, pp. 172-178. Proprio in Buganda, nel 1885-1887, avrebbe avuto luogo il già citato episodio dei cosiddetti “martiri d'Uganda”, un gruppo di adolescenti neoconvertiti (sia cattolici che anglicani) fatti uccidere dal sovrano Mwangi II, figlio del defunto Mtesa, perché si erano rifiutati di avere con lui rapporti sessuali, giudicati peccaminosi dalla loro nuova religione.

²¹⁶ Ivi, p. 217.

²¹⁷ A. M. Javouhey, *Lettre à la soeur Agnès*, cit., p. 112.

²¹⁸ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 218.

²¹⁹ Léon Livinhac (1846-1922), fondatore della missione in Uganda e successore di Lavigerie alla guida dei padri bianchi, nel 1882 scriveva: «Des laïques, quelque bons qu'ils soient, seront un embarras et même un danger pour nos missions», (L. Livinhac, *Lettre à Lavigerie, 30 avril 1882*, in AGMA, Arch. Lavigerie, C 13/37).

²²⁰ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., pp. 219-221.

²²¹ C. Lavigerie, *Lettre à Deguerry, 23 juin 1880, Alger*, in AGMA, Arc. Lav., C 2/2.

immediatamente legato al piano missionario, per cui avere una casa a Malta sarebbe potuta tornare comoda alla Società, nel caso in Francia i rapporti con il governo fossero peggiorati²²².

Soddisfatto del risultato, Lavigerie redasse di sua penna delle *Instructions*²²³ per la casa di Malta. Qui, egli riprende alcuni dei temi del *Mémoire*, sottolineandone certi elementi. Auspica, ad esempio, che lo spirito che vi si instaurerà sia quello di una famiglia²²⁴ e si sofferma a dare istruzioni in particolare circa la formazione spirituale, raccomandando al «P. Supérieur, chargé de la lecture spirituelle, de ne pas craindre d'insister beaucoup auprès des enfants sur le côté surnaturel et miraculeux de la religion»²²⁵. Per Lavigerie, infatti, i bambini africani «sont des natures primitives, par conséquent disposées à accepter plus facilement les choses de la foi. Ils doivent rester plus tard au sein de populations dont l'instinct de crédulité n'est combattu par aucun des préjugés de nos sociétés modernes»²²⁶. Egli rimarca particolarmente il punto:

Ce serait une chose déplorable que d'élever nos jeunes Nègres comme des rationalistes. Il faut qu'ils soient avant tout des hommes d'une foi vive, ardente, enthousiaste, et pour cela, il faut leur présenter la religion du côté qui élève l'âme et l'enthousiasme le plus, c'est-à-dire du côté miraculeux.

Dans ses lectures spirituelles, le P. Supérieur aura donc soin de choisir toujours des ouvrages ou sujets qui rentrent dans cet ordre d'idées, par exemple, la vie des Pères du désert, les miracles de saint François Xavier, de saint François d'Assise, tous les faits miraculeux qui se produisent actuellement dans l'Eglise, soit dans les pèlerinages, soit autrement, et qui sont rapportés dans les feuilles religieuses²²⁷.

Nei mesi seguenti alla pubblicazione di queste prime *Instructions*, Lavigerie fece poi redigere a un suo segretario, e quindi revisionò e firmò personalmente, anche un più dettagliato *Règlement de l'Institut*²²⁸. Il testo che configura la natura dell'Istituto assunse notevole rilevanza, poiché vi si dice che «l'avenir de la Société» dei padri bianchi «en dépend». Il *Règlement* è un documento dettagliato che, in linea di principio, si ripropone di riprendere i concetti del *Mémoire*: «comme le *Mémoire* a été accepté et approuvé par le Souverain Pontife, il est très important que les directeurs de l'institut des jeunes nègres de Malte [...] le prennent comme règle et direction de leur conduite». Alcuni punti sono uguali al testo precedente, come il fatto che l'educazione dovesse avvenire mescolando cultura materiale africana («pour coucher, jamais de lits, mais de simples nattes même en cas de maladie;

²²² F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 219.

²²³ C. Lavigerie, *Instructions pour la Direction de l'Institut Apostolique des jeunes Nègres à Malte, Novembre 1880*, cit. in S. Minnaert, *Lavigerie et le «College de Nègres Orphelins» 1876-1881*, cit.

²²⁴ «Dans la famille en effet, la vie et l'attrait sont des éléments de chaque jour. Se souvenant que ces enfants sont ses frères, ses futurs aides dans l'apostolat, le Père professeur cherchera donc à leur rendre l'étude agréable, et, s'il était possible, passionnante. Le principal est qu'on ne s'ennuie jamais dans une classe et que l'intérêt soit toujours soutenu, ce qui ne peut être que par l'émulation et l'esprit de foi, qui vivifie tout. On peut et on doit unir ensemble ces deux mobiles», *ibid.*

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ C. Lavigerie, *Institut des Nègres. Règlement, 7 janvier 1881, Carthage*, in *Institut de Jeunes nègres à Malte*, AGMA, A, d 11, 1 bis.

pour le repas, nourriture de type africaine») e cultura spirituale europea («c'est [...] une maison apostolique»). Ciononostante, il *Règlement* si discosta dal *Mémoire* su altri punti: non vi sono più riferimenti troppo ottimistici circa un ipotetico numero di medici-catechisti che avrebbero potuto sortirne nel giro di pochi anni (nel *Mémoire* avrebbero dovuto essere non meno di cento all'anno); poi, vi è contenuta una fondamentale precisazione:

L'Institut de Malte n'est pas le grand établissement ou l'ensemble des établissements définitifs dont il est question dans le Mémoire au Saint-Siège. C'est une pépinière d'où doivent sortir non seulement des médecins ordinaires, mais encore des professeurs qui, retournés dans leur pays, devront y enseigner la médecine à leur tour²²⁹.

Il nuovo progetto prevedeva dunque di fare della casa maltese un terreno di seminazione (*pépinière*) ove far crescere i primi frutti, che poi avrebbero dovuto essere non solo dei medici, ma anche i diffusori delle cognizioni e delle pratiche mediche, gli insegnanti che avrebbero potuto promuovere ulteriori scuole per medici in Africa. Ancora una volta, Lavigerie, pur pronto a dar ascolto a talune obiezioni e a scendere a compromessi, non aveva rinunciato a pensare in grande.

3.6 L'attività dell'Istituto di Malta

Il 13 luglio 1881 i primi sedici “moretti” entrarono nell'Istituto maltese²³⁰. Ad accoglierli, lo stesso Lavigerie, che già il giorno prima si era recato nella nuova proprietà, per inaugurarla²³¹. Il giorno successivo, tutti si recarono presso la capitale, La Valletta, a presentarsi all'arcivescovo del luogo, Carmelo Scicluna (1875-1888). I ragazzi africani vennero fatti danzare davanti a un pubblico festante²³². Prima di tornare in Algeria, Lavigerie non volle lasciare nulla al caso: il 15 luglio andò alla facoltà di medicina a conoscere di persona il vice-rettore dell'università e alcuni dei medici e futuri docenti dei suoi “moretti”, raccomandandoli loro²³³; si premurò infine di assicurare anche la posizione dell'Istituto da un punto di vista politico, inviando al governatore inglese dell'arcipelago maltese una nota, che costituisce un ottimo riassunto dell'intera elaborazione dell'arcivescovo di Algeri sul tema:

La Société des missionnaires dont le centre est à Alger sous l'autorité de l'Archevêque de cette ville, se propose par tous le moyens pratiques et efficaces de détruire l'horrible plaie de l'esclavage africain et de conduire les noirs de ces contrées malheureuses à la civilisation

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ I nomi di questi primi sedici alunni: Abdou, Gogé, Gatchi, Golio, Sokoro, Atiman, Gourdo, Corogdo, Ahmadou, Boro, Biennou, Amdou, Coro, Tangtai, Messaoud et Faraghi. Cfr. *Liste nominale des élèves de Malte*, AGMA, A, d 11, 0, 1.

²³¹ La struttura, vasta ma irregolare, costruita ai tempi della dominazione sull'isola dei Cavalieri dell'ordine di San Giovanni di Gerusalemme, apparteneva allora al governo inglese, da cui l'arcivescovo di Algeri l'aveva presa in affitto per sei anni, poi rinnovati. Cfr. J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.; *Plan de la Maison*, AGMA, A, d 11, 26.

²³² Cfr. J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

²³³ C. Lavigerie, *Lettre de Malte, 15 juillet 1881, de Malte*, AGMA, A, d 11, 2.

chrétienne. Les Missionnaires Blancs qui sont les initiateurs de cette croisade nouvelles²³⁴ ont constaté que par eux-mêmes il leur sera impossible d'avoir dans l'intérieur de l'Afrique une action suffisante, soit à cause de l'immensité du pays, soit à cause des dépenses énormes à faire, soit enfin à cause du climat dont les rigueurs ne permettent pas aux Européens de prolonger longtemps leur vie. Les Missionnaires d'Alger ont donc pensé [...] qu'en se servant des Africains eux-mêmes. Pour cela ils ont résolu de faire élever le plus grand nombre d'enfants noirs possible, selon les principes du christianisme, et de leur donner ensuite la profession la plus propre à exercer une heureuse influence dans leur pays.

Dans ce but, ils ont racheté et ils rachètent de l'esclavage dans les pays où leurs missions sont établies de pauvres enfants noirs, auxquelles ils rendent la liberté et dont ils deviennent les Pères adoptifs. Ils font ensuite élever ces enfants. [...] Malte leur offre à cause de son climat et des autres conditions nécessaires, un avantage spécial. En Europe ces enfants ne pourraient vivre à cause de la différence de température, comme l'expérience en a été malheureusement faite. A Malte, ils vivront très facilement, car le climat de cette île est celui d'Afrique du Nord; ils y seront dans un milieu chrétien, ils y trouveront enfin une Faculté de Médecine, dans laquelle ils pourront être formés à l'art médical, suffisamment pour l'exercer au milieu de leurs compatriotes, chez lesquels ils retourneront avec les missionnaires, qui les ont délivrés et élevés, lorsque leur éducation sera finie.

Tel est le but et le caractère de l'Institut dont l'Archevêque d'Alger vient fonder en ce moment une maison à Malte²³⁵.

Per «la grande œuvre de la destruction de l'esclavage africain dans l'intérieur de l'Afrique par l'éducation des Africains eux-mêmes», che non esita a definire un'«entreprise civilisatrice», Lavigerie afferma di contare «sur le patronage d'un Gouverneur qui est placé à la tête des nations civilisées», nella «confiance que les Missionnaires d'Alger et leur élèves auront la bienveillance du Gouvernement de Sa Majesté Britannique dans l'île de Malte»²³⁶. Due settimane più tardi, perveniva ad Algeri l'incoraggiante risposta del direttore di gabinetto del governatore inglese:

My lord,

His Excellence the Governor state that he has read with pleasure and approval your Grace's communication of the 14th ultimo, and that the Government will be glad to give any assistances in their power to promote the success of the institute for the suppression of slavery and the diffusion of Christianity in Africa. I have the honour to be, my lord, your Grace's most obedient humble servant²³⁷.

Assicurata la posizione dell'Istituto sull'isola e ripartito Lavigerie per Algeri, cominciò all'Istituto la quotidianità. I “moretti” vennero divisi in tre classi: quella dei più piccoli, cui venivano insegnati elementi di base di cultura generale, l'italiano e il francese; una intermedia in cui le nozioni andavano consolidandosi; quella dei più grandi, tra i sedici e i diciassette anni. Questi ultimi, oltre a essere i maggiori per età, erano quelli che, essendo stati riscattati dalla schiavitù da più tempo, avevano una istruzione scolastica relativamente più solida ed erano quindi considerati pronti a iniziare

²³⁴ Interessante notare come Lavigerie utilizzi qui già non solo alcuni dei temi, ma anche proprio le stesse parole (ad esempio, appunto «croisade») della campagna antischiavista del 1888-1891.

²³⁵ C. Lavigerie, *Lettre au gouvernateur de Malte, 14 juillet 1881, de La Vallette*, in AGMA, A, d 11, 238-247, *Lettres de Lavigerie à personnalités diverses* (1879-1890).

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Chief Secretay's Office, *Letter to the Arcibishop of Alger, 2nd August 1881, from La Valletta*, in AGMA, A, d 11, 248-282, *Diverses adressés à Lavigerie* (1878-1889).

gli studi di medicina. Il numero totale dei residenti africani nell'Istituto sarebbe stato in continuo avvicendamento: entro il 1884 ne arrivarono nove dall'Equatore, tutti intorno ai dodici anni²³⁸. Uno arrivò nel 1885, da Roma: era il venticinquenne sudanese Arturo Morzal, che nel 1877 era stato condotto da Daniele Comboni a studiare per divenire prete presso il Collegio Urbano di Propaganda Fide insieme a Daniele Sorur Pharim Den. Accortosi di non avere la vocazione sacerdotale, Morzal si era interessato al progetto di Lavigerie. Grazie alla raccomandazione del cardinale prefetto di Propaganda²³⁹, Morzal poté iscriversi a Malta, con lo scopo di divenire medico-catechista e portare comunque un contributo di qualità alla amata missione del Vicariato dell'Africa Centrale²⁴⁰. Così scriveva dall'isola, nel gennaio del 1885, a monsignor Sogaro, colui che nel frattempo aveva preso il posto di Comboni, dopo la morte di quest'ultimo:

Ho già cominciato la medicina e a Dio piacendo entro quattro anni spero finire ogni cosa per venire in sussidio anch'io della nostra cara Missione. Pertanto si consoli, ché mutando vocazione non ho mutato fine. È ardente mia volontà anche affaticarmi in beneficio di Essa Missione²⁴¹.

Altri bambini e ragazzi provenienti dalla zona equatoriale e riscattati dai missionari si aggiunsero nel corso degli anni, e a questi si sommarono saltuariamente anche alcuni giovani orfani algerini o maltesi. Nel 1890 entrarono gli ultimi dieci residenti, di cui sei bambini subsahariani riscattati. In totale il numero degli studenti già schiavi riscattati avrebbe dovuto aggirarsi intorno alla quarantina, tuttavia essi non furono mai più di venticinque contemporaneamente nell'Istituto²⁴². La ragione di ciò sarebbe duplice: da un lato, alcuni ragazzi furono rimandati in Africa prima della conclusione degli studi, in quanto considerati non adatti *in itinere*; dall'altro, il tasso di mortalità tra i giovani africani, nonostante il clima maltese potesse risultare migliore di quello dell'Europa continentale, fu comunque piuttosto alto. Tra le vittime, anche Félix Messaoud (nel novembre 1882), che era stato nel 1872 il primo riscatto dei padri bianchi²⁴³, e, il 28 giugno 1888, Arturo Morzal²⁴⁴.

²³⁸ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 224.

²³⁹ G. Simeoni, *Lettera al card. Lavigerie, da Roma, 7 ottobre 1884*, APF, Lettere e decreti della S. Congregazione, anno 1884, p. 519.

²⁴⁰ «È vero che non ho raggiunto il fine di questo Collegio [divenire sacerdote], ma non così con quello da Dio stabilitomi. Perché, per quanto è in me, sento di amare la mia Missione e di volerla coadiuvare quanto mi sarà dato. Questo fine, da quando conobbi esser quello di Comboni, lo desiderai sempre, e il Signore raffermi questo mio desiderio, perché credo di non abbandonarlo mai», (A. Morzal, *Lettera al Sembianti, 31 agosto 1884, da Roma*, ACR, A/30, 11/4).

²⁴¹ A. Morzal, *Lettera a mons. Sogaro, 29 gennaio 1885, da Malta*, ACR, A/30, 11/8.

²⁴² *Élèves Institut de Jeunes Nègres à Malte*, in AGMA, A, d 11, 0.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Secondo Fulvio De Giorgi, Morzal sarebbe morto «colpito da una malattia mentale» (F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», cit., p. 79). Sembra tuttavia probabile che De Giorgi si confonda qui con Giovanni Farag, compagno di Sorur e Morzal a Roma, morto nel manicomio di Verona. In una lettera al cardinal Simeoni di Propaganda, infatti, Sorur parla della morte dell'amico Morzal dicendosi confortato del fatto che era morto in pace e in maniera «edificante» (D.P.D. Sorur, *Lettera al card. Simeoni, 5 settembre 1888, da Suakim*, APF, Fondo S.C., vol 10, n. 502-503). È possibile, ma si tratta solo di un'ipotesi, che la causa della morte di Morzal possa essere stata la tubercolosi, che già Sorur e molto probabilmente anche Farag avevano contratto (o manifestato) in Italia.

La prima classe di potenziali medici-catechisti, originariamente composta da otto ragazzi africani sui sedici-diciassette anni ma poi ridottasi a sei, non venne fatta iscrivere ai corsi universitari di Medicina. Convinti che, per esercitare in Africa equatoriale, potessero bastare anche meno anni di studio, i missionari francesi chiamati a dirigere la casa²⁴⁵ avevano previsto per loro un percorso ridotto: invece di sei anni totali di studio (due di anatomia, due di medicina generale e due di chirurgia), solo tre, più un quarto di tirocinio in una clinica. I sei giovani cominciarono dunque, nell'ottobre 1882, a frequentare i corsi in facoltà, come semplici uditori, poiché non erano stati iscritti come ordinari al corso di studi, dato che si pensava di far svolgere loro il percorso ridotto. Dopo un solo anno, tuttavia, i tutori decisero di stravolgere il programma: niente più lezioni in presenza con gli altri studenti universitari, si sarebbe fatto venire un medico dalla capitale, il dottor Curmi, per delle lezioni teoriche presso l'Istituto. Le ragioni dietro questa scelta erano varie: da un lato i giovani africani erano affaticati dalla molta strada a piedi che dovevano fare ogni giorno e non di rado finivano per addormentarsi durante le lezioni accademiche; dall'altro, i missionari «craignaient les contacts avec les autres étudiants, qui risquaient de faire perdre à leurs pupilles cet esprit de dévouement missionnaire et de sacrifice d'avancement personnel, dans lequel ils voulaient les former»²⁴⁶.

L'Istituto di Malta non era tuttavia minimamente attrezzato per divenire una scuola di medicina all'altezza del suo compito. Mancava tutto: i libri scolastici, gli strumenti scientifici, e via dicendo. Ciononostante, per ben due anni i sei giovani della classe più avanzata continuarono a seguire le lezioni teoriche del medico chiamato dai missionari. Quando però, nel maggio 1886, il vicario generale venne a condurre una visita di controllo all'Istituto su mandato del superiore Lavigerie, rimase molto interdetto e pretese un netto cambiamento: il ritorno immediato a una formazione accademica, con adeguati tirocini pratici²⁴⁷. Alla fine, il gruppo terminò gli studi dopo sei anni, senza ovviamente poter conseguire la laurea. Ciononostante, Lavigerie riuscì a ottenere che i docenti della facoltà sottoscrivessero dei certificati i cui attestavano la buona frequenza dei giovani africani²⁴⁸: i primi sei medici-catechisti erano pronti a rientrare in Africa.

3.7 La fine dell'Istituto

Nonostante i buoni propositi, Lavigerie non ebbe mai modo di dedicare molto tempo all'Istituto di Malta. Già alla guida della diocesi di Algeri e delle due società missionarie, maschile e femminile, da lui fondate, gli si sommarono nel tempo le responsabilità sulle missioni in tutta l'area sahariana ed

²⁴⁵ Père Roger Chapin, primo superiore e direttore dell'Istituto; père Michel Hules, professore per le prime due classi; frère Laurent, in ausilio. Cfr. J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

²⁴⁶ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 225.

²⁴⁷ Bridoux, *Carte de visite*, 19 mai 1886, AGMA, Arch. Lavig., D 11/5.

²⁴⁸ *Certificats des professeurs de médecine, chirurgie et obstétrique*, 5 novembre 1888, AGMA, A, d/11, 20-25.

equatoriale, dal 1882 il cardinalato, dal 1884 la cura anche della diocesi di Cartagine (dopo che, dal 1881, era già stato amministratore apostolico di Tunisi), dal 1888 la guida della “crociata antischiavista” promossa da Leone XIII e infine, nel 1891, sempre su incarico papale, l’avvio del processo di *Ralliement*. Con impegni pastorali e diplomatici del genere, e sempre crescenti, è comprensibile che egli non avesse il tempo di dedicarsi personalmente alla formazione dei giovani africani a Malta. Se, tuttavia, nei primi anni Ottanta si dimostrò sempre ottimista nei confronti dell’iniziativa, nella seconda metà del decennio il suo atteggiamento mutò radicalmente. Durante la sua prima visita all’isola dopo l’inizio dell’opera, avvenuta tra il 10 e il 15 luglio del 1882, Lavigerie, che rientrava da Roma dopo esservi stato nominato cardinale, aveva battezzato dodici “moretti”, dopo averli interrogati sul catechismo e trovati idonei. In quei giorni egli era stato pienamente soddisfatto tanto dell’educazione che i ragazzi africani stavano ricevendo, quanto dell’accoglienza che i maltesi gli riservarono: bagni di folla festante, grande affiatamento con l’arcivescovo Scicluna e il governatore inglese²⁴⁹. Nel 1886, invece, quando fece una seconda visita all’isola, rimase spiacevolmente colpito da come l’Istituto fosse condotto: i suoi missionari non erano sufficientemente preparati e conducevano l’Istituto con poca convinzione e senza seguire i testi fondativi dell’Opera. Il cardinale rimase particolarmente turbato dal fatto che i “moretti” non stessero seguendo dei corsi pratici di medicina ma facendo solo lezioni teoriche: l’esatto contrario dello spirito con cui lui aveva voluto fondare l’Istituto²⁵⁰. Anche l’influenza che inizialmente egli godeva sui poteri ecclesiali e politici dell’isola si era ridotta: i finanziamenti all’Istituto da parte di istituzioni e benefattori locali erano in continua decrescita e un tentativo di assicurarsi la fedeltà del successore di monsignor Scicluna (morto nel 1888), attraverso la nomina di un suo protetto, fallì nel 1889, lasciando il cardinale particolarmente sfiduciato circa il futuro dell’opera maltese²⁵¹.

L’Istituto per cui Lavigerie nel *Mémoire* aveva immaginato che entro dieci anni avrebbe potuto licenziare approssimativamente un centinaio di medici all’anno, ne congedò invece solo sei, nel 1888, seguiti da altri tre nel 1891. Agli occhi del cardinale fu un palese fallimento, benché egli avesse cercato di mascherarlo e di mostrarsi convinto del contrario di fronte a papa Leone XIII, quando condusse con sé a Roma alcuni dei giovani africani educati a Malta, in occasione dell’inizio della “crociata antischiavista”, per la quale essi fecero da “testimonial”²⁵². Una volta che l’Istituto perse almeno in parte il sostegno del cardinale, il Consiglio centrale della Società dei Missionari d’Africa,

²⁴⁹ J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit. I sentimenti di grande affezione dei maltesi nei suoi confronti erano d’altra parte ricambiati, come dimostra una lettera al superiore di Malta scritta nel giorno stesso della nomina a cardinale a Roma: «Nulle part je n’ai vu dans le monde, une population plus sincèrement catholique, et, quand j’ai cherché un asile sûr pour y faire élever dans la foi, les jeunes nègres du centre de l’Afrique, c’est à Malte que j’ai voulu les confier», C. Lavigerie, *Lettre au père Chupin, 3 juillet 1882, de Rome*, in AGMA, A, d 11, 27-39.

²⁵⁰ C. Lavigerie, *Lettre à Guillet, 6 avril 1881*, in AGMA, C 10/36.

²⁵¹ F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit., p. 228.

²⁵² J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

che non era mai stato davvero convinto del progetto, si affrettò a smantellarlo. Nuovo vicario era ora padre Livinhac, che già in passato si era opposto all'Istituto, e recatosi a Malta commentò: «il sera difficile de faire des médecins habiles de la plupart de nos jeunes Nègres. On arrivera sûrement à en faire des maîtres d'écoles ou des catéchistes, et c'est à obtenir ce dernier résultat que doivent s'appliquer nos confrères de Malte»²⁵³. Come osservato giustamente da Renault, «dans ces conditions, la maison de Malte perdait sa raison d'être»²⁵⁴. Verso la fine del 1892 l'Istituto stava già per essere smobilitato, quando l'improvvisa morte di Lavigerie suggerì di procedere con maggior cautela, per non far sembrare che il Consiglio volesse andare subito contro uno dei progetti più cari al fondatore della Società. Ad ogni modo, lo svuotamento fu costante e progressivo: se nel 1891 gli alunni erano 25, con nessun nuovo accesso e progressivi rientri in Africa, nel 1892 i presenti erano 17, nel 1893 erano 11, nel 1895 solo 8²⁵⁵. Nel 1896, la casa venne infine chiusa.

Che cosa non funzionò, del progetto di Lavigerie? Un vasto insieme di elementi, tra cui certamente la mancata adesione allo stesso da parte di collaboratori competenti e motivati. I missionari francesi che vennero mandati a gestire l'Istituto non erano certo i più qualificati della congregazione, anzi, erano spesso quelli considerati meno adatti a partire per le difficili missioni verso l'Equatore²⁵⁶. In circa dieci anni di effettivo funzionamento dell'Istituto secondo il piano dei medici-catechisti (dal 1881 al 1891), il superiore dell'Istituto venne cambiato ben cinque volte, aggiungendosi con ciò insicurezza e instabilità al tutto. I piani di studio dei giovani africani erano mutati con tanta rapidità quanta approssimazione, toccando gli estremi opposti di corsi puramente teorici, senza però né libri né strumenti, e di tirocini pratici non inquadrati in una formazione accademica. I “moretti” a Malta, inoltre, parlavano francese e studiavano italiano, talvolta forse anche qualcosa di inglese, e intanto dimenticavano le loro lingue d'origine e l'arabo, che invece avrebbero potuto tornare loro utili di ritorno sul continente africano. Anche sul piano disciplinare vi furono incertezze e una certa confusione. In certi periodi essi vennero tenuti pressoché segregati nell'Istituto, per paura che potessero venire “contaminati” dall'intrattenere relazioni con esterni e perdere così la necessaria fedeltà e dedizione al piano pensato per loro, in altri vennero lasciati liberi di frequentare le classi dei corsi universitari di medicina dell'Università di La Valletta in totale autonomia; ci fu persino un “moretto” (almeno) che posò come modello per un artista locale²⁵⁷. A un certo punto, le porte dell'Istituto vennero aperte anche ad allievi nordafricani e maltesi, cui però non venivano

²⁵³ L. Livinhac, *Carte de visite, 1891*, D 11/12.

²⁵⁴ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 229.

²⁵⁵ *Élèves Institut de Jeunes Nègres à Malte*, cit.

²⁵⁶ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 231.

²⁵⁷ È il caso di un non nominato alunno dell'Istituto che, nel 1896, l'ultimo anno della presenza a Malta, posò per il pittore Giuseppe Cali (1846-1930) come re magio per un dipinto per il coro della chiesa di Tarxien. Cfr. *Recherches sur l'Institut de Malte*, AGMA, A, d 11, 0.

applicate le regole sul cibo e l'alloggio valide per i subsahariani, che già non erano seguite dai missionari francesi. Non c'erano i soldi per i libri di testo, e tuttavia nel 1885 i missionari francesi a capo della casa si lanciarono in un progetto di estensione territoriale per costruire una nuova cappella²⁵⁸. Nonostante Lavigerie avesse insistito, nei suoi scritti, sul fatto che il clima nell'Istituto dovesse essere quello di una famiglia, fatto di prossimità educativa, di condivisione e collaborazione, il provinciale di Tunisi inviato come ispettore, Bridoux, nella sua *Carte de visite* del 1887, deve rimproverare il personale missionario della casa di Malta e scrive:

Les enfants nègres sont généralement dociles et acceptent volontiers l'autorité, quand ils la sentent paternelle, c'est à dire ferme et douce à la fois, comme l'est celle du père dans une famille bien réglée. Mais, si au lieu de pères, ils ne voyaient que des maîtres, on manquerait le but de leur éducation, parce qu'on n'irait pas à leur cœur, et qu'on ne les affectionnerait ni à l'œuvre, ni à la Société²⁵⁹.

Nel 1890, anche il nuovo provinciale di Tunisi, père Voillard, formulò un giudizio pesante sul personale della casa. Nei giorni della sua visita, aveva notato come tra i "moretti" e i missionari vi fosse un clima molto teso. Se, da un lato, consigliava di far venire a più miti consigli quello che tra gli africani più si distingueva come agitatore (non è specificato di chi si tratti), dall'altro affermava senza equivoci che gran parte della colpa delle tensioni sorte era da attribuirsi agli stessi missionari. Essi, secondo Voillard, erano colpevoli di parlare continuamente male alle spalle dei giovani africani, che se ne accorgevano e risentivano. L'accusa che Voillard fa ai missionari è quella di essere disfattisti e forse perfino di avere atteggiamenti pregiudizialmente ostili, se non anche larvamente razzisti: «ils pensent et disent (trop même, à mon avis) que ces pauvres nègres n'ont pas ce qu'il faut, ni physiquement ni intellectuellement, pour les études auxquelles on les a tirés». Il provinciale di Tunisi fornisce una critica molto ferma, in merito alla disposizione dei missionari verso l'opera che dirigono: «ils la regardent comme une œuvre impossible, et, par suite, sont forcément exposés à n'apporter qu'un ardeur bien modérée à en assurer le succès». Di fronte alle lamentele dei missionari circa il fatto che i giovani africani non fossero portati per gli studi, egli replica portando il caso di quelli che invece ce l'avevano fatta: «l'expérience est contraire à cette conclusion: aussi j'invite mes confrères à déposer ces jugements». Tra gli altri rimproveri fatti da Voillard ai padri bianchi che dirigevano l'Istituto in questa *Carte de visite*, che in effetti non dovette deporre molto a favore della continuazione dell'esperimento maltese, vi era poi quello contro il loro utilizzo eccessivo delle punizioni, spesso non adeguatamente giustificate («il vaut cent fois mieux laisser une faute impunie,

²⁵⁸ Per questa iniziativa di spesa non oculata Lavigerie si arrabbiò moltissimo e sostituì immediatamente il superiore dell'Istituto, cfr. C. Lavigerie, *Lettre à Joseph Chupin, 14 février 1885, Algèr*, in AGMA, A, d 11, 238-247.

²⁵⁹ L. Bridoux, *Carte de Visite Institut Apostolique de Malte, année 1887-8*, in AGMA, A, d 11, 10.

que de punir à tort»), nonché il fatto di tenersi «trop éloignés des enfants», mentre avrebbero dovuto invece passare del tempo con loro, dare il buon esempio e seguire anch'essi la Regola dell'Istituto²⁶⁰.

Quasi a suggellare esemplarmente le molte contraddizioni nella gestione dell'Istituto, può valere l'episodio legato all'arrivo di Morzal nell'Istituto. Egli non era più un ragazzo (aveva circa venticinque anni) né tantomeno un neofita (con degli studi presso il Collegio Urbano di Roma alle spalle, la sua istruzione era probabilmente pari se non superiore a quella dei missionari francesi a capo dell'Istituto) e si rifiutò categoricamente di dormire per terra e non prendere il caffè la mattina: perché mai lui avrebbe dovuto mutare le sue abitudini europee, se stava studiando medicina in un collegio europeo e se pure i missionari francesi le mantenevano, senza curarsi di seguire lo stesso regime riservato invece ai bambini subsahariani? Il tutto, naturalmente, suscitando le accorate reprimende dei reverendi padri²⁶¹.

Solo nove dei “moretti” di Malta divennero effettivamente dei medici-catechisti, la gran parte degli altri (al netto dei deceduti) non terminò gli studi, per propria scelta o perché in ciò fatti desistere dai missionari²⁶². Anche quei pochi che arrivarono a raggiungere l'obiettivo originario, comunque, andarono incontro a svariate difficoltà. Le incomprensioni verso il piano di Lavigerie da parte dei suoi stessi missionari, infatti, non si limitarono agli anni di studio dei “moretti” presso l'Istituto di Malta. Un episodio riportato dallo stesso Lavigerie nel luglio del 1889 è particolarmente indicativo del *milieu* che attendeva i medici-catechisti al loro ritorno in Africa. Tra i primi sei africani divenuti medici, Paul Sokoro, di stanza a Tunisi, venne aspramente criticato da un missionario per aver partecipato a un tirocinio medico in cui si operava una paziente donna. Il cardinale, appena appresa la notizia, scrisse una lettera di fuoco al provinciale (il père Voillard, già incontrato) in difesa del giovane medico africano:

Il doit y avoir eu quelque chose que j'ignore, car il est trop contre le sens commun d'empêcher ces nègres médecins de suivre les opérations des femmes pour que je puisse croire que vous l'avez

²⁶⁰ Cfr. Voillard, *Carte de Visite Institut Apostolique de Malte, année 1890*, in AGMA, A, d 11, 11.

²⁶¹ «Le jeune nègre annoncé par la Propagande nous est arrivé ici mardi dernier. Il me semble qu'il s'était fait illusion sur notre Institut, croyant y trouver un logement et une nourriture confortable, avec la liberté de faire d'ailleurs au peu près ce qui lui plaisait. Je lui ai expliqué le règlement de la maison et le but qu'on s'est proposé d'atteindre en l'établissant. Nous avons eu égard à ces anciennes habitudes et pour cela on lui a donné jusqu'à présent du café le matin et du pain et du vin aux repas: sa couchette est également celle à laquelle il était habitué jusqu'ici. Je prierais humblement Votre Eminence de vouloir bien me faire savoir si l'on peut continuer de la sorte ou s'il doit être soumis au règlement commun. Ce jeune homme paraît avoir de la pitié et une certaine dose d'intelligence, mais il laisse à désirer au point de vue de la formation. Sous un certain vernis d'éducation, il laisse percevoir souvent le manque de tact et de jugement. Il est d'ailleurs plein de suffisance, comme le sont habituellement les nègres élevés à l'européenne. J'espère cependant qu'il mettra toute la bonne volonté dont il est capable», J. Chupin, *Lettre à Lavigerie, 20 janvier 1885, de Malte*, in AGMA, A, d 11, 44-102.

²⁶² *Quels sont ceux qui ont fréquenté l'Université de Malte?*, AGMA, A, d 11, 0. Due degli altri, Tobie Kaboga Kizza (1873ca.-1961) e Paolo Kivanuka (1870ca.-1894) divennero fratelli (presero i voti ma non divennero presbiteri) nella Società dei padri bianchi. Riguardo a Tobie Kaboga Kizza, v. L. Pirouet, *Kizza, Tobie*, in *Dictionary of African Christian Biography*, <<https://dacb.org/stories/uganda/kizza-tobie/>>, ultima visita il 08/12/2020.

interdit. Je vous prie de vouloir bien [conforter] l'esprit de ce pauvre enfant et lui remonter le moral en usant le plus tôt de miséricorde que de rigueur²⁶³.

Paul Sokoro non fu comunque l'unico a subire torti o umiliazioni da parte dei missionari europeo. Ad esempio, quando tre dei primi sei medici-catechisti, nel 1888, partirono per l'Equatore con la carovana missionaria di monsignor Bridoux (che in passato era stato visitatore a Malta e provinciale dei padri bianchi in Tunisia, e che si dimostrò un loro estimatore), uno di essi andò incontro a cocenti delusioni: Joseph Gatchi, che era stato destinato alle missioni nei pressi del lago Vittoria, una volta giuntovi venne rifiutato dal superiore della missione locale, che lo giudicò a priori incapace di esercitare la professione di medico e provò a relegarlo al solo compito di catechista²⁶⁴. Anche per queste ragioni, nel corso degli anni, alcuni dei medici-catechisti in seguito avrebbero scelto di cambiare vita e di esercitare presso ospedali statali della colonia, lasciando la missione²⁶⁵.

Il più noto tra i “moretti” che studiarono a Malta è certamente il dottor Adrien Atiman, che sarebbe morto molto anziano, nel 1956, dopo una vita passata a esercitare la professione di medico-catechista presso la missione dei padri bianchi di Karema, nei pressi del lago di Tanganika (Tanzania), ove si era recato con la carovana del 1888. Stabilitosi a vivere a Karema, Atiman vi costruì una famiglia, sposando con rito cattolico la figlia di un capo indigeno locale e avendo con lei un figlio²⁶⁶. In una lettera del novembre 1888, da poco partito con la carovana missionaria verso i Grandi Laghi, Atiman scriveva al cardinal Lavigerie in vista del nuovo anno:

Eminence et très vénéré père,
Je vous souhaite une bonne et très heureuse année. Que le bon Dieu vous accord toutes les grâces qui vous sont nécessaires pour la réussite de nos œuvres et de nos entreprises. Que le bon Dieu vous donne le don de toucher le cœur du monde civilisé, par la mission que vous a confié le saint père le pape Léon XIII, en faveur de tant d'infortunés esclaves qui sont encore dans les fers [...] Il n'y a pas longtemps nous avons vu plusieurs caravanes d'esclaves en cet état, qui allaient à la côte. [...] Eminence et bien aimé père, veuillez accorder votre bénédiction à votre enfant qui vous aime toujours sincèrement.
Joseph Adrien Atiman, médecin catéchiste²⁶⁷.

Come si può notare dal breve testo riportato e dalle biografie su di lui, Atiman si immedesimò fino in fondo nel piano di Lavigerie dei medici-catechisti, ed è forse proprio per la coerenza con cui vi si attenne che la storiografia di matrice missionaria l'ha sempre voluto segnalare. Altri allievi dell'Istituto di Malta ebbero vicende e fecero scelte differenti, discostandosi maggiormente (o anche

²⁶³ C. Lavigerie, *Lettre au père Voillard, 21 juillet 1889, Alger*, in AGMA, A, d 11, 27-39.

²⁶⁴ F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 232.

²⁶⁵ J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

²⁶⁶ Su Atiman, v. F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 233; J. Grosjean, *Atiman (Adrien)*, in *Biographie Belge d'Outre-Mer*, tome VII, 1989, p. 12; J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit; R. P. Fouquer, *Atiman, Adrian*, in *Dictionary of African Christian Biography*, «<https://dacb.org/fr/stories/tanzania/atiman-adrien/>», ultima visita il 08/12/2020.

²⁶⁷ J. A. Atiman, *Lettre au cardinal Lavigerie, 10 novembre 1888, Karema*, in *Lettres des anciens élèves de l'Institut de Malte*, in AGMA, A, d 11, 199-207.

totalmente) dal piano originario. Per poter ricostruire le differenti vite dei “moretti” che passarono dall’Istituto di Malta, i soli archivi dei padri bianchi costituiscono un buon punto di partenza, ma non possono tuttavia essere considerati sufficienti²⁶⁸. Per questo, almeno per il momento, non ci spingiamo oltre, e rinviando un approfondimento in merito a ulteriori ricerche.

Se paragonato ad altri progetti missionari ottocenteschi, quello elaborato da Lavigerie nel *Mémoire*, che si è scelto di esporre un po’ più dettagliatamente, sembra essere tra i più accorti. Prevedeva, ad esempio, un’adeguata gradualità degli studi che solo dopo i sedici anni si andavano focalizzando su quelli specifici di medicina; inoltre, agli aspiranti medici-catechisti non era imposto il celibato. Anche la duplice scelta di educare bambini non troppo piccoli e di farlo nell’isola di Malta, un luogo dal clima caldo, parve dare esiti migliori rispetto al formare i “moretti” in Europa continentale, dal momento che il numero di decessi fu sensibilmente inferiore a quello delle altre esperienze viste finora. Su un totale di quarantasei “moretti” che passarono per l’Istituto di Malta in oltre un decennio²⁶⁹, si è trovata conferma della morte per malattia di Felix Messaoud (1882), Louis Georges Tang(t)ai (1884), Léon Makai (1884), Arturo Morzal (1888)²⁷⁰: meno del 10% del totale, laddove la percentuale di mortalità infantile tra i “moretti” altrove in Europa, come si è visto, aveva toccato picchi superiori all’80%.

Ciononostante, il piano di Lavigerie aveva numerosi punti opachi. Anzitutto, egli diede per scontata l’adesione allo stesso da parte dei bambini e dei missionari. Proprio lui che aveva tanto criticato le vocazioni forzate allo stato religioso in Europa dei “moretti”, non parve rendersi conto che anche quella di portare dei bambini a Malta per farli divenire medici-catechisti, senza offrire loro alternative, costituiva ugualmente un’imposizione. Una lettera di Lavigerie a papa Leone XIII dell’1 luglio 1890 getta forse luce sulla ragione dietro questo abbaglio: nella missiva, il cardinale arrivava a proporre al pontefice, ovviamente in una conversazione assolutamente riservata, la creazione di un clero africano sposato²⁷¹. Leone XIII, che ascoltava sempre con grande attenzione quanto Lavigerie suggeriva, si consultò con il Sant’Uffizio, ricevendone (come era prevedibile) un netto diniego. Quest’episodio, non molto noto e su cui certamente andrebbero effettuate ulteriori ricerche, sembra tuttavia essere indicativo del pensiero del cardinale: al mutare delle circostanze, egli non esitò a

²⁶⁸ Cfr. *Liste nominale des élèves de Malte*, AGMA, A, d 11, 0; *Lettres des anciens élèves de l’Institut de Malte*, in AGMA, A, d 11, 119-237. Si fondano su questi e altri documenti conservati negli archivi di Roma dei padri bianchi studi come F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit., pp. 232-235; J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

²⁶⁹ Cfr. *Élèves Institut de Jeunes Nègres à Malte*, in AGMA, A, d 11, 0. Di molti dei “moretti” sono conservati anche i registri di battesimo: *Actes de catholicité*, AGMA, A, d 11, 19.

²⁷⁰ Cfr. *Liste nominale des élèves de Malte*, AGMA, A, d 11, 0. Come già visto, Morzal potrebbe esser caduto vittima di una recrudescenza di tubercolosi forse contratta a Roma. Quanto a Messaoud, dodici giorni prima della sua morte il *Diario* dell’Istituto riporta su di lui: «Félix Messaoud, le plus grand de nos nègres, se sent incapable d’aller à pied en ville pour le cours d’anatomie; le médecin le déclare atteint d’anémie et de bronchite», *Diaire de Malte*, 27 ottobre 1882, *Malte*, AGMA, A, d 11, 0.

²⁷¹ C. Lavigerie, *Lettre au Pape, 1 juillet 1890*, copia in AGMA, A, 17/333.

modificare anche il proprio piano. Nel 1878, il metodo della conversione dei “capi” africani tramite dei medici indigeni gli era parsa la soluzione migliore; nel 1890, a Conferenza di Berlino terminata e colonialismo europeo ormai ampiamente avviato, una conduzione delle missioni in ancora più stretta collaborazione con le amministrazioni coloniali gli parve una strada più sicura²⁷², dunque tornò a riflettere sul clero indigeno. La costante è che Lavigerie rimase fino alla fine convinto che forzare al celibato gli africani non fosse opportuno; considerando quelle dei popoli subsahariani come delle culture puramente materiali e primitive, tuttavia, egli non cercò di elaborare un reale discorso di inculturazione, ma si limitò a cercare di superare le questioni teologicamente più spinose, come quella del celibato, aggirandole²⁷³.

Pur avendo Lavigerie legato il proprio nome indissolubilmente alla campagna antischiavista di fine Ottocento, la sua riflessione sul tema non maturò mai al punto da essere scevra di contraddizioni interne. Nel suo considerare le culture dell’Africa subsahariana come primitive e l’africano nero come «un enfant», «un être sauvage, vivant au milieu de ses semblables dans l’état de nature»²⁷⁴ che ha assoluto bisogno di essere salvato dalle diaboliche mire dei musulmani che vogliono schiavizzarlo²⁷⁵, Lavigerie «court le risque de laisser assimiler tous les africains aux esclaves»²⁷⁶. Da un punto di vista antropologico, la sua «culture de la compassion»²⁷⁷ lo porta a guardare agli africani paternalisticamente, specie a quelli che fa riscattare dalla schiavitù²⁷⁸, non c’è spazio per una riflessione adeguata sulla loro cultura d’appartenenza al di là degli elementi esteriori e materiali²⁷⁹. Lavigerie esige dai “moretti” l’adesione al proprio piano, li affida sempre alla direzione dei suoi missionari europei e in ogni caso arroga a sé le decisioni circa il loro futuro. Il suo stesso ricorrere in vasta misura alla pratica del riscatto, il fatto cioè che Lavigerie voglia combattere la tratta “araba” acquistando bambini (oltretutto selezionandoli con determinate caratteristiche²⁸⁰) dagli schiavisti, e così finanziando questi ultimi, suonava problematico già all’epoca, tanto che in alcuni casi pose i suoi missionari di fronte ad accuse di essere a loro volta schiavisti²⁸¹. Lo stesso cardinale ne era

²⁷² Cfr. P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 23; C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire de Saint-Siège*, cit., p. 365.

²⁷³ Come molti altri missionari cattolici, se sfuggì al razzismo pseudo-scientifico dell’epoca, ritenendo sempre gli africani del tutto degni della “civiltà cristiana”, egli cadde invece in altre forme di forti pregiudizi. Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie Missionnaire du Saint-Siège*, cit., p. 401.

²⁷⁴ M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit., p. 33.

²⁷⁵ Ivi, p. 21.

²⁷⁶ C. Prudhomme, *Stratégie Missionnaire du Saint-Siège*, cit., p. 399. Il riferimento dell’autore è a Leone XIII, tuttavia la concezione di questi era fortemente influenzata da quella di Lavigerie, dunque può essere attribuibile anche a quest’ultimo.

²⁷⁷ M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit., p. 40.

²⁷⁸ Indicativo di ciò, secondo Erman e Pétré-Grenouilleau, sarebbe anche il linguaggio usato da Lavigerie, come ad esempio l’espressione «nos pauvres noirs». Ivi, p. 23.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 126.

²⁸¹ F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit., pp. 206-208.

consapevole, tant'è che in uno scritto piuttosto tardivo, la *Lettre sur l'esclavage africain*²⁸² del 1888, egli riconobbe che il riscatto da solo rischiava di essere controproducente e necessitava di essere affiancato da un più sostanziale intervento delle potenze europee in Africa. Così facendo, Lavigerie, pur se non direttamente, in quanto egli preconizzava al contempo la formazione di una forza militare internazionale, di fatto finiva inevitabilmente per legare la liberazione degli africani dalla schiavitù non solo alla loro cristianizzazione, ma anche alla colonizzazione.

4. Conclusioni sugli esperimenti di Comboni e Lavigerie

Si è fin qui ricostruita e contestualizzata la vicenda dei “moretti”, sia nelle sue più o meno elaborate teorizzazioni che nelle sue concrete vicende, dai primi approssimativi tentativi fino alle sue pagine conclusive. Con Comboni e Lavigerie, pur con tutti i limiti delle loro concezioni e azioni, abbiamo la chiusura del cerchio: la formazione degli africani non deve più essere né “all'europea” né in Europa²⁸³. Prima di trarre alcune pur provvisorie considerazioni conclusive sul fenomeno, tuttavia, è doveroso e opportuno un ultimo e fondamentale passaggio. Si tratterà cioè di ribaltare più esplicitamente la prospettiva e considerare il punto di vista non più dei missionari, ma dei bambini e giovani africani portati in Europa, dei “moretti”, attraverso la ricostruzione di alcune delle loro traiettorie di vita.

²⁸² C. Lavigerie, *Lettre sur l'esclavage africain (1888)*, in M. Erman et O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit., pp. 20-21.

²⁸³ Malta viene considerata da Lavigerie un'isola sì cattolica, ma africana, C. Lavigerie, *Lettre à Deguerry, 23 juin 1880, Alger*, in AGMA, Arc. Lav., C 2/2.

PARTE III
STORIE DI VITA DI “MORETTI”

Per essere un fenomeno giunto fino a oggi così sottotraccia, può sorprendere quanto materiale biografico o autobiografico sui e dei “moretti” sia possibile rintracciare negli archivi e nelle biblioteche. Nonostante la tendenza dei religiosi a non citarli col nome e ad appiattare le loro caratteristiche individuali nel generico appellativo di “moretti”, le storie personali dei bambini africani portati in Europa si affacciano continuamente dalle corrispondenze private e dagli interventi pubblici dei missionari e delle missionarie. Molte volte potremmo dire che essi non vengono fatti entrare dalla porta principale, ma da quella di servizio, come nel caso di Caterina Zenab, il cui contributo di consulente linguistica viene taciuto dai missionari italiani nelle loro pubblicazioni ufficiali (grammatiche, dizionari, ecc), ma esaltato nelle lettere private¹. Altre volte, invece, le loro vite vengono messe scientemente in risalto per la loro forza evocativa e performativa. Ciò emerge ad esempio quando don Giovanni Beltrame, nel 1884, chiamato a tenere un discorso sulla schiavitù alla presenza dei reali di Savoia, invece di parlare in generale delle tratte transahariane, decide di raccontare la storia di una schiava specifica («parlerò degli schiavi [...] e specialmente d’una schiava chiamata Fathìma»)²; oppure quando Daniele Comboni, nel 1880 a Torino, a una conferenza sulla schiavitù e le missioni, presenta le vicende del suo pupillo, Daniele Sorur³.

In un secolo come il diciannovesimo, in cui la stampa conobbe una vera e propria esplosione⁴ e molti religiosi si servirono ampiamente dei mezzi editoriali per veicolare la loro azione, Niccolò Olivieri non solo farciva le sue *Relazioni* del racconto di vicende e aneddoti relativi alle “morette”, ma anche riprese e diffuse la *Vie de Camille*, divenuta in italiano *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*⁵. Il sottogenere letterario delle vite dei “moretti” morti in maniera edificante ebbe una discreta diffusione, sia che si trattasse di brevi racconti che di più semplici necrologie ed epitaffi ripresi sulle tombe⁶. In certi casi, tali produzioni trovavano spazio anche nelle riviste missionarie e di matrice cattolica dell’epoca⁷, in altri rimanevano inedite⁸. Alcuni “moretti” furono autori di

¹ Si veda capitolo 10 della tesi.

² G. Beltrame, *Gli schiavi in Nubia*, cit., p. 1.

³ È il caso ad esempio di una conferenza tenuta da Daniele Comboni a Torino nel 1880, in cui egli cita il caso di Daniele Sorur come esemplare, parlando della lotta contro la schiavitù attuata dai missionari in Sudan, v. D. Comboni, *Schema di una conferenza, 26 maggio 1880, Torino*, cit.

⁴ Cfr. C. Bayly, *La nascita del mondo moderno*, cit., pp. 436-437.

⁵ N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit.

⁶ Vedi tomba di Maria Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif, figura n. 80. Anche epitaffi e necrologi vanno certamente considerati come generi biografici, d’altronde. Come ben sottolinea Zelda Alice Franceschi, la stessa biografia «nasce come *laudatio funebris* e come genere epidittico», Z. A. Franceschi, *Storie di vita. Percorsi nella storia dell’antropologia americana*, Clueb, Bologna 2006, p. 32.

⁷ Ad esempio, su *La Nigrizia*: «Annuncio della morte di Don Antonio Dobale», Anno V, n. 4, luglio 1887, p.116; su *L’Orfanello*: Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», cit.

⁸ Come quello di Maria Camilla Diomira (1850ca-1895): *Dalla foresta al chiostro. Suor Maria Diomira Domenicana*, in ACR, A/30, 3/A.

pubblicazioni a carattere autobiografico⁹, altri vennero intervistati per scriverne delle biografie (a volte diffuse già mentre erano ancora in vita¹⁰, altre raccolte in vista di possibili pubblicazioni dopo la loro morte¹¹). Specie nel caso di Bakhita, un numero elevatissimo di testimonianze sono state raccolte negli anni successivi alla sua morte, da parte di persone che l'avevano incontrata e ne riportavano episodi di vita, sia condivisa con lei sia raccontata loro dalla religiosa¹². *Il Riscatto de' negri*, del 1854, rappresenta infine un interessantissimo caso di biografia del "moretto" Romualdo Dau pensata dall'autore, il canonico Reali, come un vero e proprio contributo al dibattito sull'antischiaivismo nel mondo cattolico¹³.

Cosa giustificava tutto questo fiorire di racconti biografici e autobiografici sui/dei "moretti"? Lo sintetizza bene Sorur che, dopo aver accettato di scrivere una prima breve autobiografia nel 1887 su *Nigrizia*, visto il grande successo tra i lettori, ne redasse poi una versione più estesa arricchita di ampie annotazioni etnologiche, spiegando così le proprie ragioni:

Abbenché i nostri lettori abbiano avuto qualche cosa in succinto della mia biografia nell'ultimo numero della «Nigrizia», stimai tuttavia che riuscirebbe cosa gradita se la scrivessi distesamente raccontando in pari tempo qualche cosa dei costumi dei miei paesi, per quanto me ne ricordo. A ciò mi spinse il piacere che credo fare ai nostri cari benefattori dando le particolari circostanze della mia vita in patria ed in schiavitù, e notizie dei costumi di quei paesi in parte poco conosciuti¹⁴.

Le storie di vita dei "moretti" godevano di grande popolarità tra il pubblico, empaticamente coinvolto dalle loro traversie e assieme curioso delle località remote dell'Africa subsahariana, e la loro presenza nelle riviste missionarie aiutava sensibilmente la tiratura, portando a nuove offerte per le missioni e, in ultima analisi, alla possibilità di effettuare ulteriori conversioni e riscatti. Un meccanismo, questo, che la redazione di *Nigrizia* riconosceva con grande schiettezza, in un editoriale del numero di novembre del 1887, immediatamente successivo a quello contenente la prima autobiografia di Sorur:

Lo scopo dell'opera nostra, è a tutti noto: l'acquisto di poveri Neri d'ambo i sessi, l'istruirli, l'educarli cristianamente e il dar loro modo di vivere col lavoro, insegnando loro un mestiere, un'arte. Mezzo principale per farla conoscere tra il popolo si è il modesto nostro periodico – *La Nigrizia* – che veniamo pubblicando ogni due mesi [...] bisogna farlo conoscere anche ad altri e procurarci nuovi associati¹⁵.

⁹ Spiccano le autobiografie di Daniele Sorur su *La Nigrizia* (D. P. D. Sorur, «Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», cit.; D. P. D. Sorur, «Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», cit.) e su *Les Annales de la Propagation de la Foi* (D. P. D. Sorur, «Lettre de dom Daniel Sorur Dharim Den», cit).

¹⁰ G. Bakhita, *Il Diario*, cit.; I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit.

¹¹ C. Del Moro, *Breve vita di suor Maria Giuseppina Benvenuti*, 1926, in Archivio del Monastero delle Clarisse di Serra de' Conti.

¹² Cfr. Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit.; M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit.

¹³ E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit.

¹⁴ D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, cit., p. 146.

¹⁵ «Appello ai nostri Associati», in *La Nigrizia*, V, novembre 1887, pp. 161-162.

Naturalmente, anche per il palese desiderio di incuriosire e compiacere un pubblico particolarmente sensibile ai racconti di un'alterità "esotica"¹⁶, queste (auto)biografie non risultano sempre attendibili, sul piano sostanziale come della consapevolezza metodologica, ma rivestono piuttosto un carattere a metà tra l'aneddotico e il romanzato. In particolare, le parti che riguardano l'infanzia dei bambini sono abbastanza approssimative, perché essi ricordavano ben poco dei loro primi anni di vita. Bakhita non rammentava nemmeno il proprio nome¹⁷; gli "akka del Miani", secondo Beltrame, andavano progressivamente dimenticando tutto della loro infanzia¹⁸; perfino Sorur, che pure venne fatto schiavo quando aveva probabilmente già compiuto almeno dieci anni (dunque, rispetto ai più, abbastanza tardi) e che fu uno di quelli che fece un lavoro più attento e lucido di autoanalisi quanto alle proprie memorie, andando anche a confrontarle con i racconti dei viaggiatori europei¹⁹, ammette di avere ricordi non sempre certi della propria infanzia²⁰. Dietro a tali amnesie vi era certamente la giovane età nella quale i bambini erano stati resi schiavi e strappati alla loro famiglia, ma giocavano un ruolo anche gli shock culturali e il processo di ridefinizione identitaria forzato prima dai mercanti di schiavi arabi e poi dagli stessi liberatori, i missionari. Riferendosi al citato caso dei due "akka del Miani", Puccini li descrive come «due ragazzi spogliati di ogni identità culturale che tentano di adeguarsi ai desideri e alle attese dei loro benefattori-padroni e di assimilare nel modo meno doloroso possibile (l'indole allegra e gioviale) le radicali trasformazioni patite»²¹.

I resoconti (auto)biografici dei "moretti", dunque, che siano diretti (quando scrivevano essi stessi) o mediati (dai missionari o chi per loro), sono sempre dei racconti profondamente soggettivi e, più o meno consapevolmente, adattati. È accertato, ad esempio, che Bakhita non abbia raccontato tutto della propria prigionia nelle interviste che le fecero, giacché in testimonianze private aggiungeva dettagli di cui si era astenuta dal parlare pubblicamente per «pudore»²². In molti casi, i "moretti" rivisitavano poi i propri ricordi per accordarli alla prospettiva di senso della visione e della retorica

¹⁶ Cfr. M. Forno, *La cultura degli altri*, cit., p. 18. In merito all'esotismo come "discorso", cioè come narrativa e, in ultima analisi, «come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio», si vedano le ricerche di Edward Said sull'orientalismo: E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* (1978), trad. it., Feltrinelli, Milano, 2019. La cit. è da ivi, p. 13.

¹⁷ Un elemento, questo, attorno al quale la scrittrice Véronique Olmi ha costruito l'incipit del suo noto romanzo su Bakhita: «Lei non sa come si chiama. Non sa in che lingua sono i suoi sogni. Ricorda parole in arabo, in turco, in italiano, e parla alcuni dialetti. Diversi provengono dal Sudan, un altro dal Veneto. [...] Le hanno chiesto spesso di raccontare la sua vita, e lei l'ha raccontata più e più volte, dall'inizio. A interessarli era proprio l'inizio, talmente atroce. [...] Una storia meravigliosa. Per quel racconto la memoria le è tornata, ma il suo nome, no, non l'ha mai ritrovato», V. Olmi, *Bakhita. Romanzo* (2017), Piemme, Milano 2018, pp. 11.

¹⁸ S. Puccini, *Andare lontano*, cit., p. 108.

¹⁹ Cfr. F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa», cit., pp. 86-87; G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 197.

²⁰ D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, cit., p. 146.

²¹ S. Puccini, *Andare lontano*, cit., p. 107.

²² Per esempio, non aveva fornito troppi dettagli sulle violenze subite quando era schiava in Sudan (in particolare di quando le venne strizzato il seno dal padrone), né nel racconto autobiografico del 1910 né in quello del 1929, ma se ne può invece trovare traccia in alcune testimonianze orali raccolte in Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., pp. 5 e 92.

cattolica con cui ormai erano stati indirizzati a rileggere la propria vita²³. Per restare sul caso di Bakhita, nel già citato incipit del proprio *Diario* dettato a una consorella nel 1910, ella spiega con grande sintesi e chiarezza che a muoverla furono il desiderio (più o meno consapevole) di accondiscendere alla curiosità degli europei, da un lato, e di inquadrare la propria vita in una parabola di senso condiviso con l'ambiente in cui era ormai inserita, dall'altro²⁴. D'altronde, questo tipo di considerazioni afferisce forse, pur in grado diverso, a ogni racconto autobiografico: come sottolinea ad esempio Andrea Battistini, tendenzialmente l'autobiografia «manipola dall'interno, e soggettivamente, i ricordi personali, rimpossessandosene anche per comprenderne il mondo esterno; riscopre con il ricordo episodi passati che vengono così vissuti per la seconda volta intrecciandoli con ciò che è avvenuto dopo»²⁵. Chiaramente, se già i racconti autobiografici diretti dei “moretti” non possono essere considerati esenti dall'aver in certa misura riconfigurato le loro effettive storie di vita, tanto più non lo sono quelli, specialmente se destinati ad un pubblico, mediati da religiosi, i quali in genere non si ponevano lo scrupolo di non proiettare su di essi le proprie aspettative e visioni²⁶.

Alla luce di queste considerazioni, è con grande prudenza che mi accingo a proporre alcune ricostruzioni storico-biografiche delle vite dei “moretti”. Non è sufficiente, infatti, prendere coscienza dei pregiudizi altrui per essere con ciò scevri o consapevoli dei propri. Lo stesso lavoro storico, che del rinvio ultimo alle fonti e ai fatti fa una scelta costitutiva, è peraltro ormai avvertito dell'ineludibilità di una qualche pre-comprensione ermeneutica²⁷. Ho utilizzato le narrazioni (auto)biografiche dei “moretti”, dirette o mediate dai missionari, nonché tutte quelle fonti, scritte o anche orali, personali o pubbliche, private o ufficiali, che, messe in relazione con il contesto storico più ampio, possano aiutare a focalizzare un quadro il più possibile verosimile delle vicende e del pensiero dei soggetti presi in esame. Oltre che dall'ambizione di rispettare anzitutto il metodo storico-critico, mi sono lasciato ispirare anche dal modello, lungamente rivisitato, delle “storie di vita”

²³ Pensiamo al racconto fatto da Sorur del momento in cui egli seppe resistere al tentativo di sua madre di riportarlo con sé dal proprio padrone e decise invece di rimanere presso la missione di Comboni: «Quel giuramento [da parte di mia madre] fu come una freccia che mi trafisse il cuore; ma era il momento solenne atteso dalla divina Provvidenza e dovevo cooperare all'azione della grazia per togliermi dalla fronte la nota di schiavitù ed acquistarmi la libertà dei figli di Dio, o, mancando all'invito del Signore, rimanere per sempre schiavo del demonio», in D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, cit., p. 20.

²⁴ G. Bakhita, *Il Diario*, cit., p. 15.

²⁵ A. Battistini, *Lo specchio di Dedalo, autobiografia e biografia*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 178. Cfr. P. Bourdieu, «L'illusion biographique», in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, pp. 69-72.

²⁶ Nel suo articolo sull'esperienza di Niccolò Olivieri, Ute Küppers-Braun ragiona in particolare intorno a come il missionario e le religiose che accoglievano le “morette” nei monasteri raccontassero le morti precoci delle bambine, esaltandone il “desiderio di morte” tra le sofferenze della malattia come un atto di cristiano e mistico rifiuto del mondo terreno e proiezione verso quello celeste, cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri», cit., p. 162-163.

²⁷ Scrive Carlo Ginzburg: «Le fonti non sono né finestre spalancate, come credono i positivisti, né muri che ostruiscono lo sguardo, come credono gli scettici: semmai potremmo paragonarle a vetri deformati. L'analisi della distorsione specifica di ogni fonte implica già un elemento costruttivo. Ma la costruzione [...] non è incompatibile con le smentite inflitte dal principio di realtà. La conoscenza (anche la conoscenza storica) è possibile», C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 49.

dell'antropologia. Secondo una prima definizione di Kurt Wolff ripresa da Zeldia Franceschi, scriverne significa «considerare emotivamente e razionalmente gli “altri”»²⁸, essere capaci cioè al contempo di proiettarci nei vissuti individuali e di inquadrarli nel contesto storico più ampio. Si tratterà allora, risalendo a monte di ogni rilettura edificante, teleologica o altrimenti ideologica delle vite dei bambini africani²⁹, di cercare di avvicinarsi quanto più possibile alla loro voce più autentica, nel tentativo di comprendere quale potesse essere, sulla scorta del loro vissuto, il loro punto di vista³⁰.

Si è scelto di presentare il profilo di cinque “moretti”: tre uomini e due donne. Il primo è Jean-Pierre Moussa (1815-1860), originario dell’Africa Occidentale (Senegal) e ordinato prete in Francia, terminò la sua vita ad Haiti. Il secondo, l’etiope Giuseppe Habashi (1850-?), che, ordinato francescano, partì come cappellano militare per la guerra d’Eritrea con l’esercito italiano, salvo poi disertare³¹. Il terzo, Giovanni Farag (1834ca.-1885), è un nuba (sudanese) ex schiavo che studiò come seminarista a Roma presso il Collegio Urbano de Propaganda Fide e terminò la sua vita rinchiuso in un manicomio a Verona, dopo aver tentato varie volte di fuggire per rientrare in Africa di suo conto. Tra le donne, è stato anzitutto selezionato il profilo di Caterina Zenab (1850ca.-1921), una dinka (sudsudanese) figlia di un capo villaggio cristianizzato, che venne educata a Verona e tornò quindi in Sudan come catechista e consulente linguistica, sposando prima un italiano, con cui ebbe una figlia, e quindi convivendo con un esploratore austriaco, con cui ebbe un figlio. Chiude il cerchio la storia di Giuseppina Bakhita (1869ca.-1947), nata in Sudan dove fu fatta schiava e poi vissuta in Italia, dove divenne suora canossiana e, dopo la morte, la prima donna di colore a essere canonizzata della storia contemporanea. Tutte e tutti furono “vittime” di processi più grandi di loro, oggetto della prevaricazione di sistemi di potere e di persone che si arrogarono il diritto di stravolgerne a più riprese la vita e l’identità. Ciò non significa che furono solo questo, e che vissero passivamente, uniformati dal comune stato di alienazione. Essi attivarono le risorse a loro disposizione, caratteriali e situazionali, seppero crearsi spazi di *agency*³², lottarono per divenire chi desideravano essere. È giunto quindi il momento di lasciare quel tessuto concettuale evocato dal termine “moretti”, che pure ci ha condotto fin qui, per focalizzare l’attenzione su alcune storie individuali. In che modo e perché, ad esempio, Jean-Pierre Moussa e Giuseppina Bakhita, nonostante i molti punti comuni delle loro storie, arrivano a morire l’uno ad Haiti e l’altra in un paesino di provincia delle Prealpi venete? Da

²⁸ Z. A. Franceschi, *Storie di vita*, p. 47.

²⁹ Il metodo di rileggere una vita a partire dalla fine era, come si è detto, quello utilizzato all’epoca nelle (auto)biografie dei “moretti”, ma è anche quello tuttora molto utilizzato ad esempio nelle agiografie di Giuseppina Bakhita, di cui si parlerà più diffusamente in seguito.

³⁰ A riguardo, ci si è ispirati a C. De Castelnuovo-L’Estoile, *Páscoa*, cit., p. 17.

³¹ Bonaventura Habashi Josef da Khartoum era figlio di madre già schiava oromo (etiope) e padre probabilmente austriaco. Divenuto sacerdote francescano a Napoli, fu tra i primi cappellani militari dell’esercito coloniale italiano in Eritrea a Massaua, prima di disertare e far perdere le sue tracce divenendo pope copto.

³² Cfr. E. Balibar et S. Laugier, *Agency*, cit., p. 31.

cosa è dipeso se il primo è stato considerato uno scismatico ed è stato a lungo rimosso dalla nostra memoria e invece la seconda è stata canonizzata ed è divenuta una delle donne più famose dell’Africa contemporanea? Ciascun “moretto”, ciascuna “moretta” rappresenta un caso unico, a sé, eppure resta legato agli altri da infiniti nessi e richiami, in una rete di storie che, insieme, hanno costituito la trama del tessuto di quella storia più grande che abbiamo fin qui provato a raccontare. Persone che passarono per esperienze affini, ma mai uguali; che fecero scelte occasionalmente simili, ma non identiche, e anzi talvolta radicalmente differenti, finanche opposte.

Non si intende proporre niente più che degli schizzi biografici, il cui sviluppo potrà essere obiettivo di studi futuri, sulla scia di quanto si è già fatto per la figura di Daniele Sorur Pharim Den³³. Ci si approccerà ai cinque selezionati come a dei casi-studio: dopo aver analizzato le fonti utilizzate e aver ricostruito a sommi capi la parabola biografica di ciascuno, si proporranno una o più chiavi di lettura attraverso le quali rileggerne l’esperienza. Un esperimento, dunque, perfettibile e senza pretesa di compiutezza. Al pari di Moussa, Habashi, Farag, Zenab e Bakhita, altri “moretti” avrebbero meritato attenzione. Letteralmente, tutti gli altri: ciascuna delle storie in cui ci si è imbattuti ha individuato un mondo, una vita, di cui spesso non si è risusciti a intravedere che pochissimi elementi, a volte solo il nome, a volte nemmeno quello. Su di alcuni abbiamo già raccolto molto materiale e idee, come ad esempio per Florence (1814ca-1831)³⁴ o David Boilat (1814-1901)³⁵. Perché, allora, proprio quei cinque? In parte perché con loro si potranno utilizzare fonti di natura diversa, in grado di valorizzare anche questo aspetto fondamentale della ricerca. Poi, perché attraverso i loro casi di studio è possibile tornare ad affrontare alcune delle tematiche che mi hanno interrogato con insistenza finora. Infine, perché le loro storie, una volta comparate, mi sono apparse come molto legate, eppure diverse. Insomma, un compiuto esempio di quello che fu il fenomeno dei “moretti”: unitario, ma straordinariamente diversificato.

³³ G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit. Il lavoro compiuto sulla storia di vita di Daniele Sorur Pharim Den è stato il punto di partenza della mia ricerca, tanto che anche l’esigenza di ricostruire una storia più ampia del fenomeno dei “moretti” è nata anzitutto dal desiderio di meglio comprendere il contesto in cui egli visse e operò. In questa terza parte della tesi, dunque, si tornerà a ricostruire alcune storie di vita individuali di “moretti” sempre tenendo presente, come modello comparativo, quella di Sorur.

³⁴ Florence fu una fulani (senegalese) cresciuta in Francia e morta appena diciassettenne. Schiava riscattata dalle sorelle Javouhey, con le sue cure salvò la vita a una malata Anne-Marie Javouhey e ne divenne colei che ella avrebbe voluto come sua più stretta collaboratrice.

³⁵ Boilat era compagno di Moussa ma un “meticcio”, figlio di madre wolof senegalese e padre francese, e concluse i suoi giorni da parroco di campagna nell’Ile de France, dedicandosi alla scrittura di vari studi sulla storia e le lingue del suo paese d’origine.

Capitolo 7.

La ricerca di libertà di Jean-Pierre Moussa (1815-1860)

Il primo caso-studio su cui mi focalizzerò è quello di Jean-Pierre Moussa. Di lui si è già parlato, in quanto fece parte di quel gruppo di bambini senegalesi che la religiosa Anne-Marie Javouhey volle istruire in Francia, nonché dei tre di essi che divennero sacerdoti nel 1840 a Parigi e rientrarono quindi in Senegal come missionari. In questo spazio dedicatogli, approfondirò la sua vicenda specifica, rileggendola in particolare sotto la lente della sua indomabile ricerca (al contempo personale e comunitaria) di un cristianesimo libero e africano o, meglio ancora, nero.

1. Bibliografia

Quando ho cominciato a interessarmi alla vicenda di Moussa, ormai quasi tre anni fa, specificatamente su di lui non si riusciva a trovare alcuna ricerca approfondita, benché fosse citato in lavori più generali¹. Poi, tra il 26 marzo e il 21 luglio del 2019, il Musée d'Orsay di Parigi ha ospitato un'importante mostra intitolata *Le modèle noir de Géricault à Matisse*², su cui torneremo. Tra le molte opere d'arte qui esposte, anche un olio su tela di Pierre-Roch Vigneron del 1847, ritraente un primo piano di Moussa in abiti sacerdotali³. Ero già al corrente dell'esistenza dell'opera, ma vederla esposta accanto a noti capolavori, come l'*Olympia* di Édouard Manet (1863), ha rafforzato in me il desiderio di ricostruire una prima biografia sul soggetto. Nel frattempo, nell'ultimo anno e mezzo, l'effetto prodotto dalla mostra si è rivelato positivo per la notorietà della figura di Moussa, che ha cominciato a comparire in brevi profili biografici online⁴ e anche in una brochure edita da I&M⁵. Si è comunque ancora lontani dal disporre di uno studio dettagliato che ricostruisca, oltre alle vicende di vita, anche il pensiero di Moussa e il contesto in cui egli operò. Ad esempio, non è corretto definirlo, come è stato fatto nel titolo stesso dell'ultima pubblicazione citata, «le premier prêtre noir

¹ Ad esempio, v. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal*, cit.

² « Le modèle noir de Géricault à Matisse », in *Musée d'Orsay*, « https://www.musee-orsay.fr/fr/evenements/expositions/aux-musees/presentation-generale/article/le-modele-noir-47692.html?tx_ttnews%5BbackPid%5D=254

&cHash=b8029aa197 », ultima visualizzazione: 11/12/2020. Si veda anche il catalogo ufficiale della mostra: C. Debray, S. Guégan, D. Murrell, I. Pludermacher, *Catalogues d'exposition Collectif*, Coédition Musées d'Orsay et de l'Orangerie / Flammarion, Paris 2019. La mostra è stata preceduta da un testo di storia dell'arte sul medesimo tema che già dedicava al quadro ritraente Moussa e alla sua figura alcune pagine: N. Ver-Ndoye et G. Fauconnier, *Noir. Entre peinture et histoire*, Omniscience, Mouans-Sartoux 2018, pp. 50-53.

³ Vedi figura n. 22 dell'appendice iconografica.

⁴ J. D. Desrivières, « L'abbé Jean-Pierre Moussa: modèle noir et abolitionniste », in *Madinin'Art. Critique culturelles de Martinique*, « <https://www.madinin-art.net/1-abbe-jean-pierre-moussa-modele-noir-et-abolitionniste/#sdendnote1sym> », 18 mars 2020, ultima visualizzazione: 11-12-2020.

⁵ J. L. Le Bras, *Jean-Pierre Moussa (1815-1860). Premier prêtre noir ayant exercé au Sénégal*, Cahiers I&M, Boulogne-Billancourt 2019.

ayant exercé au Sénégal», poiché già in epoca moderna vi furono altri sacerdoti indigeni dell'area, come João Pinto, di cui ci viene detto essere nativo dell'area tra fiume Senegal e fiume Gambia, che già nel tardo sedicesimo secolo si spinse a cercare di evangelizzare anche l'interno della regione⁶. Insomma, al di là del fascino per la novità suscitato dalla mostra dell'Orsay, attorno a Moussa vi è ancora molto silenzio e una certa confusione, forse dettati anche dal suo essere stato una figura scomoda, come vedremo, da più punti di vista.

Per ricostruire la biografia di Jean-Pierre Moussa, l'archivio più importante è quello dei missionari spiritani di Chevilly-Larue, un comune a pochi chilometri da Parigi. L'ho visitato a più riprese, nel corso dell'anno di ricerca di dottorato presso la capitale francese. Presso quest'archivio vi è un vero e proprio «dossier Moussa»⁷, dove sono conservate un grande numero di sue lettere, nonché le corrispondenze di altri suoi compagni o superiori. Sono presenti poi alcune cartelle con contenuti simili⁸, brevi report biografici posteriori, fotografie e altri documenti, su Moussa e gli altri preti indigeni senegalesi del diciannovesimo secolo⁹. Alcuni di questi materiali, tra cui quelli più specifici degli anni degli scontri tra Moussa e i suoi superiori religiosi francesi, sono ancora oggi segnati con l'annotazione «confidentiel», a indicare come fossero stati reputati problematici da chi in passato si era occupato di catalogarli.

Se nell'archivio degli spiritani è conservata la gran parte del materiale riguardante il Moussa adulto, dall'ordinazione sacerdotale in poi, per gli anni dell'infanzia sono stati utilizzati soprattutto l'archivio delle suore di Saint-Joseph de Cluny, a Parigi, e gli Archives Nationales d'Outre-Mer di Aix-En-Provence¹⁰. Nei documenti qui conservati Moussa in genere non emerge dal gruppo, se non in un caso di cui si è già parlato, quando fu il protagonista di una *querelle* con suo padre, che lo rinvoleva in Senegal, mentre lui rifiutò di andarsene dalla Francia prima di aver conseguito l'ordinazione sacerdotale. Presso l'archivio di Propaganda Fide a Roma si trovano alcune lettere di/su Moussa legate in particolare alla sua venuta nella città nell'anno 1853. La visita agli Archives Nationales du Sénégal e all'isola di Gorée, effettuata nell'autunno 2018, ha certamente contribuito a ricostruire il contesto africano da cui egli proveniva e in cui operò come presbitero per circa dodici anni. Gli ultimi anni di vita di Moussa, quelli ad Haiti, non avendo potuto svolgere un sopralluogo sull'isola, sono purtroppo il periodo di cui è stato finora possibile rinvenire meno notizie, benché alcune informazioni siano state comunque reperite specie dalla lettura dei giornali dell'epoca.

⁶ Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., pp. 31-32; *Carta de Capelania ao padre João Pinto (21-08-1570)*, cit.; *Alvará de Merce ao Padre João Pinto sacerdote re raça jalofa (03-09-1587)*, cit.

⁷ *Dossier Moussa*, ACSE, 3i1.7a7.

⁸ ACSE, 3i1.6b2; ACSE, 3i1.6b3.

⁹ ACSE, 3i1.3a5.

¹⁰ Si segnala in particolare, presso gli archivi delle religiose, la raccolta di documenti (certificati di battesimo, atti di nascita, lettere delle religiose) sui "moretti" portati in Francia dalla Javouhey: *Jeunes Africains*, ASJC, 2 A f, 1-12.

D'altronde, tutti gli scritti editi di Moussa, anche quelli del periodo ad Haiti, sono degli articoli su riviste o giornali in francese, ciò ne ha reso possibile la consultazione integrale presso la Bibliothèque Nationale de France, di persona a Parigi o online su *Gallica*.

2. L'infanzia

Jean-Pierre Moussa nasce il 18 giugno 1815 a Saint-Louis, la capitale dell'ancora embrionale colonia francese del Senegal, in una famiglia del gruppo etnico wolof convertita al cattolicesimo. Nell'atto di nascita è specificato che entrambi i suoi genitori erano neri liberi e battezzati¹¹. In particolare del padre, Pierre, sappiamo che era sacrestano e cantore presso la chiesa cittadina, entrambi ruoli di un certo prestigio per un uomo di colore inserito in un ambiente, quello della cittadina di Saint-Louis dell'epoca, che costituiva una prima *enclave* coloniale. Altro elemento che ci indica la rilevante assiduità della famiglia Moussa alla chiesa sta nel fatto che Jean-Pierre non è tra i bambini (la più parte del totale) che vennero battezzati, o battezzati *sub condicione*, in Francia¹²: ciò significa che egli ricevette il sacramento da piccolo, in Senegal, nel corso di una cerimonia ufficiale celebrata da un ministro considerato affidabile.

Di certo, dunque, da bambino Jean-Pierre frequentava la missione locale delle suore di Saint Joseph de Cluny, installatesi a Saint-Louis nel 1819. Nel 1827, i suoi genitori si accordarono con le religiose e il governatore del Senegal (Roger) affinché fosse fatto partire per compiere gli studi in Francia insieme ad altri nove, tra cui Fridoil e Boilat, che sarebbero divenuti sacerdoti con lui nel 1840. Jean-Pierre aveva dodici anni, non sarebbe tornato in Senegal prima di averne compiuti venticinque. A giudicare dalle vibranti lettere di Pierre Moussa dei primi anni Trenta, in cui richiedeva il rientro a casa del figlio¹³, è improbabile che i genitori di Jean-Pierre fossero stati adeguatamente informati del fatto che egli sarebbe stato lontano da loro per ben tredici anni¹⁴. Delle vicende legate alla sua istruzione in Francia – dei periodi a Bailleul, a Limoux, a Carcassonne nel seminario diocesano e infine presso il Séminaire du Saint Esprit di Parigi – si è comunque già ampiamente trattato nel terzo capitolo della tesi.

La cerimonia di ordinazione sacerdotale di Jean-Pierre Moussa, Arsène Fridoil e David Boilat avvenne il 19 settembre 1840, presso la grande chiesa del Séminaire du Saint Esprit, celebrata dal

¹¹ Presso gli archivi delle suore di Saint Joseph de Cluny è conservato un attestato del municipio di Saint-Louis che ne attesta la nascita: *Actes de naissance*, in *Jeunes Africains*, ASJC, 2 A f, 2.

¹² *Actes de bapteme*, in *Jeunes Africains*, ASJC, 2 A f, 4.

¹³ Il carteggio, conservato tra gli archivi delle suore di Saint Joseph de Cluny di Parigi e quelli Nationales d'Outre-Mer di Aix-en-Provence, è stato studiato in K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit.

¹⁴ Presso gli wolof, forme di affidamento temporaneo dei propri figli a parenti o persone fidate poteva far parte del processo di crescita dei bambini, tuttavia si trattava in genere di periodi stagionali, non certo lunghi oltre un decennio (v. J. Rabain-Jamin, «*Enfance, âge et développement chez les Wolof du Sénégal*», cit.).

vescovo di Carcassonne, monsignor de Gualy¹⁵. Dell'evento venne anche commissionato al pittore Adolphe Roger (1800-1880) un dipinto, olio su tela (85 x 110 cm), ritraente i tre novelli sacerdoti senegalesi (tra i quali Moussa spicca per il colorito più scuro della pelle, essendo gli altri due meticci) inginocchiati di fronte al Santissimo e al vescovo assiso con in mano il Calice eucaristico, conservato presso la Casa madre delle religiose di Saint Joseph de Cluny, a Parigi¹⁶. Tanto fu il clamore suscitato dalla notizia dell'ordinazione di quelli che erano (erroneamente) considerati essere i primi tre preti africani, che, dopo una prima celebrazione in forma ristretta con le religiose che avevano curato la loro educazione per tanti anni¹⁷, essi vennero chiamati presso la reggia di Fontainebleau, residenza di campagna del re Louis-Philippe d'Orléans (1773-1850), già sede della corte imperiale di Napoleone. A Fontainebleau, il 21 novembre, i tre fecero una passeggiata nella splendida foresta circostante¹⁸ e, il giorno dopo, certo su richiesta della regina Maria Amalia di Borbone del Regno di Napoli (1782-1866), fervente cattolica e madrina di Jean-Pierre Moussa¹⁹, quest'ultimo celebrò la messa alla presenza della famiglia reale e degli altri suoi ospiti. Fu anche questo un evento che fece grande scalpore, dal momento che un africano di colore, proveniente dalla colonia senegalese, somministrò il sacramento dell'eucaristia ai sovrani di Francia²⁰.

Al di là dell'indubbia eccezionalità dei due eventi, sappiamo che di funzioni religiose pubbliche alla presenza di vescovi (o alti prelati), in cui i "moretti" venivano accompagnati ai sacramenti da padrini e madrine appartenenti alla nobiltà locale, se ne tennero a centinaia, nel corso diciannovesimo secolo²¹. Queste cerimonie, in genere organizzate dai religiosi che educavano i bambini africani in Europa, avevano più scopi: da un lato essi, esponendo i "loro moretti", sensibilizzavano potenziali donatori, stringevano o consolidavano legami con le varie personalità coinvolte; dall'altro i vescovi (o gli alti prelati) celebranti e i nobili padrini/madrine coinvolti potevano apparire agli occhi del popolo come benevoli protettori di bambini "salvati" dalla duplice schiavitù del corpo e dell'anima; agli stessi "moretti", infine, veniva così fatto fare il grande e pubblico ingresso nella società europea,

¹⁵ Cfr. R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», cit., p. 88; J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 114.

¹⁶ Vedi figura n. 20.

¹⁷ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 206.

¹⁸ A. Fridoil, *Lettre à Clotilde Javouhey, 21 novembre 1840, Fontainebleau*, in ASJC, 2 A f, 1-12.

¹⁹ La posizione effettiva di Maria Amalia di Borbone Orleans, in verità, non ci è chiarissima. Viene più volte detto che fosse la madrina di Moussa, e tuttavia egli aveva già avuto dei padrini di battesimo, quando era bambino in Senegal, inoltre la figura del padrino/madrina non è di norma regolare per l'ordinazione sacerdotale. Ella poté forse essere la madrina di cresima di Moussa, ma sembra improbabile che il giovane senegalese non l'avesse già ricevuta negli anni di maggior anonimato passati a Bailleul o a Limoux. Altra opzione possibile, ed è forse la più probabile: ella si considerò protettrice speciale di Moussa (non è chiaro perché in particolare sua e non anche degli altri due) e forse anche una specie di madrina sostitutiva, dato che quello originario era in Senegal.

²⁰ Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 207.

²¹ La pratica che vedeva i nobili contendersi la possibilità di fare da padrini di battesimo ai neofiti affonda le proprie origini in epoca moderna, come dimostrato ad esempio dal caso della Casa dei Catecumeni di Venezia (v. P. Ioly Zorattini, *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia e nel Friuli Veneto in età moderna*, Olschki, Firenze 2008).

sotto il patronato di uno o più “protettori”. Senza tornare sulle questioni già affrontate dei sacramenti, restiamo sulle figure dei padrini/madrine. Abbiamo visto che i loro nomi venivano quasi sempre dati anche ai bambini, se si trattava del battesimo, e che giornali, riviste, cronache religiose non perdevano l’occasione di riportare con cura i nomi delle personalità coinvolte con i loro titoli nobiliari o cariche politiche annesse. Non di rado, il padrino/madrina di battesimo si caricava poi delle spese (o di parte di esse) per il sostentamento e l’istruzione del “moretto/a”. È questo ad esempio il caso di Zeinab Alif, una bambina sudanese che sarebbe divenuta monaca clarissa e poi badessa nel convento di Serra de’ Conti, nelle Marche, la quale ricevette dalla sua madrina – Angela Manciforte Benvenuti, marchesa d’Ancona – non solo un nome di battesimo (“Angela”, cui avrebbe anteposto “Giuseppina” e, in seguito, posposto “Maria” per divenire religiosa) e una dote (delle terre, più una pensione di 224 lire annue), ma anche proprio il prestigioso cognome d’adozione: Benvenuti²².

Nel caso di Moussa, pur non avendo egli avuto padrini di battesimo europei, visto che arrivò in Francia già battezzato, dalle fonti emerge che si considerò sua madrina/protettrice nientemeno che la regina Amalia, e ciò gli procurò una certa speciale protezione in momenti di difficoltà, almeno fintantoché la monarchia degli Orléans resse (cioè fino ai moti del Quarantotto). Concretamente, quando poi egli decise, primo tra i tre, in quanto Fridoil e Boilat sarebbero rimasti quasi altri due anni in Francia ad affinare gli studi, di rientrare in Senegal per fare anzitutto visita alla propria famiglia, Maria Amalia di Borbone Orléans gli fece doni di grande pregio, che il novello sacerdote avrebbe portato con sé e con cui avrebbe arricchito il presbiterio della chiesa di Gorée.

3. «Le champs est à nous»: i primi anni in Senegal

All’arrivo a Saint-Louis il 13 aprile 1841, nel giorno di Pasqua e dopo otto giorni dalla partenza da Marsiglia, ad accogliere il giovane prete africano di rientro in patria vi era mezza città: la sua comunità d’origine, il personale missionario francese, le autorità civili, una folla di curiosi: bianchi e neri insieme, tutti volevano assistere alla sua prima messa sul suolo africano. Il 12 giugno del 1841, *L’Ami de la Religion*, un periodico cattolico di orientamento liberal-gallicano moderato, pubblicava un *Extrait* a riguardo:

M. Moussa, prêtre Africain qui a été ordonné à Paris au mois de septembre dernier, est arrivé à St. Louis le 13 avril. Il a été reçu avec enthousiasme. Le Gouverneur, les Officiers civils, les chrétiens et les Mahométans se sont empressés autour de lui. Tous l’ont félicité d’avoir bien profité des 15 ans en France, pour s’instruire dans les sciences divines et humaines et surtout de ce que le premier de la nation wolof, il a été élevé à la dignité de prêtre et d’apôtre. Le dimanche de Quasimodo, il s’est rendu à l’église, fermée et privée de pasteurs depuis longtemps, et y a célébré solennellement le saint sacrifice de la Messe. Son père, vieillard nonagénaire²³, a rempli

²² Cfr. L. Gaiga, *Un fiore dal deserto*, cit., pp. 52-56, 67.

²³ Sembra improbabile che Pierre Moussa fosse così tanto anziano, ma doveva essere certamente in là con l’età, dal momento che già nella corrispondenza degli anni Trenta si era presentato come tale.

l'office de chantre avec un jeune homme. Jamais on n'a rien vu de si touchant. L'église était trop petite pour contenir la foule d'Européens et de Noirs. Après l'évangile, l'abbé Moussa est monté en chaire, et a prononcé un discours qui a fait fondre en larmes son auditoire. Depuis ce jour, plusieurs Mahométans sont venus le trouver, pour lui demander des conférences particulières sur les vérités de la religion²⁴.

Possiamo aiutarci a immaginare l'evento dal punto di vista di Moussa prendendo in prestito qualche riga dalla descrizione che fa Daniele Sorur della propria ordinazione al Cairo (nel 1887):

Si andava avvicinando il giorno più grande di mia vita, e che da tanto tempo era l'oggetto dei più ardenti miei sospiri; il giorno, voglio dire, della mia Ordinazione sacerdotale.

Era la mattina del giorno 8 maggio di quest'anno, sacro all'apparizione dell'Arcangelo S. Michele, e nella nostra chiesa del Cairo, dedicata al S. Cuor di Gesù, stavano radunati i nostri Missionari e le Suore coi Neri, e le Nere dei relativi stabilimenti, oltre a buon numero di religiosi dei diversi riti cattolici e signori della città. Era quello appunto il giorno da me tanto desiderato, nel quale sarei stato insignito del carattere sacerdotale.

S. Ecc. il Vescovo nostro, assistito da tutti Sacerdoti della Stazione, eseguì la sacra cerimonia visibilmente commosso, come lo era io pure pei sublimi pensieri delle preghiere che accompagnavano i sacri riti, e per la gioia al tutto pura e santa che inondavami il cuore, e lo spirito.

La gioia per sì fausto avvenimento fu universale in casa e fuori e ciò non già perché fossi io il favorito di tanta grazia, quasi avessi avuti meriti speciali pei quali mi fosse dovuta, ma pel fatto al tutto nuovo al Cairo. Poiché è da sapere che mai fu ordinato sacerdote al Cairo un Nero, io ero il primo. Quindi è che quanti cattolici di questa grande città ebbero sentore della cosa ne provarono un sentimento di compiacenza e di letizia, ed è così che si spiega l'esser accorsi alla sacra cerimonia molti del di fuori, religiosi e signori. I Neri poi, al veder uno dei loro fatto Sacerdote, ne andavano pazzi dalla gioia²⁵.

Dopo la trionfale accoglienza, cominciano per Moussa i primi impegni. Di stanza si trova ancora a Saint-Louis, dove celebra messe e distribuisce sacramenti. Ha tempo anche per fermare alcune prime impressioni ed emozioni, che scrive in una lettera, il 14 maggio, a uno dei suoi contatti francesi (monsieur de Bucquoy), il quale decide di pubblicarla, il 14 ottobre, su *L'Ami de la Religion*. L'entusiasmo è molto, ed egli dice di sentirsi finalmente sul «sol paternel»²⁶. Moussa ci appare del tutto consapevole della propria posizione di africano educato all'europea, e sembra intenzionato a fare del proprio ministero un modo per arrivare a più persone, di diverse estrazioni, possibile:

Je ne saurais vous décrire les émotions de mes frères africains, en voyant le premier prêtre indigène. Les sectateurs de Mahomet eux-mêmes étaient dans la joie, et tous voulaient m'adresser quelques paroles. Mon cœur a été content de cet accueil et l'espérance de faire du bien et d'attirer des prosélytes à la vraie religion a lui à ma Foi. Pauvre peuple... ma présence lui a fait autant de plaisir que celle d'un prophète. Les véritables chrétiens privés des offices depuis un certain temps étaient heureux de m'entendre parler. J'avais mis toute ma confiance en mon Dieu, et je n'ai pas été frustré: j'improvisai quelques paroles que le bon Dieu a bénies. Grâce à cela, j'ai pris beaucoup d'ascendant sur le Blancs et sur les Noirs qui tous veulent que je demeure au milieu d'eux²⁷.

²⁴ «Extrait», in *L'Ami de la Religion*, 12 juin 1841, p. 538, consultabile alla BNF e su Gallica. Nell'ultima frase troviamo un riferimento alla concorrenza, descritta con i tipici toni dell'epoca di scontro, con l'islam.

²⁵ D. P. D. Sorur, «Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», cit., p. 123.

²⁶ J. P. Moussa, *Lettre à Monsieur Bucquoy, 14 mai 1841, Saint-Louis*, in «Extrait», in *L'Ami de la Religion*, 14 octobre 1841, p. 88, consultabile alla BNF e su Gallica.

²⁷ *Ibid.*

La lettera continua oltre, soffermandosi sulle sue prime opere di pastorale, e in particolare sul tentativo di introdurre il culto mariano, nonché sul servizio come cappellano presso l'ospedale di Saint-Louis e tra i militari francesi²⁸. Nel frattempo, i mesi passano, e Moussa decide anche di recarsi a visitare l'interno del paese, tra cui l'area di Dagana, in cui già si era recata, una ventina d'anni prima, Anne-Marie Javouhey. Il 18 agosto del 1841 scrive una lettera ai suoi due amici e colleghi presbiteri africani rimasti in Francia. Si tratta di un testo in cui Moussa, dopo aver raccontato brevemente delle sue occupazioni quotidiane, dichiara di trovarsi molto bene, racconta come il governatore della colonia abbia già scritto al ministro della Marina per richiedere il suo trasferimento permanente in Senegal e si manifesta motivato a sua volta in questa direzione, nonché desideroso che gli altri due lo raggiungano presto. Ecco il testo integrale della lettera:

Mes chers amis,

Je n'ai pas eu le temps de m'ennuyer au Sénégal: tous mes compatriotes me portent le plus grand intérêt et les Européens leur disputent l'estime et l'amour pour nos frères d'outre-mer. Ah, s'écrient-ils, quand donc viendront vos deux frères... Chers amis, la mission est belle, le mahométisme n'attend qu'une voix sacerdotale que ce pays puisse entendre pour fondre comme de la cire. Le sort de mes compatriotes, leur désir de connaître Dieu, me sollicite à rester. Mais j'ai donné ma parole, et si je ne suis délié par la pétition de mes compatriotes et du Gouverneur qui sans me consulter, a écrit au ministère pour me faire rester au Sénégal, je serai forcé de m'en retourner. Je crains de paralyser le bien que Dieu fait par moi. Vous savez que les têtes africaines sont chaudes. Je crains que le peu que j'ai gagné à Dieu ne vienne à désertir.

Le champ est à nous; ne le cédon pas, amis. Beaucoup d'âmes paraissent, n'hésitez pas à venir les sauver. La science et les honneurs sont bons, mais les courses apostoliques sont préférables. Dernièrement, j'ai profité de la mort d'un jeune homme que je devais marier sous peu, et qui est mort sans que personne ne s'y attende, pour prêcher sur la mort. L'église était trop petite pour contenir l'assistance. Tout le monde pleurait, même ceux qui n'entendaient pas. Ils croyaient qu'il fallait parce que tout le monde pleurait. Depuis cette époque personne n'est mort sans avoir reçu les derniers sacrements.

J'ai obtenu du Gouverneur d'aller à Dagana sur le bateau vapeur. J'ai eu le plaisir de faire connaissance avec la Reine. Un jeune Prince que j'avais connu m'introduit près d'elle. J'entre dans une pauvre dase [sic]. C'est une femme d'environ 26 ans. Dans ce Palais, il n'y avait pas de fauteuil. On m'a fait asseoir sur son lit avec le Prince. Elle me posa beaucoup de questions, elle me demande pourquoi je suis habillé de noir, si je suis marié et pourquoi, je ne suis pas marié: je réponds à toutes ces questions. Et la Reine trouve notre religion admirable. Un prêtre de Mahomet dit: Votre Religion serait bonne, si vous ne buviez ni eau-de-vie ni vin. J'ai pris la défense de l'un et de l'autre au grand contentement de l'auditoire, et j'argumentai si bien que le marabout fut hué et obligé de s'enfuir.

Le Sénégal, amis, vous attend et ne respire que pour vous, et ne forme des vœux que pour vous. Tous veulent apprendre la Religion catholique!²⁹

L'intraprendenza e l'ottimismo di Moussa, che traspaiono qui con tanta evidenza, sono contagiosi. Poco tempo dopo, anche gli altri due preti indigeni propendono per la destinazione del Senegal, preferendolo alla Guyana, dove li avrebbe voluti far venire la Javouhey, e alla Francia, dove li avrebbe invece voluti far restare il barone Roger, per servirsene a fini di propaganda

²⁸ *Ibid.*

²⁹ J. P. Moussa, *Lettre à Boilat et Fridoil, 18 aout 1841, Saint-Louis*, in ACSE, 311.3b2.

antischiavista³⁰. Fridoil e Boilat lasciano Parigi il 25 ottobre 1842 e approdano a Saint-Louis il 10 gennaio 1843, dopo un lungo viaggio in pieno inverno. Il morale è alto e i tre appaiono da subito ben affiatati. Data la temporanea assenza del prefetto apostolico, Arsène Fridoil, appena arrivato, è nominato suo facente funzioni, salvo però subito delegare l'incarico a Jean-Pierre Moussa per poter partire per un breve viaggio verso i Caraibi, alla Martinique³¹. Di ritorno dalla traversata transatlantica, Fridoil prende la direzione della chiesa di Gorée, mentre Moussa è a Saint-Louis e con lui si trova anche Boilat, che fonda una scuola locale. Tutto sembrava procedere secondo le migliori aspettative, il Senegal è descritto, con i tipici toni enfatici dell'epoca, come un territorio pronto a essere conquistato («le champs est à nous»). Ma la situazione non era destinata a durare.

4. Tra Senegal e Francia, gli anni della lotta

Perché dare al neoarrivato Fridoil l'incarico di vice-prefetto, invece che a Moussa, che si trovava in Senegal da oltre un anno? Da questo indizio comincia la triste storia, che già si è tratteggiata all'inizio del sesto capitolo, del progressivo e crescente isolamento dei tre sacerdoti africani, e di Moussa in particolare.

Il 20 novembre 1841 era arrivato, dalla diocesi di Montauban, il nuovo prefetto apostolico per il Senegal, monsignor Maynard. Al suo arrivo a Saint-Louis, «plus que l'hostilité, c'est l'indifférence des populations qui le frappe»³². Egli, probabilmente a ragione, attribuisce tale sentimento diffuso alla presenza di Moussa, che viene da tutti visto come la vera autorità religiosa cattolica della regione. D'altronde, Maynard non potrebbe essere più diverso dal nostro: laddove Moussa si destreggiava alla perfezione tra francese e wolof, parlando probabilmente qualcosa anche di arabo e forse di altre lingue locali, Maynard parlava solo francese; se Moussa era sentito dagli africani come uno di loro, Maynard era bianco e straniero; mentre Moussa aveva stretto un saldo rapporto di fiducia con il governatore francese, Maynard da subito aveva marcato le distanze, se non cercato lo scontro, da buon sacerdote ultramontano. L'ostilità tra il prete europeo e quello africano non è ancora palese, ma si può già notare dall'insofferenza con cui Maynard guarda alla popolarità di Moussa nei giornali³³. Così, quando il prefetto è costretto a rientrare in Francia per malattia, decide di mettere temporaneamente a capo della prefettura, e della prestigiosa sede parrocchiale di Gorée, Arsene Fridoil, uno dei due preti “meticci” già compagni di Moussa, ma ancora nuovi della missione. Il probabile obiettivo di bilanciare il ruolo

³⁰ Contribuirono a questo esito certamente anche le lettere in tal senso del governatore della colonia e dell'abbé Fourdinier, superiore del Seminario del Santo Spirito di Parigi, con tutta probabilità d'accordo con François Libermann, cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 118.

³¹ Ivi, p. 119. I dettagli di questo viaggio, per il momento, non ci sono noti.

³² Ivi, p. 118.

³³ *Ibid.*

dell'uno puntando sull'altro, comunque, fallisce subito: Fridoil cede a Moussa la responsabilità, per affrontare il suo viaggio alla Martinique, e, soprattutto, il governatore Bouët-Willametz manifesta l'intenzione di sfruttare il periodo di assenza di Maynard per disporre dei preti senegalesi a suo piacimento, se non proprio come di suoi funzionari. Egli sceglie Moussa per la delicata sede di Gorée, Fridoil per aiutare Boilat con la scuola di Saint-Louis, Boilat per ricoprire anche l'incarico di ispettore coloniale all'Istruzione. Al suo ritorno nel paese, monsignor Maynard non è affatto contento di essere stato travalicato, ma sul momento deve adeguarsi.

Le vicende nei mesi seguenti si fanno via via sempre più confuse, in un clima sempre più deteriorato, di crescente tensione. Moussa, in tutto ciò, è l'oggetto principale degli strali del prefetto apostolico e di alcuni suoi collaboratori e successori francesi. Maynard, di cui si dice che non ami la compagnia degli africani³⁴, lo guarda con sospetto perché predica in wolof e perché è molto vicino alla popolazione, con cui non disdegna di partecipare a danze e pasti in comune. Ben presto, le accuse nei suoi confronti si fanno infamanti: si dice che egli sia spesso ubriaco, che sperperi il denaro, che non somministri con cura i sacramenti, che le donne frequentino le sue stanze, che odi i bianchi... Maynard usa parole di piombo, contro di lui, e a esse seguono anche i fatti: cerca in tutti i modi di sottrargli la parrocchia di Gorée e nomina come suo sostituto, prima di tornare nuovamente in Francia (in effetti, Maynard sembra essere più frequentemente in Europa che in Africa), un altro nuovo arrivato, il monsignore francese Henry, senza peraltro lasciare alcun'istruzione a Moussa.

Quando viene a sapere delle parole e delle azioni di Maynard, Moussa, che si sente tagliato fuori, decide di affrontarlo direttamente con una lettera:

Mon cher confrère,

J'ai été affligé, Monsieur le Préfet, de voir que vous quittez le Sénégal sans donner nulle instruction à votre confrère. Tout le monde en a été étonné et, quoique je suis capable de vous succéder et grâce à Dieu dans nulle ambition pour l'être, j'aurais cependant été satisfait de voir une instruction de votre part. Ah, Monseigneur, ce n'est pas ainsi que j'aurais agi si vous étiez mon inférieur. Vous préférez enfin Henry, préférence que vous ne deviez pas montrer si évidemment et qui en cette circonstance a même quelque note de défectuosité.

Monsieur Henry planera partout ailleurs au delà de moi, mais au Sénégal ni lui, ni autre quelque grande et sublime qui soit la dignité dont on les revêt, ne pourront montrer aux habitants autant d'amour, de cordialité que celui qui est né dans le pays. Pardonnez ma franchise : je crois, Monsieur le préfet, que vous n'avez jamais eu en moi confiance³⁵.

La lettera di Moussa, insieme ad altro materiale tra cui i suoi articoli sui giornali, viene allegata da Maynard in un dossier che egli invia al Ministro della Marina, in cui scrive che «la vie irrégulière»

³⁴ D. H. Jones, «The catholic mission», cit., p. 334. Roger De Benoist è meno duro con i missionari europei, di cui prende per verosimili molte delle accuse contro i tre africani, ma sostanzialmente d'accordo nel ritenere avverso il contesto in cui questi ultimi dovettero destreggiarsi: «Il leur a manqué d'être encadrés pendant les premières années de leur ministère sacerdotal par des confrères expérimentés et bienveillants», (J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 122).

³⁵ J. P. Moussa, *Lettre au préfet Maynard, 3 octobre 1842*, in Maynard, *Dossier au ministre de la Marine et des Colonies, 19 juillet 1843, Saint-Louis*, cit.

e soprattutto «la negligence passé et constante» di Moussa l'avrebbero reso «incapable d'occuper un premier poste: il doit être en sous ordre, pour apprendre à remplir ses devoirs»³⁶. Nel dossier, Maynard descrive Moussa come invasato da un «pensée d'orgueil et d'indépendance»³⁷, come dimostrerebbe la sua lettera allegata. Nei mesi successivi, la situazione si complica ulteriormente. Se, da un lato, Moussa non è più il solo tra i preti senegalesi a scontrarsi con Maynard (il contrasto si allarga anche a Fridoil), dall'altro il cambio dei vertici coloniali reca alcuni mutamenti nella maniera in cui essi sono guardati dai francesi: durante i suoi anni a Gorée, Moussa comincia a contrastare alcuni interessi e privilegi consolidati, in particolare per le sue posizioni di attivista contro il concubinato³⁸ e contro la schiavitù³⁹. Il 13 dicembre 1845 sbarca in Senegal il nuovo prefetto apostolico al posto di Maynard, l'abbé Arlabosse, ma le relazioni tra questi e Moussa non vanno molto meglio che con il precedente. Il nuovo prefetto ridimensiona anzi ruolo e funzioni di Moussa su quelli propri di un cappellano e come curato di Gorée sceglie Boilat. Moussa, che si sente incompreso e ingiustamente messo da parte, decide allora di compiere alcuni viaggi verso la Guinea portoghese, Capo Verde... e, infine, nel luglio del 1846, di rientrare per un periodo in Francia.

5. «L'Évangile c'est la liberté»: 1846-1847, il periodo in Francia

Nel corso degli anni di ministero in Senegal, come si è visto, Moussa mantenne sempre un vivace carteggio con svariati esponenti dell'intelligenza cattolica (e non solo) francese con cui era entrato in contatto in particolare nel corso dell'ultimo periodo di studi a Parigi, venendo non di rado rilanciato da articoli apparsi su diverse testate giornalistiche. Tra i suoi rapporti d'amicizia più intriganti, almeno dal nostro punto di vista, vi è ad esempio quello con Victor Petit-Frère Mazulime (1789-1854) che, nato schiavo a La Martinique da genitori afrodiscendenti, sarebbe divenuto, nel 1848, il primo deputato di colore della Martinique eletto nel parlamento francese⁴⁰. Benché su Mazulime non mi risultano siano state compiute delle ricerche biografiche approfondite, sappiamo che egli, negli anni Quaranta, era un militante impegnato nella lotta per l'abolizione della schiavitù.

³⁶ Maynard, *Dossier au ministre de la Marine et des Colonies*, 19 juillet 1843, Saint-Louis, cit.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ E. Briot, *Lettre à Arragon*, 7 aout 1845, Gorée, in ACSE, 3i1.3b4. Si è già visto come in Senegal, e in particolare a Gorée, fosse molto frequente la convivenza al di fuori del matrimonio tra uomini francesi, in vario modo coinvolti nell'amministrazione e vita anche commerciale della colonia, e donne senegalesi di colore o meticce, le cosiddette *signares*.

³⁹ J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 120. Nei primi anni Quaranta, anche se a Gorée la tratta non è più legale, la schiavitù è ancora ampiamente diffusa. Secondo la testimonianza delle suore che lì lavoravano all'ospedale, «les pauvres esclaves ils sont bien abandonnés quand il sont malades, les maitres ne les mettons pas à l'hôpital parce qu'il faudrait payer, et les laissant sans soin», Briot, *Lettre à Arragon*, 7 aout 1845, Gorée, cit.

⁴⁰ Cfr. J. M. Party, «Victor Mazulime, député né esclave», in *France Info*, 10 marzo 2020, <<https://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/longs-formats-victor-mazulime-depute-martinique-ne-esclave-584919.html>>, ultima visita: 15/12/2020.

È a lui che si rivolgeva Moussa, in una lettera del 5 gennaio 1842, pubblicata su *L'Univers*, uno dei giornali più in vista del cattolicesimo francese, dalla duplice anima liberale e ultramontana⁴¹:

Mon cher Victor,

[...] Voilà plus de six mois que je n'ai reçu de vos nouvelles. Mes travaux semblent se multiplier davantage [...] Grâce à Dieu, bien des personnes s'approchent des sacrements en désirent sincèrement s'en approcher. Après trois jours consécutifs de prédication, catéchismes et conférences, la nuit de Noël, à onze heures et demie, j'ai chaque jour prêché deux fois en langue wolof [...] Que le Seigneur est bon, mon cher Victor! Les fatigues sont les consolations du missionnaire! Aussi, je voudrais pouvoir me multiplier, pour ne laisser aucun Africain sans consolation et sans soulagement. Je suis content, après que j'ai essuyé les larmes de la veuve et de l'orphelin, après avoir dit au pauvre: Ce que j'ai, je vous le donne! [...]

J'ai préparé une caisse remplie de curiosités indigènes: j'attends la prochaine occasion pour les envoyer; il y en a pour vous et pour tous nos amis de France⁴².

Essendo rimasto sempre così in contatto con diverse personalità della Parigi bene, non deve stupire, dunque, che al suo arrivo a Parigi, nel 1846, fossero in molti ad attendere con impazienza Moussa, specialmente per coinvolgerlo in importanti iniziative antischiaviste. Tra gli altri, Victor Schœlcher, di cui già si è parlato come del capofila di quel movimento abolizionista francese che nel 1848 avrebbe infine (ri)ottenuto la condanna definitiva della schiavitù in tutte le colonie. È Schœlcher in persona, che di professione era giornalista, a pubblicare un panegirico di Moussa in cui ne riporta il sermone antischiavista tenuto il lunedì 21 dicembre, prima di Natale, presso la splendida chiesa gotica di Saint Laurent (nell'attuale decimo arrondissement di Parigi). L'articolo esce su *La Réforme* uno dei giornali più dinamici d'ispirazione cattolica e liberale dell'epoca, apertamente abolizionista, che contava tra le sue firme più note Félicité de Lamennais. Le parole di Moussa sono introdotte e intercalate da Schœlcher, il quale comincia l'articolo scrivendo: «Si les abolitionnistes avaient besoin d'un encouragement pour s'assurer que la cause qu'ils défendent est sacré, le grand concours de monde que l'annonce du sermon de M. l'abbé Moussa avait attiré lundi dans la petite église Saint-Laurent, suffirait pour ne leur plus laisser aucun doute»⁴³. Una grande quantità di persone doveva essersi accalata nella chiesa, tra le quali Schœlcher sottolinea la presenza dello stesso Lamennais e

⁴¹ Direttore della rivista era il noto polemist Luis Veuillot, editore il conte Charles de Montalembert, che in precedenza era stato una delle anime di *L'Avenir*, insieme a Jean-Baptiste Lacordaire, rifondatore dei domenicani in Francia, e a Félicité Robert de Lamennais, sacerdote e scrittore tra i bersagli degli strali dell'enciclica di Gregorio XVI *Mirari Vos* (1834). Nel piccolo pamphlet in forma ardentemente poetica *Parole di un credente*, in cui de Lamennais, dopo aver tentato invano di esser ricevuto dal papa, tornava a difendere la sua visione democratica ispirata al vangelo, non mancano alcuni passaggi in cui sembra echeggiare anche la causa abolizionista. Ad esempio: «vedo a Mezzogiorno razze oppresse da chissà quale maledizione: un pesante giogo le schiaccia e camminano curve ma il Cristo le tocca con la sua Croce ed esse si rialzano», oppure «il padre celeste non ha formato le membra dei suoi figli perché fossero spezzate da catene né le loro anime perché fossero piegate dalla schiavitù [...] senza la libertà quale unione esisterebbe tra gli uomini? Sarebbero uniti come il cavillo a colui che lo monta, come la frusta del padrone alla pelle dello schiavo. Se dunque qualcuno viene a dirvi: voi siete mia proprietà, rispondete: no! Noi siamo di Dio, che è nostro padre, e di Cristo, nostro solo Signore», F. R. de Lamennais, *Parole di un credente* (1834), trad. it., Rizzoli, Milano 1991, pp. 45 e 94.

⁴² J. P. Moussa, «Lettre à Victor Petit-Frère Mazulime, 5 janvier 1842, Saint-Louis», in *L'Univers*, X année, n. 844, 8 mars 1842, consultabile alla BNF e su Gallica.

⁴³ V. Schœlcher, «Esclavage. Sermon de M. l'abbé Moussa», in *La Réforme*, 26 décembre 1846, consultabile alla BNF e su Gallica.

di altri nomi noti dell'abolizionismo francese (Edgard Quinet, scrittore e politico, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, figlio del celebre biologo Etienne Geoffroy Saint-Hilaire e biologo a sua volta, e altri ancora), tutti riuniti, secondo il giornalista, «pour entendre le prédicateur nègre [...] point avec une inquiète curiosité, mais avec un affectueux intérêt»⁴⁴. L'episodio è descritto da Schœlcher anche nel suo *Histoire de l'esclavage pendant les deux dernières années*⁴⁵ e si può contestualizzare in un periodo in cui il giornalista era alla ricerca di un modello alternativo a quello di un certo clero coloniale complice dei padroni di schiavi, contro cui egli scagliava i suoi strali⁴⁶. Moussa, di cui abbiamo già detto l'abilità come oratore, arriva dunque in Francia in un momento favorevole e dà, a detta di Schœlcher e degli altri abolizionisti francesi (tra cui il sacerdote della chiesa di Saint Laurent, che gli accorda il palcoscenico), un contributo qualificante in una campagna ormai sempre più popolare e a un passo dal traguardo. Riportiamo dunque parte del testo del sermone di Moussa, in cui, in un crescendo argomentativo, egli definisce la schiavitù un peccato contro l'uomo e contro Dio, lamenta di aver ricevuto pressioni per non combatterla in Senegal, domanda una presa di posizione immediata contro di essa da parte della Francia, il paese che l'ha cresciuto:

Dieu n'a pas créé l'homme pour qu'il fût l'esclave d'un autre homme; Dieu a créé tout pour l'homme, et l'homme pour lui. L'esclavage commet un sacrilège; il tue l'âme, et l'âme, vous le savez, chrétiens, c'est le souffle de la divinité.

Pourquoi ne puis-je apprendre à mes frères dans la servitude à connaître et adorer Dieu? Pourquoi m'est-il défendu de faire arriver jusqu'à leur oreille les consolations puisées dans l'Évangile? Pourquoi? c'est parce qu'ils sont esclaves et que l'Évangile c'est la liberté. Non! m'ont dit les maîtres; ne leur parlez pas; ils sentiraient leur dignité, ils ne seraient plus soumis. Mais je ne veux point crier malheur sur ceux qui, par cupidité, ont étouffé les bons instincts de ma race en l'asservissant; je prie pour eux; et si je suis tout aux noirs qui gémissent dans l'opprobre, ceux qui les oppriment ne trouveraient qu'indulgence dans mon cœur s'ils avaient besoin de mon ministère.

France! France ma seconde patrie, France ma mère d'adoption, pendant vingt ans vous m'avez ouvert les trésors de l'étude, vous m'avez dit: Puisse, afin d'aider le vôtres. C'est vrai, la lumière que vous m'avez donnée est un glaive dont vous avez armé mon bras pour arracher des mœurs de mes frères les vices et la superstition. Je saurai remplir cette mission avec l'aide de Dieu, mais pour me la rendre possible, affranchissez leurs corps du joug, afin que leur cœur puisse comprendre; rendez-les libres, et je me servirai de mon glaive, non pour les animer contre ceux qui les ont abrutis, mais pour les éclairer.

Le dix-neuvième siècle a fait de grandes choses; il a créé des machines intelligentes, il a donné une âme à la vapeur; mais il lui en reste une à faire qui l'illustrera plus que toutes les autres: c'est d'abolir à jamais l'esclavage. Français! hâtez-vous d'étouffer la servitude, qui ne peut exister chez une nation aussi généreuse que la vôtre; hâtez-vous, ceux qui pleurent sont prêts d'essuyer leurs larmes; hâtez-vous de briser les fers qu'ils ne veulent plus porter: le mot liberté est arrivé jusqu'à eux. Pauvres nègres! patience encore et espoir. Dieu vous tient compte de vos souffrances, les

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ V. Schœlcher, *Histoire de l'esclavage pendant les deux dernières années*, Pagnerre, Paris 1847, pp. 434-437, consultabile alla BNF e su Gallica.

⁴⁶ Ad esempio, Schœlcher polemizza contro l'abbé Rigord, sacerdote alla Martinique che aveva pubblicato un opuscolo contro la liberazione degli schiavi affermando che essa sarebbe semmai loro giunta in paradiso, scrivendo: «Les esclaves souffrent et pleurent; mais il veut qu'ils souffrent et qu'ils pleurent, et il bénit le Tout-Puissant de ce fait providentiel, parce qu'ils seront concolés! Ô cruel insensé!», V. Schœlcher, *Esclavage et colonisation*, cit., pp. 126.

races régénèrent par le martyr, et chaque nouvelle douleur rend plus prochain le jour de votre libération.

Lungi dal restituire semplicemente il discorso di Moussa, Schœlcher dedica un'ultima parte del suo articolo per farne un elogio e trarne argomentazioni a favore della causa. Egli afferma «notre sympathie pour l'ecclésiastique nègre», il quale «n'a pas trompé la sollicitude qu'on lui montrait, il a satisfait son auditoire». Secondo il giornalista, «voilà que tout d'abord le premier nègre que l'on a instruit a fait ce que les blancs les mieux instruits ne peuvent pas tout faire». Prima di terminare il suo pezzo, Schœlcher abbozza infine un ritratto del portamento di Moussa:

Le maintien, d'ailleurs, de M. Moussa prévient en sa faveur; il est digne, grave et assuré, sans embarras et sans vanité; l'abbé nègre porte modestement la tête haute, et ce qui n'est point un petit avantage pour un prédicateur, la nature lui a donné un organe d'une agréable sonorité. Parmi les personnes qui étaient venues à Saint-Laurent, il y avait aussi quelques dames créoles. Pensez-vous, aurait-on pu leur demander en sortant, que ce noir, qui pendant cinquante minutes n'a parlé qu'avec le cœur, ne soit bon qu'à faire un esclave? Pensez-vous que dans l'échelle des êtres on puisse lui assigner une autre place que celle de nous ne savons quel intermédiaire entre l'homme et la brute?⁴⁷

Anche *L'Abolitioniste Français*, il periodico della Société pour l'abolition de l'esclavage, non manca di riportare l'importante avvenimento. Lo fa con un editoriale dai toni altisonanti di Henri Philippe-Auguste Dutrône (1796-1866), il segretario eletto della Società, politico di lungo corso:

UN PRÊTRE NÈGRE officiant, prêchant à Paris, après avoir officié, prêché sur la terre d'esclavage, où il va propager encore la religion du Christ, c'est un événement immense! [...] La précieuse fécondité qu'il promet nous détermine à en tenir note en tête de ce volume. [...] Cette race noire qui, s'il fallait en croire la physiologie des planteurs, n'appartiendrait point à l'espèce humaine, [...] cette race dans un de ses types les parfaits, M. L'ABBÉ MOUSSA, nègre du Sénégal, est élevée aux honneurs sacrés du sacerdoce; défaits à jamais décisive pour l'aristocratie de la peau⁴⁸.

Ma che cos'era, questa aristocrazia della pelle, che Moussa avrebbe vinto? La definizione era stata coniata in termini leggermente diversi dal sacerdote giacobino Antoine de Courmand (1742-1814), che nel 1789 parlò di un «aristocratie de l'épiderme»⁴⁹, da combattere più ancora di quella del nome, che consisteva nel fatto che più si ha la pelle bianca e più si è privilegiati⁵⁰. Il concetto sarebbe stato quindi utilizzato dall'abbé Henri Grégoire (1750-1831), uno dei padri nobili dell'abolizionismo francese, sia politico che religioso⁵¹, tra i primi e più coerenti soci della Société des Amis des Noirs

⁴⁷ V. Schœlcher, «Esclavage. Sermon de M. l'abbé Moussa», cit.

⁴⁸ H. P. A. Dutrône, «Editorial», in *L'Abolitioniste français*, Tome III, Imprimerie d'E. Duverger, Paris 1846, p. V. Il corsivo e i caratteri maiuscoli sono tali nel testo.

⁴⁹ A. de Courmand, *Requête présentée à Nos seigneurs de l'Assemblée nationale en faveur des gens de couleur de l'île de Saint-Domingue*, 1789, consultabile alla BNF e su Gallica, p. 7.

⁵⁰ A proposito, v. F. Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1789-1791*, CNRS Éditions, Paris 2007.

⁵¹ Henri Grégoire fu tra i primi rappresentanti eletti del clero a cercare l'alleanza con il Terzo Stato, nei primi mesi della Rivoluzione francese, e presiedette la celebre la seduta di 62 ore consecutive dell'Assemblea nazionale nei giorni intorno alla Presa della Bastiglia (14 luglio 1789). In seguito, sarebbe stato tra gli estensori della Costituzione Civile del

(1889)⁵². Nel discorso che egli tenne in vista del 4 febbraio 1794, data in cui la Convenzione approvò la prima abolizione della schiavitù nelle colonie (poi imposta nuovamente da Napoleone), si esprime così, parlando ai suoi colleghi parlamentari e rivoluzionari:

Il existe encore une aristocratie, celle de la peau. Plus grands que vos prédécesseurs, dont les décrets l'ont pour ainsi dire consacrée, vous la ferez disparaître. J'espéré bien que la Convention nationale appliquera les principes d'égalité à nos frères des colonies qui ne diffèrent de nous que par la couleur⁵³.

Così, se già Schœlcher aveva tracciato un sintetico elogio di Moussa e della sua funzione in chiave antischiavista, Dutrône, che in gioventù era stato amico e discepolo di Grégoire e da lui aveva mutuato la concezione dell'antischiavismo come un atto politico e al contempo come il prodotto di un pensiero filosofico-antropologico e religioso⁵⁴, indicava in Moussa il compimento di una profezia: divenendo sacerdote, egli aveva infranto il muro dell'aristocrazia della pelle, che teneva le persone di colore in uno stato di schiavitù o comunque impediva loro di accedere a ruoli socialmente rilevanti. Così, quando Dutrône si chiede retoricamente, in merito all'abolizionismo, se «ce que le protestantisme⁵⁵ et le mahométisme⁵⁶ ont fait serait impossible pour les catholiques français?», la sua risposta è: «non! [...] L'abbé Moussa nous annonce un meilleur avenir»⁵⁷.

Moussa divenne dunque un simbolo. Ciò è tanto più evidente e tangibile nel momento in cui il pittore Pierre Roch Vigneron (1789-1872), noto soprattutto per i suoi ritratti, ne fa il modello per alcune sue opere. La prima è una vignetta in bianco e nero, resa una litografia da A. Jourdan, che viene donata dai due artisti alla Société Française pour l'Abolition de l'Esclavage, che l'adopera come immagine d'apertura del suddetto numero dell'*Abolitioniste Français*⁵⁸. In essa troviamo Jean-Pierre

Clero e divenne vescovo della chiesa costituzionale. Repubblicano ma contrario alla pena di morte, si oppose alla condanna di Luigi XVI e Maria Antonietta. Negli anni del Terrore e oltre, egli continuò a professarsi fedelmente cattolico e repubblicano, concludendo i suoi anni isolato tanto dalla gerarchia romana quanto dalla Francia monarchica. Il suo corpo è sepolto al Pantheon di Parigi.

⁵² Cfr. B. Gainot, M. Dorigny, *La Société des amis des noirs, 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Éditions UNESCO/EDICEF, Paris 1998; J. D. Piquet, *L'émancipation des Noirs dans la Révolution française (1789-1795)*, Karthala, Paris 2002.

Aimé Césaire ha detto di Grégoire: «sa grandeur, c'est de s'être élevé de la lutte contre le préjugé de couleur au combat contre l'oppression coloniale, se claissant ainsi premier militant de l'anticolonialisme», A. Césaire, *Discours d'inauguration de la place de l'Abbé-Grégoire*, in H. Grégoire, *De la Traite et de l'Esclavage des Noirs* (1815), trad.it., Arléa, Paris 2005, p. 17.

⁵³ H. Grégoire, cit. in A. Césaire, *Discours d'inauguration*, cit., p. 24.

⁵⁴ Secondo Florence Gauthier, in un'epoca in cui «le pape n'avait condamné ni l'esclavage ni les politiques des puissances européennes [...] il est clair que Grégoire propose d'entraîner l'Église catholique à prendre place dans la révolution mondiale des droits de l'homme et du citoyen», F. Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme*, cit., chapitre 2.

⁵⁵ Dutrône si riferisce qui ovviamente al caso dell'abolizionismo inglese (per lo più quacchero, metodista, anglicano), ma non solo. Poche pagine prima, egli cita l'abolizionismo svedese (per lo più luterano).

⁵⁶ Nel gennaio del 1846 la Tunisia, governata dal bey Ahmed I (1806-1855), aboliva la schiavitù. Cfr. I. A. Dhiaf, *Présent des hommes de notre temps: chroniques des rois de Tunis et du pacte fondamental*, vol. IV, Maison tunisienne de l'édition, Tunis 1990, p. 97.

⁵⁷ H. P. A. Dutrône, «Les Ouvriers et le Conseil Général de la Seine demandant l'émancipation des esclaves», in *L'Abolitioniste Français*, cit., p. 357.

⁵⁸ Vedi figura n. 21 nell'appendice iconografica.

Moussa con indosso i portamenti sacri, intento a officiare di fronte a un pubblico composto sia da neri che da bianchi. Alle sue spalle, gli eleganti oggetti liturgici e l'altare portatile recentemente donatigli dalla regina Maria Amalia: il nostro aveva infatti nel frattempo avuto modo di rivedere la sua regale protettrice. La regina, che si era profusa in doni per il sacerdote africano, ne aveva richiesto anche un ritratto da poter appendere in una delle principali residenze degli Orléans, il castello di Neuilly, alle porte di Parigi. Così, il re Luigi Filippo aveva incaricato Vignerot dell'opera. Questa, che sarebbe stata anche brevemente esposta al Musée Royal nel marzo del 1847, purtroppo non ci è pervenuta, in quanto andò bruciata nel corso dell'incendio del castello del 1848, durante i moti che deposero gli Orléans dal trono di Francia e diedero vita alla Rivoluzione che avrebbe portato alla Seconda Repubblica. È invece conservata la tela che ne aveva costituito lo studio preparatorio, conservata oggi presso il Musée Salies, a Bagnères-de-Bigorre, e recentemente esposta alla citata mostra del Musée d'Orsay⁵⁹. Naïl Ver-Ndoye e Grégoire Fauconnier ne danno questa descrizione:

Sur ce tableau, l'abbé Moussa fixe l'horizon dans une posture rigoureuse qui sied à tout homme ayant décidé de consacrer sa vie à Dieu. Pour mettre en avant son sacerdoce, il porte d'ailleurs un costume ecclésiastique magistral, composé d'une aube blanche, parée d'un grand col noir et ceinte d'une étole rouge symbolisant le fardeau de l'Évangile. Cette symphonie des couleurs est complétée par un fond bleu mettant en évidence le visage noir de l'abbé africain⁶⁰.

6. «Le dessein de devenir les chefs de la religion dans leur pays natal»: rientro in Senegal

Nella prima metà del nuovo anno (1847), Moussa decide infine di rientrare in Senegal. Già ancora prima, è guardato con sospetto. Un missionario spiritano, monsignor Legay, il 7 gennaio del 1847 scriveva al Ministro della Marina: «Moussa et Fridoil ont formé le dessein de devenir les chefs de la religion dans leur pays natal»⁶¹. Una volta a Saint-Louis, il nostro riprende il suo ministero e, in agosto, riceve la visita di Schœlcher, il quale stava compiendo un tour di documentazione antischiavista tra le colonie francesi. Ben presto, sarebbe divenuto evidente che tale impegno avrebbe montato contro di lui e Fridoil, che nel frattempo era divenuto curato di Gorée, l'ostilità di molti. Il 22 gennaio, il governatore si lamentava di loro presso il Ministro, e le cose sarebbero andate peggiorando al momento dell'effettiva abolizione della schiavitù, nel 1848. Secondo Henri Littner:

L'année 1848, année de l'abolition de l'esclavage, devait commencer une nouvelle série d'épreuves pour les prêtres indigènes. Ils s'intéressent naturellement aux esclaves libérés, leur ouvrent l'accès de l'Eglise et aux sacrements, les catéchisent en masse⁶²... Dans l'ambiance de

⁵⁹ Vedi figura n. 22 nell'appendice iconografica.

⁶⁰ N. Ver-Ndoye et G. Fauconnier, *Noir. Entre peinture et histoire*, Omniscience, Mouans-Sartoux 2018, p. 50.

⁶¹ Legay, *Lettre au Ministre de la Marine, 7 janvier 1847, Saint-Louis*, cit. in H. Littner, *Les promoteurs du clergé autochtone de 1820 à 1848*, p. 17, in ACSE, 311.3a5.

⁶² In particolare, Fridoil traduce un catechismo in wolof, per renderlo più accessibile.

division qui règne dans la colonie, il n'est pas étonnant qu'ils se soient trouvés en butte aux persécutions de leurs anciens maîtres qui trouvaient qu'ils en faisaient trop⁶³.

È lo stesso Boilat, in un passaggio del suo *Esquisses Sénégalaises*, pubblicato diversi anni dopo i fatti, quando Fridoil era ormai già morto, a fornire maggiori dettagli su quale fosse l'attività dell'amico e a cercare di riabilitarlo:

L'esclavage retenant aux travaux la population pour qui ce catéchisme avait été fait, ce ne fut qu'au moment de la liberté solennelle qu'on put réunir les Wolofs libérés. Cette œuvre était réservée au zèle de M. l'abbé Fridoil. Il fit convoquer tous les Wolofs des deux sexes pour se rendre à l'église tous les soirs à huit heures, pour apprendre les principes de la religion.

On ne se serait jamais attendu un succès dont ses peines furent couronnées. Tous les soirs, à huit heures précises, l'église était entièrement remplie de noirs de tout âge et de tout sexe. M. Fridoil avait eu soin de mettre en forme de cantiques tout le dogme catholique, et de le faire chanter sur les airs mêmes des chansons des noirs.

C'était un spectacle touchant que d'entendre chanter attentivement le chœur des hommes et des femmes [...] Que de conversion s'en suivirent!! Tous les dimanches et fêtes, c'étaient des baptêmes de trente à quarante adultes de tout âge et de tout sexe.

Je dois, dans une histoire, dire toute la vérité. Ce catéchisme déplaisait à une foule de libertins venus d'outre-mer, parce qu'avec la religion il y avait plus de moralité dans les négresses, et pour ce motif on se permit des cancons, des satires et des calomnies⁶⁴.

Insomma, Fridoil aveva cercato di insegnare il catechismo agli schiavi liberati, utilizzando la lingua wolof e adattando canti tradizionali, e così facendo era andato a intaccare l'ordine sociale costituito. Secondo la ricostruzione di Boilat, è per questo, non per presunte sue irregolarità allo stato clericale, che egli sarebbe divenuto vittima degli ex proprietari di schiavi e delle autorità coloniali.

Nel frattempo, Moussa non smette di essere vittima di altrettanti attacchi, in particolare da parte dei missionari francesi. Monsignor Arlabosse scrive di lui al governatore del Senegal, il 19 febbraio 1848, che «certaines personnes au Sénégal et en France ont trop, parce qu'elles ne l'ont pas connu, favorisé en lui la superbe»⁶⁵. Moussa reagisce colpo su colpo e scrive direttamente al ministro della Marina, accusando Arlabosse di essere un pericoloso repubblicano⁶⁶. Scelta infelice: proprio in quel febbraio cominciano i moti del Quarantotto, e Moussa perde la protezione della corona. Il governatore Baudin approfitta allora della situazione di debolezza del sacerdote indigeno e scrive a sua volta al ministro della Marina, spalleggiando Arlabosse. Le accuse a Moussa sono di avere «une disposition à se livrer à l'usage des liqueurs fortes»⁶⁷, nonché di aver lasciato il proprio posto di lavoro a Saint-Louis per «disparaître pendant huit jours en fêtes et courses à la grande terre». Secondo il governatore, «chaque jour ce malheureux abbé se rapproche un peu plus de l'état sauvage»⁶⁸. Ritiene «qu'il ne

⁶³ H. Littner, *Les promoteurs du clergé autochtone*, cit., p. 17.

⁶⁴ D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, cit., pp. 18-19.

⁶⁵ Arlabosse, *Lettre au M Gouverneur, 19 février 1848, St Louis*, cit.

⁶⁶ Cfr. H. Littner, *Les promoteurs du clergé autochtone*, cit., p. 18.

⁶⁷ A. Baudin, *Lettre au Ministre de la Marine, 21 Février 1848, St Louis*, in ACSE, 3i1. 4a4.

⁶⁸ Si noti che la considerazione del governatore ha qui evidenti tratti razzisti, in quanto considera l'educazione occidentale come solo l'esteriore di Moussa, fermo restando che egli dentro sarebbe rimasto "selvaggio" e, alla prima occasione, ritorna a esserlo. Come dire: possiamo fornirgli la migliore educazione, ma sotto sotto la razza rimane la stessa.

serait pas impossible de le sauver, il faudrait pour cela le rappeler en France»; lui e il vice-prefetto hanno già pensato a quale compito eventualmente destinarlo: «il a une fort belle voix, est un peu musicien, et l'idée de M. Arlabosse d'en faire un chantre dans une paroisse de Paris me semble pouvoir être prise en considération». Il governatore conclude la missiva suggerendo di richiamare in Francia, oltre a Moussa, anche Boilat, che finora era rimasto piuttosto estraneo dalle accuse di missionari e funzionari francesi⁶⁹, e la superiora delle suore di Saint Joseph, suor Léonie⁷⁰.

Gli elementi interessanti contenuti nella lettera del governatore sono molti. Dal fatto che ormai egli accusi i tre sacerdoti indigeni quasi indifferentemente, alla descrizione di Moussa come un uomo che, se lasciato fare lontano dalla Francia, torna allo stato selvaggio, fino all'attestazione dei rapporti tesi con le suore, che in effetti nel corso degli anni avevano sempre cercato di difendere i tre preti africani. In particolare, nel 1846, dalla parte del nostro si era schierata attivamente la stessa Anne-Marie Javouhey. Come da sua abitudine, l'ormai anziana religiosa non si era tirata indietro dal parlare francamente e la sua difesa di Moussa era stata totale e inequivocabile, nonché reiterata. Il 26 aprile 1846 ella aveva scritto a sœur Marie-Thérèse Griffaut, di stanza a Parigi: «tout ce qu'on a dit de l'abbé Moussa sont des calomnies atroces; dites-le à Sœur Césarine qui pourra le dire à M. Châtenay»⁷¹. Il 23 luglio dello stesso anno, in occasione del rientro in Francia del prete senegalese, si era detta impressionata dall'abilità di Moussa:

L'abbé Moussa vient d'arriver bien à propos pour confondre ses ennemis et les nôtres; il porte dans tout son être l'empreinte de la vertu la plus pure; ses paroles, son maintien, sont l'innocence même. Il est allé droit au séminaire du Saint-Esprit; on lui a dit qu'il n'y avait pas de place; nous l'avons logé chez M. Châtenay où il est très bien. Il a fait sa visite au Nonce d'abord, qui l'a reçu comme son fils; le roi, comme son aumônier de Fontainebleau d'il y a cinq ans; il lui a dit des choses gracieuses. La reine et Mme Adélaïde lui ont assuré que s'il avait besoin de quelque chose il pouvait s'adresser à elles... tout cela ne lui semble pas extraordinaire. L'intendant de la bouche du roi est son ami: voilà le nœud gordien⁷².

Ora però, senza più la protezione dei reali, progressivamente privato di quella delle suore, Moussa è sempre più solo. Con una lettera del luglio dello stesso anno egli cerca allora di entrare in buoni rapporti con il nuovo superiore degli spiritani in Senegal, monsignor Monnet, scrivendogli ciò che pensa occorra alla missione nel paese e chiarendo che egli non ama restare fisso in un posto ma ritiene necessario un apostolato itinerante (che sia questa la spiegazione delle assenze del sacerdote, denunciate dal governatore?):

⁶⁹ «Je regarde comme indispensable le rappel de M. Moussa et même celui de M. Boilat, que j'estime encore moins comme homme», A. Baudin, *Lettre au Ministre de la Marine, 21 Février 1848, St Louis*, cit.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ A. M. Javouhey, *Lettre à sœur Marie-Thérèse Griffaut, 26 avril 1846, Brest*, cit. in J. D. Desrivères, *L'abbé Jean-Pierre Moussa*, cit.

⁷² A. M. Javouhey, *Lettre à sœur Rosalie, 23 juillet 1846, Paris*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. V, lettre 703, p. 268.

Bon pasteur, le besoin le plus urgent que les missionnaires éprouvés au Sénégal ont c'est la présence d'un père de famille. Il y a huit ans que je foule le sol africain et jusqu'à ce jour je n'ai pas encore rencontré ce précieux trésor. Fasse le ciel que les vains noms, les titres vaniteux de préfets, curés, vicaires disparaissent et que tous nous ne portions que le titre de missionnaires. C'est alors que, ralliés tous sous la boulette d'un bon père de famille, appelé chef de missions, l'œuvre de Dieu se montrerait plus sensible et plus digne de son auteur. Nous serions alors sous le véritable régime de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Cette fraternité si vaste dans nos climats. Si nous avions un père de famille, ma vie au Sénégal n'aurait pas été sédentaire pendant huit ans. Plus d'une visite eut été faite à plusieurs villages dont je connais les mœurs les usages et la langue. J'aurai pu tenir ma parole au bon peuple de Joal, visiter mes frères catholiques de Gambie et consoler les pauvres habitants de Bissau de la pénurie de ministre où le Portugal les laisse [...]

L'autorité telle qu'elle est aux colonies veut qu'on sent son joug, elle méconnaît la fraternité. Elle redoute qu'on parle d'autre que d'elle. Elle veut être l'unique. [...] Un exemple récent, le jour de Pentecôte. Près de trente enfants ont fait leur première communion sans que l'abbé Fridoil et moi n'en ayons été informés. L'autorité n'entend point le conseil, elle est sa juge son conseiller et son arbitre, elle prétend même quelque fois être au dessus des personnes qui lui ont donné son autorité. Fasse le Ciel que vous puissiez bientôt détruire et réduire en poussière tous ces misérables [sic] et que nous ayons le bonheur de voir dans la maison de Dieu de l'or pur, c'est-à-dire un vrai père de famille qui trouvera en nous de jeunes lévites dociles en tout et pour tout à la voix d'un véritable pasteur⁷³.

Queste righe di Moussa ci sembrano particolarmente importanti, dal momento che attestano al contempo il desiderio del sacerdote indigeno di sentirsi parte di un contesto missionario comunitario, ma anche la sua ferma insofferenza ai limiti che gli vengono imposti dalle autorità coloniali e religiose francesi sul suolo senegalese, nonché il profondo fastidio che egli prova per gli atteggiamenti escludenti verso di lui e Fridoil all'interno della stessa comunità missionaria. Intanto siamo ormai nel 1849, un anno che si apre con la morte di una delle grandi protettrici di Moussa e degli altri due sacerdoti africani, la religiosa Clotilde Javouhey, che ne era stata l'istitutrice a Limoux⁷⁴. Forse anche per questa ragione, egli rientra in Francia temporaneamente. Il nuovo prefetto apostolico, Vidal, scrive il 12 gennaio 1849 ai confratelli spiritani: «l'abbé Moussa vous arrive; mettez-le en retraite; ne l'envoyez jamais en ministère; c'est un mauvais prêtre; il ne peut se sauver que dans un établissement où il serait sous la surveillance la plus exacte»⁷⁵. Vidal, che era stato tra i docenti di Moussa, Boilat e Fridoil in Francia, non sembra avere per il primo grande stima, e tuttavia difende gli altri due dagli attacchi del governatore Baudin (il quale in quei mesi scriveva di Boilat che era un «prêtre insignifiant, aussi faible d'esprit que de santé» e di Fridoil che era un «prêtre ignorant, orgueilleux, énergumène, insolent»⁷⁶). Infatti, quando il 26 aprile 1849 il governatore domanda a

⁷³ J. P. Moussa, *Lettre à mons. Monnet, 14 juillet 1848, St Louis*, in ACSE, 3i1. 4a4.

⁷⁴ «Notre chère Mère, membres heureux de la grande famille du grand Saint Joseph, les plaisirs et les peines que vous éprouvez font ou notre bonheur ou notre tristesse. [...] Elle n'est plus, celle qui pour les autres était le modèle de nos sœurs. Elle n'est plus [...] C'est le Seigneur qui vous l'avait donné, c'est Lui qui l'a repris, que Son Saint nom soit béni», J. P. Moussa, *Lettre à madame Marie Joseph, 1849*, s.l., in ASJC, 2 A f, 1-12.

⁷⁵ Vidal, cit. in H. Littner, *Les promoteurs du clergé autochtone*, cit., p. 19.

⁷⁶ A. Baudin, *Notes de juillet 1849 au Ministre de la Marine, de St Louis*, cit. in H. Littner, *Les promoteurs du clergé autochtone*, cit., p. 19.

monsignor Vidal il rinvio in France di Fridoil, in quanto questi «a fait luire aux yeux des esclaves des idées d'égalité et d'indépendance; ils sont devenus insolentes envers leurs anciens maîtres et un peu moins disposés au travail qu'auparavant», Vidal lo difende a spada tratta e ne loda in particolare la traduzione di un catechismo in wolof⁷⁷.

La morte precoce di Vidal e l'arrivo di un nuovo prefetto, monsignor Guyard, che entra subito in conflitto con i missionari spiritani e con il governatore, complica ulteriormente il quadro. Nel frattempo, in Francia, dopo che nel 1848 era decaduta la monarchia degli Orléans e dunque l'influenza della regina, nel 1849 muore il barone Roger, nel 1851 Anne-Marie Javouhey e, il 2 febbraio dell'anno seguente, anche François Libermann. I tre sacerdoti africani in Senegal hanno così perduto l'appoggio di tutti i loro principali protettori. Nel conflitto più grande di loro in cui si ritrovano, non hanno più chance: il nuovo superiore generale degli spiritani, il padre Ignace Schwindenhammer, vuole ottenere per la sua congregazione la prerogativa sulla prefettura del Senegal, in ciò appoggiato dal governatore e dal ministro francese, che prendono accordi con Propaganda Fide⁷⁸, e per fare ciò cerca di ottenere la rimozione di monsignor Guyard e di Boilat e Fridoil, che ne sono i principali collaboratori. Il 6 luglio del 1852, Schwindenhammer scrive una lettera inequivocabile a Propaganda, rispolverando le accuse utilizzate fin lì contro di loro⁷⁹. La congregazione vaticana, pur disapprovando i metodi, accetta che di lì in poi siano gli spiritani a condurre la cosa⁸⁰. Il destino di Boilat e Fridoil è dunque segnato, nonostante i molti tentativi della popolazione locale di evitare un tale trasferimento. Monsignor Kobes, nuovo superiore degli spiritani nell'area, commenta così:

il y a de la foi dans ces messieurs, des talents et de la science, mais ils n'ont point l'esprit ecclésiastique⁸¹ [...] si vous gardez ces Messieurs au Séminaire du St Esprit ou dans quelqu'un de vos maisons, ne permettez pas qu'ils courent partout à exercer le st ministère comme a fait M. Moussa⁸².

Il 9 settembre 1852 Boilat, Fridoil e Guayard s'imbarcano da Saint-Louis verso la Francia e, durante il viaggio, gli ultimi due muoiono di malattia. Del sopravvissuto, Boilat, Schwindenhammer scrive che è sotto shock ma si sta riprendendo e che, per il momento, lo terrà presso di sé per deciderne in seguito il destino⁸³. Che ne, è invece, di Moussa? Come mai non viene rimpatriato con i suoi due

⁷⁷ Cfr. H. Littner, *Les promoteurs du clergé autochtone*, cit., p. 19.

⁷⁸ Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 122.

⁷⁹ «Privés depuis plusieurs années d'une direction sage et forte de la part de l'autorité ecclésiastique, les deux prêtres [Boilat e Fridoil] se sont peu à peu relâchés dans le ferveur et les vertus de leur saint état, ils se sont laissé aller à une vie molle, sensuelle et voluptueuse et se sont rendu coupables de différents faits d'immoralité dont quelques-uns sont devenus de notoriété publique, au grand scandale du pays... Ils n'ont plus la confiance de la population», I. Schwindenhammer, *Lettre au Prefet de Propagande, Paris, 6 juillet 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

⁸⁰ A. Barnabò, *Lettre à Schwindenhammer, Rome, 17 juillet 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

⁸¹ Un commento che appare quanto meno precipitoso, dal momento che in seguito Boilat avrebbe continuato a essere un sacerdote fino alla morte, nel 1901.

⁸² A. Kobes, *Lettre à Schwindenhammer, Dakar, 5 septembre 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

⁸³ I. Schwindenhammer, *Lettre à Boulanger, Paris, 16 novembre 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

compagni, lui che, più ancora di loro, era sempre stato osteggiato? Nell'estate del 1852, Moussa non viene coinvolto dalle decisioni prese dal vicariato perché si trova in Gambia. L'idea dei suoi superiori era che, lontano dalle principali cittadine della colonia senegalese, dopo una specie di periodo di ripensamento operoso, egli potesse lentamente reintegrarsi nella comunità missionaria. Il piano tuttavia fallisce rapidamente: tra lui e Duby, un sacerdote francese della stazione di Sainte Marie de Gambie (oggi diocesi di Banjul, la capitale del paese), cominciano presto gli attriti. Secondo Duby, che parla di lui con toni molto forti e dispregiativi, egli beve alcolici e perde tempo dietro agli europei («Moussa perd la tête en présence d'un européen [...] il court après un européen comme un petit chien court après son maître»⁸⁴); per parte sua, Moussa non esprime giudizi personali su Duby, ma parla di un conflitto in corso con lui in merito a una questione di ordine pastorale. Moussa vorrebbe celebrare dei riti in ricordo dei defunti, che ritiene potrebbero colpire il cuore della gente locale e avvicinarla alla missione cattolica, Duby glielo impedisce perché non ritiene la pratica sufficientemente ortodossa⁸⁵. Interessante la frase con cui Moussa cerca di convincere Kobes a dargli il permesso di sperimentare: secondo lui, per toccare le giuste corde degli indigeni del luogo è importante andare loro incontro, in quanto «l'extérieure est nécessaire pour les faire des personnes intérieures»⁸⁶. Lo spunto di Moussa è intrigante, sembra porsi in linea con altri suoi precedenti tentativi di adattare, almeno a livello linguistico e liturgico, il cristianesimo europeo alle culture indigene, tuttavia egli non ha il tempo di sperimentare oltre. Monsignor Kobes e monsignor Bessieux (nuovo vicario apostolico), infatti, venuti a sapere del conflitto, non hanno dubbi su come risolvere il conflitto: il 27 novembre richiamano Moussa dal Gambia, destinandolo temporaneamente a Dakar⁸⁷.

A questo punto, il sacerdote senegalese è apertamente disincantato sul suo futuro in Africa occidentale. Scrive una lettera colma di «paroles viriles»⁸⁸ a Kobes, in cui chiede di essere infine rimandato in Francia. Il 15 febbraio 1853 invia il suo ultimo saluto a Isidore, che era il terzo membro della comunità di Sainte Marie de Gambie, un senegalese laico al servizio della missione, in un'amara e al contempo molto affettuosa lettera di addio:

Bien aimé compatriote,

⁸⁴ Duby, *Lettre à Kobes, St Marie de Gambie, 6 septembre 1852*, in ACSE, 3i1.6a4. Si noti come i termini utilizzati da Duby siano di non troppo velato razzismo e tendano a omologare Moussa alla tipica immagine dello schiavo nero che segue il padrone europeo come un «cane» obbediente.

⁸⁵ «Bon Père, je viens vous prier de m'accorder la permission pour faire [...] des services funèbres pour les morts. J'ai fait des instructions sur ce sujet et plusieurs âmes paraissent disposées à demander des services pour leurs parents défunts. Notre confrère Duby n'est point de cet avis, [mais] il me semble que sur le terrain que la Providence nous a confié, ces services feront plus d'effet que partout ailleurs. C'est une arme contre les protestants et les musulmans, qu'oublient leurs morts sitôt que la terre les a couverts. Je serai bien aise d'avoir votre autorisation pour les personnes qui nous demanderont ces offices, car je me suis aperçu de l'heureux effet de ces services», J. P. Moussa, *Lettre à Kobes, St Marie, 6 août 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ A. Kobes, *Lettre à Boulanger, Dakar, 27 novembre 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

⁸⁸ J. P. Moussa, *Lettre au docteur Arnault, 28 janvier 1853, Dakar*, in ACSE, 3i1.7a7.

[...] Je suis extrêmement curieux de savoir d'où émane cette autorité qu'ils prétendent avoir, le droit de lire et de conserver mes lettres et confiances inviolables [...] Les correspondances que j'ai avec les amis de mon cœur [...]
Attachez vous à moi comme je m'attache à vous et nous vérifierons cette parole de l'Écriture: ce que Dieu a réuni, l'homme ne le séparera pas⁸⁹. Votre ami dévoué,
Moussa, miss apost⁹⁰.

7. «Votre fois se changera en tristesse, si vous n'avez de protecteurs»: tra Parigi e Roma

Salutati gli amici e i parenti, intorno al marzo del 1853 Moussa è di ritorno a Parigi. Dopo oltre dieci anni di ministero in Senegal, tutti e tre (o meglio, due, visto che Fridoil è morto durante il viaggio di rientro in nave) i preti africani passano nuovamente per lo stesso luogo in cui, nel 1840, erano stati ordinati sacerdoti: il Seminario del Santo Spirito di Parigi. Negli anni seguenti, anche altri preti indigeni, attivi tra Gambia, Senegal e Guinee, si scontreranno a più riprese con monsignor Kobes e le autorità spiritane della missione in Africa occidentale: Giovanni Santamaria (1832ca.-1864), il primo “moretto” riscattato da Niccolò Olivieri, che era stato ordinato presbitero dopo aver studiato al Collegio Urbano di Propaganda Fide⁹¹; Guillaume Samba (1842ca.-1880), che aveva studiato per un periodo in Senegal e un altro a Roma presso il Collegio Urbano⁹². Per quale ragione tutti questi preti “moretti” ebbero tanti e tali problemi a interagire con i missionari francesi, di ritorno in Africa? La domanda è troppo rilevante per consentire qui una risposta univoca. È possibile tuttavia formulare almeno un'ipotesi principale. Ciò che colpisce, infatti, è che nonostante Kobes, Schwindenhammer e gli altri missionari francesi abbiano provato (infine riuscendovi) in vari modi a liberarsi del clero indigeno ordinato in Europa, essi abbiano al contempo lavorato per formarne uno in Senegal. Sembra, quindi, che per loro la questione non stesse tanto nel fatto che non apprezzavano i sacerdoti africani per principio, ma che li volevano alle loro più strette dipendenze, formati da loro presso il nuovo seminario dei missionari spiritani in Senegal, a Ngazobil (dove avrebbe compiuto l'intero ciclo di studi il senegalese Guillaume Jouga, ordinato sacerdote nel 1864, su cui non risultano particolari

⁸⁹ Il passaggio è tratto dai vangeli (Mt 19,3-6), ma è un riferimento curioso, da parte di Moussa: Gesù, infatti, dicendo «Quello che Dio ha congiunto l'uomo non separi», risponde a una domanda postagli in merito alla possibilità che un uomo ripudi la propria moglie. Moussa, invece, si riferisce alla sua amicizia con Isidore. Può darsi che egli intendesse il vincolo dell'essere nati nella stessa terra e/o accomunati dallo stesso fervore evangelico come un qualcosa che non poteva essere spezzato dai missionari francesi, in quanto voluto da Dio, che li aveva fatti nascere nello stesso paese e condotti alla fede in Cristo.

⁹⁰ J. P. Moussa, *Lettre au monsieur Isidore, 28 janvier 1853, Dakar*, in ACSE, 311.6b3.

⁹¹ Santamaria, che sarebbe morto di malattia nel 1864, è al centro di una corrispondenza a tre tra lui, Kobes e il prefetto di Propaganda Fide negli anni tra il 1855 e il 1864. Cfr. G. Santamaria, *7 gennaio 1855, Dakar*, in APF, in SC, 8; A. Kobes, *Lettre à Propagande, Dakar, 31 décembre 1863*, in APF, in SC, 8. Si veda anche *Affaire des abbés indigènes Santamaria, Provest (1866), Samba (1879)*, in ACSE, 311.8a11.

⁹² Di Samba sappiamo che a Roma, nel 1879, venne rinchiuso in manicomio (cfr. G. Samba, in CL, Ospedale psichiatrico Santa Maria della Pietà, Roma, Cartelle cliniche, 1879), dopo che in Senegal era stato accusato, tra le altre cose, di aver avuto rapporti con donne e di bere alcolici, cfr. *Affaire des abbés indigènes Santamaria, Provest (1866), Samba (1879)*, in ACSE, 311.8a11.

tentativi di ostracismo). Essi volevano, insomma, che i preti indigeni fossero dei “regolari”, interni alla loro congregazione, direttamente sottoposti alla loro autorità.

Che la questione, *lato sensu*, del controllo fosse il vero problema della condizione di Moussa, Boilat, Fridoil e di altri preti indigeni “moretti”⁹³, ben più che nelle presunte gelosie degli uni o nelle irregolarità allo stato clericale degli altri, ce lo confermano numerosi altri elementi⁹⁴. Già il 20 aprile 1847, monsignor Jean-Félix Onésime Luquet (1810-1858), vicario apostolico di Pondichéry in India e membro autorevole della Société des Missions étrangères de Paris, probabilmente su richiesta di Moussa che poteva aver incontrato a Parigi, aveva scritto a Propaganda Fide una richiesta molto specifica: che fosse concesso al sacerdote senegalese il titolo di “missionario apostolico”⁹⁵. Se Moussa fosse stato così insignito, egli sarebbe stato alle dirette dipendenze della Congregazione di Propaganda, e dunque libero dall’autorità dei missionari spiritani. Sul momento non se ne fece nulla, tuttavia, com’è evidente dalla firma con cui egli chiudeva la lettera all’amico Isidore⁹⁶, Moussa a quello aspirava e, almeno in privato, già si riteneva un missionario apostolico. Per questo, una volta esiliato a Parigi, il nostro torna a sperare di poter ratificare ufficialmente la cosa. Questa volta, però, non si accontenta di scrivere o farsi scrivere una raccomandazione: egli parte, senza aver ricevuto il permesso degli spiritani, per Roma. Vi giunge tra la fine della primavera e la fine dell’estate del 1853, e il suo diventa subito un caso di stato. Il 18 luglio il conte Alphonse de Rayneval (1813-1858), ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, scrive una lettera privata al segretario di Propaganda Fide in cui lo informa della presenza a Roma di Jean-Pierre Moussa e chiede se essa sia o meno autorizzata. La risposta del segretario di Propaganda arriva due giorni dopo:

Al Sig. Conte de Rayneval, Ambasciatore di Francia presso la Santa Sede,
Il sotto Segretario di Propaganda, a pronto riscontro del foglio confidenziale di V. E. in data del 18 luglio corrente, nella stessa riservata maniera le partecipa che il Prete negro abbé Moussa fu da giovanetto recato a Parigi da una Dama francese⁹⁷, e che in quella Capitale fu educato alla Chiesa dai sacerdoti del Seminario di S. Spirito. Di là ritornò il Moussa al Senegal d’onde passò quindi nelle Due Guinee sotto la giurisdizione dell’attuale Vic. Apost. Mons. Bressieux. Questi

⁹³ Anche Daniele Sorur Pharim Den, che era stato ordinato come sacerdote secolare al Cairo, nei suoi ultimi anni venne a esser sempre più pressato a entrare nella neonata congregazione comboniana, sorta dopo la morte di Comboni, cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 182.

⁹⁴ Alle stesse conclusioni arrivò anche De Benoist, anche se la sua ricostruzione storica risente del punto di vista degli spiritani e preferisce parlare, invece che di controllo, di “autorità paterna”: «Cette première expérience du clergé sénégalais des temps modernes s’achève donc après douze ans. Tous les témoignages concordent pour dire que ces trois prêtres avaient reçu une formation sérieuse, avaient tous trois d’incontestables qualités. Chaque fois qu’ils ont été placés dans de bonnes conditions, ils ont fait preuve d’un authentique zèle et leur apostolat a porté des fruits indéniables. Il leur a manqué d’être encadrés pendant les premières années de leur ministère sacerdotal par des confrères expérimentés et bienveillants, et d’être “sous la direction d’un supérieur qui exercerait sur eux un ascendant paternel”. Leurs premiers successeurs bénéficieront de ces avantages, car la plupart entreront dans la congrégation du Saint-Esprit», J. R. De Benoist, *Histoire de l’Eglise catholique au Sénégal*, cit., p. 122.

⁹⁵ J. F. O. Luquet, *Lettre à Propaganda Fide, 20 aprile 1847, Monte Mario (Roma)*, in APF, SC, 7, 1841-1860.

⁹⁶ J. P. Moussa, *Lettre au monsieur Isidore, 28 janvier, Dakar*, cit.

⁹⁷ «Una dama francese»: un modo certo sbrigativo e curialmente “maschilista” per denominare Anne Marie Javouhey, fondatrice delle suore di Saint Joseph de Cluny e una delle più importanti missionarie cattoliche del diciannovesimo secolo e non solo!

però rinviollo recentemente a Parigi d'onde il Moussa s'è testé condotto a Roma, non munito di alcun regolare ecclesiastico documento. Dalle notizie poi che si hanno del Moussa, rilevasi che le varie vicende cui ha dovuto soggiacere vogliono ripetersi dalla poca sua temperanza nell'uso del vino⁹⁸.

Propaganda Fide, com'è evidente, si lava totalmente le mani del destino di Moussa, le cui peripezie e richieste vengono derubricate a esiti conseguenti una condotta alterata dall'abuso di alcolici. Il prete senegalese, tuttavia, non rinuncia a cercare di esporre le sue ragioni e indirizza al segretario di Propaganda una «dernière supplique»:

Monseigneur,

Je prie votre Grandeur d'avoir la bonté de présenter ma dernière supplique à son Eminence Monseigneur Fransoni, Cardinal préfet de la Propaganda. Vu la défectuosité de la position sociale et ecclésiastique des prêtres indigènes du Sénégal [...] je demande à la Propaganda, avant de quitter Rome, de m'accorder par écrit les faveurs ci dessous.

1) De me désigner un département ecclésiastique, vu que dans tout le passé, je n'étais d'aucun diocèse, puisque nul supérieur, la Propaganda comme la mission du S. Cœur de Marie, ne me reconnaît directement pour leur subordonné. [...] Ou bien me concéder la faculté de m'attacher librement au département et chef soit en France soit à l'étranger. Ce droit appartient incontestablement à la Propagande en conséquence je demande par écrit, dans le cas où nous ne pourrions absolument pas nous entendre avec le Monseigneur Kobès, la licence de me mettre sous la juridiction légitime d'un bon pasteur, et la faculté de faire croître le petit talent que Dieu m'a confié pour ma sanctification et le salut de mes frères.

2) Je supplie la Propagande d'examiner consciencieusement les mille contrariétés qui m'ont été suscitées à dessein et qui, si Dieu ne m'avait spécialement soutenu, auraient eu des résultats fâcheux et peut-être même scandaleux. [...]

Mes Pères, mes amis, ayez pitié de l'orphelin du Sénégal... Sauvez-moi, délivrez-moi du lac profond où l'on m'a plongé⁹⁹.

Contemporaneamente, Moussa scrive anche al ministro della Marina e delle Colonie, il quale, a sua volta, notifica la lettera al prefetto di Propaganda. In questa ulteriore missiva, Moussa riprende i temi della precedente, definendosi un «brebis errante qui n'appartienne à aucune pasteur», ma lo fa invocando l'autorità del da poco deceduto barone Roger, già governatore del Senegal, amico di Anne-Marie Javouhey e suo protettore:

«Un homme d'heureuse mémoire qui a gouvernée le Sénégal huit ans lors de mon premier départ pour ma patrie me dit ces paroles que je n'oublierai jamais: votre foi se changera en tristesse, si vous n'avez de protecteurs et de soutien, votre mission échouera et vous serez malheureux. Ce que je crains le plus pour vous sont les Chefs ecclésiastiques s'ils ne vous considèrent pas comme leur enfants». Dix ans après dans le même salon, Monsieur le baron Rogèr me dit: «Eh bien, ne suis-je pas prophète? Je savais que ces misères vous arriveraient, le Gouvernement a eu tort à vous envoyer au Sénégal au début de votre carrière»¹⁰⁰.

⁹⁸ Segretario Propaganda, *Lettera all'amb. di Francia presso la S. Sede, si partecipano riservatamente notizie intorno al prete negro Moussa, 20 luglio 1853, Roma*, in APF, Lettere e Biglietti segretario, 1853, Senegal, p. 595.

⁹⁹ J. P. Moussa, *Mémoire à Mons Secrétaire, 27 luglio 1853, Roma*, in APF, SC, 7 n. 342-343.

¹⁰⁰ J. P. Moussa, *Memoria del prete negro. Copia di una lettera al ministro Marina, luglio 1853, Roma*, in APF, SC, 7, n. 346-349.

Moussa, nel prendere amaramente atto che Roger aveva ragione quando aveva espresso i suoi timori sul lasciar andare i tre sacerdoti senegalesi senza che il loro stato fosse ben definito (missionari apostolici o spiritani? Sacerdoti secolari o regolari?), sa che questa è probabilmente la sua ultima occasione per spiegarsi, e tuttavia, o forse proprio a causa di questa angosciante consapevolezza, gioca tutte le sue carte. Si scaglia contro quei missionari francesi che sulla carta scrivono che «la non connaissance de la langue Wolof est cause du non développement de la foi au Sénégal» ma poi «leur premier fait a été d'éloigner ceux qui seuls la connaissent». Circa le accuse rivoltegli, le sue righe vogliono apparire come l'ultimo grido di un condannato:

Je ne me défendrai pas. Le silence est plus salutaire à un accusé qui ne peut faire comparaitre des témoins éloignés de mille heurs de milles. La matière de mon jugement sera sans doute des fautes notices [...] Je refuse le combat avec mon adversaire, mon accusateur m'écraserait: seul il a le droit de parler et d'être écouté, moi dans ma fausse position je n'ai ni l'un ni l'autre. Je supplie seulement votre indulgence et clémence de me tendre la main pour sortir de la fausse position où je me trouve¹⁰¹.

La richiesta di Moussa è dunque quella di essere nominato missionario apostolico, di modo da avere finalmente una posizione chiara e di potersi difendere delle accuse rivoltegli. Come prevedibile, tuttavia, Propaganda Fide resta sorda: il 6 agosto il segretario della congregazione scrive una breve missiva a Schwindenhammer, il superiore generale, in cui sembra mettere addirittura in dubbio il fatto che Moussa sia sacerdote e glielo affida, come un problema da gestire in qualche modo¹⁰². Il caso è ormai chiuso e a Moussa non resta che rientrare a Parigi, deluso in ogni sua speranza. È consapevole che ad attenderlo ormai non sembrano restare che due possibilità: lasciare l'abito sacerdotale e trovare un modo differente di condurre la propria vita in Francia, oppure acconsentire a un periodo di rieducazione in qualche comunità dei missionari spiritani, per poi magari divenire il curato di una piccola parrocchia di campagna in Francia, come scelse di fare David Boilat¹⁰³. A questo punto, tuttavia, compare nel quadro una terza opzione.

8. Ad Haiti, «le seul sol sur le globe où le noir aspire dans toute sa plénitude l'air pur de la liberté»

Dopo la Rivoluzione di Toussaint Louverture e la resistenza ai tentativi di Napoleone di far tornare Haiti una colonia francese, nel diciannovesimo secolo la neonata nazione, se riesce a restare indipendente, versa tuttavia in «une situation chaotique»¹⁰⁴. Da un punto di vista socio-politico – con

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Segretario Propaganda, *Lettera al sup. gen. Santo Spirito, 6 agosto 1853, Roma*, in APF, Lettere e Biglietti segretario, 1853, Senegal, p. 624.

¹⁰³ Dopo un periodo che potremmo definire di riforma, Boilat trovò nel vescovo di Meaux (Île-de-France) un ecclesiastico disposto a incardinarlo nella propria diocesi, e gli venne affidata prima la parrocchia di Dampmart e poi, dal 1868 fino alla morte (il 19 dicembre 1901, a 88 anni, di cui 61 da sacerdote), quella di Nantouillet.

¹⁰⁴ H. J. Koren, «Eugène Tisserant en Haïti (1843-1845): un diplomate inexpérimenté dans une situation

le guerre estere e il succedersi continuo di colpi di stato interni, contrassegnati dalla contesa del potere tra (semplificando) élite nere e “mulatte”, rappresentanti di diversi interessi economici e non solo – ma anche religioso. In particolare, per quel che riguarda la storia della Chiesa ad Haiti, gli studi si sono finora concentrati sugli sforzi dei missionari francesi fino alla morte del prefetto Eugène Tisserant (1845)¹⁰⁵, o su quelli a partire dal 1859, quando il generale “mulatto” Fabre Nicolas Geffrard (1806-1878) diviene il nuovo presidente di Haiti. Fervente cattolico, Geffrard avrebbe firmato con la Santa Sede, nel 1860, un Concordato con cui si impegnava a fare del cattolicesimo la religione di stato, spianando così la strada all’arrivo dei missionari e in particolare all’apertura di scuole confessionali e, viceversa, ostacolando i culti tradizionali, dai tratti sincretistici ed esoterici, generalmente chiamati “vudù” (o vodu o voodoo o altre varianti)¹⁰⁶. Il periodo tra le due date, 1845 e 1859, ci è parso invece piuttosto trascurato dalla storiografia, almeno per quel che riguarda la storia del cattolicesimo ad Haiti. Probabilmente la ragione va ricondotta al fatto che i missionari spiritani, che sono ancora oggi tra le congregazioni più impegnate nel paese, in quegli anni vennero in vario modo ostacolati, quando non espulsi¹⁰⁷. Loro persecutore fu Faustin-Élie Soulouque (1782-1867), un ufficiale di colore nato schiavo che, nel 1847, venne eletto a sorpresa presidente della Repubblica di Haiti. Già nel 1849, Soulouque, contro i pronostici di coloro che l’avevano nominato nella speranza di poterlo controllare (egli era infatti analfabeta e dall’età avanzata), riuscì a farsi nominare imperatore e, nel decennio successivo, governò il paese (cercando a più riprese di estendere il dominio di Haiti anche all’altra metà dell’isola, Saint Domingue) con il pugno di ferro del dittatore assoluto, perseguitando i “mulatti” e i bianchi rimasti sul territorio e promuovendo una sorta di nuova classe nobiliare dalla pelle nera, composta da suoi fedelissimi¹⁰⁸. Ebbene, è stato detto che l’ostilità di Soulouque verso i missionari cattolici derivasse anche dal suo essere un fervente fedele del culto vudù¹⁰⁹, ma a ben vedere le cose ci appaiono più complesse.

chaotique», in *Mémoire Spiritaine*, n. 19, premier semestre 2004, pp. 55-60.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ P. Delisle, *Le catholicisme en Haïti au XIXe siècle. Le rêve d’une «Bretagne noire» (1860-1915)*, Karthala, Paris 2003. Il vudù rinvia a una religione africana della regione del Dahomey, che poi nelle Americhe avrebbe trovato varianti ad Haiti, in Brasile (il candomblé), a Cuba (la santeria)... Sul vudù in generale, si veda ad esempio L. Faldini Pizzorno, *Il Vudù*, Xenia, Milano 1999; L. Hurbon, *Les mystères du vaudou*, Éditions Gallimard, Paris 1993. Sul rapporto tra vudù e cattolicesimo ad Haiti, v. L. Hurbon, *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Éditions Payot, Paris 1972; L. G. Desmangles, *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1992. Uno studio più recente sul rapporto tra cristianesimo e vudù ad Haiti che ha fatto molto discutere è C. Payton, «Vodou and Protestantism, Faith and Survival: The Contest over the Spiritual Meaning of the 2010 Earthquake in Haiti», in *The Oral History Review*, vol. XL, n. 2 (2013), pp. 231-250.

¹⁰⁷ Per una storia della presenza dei missionari spiritani ad Haiti, v. A. Cabon, *Notes de la Congrégation du Saint-Esprit sur l’Histoire Religieuse d’Haïti. De la Révolution au Concordat (1789-1860)*, Petit Séminaire Collège Saint-Martial, Port-au-Prince 1933; E. Jacquot, *Les Spiritains en Haïti (1843-2003). D’Eugène Tisserant (1814- 1845) à Antoine Adrien (1922-2003)*, Karthala, Paris 2010.

¹⁰⁸ Sulla figura di Soulouque, v. L. F. Hoffman, *Faustin Soulouque d’Haïti: dans l’histoire et la littérature*, L’Harmattan, Paris 2007.

¹⁰⁹ M. Dash, «The Trial That Gave Vodou A Bad Name», in *Smithsonian Magazine*, <<https://www.smithsonianmag.com/history/the-trial-that-gave-vodou-a-bad-name-83801276/?no-ist>>, 29/05/2013,

Già nel 1844, padre Tisserant, in visita a Parigi, aveva provato a convincere Libermann a mandargli Moussa come missionario ad Haiti, invano¹¹⁰. Intorno al 1847, quando Soulouque aveva preso il potere ancora da poco, il padre spiritano Perein scriveva a Libermann delle righe indicative:

La peau noire est toute-puissante à l'heure qu'il est et la seule chose qu'on craint en Haïti. C'est au point qu'un mulâtre très influent m'a supplié d'écrire à l'abbé Moussa pour forcer les mains du gouvernement, mais comment compter sur sa fidélité? [...] On rend au portrait de l'abbé Moussa que j'ai dans ma chambre, une espèce de culte, accompagné de soupirs et de regrets¹¹¹.

In un primo momento, Soulouque sembra intenzionato a cercare di avere buoni rapporti con la chiesa romana, tanto che scrive una lettera al papa in cui chiede l'invio di un vescovo per la sua investitura a imperatore¹¹². Quando però la Santa Sede non risponde, forse perché si trova nell'imbarazzo di non sapere chi inviare in un luogo che viene giudicato pericoloso, ciò infastidisce molto il neo-imperatore, che «en conclut que Rome méprisait le gouvernement impérial, parce que c'était un gouvernement noir»¹¹³. Lo stesso Perein, dopo che nel 1848 Soulouque cominciò a liberarsi dei suoi oppositori politici, scrive: «le pays est perdu»¹¹⁴.

Arriviamo così all'autunno del 1853. Moussa è appena rientrato a Parigi da Roma, quando riceve dalla corte imperiale di Soulouque la proposta di trasferirsi ad Haiti. Secondo la sua stessa testimonianza, si trattava del quarto tentativo da parte di un'autorità della nazione caraibica di ottenerne la collaborazione, ma questa volta l'invito è rivolto direttamente a lui, non ai suoi presunti superiori spiritani, verso cui ormai il prete senegalese non nutre più particolare deferenza¹¹⁵. Il posto pensato per lui è quello, recentemente liberatosi (l'1 novembre muore l'abbé Cessans)¹¹⁶, di parroco della cattedrale di Port-au-Prince. Non sappiamo se per effettiva convinzione o per mancanza di alternative migliori, comunque Moussa decide di accettare. Un mese dopo, *Le Moniteur Haitien*, il principale periodico del paese nonché organo ufficiale di comunicazione del governo, informa: «M. l'abbé Moussa est arrivé au Port-au-Prince le 5 courant [décembre], venant de France» e aggiunge «M. Moussa, africain élevé en Europe, est un ecclésiastique vertueux et érudit»¹¹⁷.

ultima visualizzazione: 18/12/2020.

¹¹⁰ A. Cabon, *Notes de la Congrégation du Saint-Esprit*, cit., p. 336.

¹¹¹ Perein, *Lettre à Libermann, s.d.[1847?]*, *Port-au-Prince*, cit. in A. Cabon, *Notes de la Congrégation du Saint-Esprit*, cit., p. 392.

¹¹² A. Cabon, *Notes de la Congrégation du Saint-Esprit*, cit., p. 408.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Perein, *Lettre à Libermann, 3 juillet 1848, Port-au-Prince*, cit. in A. Cabon, *Notes de la Congrégation du Saint-Esprit*, cit., p. 397.

¹¹⁵ Non sappiamo se l'invito fu rivolto anche a Boilat, ma ci sembra improbabile: egli era meno noto di Moussa, inoltre era un "meticcio", e Soulouque proprio in quegli anni aveva intrapreso una campagna di persecuzione da tratti razziali nei confronti di tutti coloro che non fossero neri.

¹¹⁶ «Partie officielle», *Le Moniteur Haitien*, 8ème année, n. 47 et 48, Port-au-Prince, 12 novembre 1853.

¹¹⁷ «Partie non officielle. Communiqué», *Le Moniteur Haitien*, 8ème année, n. 52, Port-au-Prince, 10 décembre 1853.

Una volta sbarcato nella capitale, Soulouque decide di affidargli immediatamente la chiesa più importante del paese, scavalcando ogni parvenza di gerarchia ecclesiastica. Il nostro non si fa troppi problemi e accetta con entusiasmo. D'altronde, Haiti si era distinta fin dall'indipendenza per la diretta gestione del clero da parte dei governi e il suo essere spesso «refuge de prêtres en difficulté avec leur évêque, de prêtres interdits à la conduite scandaleuse»¹¹⁸, e il caso di Moussa si inserisce dunque bene in questo contesto. Il primo discorso del prete africano, quello con cui prendeva possesso della principale chiesa della capitale, il 7 dicembre alla presenza dell'imperatore, è sul *Moniteur*:

Sire, la divine providence, dont les secrets sont toujours des mystères à notre humanité, a voulu qu'un jeune prêtre¹¹⁹ de votre propre sang levât sa voix pour exprimer sa vive sympathie à l'enthousiasme universel que le peuple haïtien porte à l'élu du seigneur sur cette terre de la liberté au retour de sa glorieuse tournée. Ma mission est périlleuse, et je crains avec raison de faire un triste naufrage, car c'est échouer que de ne pas dire assez, et on risque le même danger de dire trop, comme un adulateur. Dans cette triste alternative, je choisis un juste milieu qui est de bénir le seigneur notre Dieu de nous avoir donné dans des circonstances difficiles et délicates, non un maître, un dominateur, mais un ami, un père dont la haute et noble ambition est le triomphe de notre sainte religion catholique romaine, et le bonheur de ses sujets [...]¹²⁰.

Cabon, che è la principale fonte secondaria che abbiamo potuto consultare sul periodo di Moussa ad Haiti, gli è fortemente ostile, al punto da dare per certo che il prete, sia quando era in Senegal che ad Haiti, conducesse «une vie qui n'a rien d'ecclésiastique»:

Élevé en France, [...] admis à dire la messe à Fontainebleau devant Louis-Philippe, comblé de dons par la reine Marie-Amélie, il perdit le sens exact de sa position de missionnaire parmi les siens, pour se regarder trop comme le premier de sa race que l'Église élevait au sacerdoce et un exemple de ce que l'on pourrait obtenir de populations naguère esclaves¹²¹.

Secondo lo storico spiritano, la condizione in cui operò Moussa ad Haiti fu formalmente «schismatique»¹²², in quanto egli non aveva mai ricevuto un incarico ufficiale da qualche autorità ecclesiastica. Per questa ragione, i sei anni che vanno dall'arrivo di Moussa (1853) alla rimozione di Soulouque e l'insediamento di Geffrard (1859), con conseguente Concordato tra governo di Haiti e

¹¹⁸ E. Jacquot, *Les Spiritains en Haïti*, cit., p. 30.

¹¹⁹ Nel dicembre 1853, Moussa ha 38 anni: non è più giovanissimo, ma certo neanche anziano.

¹²⁰ J. P. Moussa, cit. in «Partie non officielle. Paroles adressées à S. M. L'Empereur, à l'église paroissiale, par Mr. L'abbé Moussa, le 7 courant», *Le Moniteur Haïtien*, 8ème année, n. 52, Port-au-Prince, 10 décembre 1853.

¹²¹ A. Cabon, *Notes sur l'Histoire Religieuse d'Haïti. De la Révolution au Concordat (1789-1860)*, Petit Séminaire Collège Saint-Martial, Port-au-Prince 1933, pp. 454-455. Da spiritano, Cabon prende per buone tutte le accuse ricevute da Moussa mentre era in Senegal dai missionari francesi e, parlando dell'insediamento del prete senegalese ad Haiti, commenta: «L'abbé Moussa accepta le poste qui lui fut offert, sans s'inquiéter de la juridiction nécessaire pour le remplir. Pour qui connaît le passé de l'abbé Moussa, cette insouciance à l'égard de l'autorité légitime n'a rien qui étonne. Il était âgé de trente-huit ans, était prêtre depuis treize ans et déjà avait perdu l'exact sentiment des exigences de l'état sacerdotal», Ivi, p. 454.

¹²² Ivi, p. 458. Si noti come, nel diciannovesimo secolo, venne considerata come "scismatiche" ad esempio anche la chiesa di Capo Verde, dove si trovavano preti indigeni cattolici sposati o comunque con concubine, e come a rischio di diventarla quella brasiliana. A proposito della nozione di scisma, v. A. Girard et B. Schmitz (ed.), *De l'Église aux Églises: réflexions sur le schisme aux Temps modernes*, in *De l'Église aux Églises: réflexions sur le schisme aux temps modernes, Mélanges de l'École française de Rome Italie et Méditerranée*, n. 126/2, 2014, pp. 189-224. Intorno alle questioni interne alla chiesa cattolica brasiliana, cfr. I. D. Santirocchi, «O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização», *Reflexão*, n. 42(2), 2017, pp. 169-181.

Chiesa cattolica (1860), vengono da lui (e non solo) generalmente liquidati rapidamente come un periodo in cui nel paese, a livello religioso, si visse una fase di passaggio, se non di flessione del cattolicesimo e di temporanea affermazione del vudù. Émile Jacquot, altro storico spiritano, concorda sulla sostanza ma è meno netto sul profilo personale: definisce Moussa «moins astucieux et moins pervers» rispetto al sacerdote che lo aveva preceduto a Port-au-Prince, e tuttavia troppo «faible» per fare ciò che era da considerarsi la cosa giusta (sottomettersi all'autorità del prefetto apostolico nominato da Roma)¹²³. Per Jacquot, Moussa si sarebbe illuso «jusqu'à se persuader et à faire croire qu'il avait reçu les pouvoirs de Supérieur ecclésiastique d'Haïti» e sarebbe stato solo «malgré tout» che la popolazione haitiana in quegli anni rimase (quasi miracolosamente) «attachée à l'Église catholique»¹²⁴. Solo Pascale Cornuel, biografa di Anne-Marie Javouhey, pur senza elaborare il discorso, almeno suggerisce: «que Moussa n'ait pas été un catholique très orthodoxe est inconfessable. Pour autant, son cas mérite peut-être d'être reconsidéré»¹²⁵.

In base alle fonti primarie che si è riusciti a visionare finora, la detta ricostruzione storica appare quantomeno parziale e affrettata, se non proprio manchevole. È certamente vero che, da un punto di vista formale, Moussa (come tanti altri sacerdoti ad Haiti in quei decenni) agì in maniera non ortodossa, accettando di divenire curato della cattedrale di Port-au-Prince. Ciononostante, egli, pur consapevole di non essere stato riconosciuto in questa sua nuova posizione dalla gerarchia ecclesiastica, si descriverà sempre come un fedele agente della Chiesa cattolica, fino al punto da ricercare con Roma una riappacificazione anche ufficiale, giunto in fin di vita. Considerandosi in coscienza legato alla Chiesa, Moussa diresse dunque per circa sei anni, con un'autorità seconda solo a quella del sovrano, le sorti della vita religiosa ufficiale del paese, celebrando funzioni ed elargendo sacramenti, agendo come una sorta di arcivescovo di Port-au-Prince e da capo della chiesa nazionale. Non era, questa, una sua illusione, ma un dato di fatto attestato dalle fonti dell'epoca, ed è quindi probabilmente anche a questo suo attivismo (e non malgrado esso!) che va attribuita la sostanziale tenuta del culto cattolico ad Haiti in quegli anni.

Su *Le Moniteur Haitien*, il nome di Moussa compare una quantità di volte impressionante, secondo solo all'imperatore stesso e forse alla pari con pochi altri alti funzionari. Ogni celebrazione religiosa pubblica ufficiale viene presieduta da lui, di cui non di rado vengono riportati i sermoni o discorsi; frequentemente il giornalista di turno specifica che alle messe è presente anche l'imperatore (con una frequenza media pari a una volta ogni due settimane), spesso accompagnato dalla moglie e dalla figlia nonché dalla corte e dai membri del governo, in un tripudio di barocche manifestazioni di

¹²³ E. Jacquot, *Les Spiritains en Haïti*, cit., p. 66.

¹²⁴ Ivi, p. 67.

¹²⁵ P. Cornuel, *La sainte entreprise*, cit., p. 598.

potere (colpi di cannone a salve, carrozze trainate da cavalli bianchi, popolazione festante e via dicendo). Addirittura, il 4 febbraio del 1854, il giornale ospita un'ode poetica dedicata al prete nero:

O philanthropes inspirés!
O Fox! O Clarkson! O Grégoire!¹²⁶
De vos efforts nobles, sacrés,
Venez contempler la victoire.
[...]
Moussa! Missionnaire africain
Divin pasteur dont la lumière
Doit conduire l'haïtien,
au noble but de sa carrière!
[...]
O Faustin! Soulage nos maux;
Sans toi, toute espérance est vaine.
Au milieu des flots en courroux,
Tu l'as sauvé de la tempête.
Nous t'en remercions à genoux,
Et bénissons ta noble tête!¹²⁷

Intanto, il primo gennaio, festa nazionale per commemorare il cinquantunesimo anniversario dell'indipendenza di Haiti¹²⁸, *Le Moniteur* riportava solo due discorsi, nella sua parte ufficiale: quello (più breve) dell'imperatore Soulouque e quello (articolato, retoricamente costruito, ispirato) dell'abbé Moussa. L'arrivo di Soulouque e della sua corte alla chiesa, per assistere alla celebrazione, è descritto nei dettagli e ci mostra tutta l'importanza accordata anche al sacerdote africano, di cui si dice che era «suivi du clergé» e che parlava dal pulpito («en chaire»), proprio come se fosse il vescovo della città, intento a presiedere una funzione liturgica particolarmente importante, in ciò assistito da preti, diaconi, canonici, chierichetti e via dicendo. Il sermone di Moussa merita di essere riportato:

Qui aurait dit, il y a 60 ans, à la race européenne: l'Africain que la cupidité arrache de son sol natal, en un jour donné de Dieu, brisera ses ignobles liens, formera un peuple indépendant. [...] La Providence a accompli ce fait, et en ce jour nous célébrons la 51^e année de notre indépendance. Gloire, honneur, amour et souvenir éternel à nos glorieux martyrs. Leur mort a vaincu la mort, elle a engendré et donné la vie à tous ceux qui respirent le grand air du bon Dieu sur ce sol de la liberté.
Que d'autres vantent Rome ou la Grèce, César ou le grand Alexandre. Que des apologistes se lèvent pour la France ou pour Albion: sans blâmer ou critiquer leurs élans patriotiques, je passerai outre et ne fixerai mes regards étonnés que sur cet enfant d'un demi siècle, qui me semble être le plus grand phénomène de nos jours. [...]
Haïti n'a que 50 ans et elle marche de pair avec les nations qui ont seize siècles révolus. [...] L'an XII de l'ère chrétienne, dans le temple de Jérusalem, un enfant discutait avec les docteurs et les scribes, les étonnait et les forçait à admirer sa sagesse. [...] Haïti, avec son demi siècle, raisonne,

¹²⁶ Charles Fox (1749-1806), Thomas Clarkson (1760-1846) e Henri Grégoire (1750-1831) sono tre figure molto note e padri nobili dei movimenti abolizionisti inglesi (i primi due) e francesi (il già citato abbé Grégoire).

¹²⁷ «ODE dédiée à Mr. L'abbé Moussa, par Me. Romaneau Romane», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 8, Port-au-Prince, 4 février 1854.

¹²⁸ Della festa dell'Indipendenza di Haiti parla anche l'abbé Grégoire, nel 1815, in questi termini: «Le chef a juré de ne pas souffrir le retour de l'esclavage, et, le 1^{er} janvier, à la fête annuelle de l'Indépendance, on renouvelle le serment de la maintenir: c'est déclarer que ce gouvernement ne traitera avec les autres que d'égal à égal», H. Grégoire, *De la traite et de l'Esclavage des Noirs*, cit., p. 61.

discute, traite avec les nations les plus civilisées, avec les grandes puissances du monde. Peuple, que pensez-vous de cet enfant? Ma pensée à moi est que le Seigneur est avec elle, et pour dire la vérité dans toute la force de son expression, Haïti est un enfant vieillard. [...] Que Dieu me garde de tomber dans des excès, d'accuser ou de calomnier la race blanche [...] les victoires de nos pères contre les leurs occasionnent antipathie, fille aînée de l'orgueil humilié. [...] Dans cette terre où, venus esclaves, nous commandons en souverains¹²⁹.

Com'è evidente, Moussa non sembra aver perso nulla di quell'abilità oratoria già lodata da Schœlcher. Pur trovandosi ad Haiti da meno di un mese, egli parla con piglio nazionalista sicuro. Gli abitanti di Haiti, per Moussa, sono i figli di coloro che, da africani vittime della tratta, seppero guadagnarsi la sovranità. Egli si sente, alla luce della sua storia personale, loro concittadino a pieno titolo. Pescando dal repertorio biblico, ma anche dell'antichità classica, Moussa si destreggia con abilità e traccia i contorni di un mito fondativo della nazione dai forti connotati religiosi. Haiti, per Moussa, è un paese cattolico, eletto da Dio come l'Israele delle genti di colore. Egli approfondisce il tema nella sua allocuzione in occasione dell'onomastico dell'imperatore Faustine Soulouque, il 25 febbraio 1854. In quest'occasione, per la quale si compiono importanti festeggiamenti, sono in quattro a parlare: il presidente del Senato a nome del corpo legislativo; il vice-console britannico in rappresentanza dei corpi diplomatici; il presidente della Cassazione a nome della magistratura; lo stesso Moussa, come capo della Chiesa ad Haiti. Ancora una volta, è certamente il suo discorso quello che il giornale mette in maggior rilievo. Il prete senegalese comincia con un paragone certo azzardato ma efficace tra Mosè, che non era che un pastore quando venne chiamato da Dio all'Horeb, e Soulouque, novello unto del Signore, che era nato schiavo ed è diventato infine difensore della libertà di coloro che erano schiavi e imperatore. Quindi, rivolgendosi direttamente allo stesso con parole tanto dirette quanto inequivocabili:

L'honneur ou la gloire de sauver une patrie terrestre, s'éclipse à la face du titre de Sauveur de la religion qui seule, sur cette terre, fait le bon citoyen, seule prépare et assure une immortalité bienheureuse dans l'éternité.

Fasse le ciel, que l'harmonie et la concorde avec Rome s'effectuent sous le règne du premier Oint du Seigneur dans notre patrie chérie, et que l'organisation d'un clergé régulier fasse oublier les mauvais jours des temps passés.

Votre bon peuple, Sire, veut la religion et la religion catholique, apostolique et romaine. Assurez son présent et son avenir, et votre règne aura un fleuron d'immortalité qui le distinguera de tous les règnes. Vous serez, Sire, le sauveur de notre belle religion. Fiat fiat. Vive l'Empereur Faustin¹³⁰.

Concetti simili a quelli di cui sopra vengono reiterati da Moussa ancora e ancora, ad esempio nell'allocuzione all'imperatore del 16 giugno seguente, in cui si complimenta per il fatto che egli dia il buon esempio al suo popolo venendo a messa alla festa del Santo Sacramento, mostrando

¹²⁹ J. P. Moussa, cit. in «Partie Officielle. Célébration du 51^e anniversaire de l'indépendance d'Haïti (1^{er} janvier 1854)», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 3 et 4, Port-au-Prince, 7 janvier 1854.

¹³⁰ J. P. Moussa, cit. in «Partie Officielle. FETE patronale de S. M. l'Empereur (15 février 1854)», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 10 et 11, Port-au-Prince, 25 février 1854.

«l'exemple de vénération et du culte qu'on doit rendre à Dieu seul», e, così, determinando «l'accomplissement de ma prophétie»: Haiti è un paese cattolico, retto da un imperatore la cui «religion de J.C. cautionne le zèle patriotique»¹³¹.

In realtà, l'Haiti dell'epoca (come quella odierna) è una nazione religiosamente plurale e profondamente sincretista. I culti vudù e quelli cristiani (cattolici, ma anche protestanti) si intrecciano, si sovrappongono, integrandosi e confondendosi. In un tale contesto, Moussa sembra adottare un atteggiamento simile a quello già sperimentato in Senegal: non ha eccessive parole di disprezzo o di condanna per le varie credenze popolari e cerca di venire loro incontro, ma si considera un sacerdote cattolico, e come tale spinge l'imperatore a ricercare migliori rapporti con la Santa Sede. Cerca di ricavarci il ruolo di consigliere del principe, il quale, anche grazie alla sua guida, può divenire un degno *defensor fidei* e, in questo modo, meritare appieno anche la propria carica¹³², che gli deriverebbe dal volere del popolo ma anche dall'elezione divina (l'imperatore di Haiti è detto essere tale «*par la grâce de Dieu et la loi constituionelle de l'état*»)¹³³. Ma in cosa consisteva, davvero, il ruolo di Moussa? Egli accenna alle sue giornate tipo in una lettera privata del 25 gennaio 1855, una delle poche che si è potuto visionare tra quelle redatte negli anni ad Haiti, indirizzata a Hippolyte de Saint-Anthoine (1806-1891), un medico e segretario dell'Institut d'Afrique di Parigi, che aveva stretti rapporti con Moussa e altri esponenti di primo piano della Haiti del tempo. Qui, il sacerdote senegalese descrive così il suo impegno a Port-au-Prince come parroco, formalmente, ma di fatto come massima autorità religiosa del paese:

Cinq premières communions dans l'année, trois sermons chaque dimanche, sans compter les fêtes particulières [...] Tout les provinces m'adressent incessamment ou des délégués ou des lettres [...] Sa magesté [sic] impériale a consenti avec peine à la permission que je lui avais demandé d'aller passer quinze jours à Archaie¹³⁴, elle me n'accorda que huit¹³⁵.

Il rapporto di Moussa con Soulouque e la sua famiglia è stretto, specialmente quello con l'imperatrice consorte, da cui sappiamo che egli riceveva non di rado anche doni preziosi e di cui era il confessore e confidente¹³⁶, al punto che ella non gli permetteva di allontanarsi dalla capitale per più

¹³¹ J. P. Moussa, cit. in «Partie Non Officielle. ALLOCUTION de Mr. L'abbé Moussa, curé du Port-au-Prince, à S. M. I. Faustin 1^{er}», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 27 et 28, Port-au-Prince, 24 juin 1854.

¹³² Alcuni dei discorsi di Moussa a Soulouque sembrano in effetti richiamare lo stile e gli argomenti degli *Speculum principis*, i manuali medievali e quattrocenteschi redatti da intellettuali per consigliare principi e sovrani, riecheggianti il modello del *De Clementia* (54-55 d.C) di Seneca dedicato a Nerone e, per quel che riguarda in particolare la fede cristiana, il *Vita Constantini* (337d.C) di Eusebio da Cesarea.

¹³³ «Partie Officielle. ORDONNANCE», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 2, Port-au-Prince, 24 Décembre 1853. Il corsivo è nostro.

¹³⁴ Archaie, in creolo haitiano Lakayè, è un comune di Haiti, capoluogo dell'arrondissement omonimo nel dipartimento dell'Ovest.

¹³⁵ J. P. Moussa, *Lettre à Monsieur de St Antoine, 25 janvier 1855, Port-au-Prince*, in ACSE, 3i1.7a7.

¹³⁶ Cfr. J. P. Moussa, «Partie Non Officielle. Appel aux Haïtiens», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 27 et 28, Port-au-Prince, 24 Juin 1854. In occasione dell'onomastico dell'imperatrice, Moussa ne associa la figura a quelle veterotestamentarie di Giuditta e di Ester, J. P. Moussa, «Partie Officielle. Fête patronale de S. M. l'Impératrice (26 juillet 1854)», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 34, Port-au-Prince, 5 août 1854.

di otto giorni, come apprendiamo dalla lettera. Com'era prevedibile, una posizione di simile riguardo gli attira rapidamente numerose invidie e l'ostilità di tanti, tra cui alcuni di quei preti che si erano visti surclassati di punto in bianco dall'improvviso arrivo di Moussa nel dicembre del 1853. Ancora una volta, le principali accuse nei suoi confronti dovettero riguardare la sua condotta privata (alcool e donne, principalmente) nonché il suo passato tormentato in Senegal. A queste e altre voci, ad Haiti come in Europa, Moussa decide di rispondere in grande stile, con un lungo e polemico articolo redatto di suo pugno e pubblicato su *Le Moniteur* il 24 giugno 1854, che egli intitola, indicativamente, «Mes représailles». Il pezzo, che si riporterà quasi integralmente ed evidenziandone i passaggi più salienti in corsivo, costituisce al contempo la sua rilettura della propria esperienza di vita e forse la formulazione più compiuta del suo pensiero:

Pour la première fois, je vais prendre la parole pour montrer à mes adversaires que je n'étais ni sourd, ni aveugle, ni muet quand ils m'insultaient dans la voie, et que chacun d'eux se faisait un plaisir de jeter en passant une pierre d'ignominie dans mon propre champ.

Mon sang bouillonnait dans mes veines; mais celui de l'homme Dieu arrêta son impétuosité en me disant, patience mon fils, mon fils patience, et pendant douze ans j'ai dévoré mes peines et bu mon amer calice dans la solitude du Seigneur.

Aujourd'hui [...] je vais répondre en peu de mots à leurs injustes incriminations. *Pourquoi – disent-ils – l'abbé Moussa a-t-il quitté le Sénégal, sa patrie? La réponse directe est qu'il est libre.* Voyageur sur cette terre, j'avais choisi pour héritage ce terrain où le jour apparut à mon père et à ma mère, mais assis sur le sommet de ce Vésuve africain j'ai senti sous mes talons un brasier ardent, et je suis descendu avec précipitation de cette montagne de la mort, et l'on ose me demander pourquoi j'en suis descendu. Il est toujours licite de fuir les dangers fuyables.

Le Sénégal n'était-il pas sa patrie? Oui, je l'avais toujours cru dans ma naïve simplicité, mais l'expérience m'a démontré le contraire. St. Louis, où je suis né, Gorée et Ste-Marie de Gambie où mon propre sang ruisselle, ne sont point une patrie pour le pauvre africain. Pourquoi, me dirat-on? Parce qu'elles sont colonies, et là où est une colonie européenne, le fils de la négresse ne possède pas de patrie.

N'a-t-on point tué l'Hydre infernale de l'esclavage sur ces parages? Oui, répondrai-je, mais l'esprit colon, ce spectre hideux, est toujours debout, et son caractère est plus que jamais irrité et aigri contre l'humanité noire.

Essayez un voyage aux colonies, et vous verrez si mon témoignage est réel ou mensonger.

Questo citato è probabilmente il passaggio più dichiaratamente anticoloniale, libertario e identitario dell'intera produzione di Moussa. Scrive chiaramente di non considerare più, come faceva un tempo, il Senegal (dov'era nato) – e, sottinteso, tantomeno la Francia (dove era stato educato) – come la sua patria. Vera patria è per lui ormai solo il luogo in cui l'africano, l'uomo di colore, egli stesso, può essere libero. La libertà cui si riferisce Moussa non viene però intesa in senso liberal-democratico o repubblicano: come era monarchico ai tempi degli Orléans, adesso ad Haiti serve fedelmente l'autoproclamatosi imperatore Soulouque. Piuttosto, il prete senegalese parla di una libertà dall'«esprit colon», che si può intendere in più modi. Ovviamente come una libertà dei neri

dalla schiavitù¹³⁷, ma anche come indipendenza, sovranità nazionale; infine, sembra che Moussa si riferisca anche alla libertà dal pregiudizio contro il nero, contro il continuo tentativo di controllarlo.

L'Abbé Moussa a donc rompu ses engagements sacrés avec le vicaire apostolique des deux Guinées. Il est important de me disculper sur ce point d'incrimination: c'est une erreur et une grande erreur que la persuasion de mon engagement au vicariat des deux Guinée; c'était en simple volontaire et non en sujet sermenté, qu'aux instances du bon Père Liberman, *j'avais consenti à être collaborateur* de travaux de ses confrères du St. Cœur de Marie en Afrique, *et n'appartenais nullement à leur corps*. Après la mort de ce saint et pieux serviteur de Dieu, ses enfants m'ont montré une autre face: au lieu de lutter avec un corps entier, j'ai préféré fuir et leur abandonner un terrain où je les gêrais beaucoup.

[...]

Qui veut tuer un chien dit toujours qu'il est enragé. Humainement parlant, un inférieur subordonné est toujours martyr quand la confiance populaire prévaut sur l'autorité. N'oublions jamais ce vieil axiome de nos aïeux: qui n'entend qu'une cloche n'entend qu'un son. On se demande encore pourquoi l'abbé Moussa s'est réfugié à Haïti. Voici sa raison, c'est qu'*Haïti est le seul sol sur le globe où le noir aspire dans toute sa plénitude l'air pur la liberté, don des Cieux*.

Moussa torna sulla questione della sua non appartenenza alla congregazione degli spiritani. Non rinnega la memoria di Libermann, con cui aveva realizzato l'ambizione/vocazione a divenire sacerdote, ma sottolinea di non essere mai stato uno spiritano e dunque si scaglia contro i tentativi fatti dai missionari francesi di mantenerlo sotto il loro controllo. Nella sua ricostruzione, egli era andato in Senegal per sua volontà e da lì aveva scelto di andarsene nel momento in cui aveva dovuto prendere atto di non poter più continuare a lottare per agire liberamente. La metafora che Moussa utilizza per discolparsi dalle accuse fattegli di essere stato rimosso perché non all'altezza del sacerdozio è molto forte: allo stesso modo in cui, per giustificare l'uccisione di un cane, si dice che ha la rabbia anche quando magari non ce l'ha, così, per far fuori lui, i suoi avversari hanno detto che non era un prete degno. Ma questa è la loro campana, non la verità. È qui, dunque, che Moussa inserisce Haiti: egli vi è venuto in cerca di quella libertà che altrove, per il suo essere nero, gli era stata promessa ma mai appieno concessa. Ad Haiti, il nero è finalmente libero, per dono di Dio:

Appelé par son gouvernement en 1840, 46, 49, 53, sa vocation est la moins équivoque [...] et une inspiration secrète lui a donné la force de braver toutes les difficultés, et le courage de traverser un Océan de deux mille lieues¹³⁸ pour répondre au vœu d'Haïti.

Simple milicien, dans le rang des lévites du sanctuaire, je croyais trouver tous les éléments nécessaires pour exercer obscurément mon ministère sacré dans quelque endroit où l'autorité m'eut envoyé, mais *par un dessein secret de la Providence, je trouvais tout mort à mon arrivée au Port-au-Prince*. L'Eglise d'Haïti, dans la position critique où les choses se trouvaient, avait besoin d'un représentant quelconque pour sauver la foi des fidèles, et le choix que S. M. fit de prêtre africain déconcerta bien des ambitieux qui prétendaient avoir la cure du Port-au-Prince. Dieu sait les larmes que nous répandîmes à la réception de la lettre inattendue de S. M. Impérial, qui nous chargeait d'un fardeau bien pesant.

¹³⁷ Può comunque essere opportuno ricordare che Moussa, al contrario di molti altri "moretti", non subì mai la schiavitù in prima persona, in quanto nacque libero.

¹³⁸ 2.000 leghe corrispondono a circa 9.650 km; in linea d'aria la distanza tra Roma e Port-au-Prince corrisponde in realtà a 8.200 km circa.

Censeurs sévères et injustes qui répandez des bruits calomnieux à l'étranger sur votre compte, connaissez-vous bien Haïti? Connaissez-vous ses constitutions, les démarches méritantes qu'elle fait pour organiser tout le chose et sortir de l'affreux labyrinthe, où les vôtres l'ont plongée? Sachez-le bien, une bonne fois, si nous avons des regrets amers ils proviennent tous du côté des vôtres.

Par malheur, nous avons été trop crédules à vos Ulysses et trop incrédules à nos Cassandres.

L'expérience est une bonne leçon. Le Très-Haut relèvera notre Troie. Rome est une bonne mère, et malgré les intrigues, les cabales et la méchanceté des ennemis de la race noire *Haïti marchera le front haut et sans orgueil, de pair avec les nations catholiques.*

La nullité et l'irrégularité de mes actes ont été répétées de bouche en bouche: je prie mes censeurs sévères d'observer le sens de mes réponses. Si Rome était aussi proche que notre Bizoton¹³⁹, leurs langues auraient été forcées de se faire. Nous sommes à plus de deux mille lieues du centre de notre autorité compétente. Les accidents survenus étaient imprévisibles; et leur malice prétend jeter la pierre au fils de famille parce que la Providence l'a fait paraître à Haïti dans des jours mauvais. *Si j'ai péché, Rome me déliera, elle a la clef des cieux, et cette clef est pour les pécheurs; censeurs importuns, laissez-nous poursuivre l'élan de la charité de Dieu,* qui surpasse tout droit et rend régulier dans de graves circonstances ce que l'esprit égoïste annule et irrégularise.

Qu'auriez-vous fait à ma place? Aucune multitude affamée, venait en foule [à] vous demander le pain de la parole d'immortalité et les sacrement de salut. Consultez vos cœurs? Et bien instruits de l'intention de l'Église, mère de miséricorde, (qui en pareil cas donne même pouvoir aux hérétiques, aux schismatiques pleine juridiction) Qu'auriez-vous fait une seconde fois à ma place? Auriez-vous croisé les bras? Et diriez-vous à la multitude: mourez de votre belle mort, je ne donne ni, la parole, ni les sacrements. Pour moi, mon âme n'a pu résister à leur vœux sincères, et, *sûr que Rome approuvera mes bonnes intentions,* spectateur oculaire du malheur des miens, j'ai régénéré dans les eaux salutaires du baptême l'enfant qui n'avait que quelques jours à vivre, j'ai concilié à leur Dieu les pécheurs qui parlaient pour L'Éternité, j'ai distribué le pain de l'Immortalité à la jeunesse qui aurait failli dans la voie difficile de la vie, j'ai consolé la veuve et l'orphelin, j'ai fait des efforts inouïs pour arrêter le concubinage et former le lien indissoluble du mariage légitime¹⁴⁰, et ne manque aucune circonstance pour instruire mes bien-aimés frères de leurs devoirs à l'égard de Dieu, du prochain, de l'autorité émanée de Dieu.

[...]

Rome trop éloignée, et moi sentinelle trop avancée, comme Jonathas et son écuyer, j'ai été forcé de dégainer le glaive sacerdotal à l'aspect des philistins qui voulaient s'emparer de l'arche du seigneur.

Je subirai ma peine si Saül me condamne.

Les disciples d'un anglican renégat voulaient durant le deuil de l'Église d'Haïti, délaissée sans autorité, s'emparer du troupeau fidèle à Rome; à l'instar d'Horatius Coclès, j'ai couru au Pont du Tibre et j'ai opposé à ces nouveaux Porsennas et à leurs armées le bouclier vainqueur de la foi catholique apostolique et romaine [...]

Censeurs importuns, laissez le pauvre Moussa dans la paix que Dieu lui a donné à Haïti. Oui Haïti et lui, lui et Haïti se sont vus, de ce regard inénarrable d'Adam et d'Ève au premier jour de leur création. [...]

*Peuples étrangers, ne cherchez donc plus à séparer ce que Dieu a uni*¹⁴¹.

Montrez-moi, Seigneur, une marque de votre bonté, afin que ceux qui me haïssent la voient et soient confondus, qu'ils reconnaissent, mon Dieu!, que vous m'avez aidé et que toute ma consolation provient de vous.

¹³⁹ Area a sud di Port-au-Prince.

¹⁴⁰ Ancora una volta troviamo rimarcato l'impegno di Moussa sulla questione dei matrimoni.

¹⁴¹ Torna qui l'espressione che Moussa aveva già usato in una lettera all'amico senegalese Isidore.

*Ad mecum signum in bonum videant qui oderunt me et confunduntur, quoniam tu domine adjuvisti me et consolatus est me*¹⁴²¹⁴³.

L'ultima, lunga, parte dell'articolo si sofferma sul modo in cui Moussa si concepisce e vuole che sia letta la sua esperienza e quella di Haiti: egli è un sacerdote cattolico che, in una condizione di frontiera e lontano da Roma, fa ciò che può per tenere viva la fede cattolica ad Haiti. Diversamente da Daniele Sorur, che avrebbe dedicato molte pagine al tentativo di dar forma concettuale a una Chiesa africana e nera e però non avrebbe mai cercato uno strappo concreto¹⁴⁴, Moussa non rivela particolari ambizioni o inclinazioni teologiche ma si rivela piuttosto uomo d'azione. Benché di fatto sia a capo di una chiesa nazionale su esclusivo mandato di un potere temporale (quello di Soulouque) e senza l'autorizzazione della Chiesa di Roma¹⁴⁵, Moussa non punta a legittimare la sua condizione a livello teorico, né si risolve a considerarsi scismatico. Ritiene, invece, la sua situazione un compresso necessario, temporaneo, per poter garantire ai cittadini di Haiti la guida di un sacerdote della loro stessa "razza", che essi sentano a loro vicino e che dunque li avvicini alla fede. In effetti, egli sembra qui suggerire, in termini operativi assai più che teologici, non tanto la fondazione di una nuova chiesa autonoma da quella di Roma, quanto un maggior radicamento, se non una vera e propria inculturazione della Chiesa tra le persone di colore di Haiti: che rimanga cattolica romana, sul piano più strettamente dottrinale, ma che si liberi del suo eurocentrismo, che possa disporre di un'organizzazione pastorale e di una gerarchia autoctona¹⁴⁶.

9. Gli ultimi anni ad Haiti

Nell'autunno del 1854, Moussa dedica al barone Thomas Madiou (1814-1884), redattore del *Moniteur*, autore di un'importante *Histoire d'Haïti* e considerato tra i più influenti intellettuali del paese, un articolo in cui effettua una comparazione tra cattolicesimo e protestantesimo. Benché nel corso dell'intero pezzo egli cerchi di dimostrare le ragioni per cui «de droit, comme de fait, le

¹⁴² Si tratta di una citazione, con qualche errore, non sappiamo se di Moussa o di chi tirava il giornale, dal Salmo 85 (86), che al versetto 17 recita: «Fac mecum signum in bonum, ut videant qui oderunt me, et confundantur: quoniam tu, Domine, adjuvisti me, et consolatus es me». In italiano: «Dammi un segno di benevolenza; vedano e siano confusi i miei nemici, perché tu, Signore, mi hai soccorso e consolato».

¹⁴³ J. P. Moussa, «Partie Non Officielle. Mes Represailles», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 27 et 28, Port-au-Prince, 24 Juin 1854.

¹⁴⁴ A riguardo, v. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 242-256.

¹⁴⁵ In un passaggio del suo discorso per l'ononastico dell'Imperatrice consorte, Moussa afferma di parlare a nome «de tout le clergé qui habite cet empire et dont je ne suis qu'une faible organe», J. P. Moussa, «Partie Officielle. Fête patronale de S. M. l'Impératrice (26 juillet 1854)», cit.

¹⁴⁶ Questa mia interpretazione evidentemente si oppone a quella dello storico spiritano Cabon, che sottolinea troppo univocamente la consapevolezza scismatica di Moussa, facendone deliberata scelta di rottura con l'autorità papale, che più e più volte Moussa dichiara invece di non voler produrre. Scrive Cabon: «l'abbé Moussa était conscient du schisme qu'il introduisait en Haïti, sans que nous soyons autorisés à en conclure que la population s'y soit laissé entraîner à sa suite; la population de Port-au-Prince, au contraire, resta attachée à l'Église Romaine et témoigna toujours au Souverain Pontife son entière soumission», A. Cabon, *Notes de la Congrégation du Saint-Esprit*, cit., p. 460.

catholicisme doit triompher du protestantisme», il suo incipit è conciliante, probabilmente per tendere la mano a una possibile comune opposizione ai culti vudù: «il n'est sur cette terre de notre pèlerinage que deux voies capables d'élever l'homme à son auteur invisible: le catholicisme et le protestantisme; le premier divinise l'humanité et le second la civilise»¹⁴⁷.

A questa pur timida apertura di Moussa alle chiese protestanti, diffuse già nell'Haiti del tempo e ancor più in quella di oggi, immediatamente si aggrapparono i suoi rivali interni alla chiesa cattolica haitiana, e in particolare quel padre Perein che avevamo incontrato in precedenza. Questi invia una copia del *Moniteur* contenente l'articolo di Moussa a Roma, scrivendo che costituisce una prova del fatto che il sacerdote senegalese «marche rondement dans la voie de la Réforme» con «l'odieux dessein de la formation d'une nouvelle Église haïtienne indépendante de l'autorité du Saint-Siège» e aggiungendo, in un'altra nota, che «il est d'instruction nulle, d'aucune influence; sa pitié, sa tenue, tout se ressent de son ivresse permanente»¹⁴⁸. Il delegato apostolico per la Santa Sede ad Haiti, monsignor Spaccapietra, che non risiedeva sull'isola, nomina allora Perein come superiore ecclesiastico dei padri spiritani ad Haiti e suo vicario generale: da quel momento in poi, egli avrebbe esercitato le sue funzioni «à l'insu du gouvernement». Di fatto, secondo lo stesso Cabon, più che guidare una sostanziosa opposizione refrattaria, Perein si limitò a «correspondre avec le Délégué apostolique», a fare cioè da informatore, un «rôle de minime importance tant que régna Soulouque, parce que la vie religieuse sous l'empire ne connut pas d'incidents marquants»¹⁴⁹: il vero timoniere della chiesa haitiana restava dunque Moussa, pur se tra alterne vicende.

Il 25 gennaio del 1855 il sacerdote d'origine senegalese risponde all'influente amico parigino Monsieur de Saint Antoine, il quale, come è possibile ipotizzare dall'incipit della lettera del nostro, doveva avergli scritto per riferirgli delle accuse che circolavano contro di lui e del fatto che egli non vi prestava ascolto. In questa missiva, il nostro non solo respinge come calunniose le accuse che circolano sul suo conto, ma chiarisce di essere ben consapevole di avere il sostegno popolare e del sovrano¹⁵⁰. Secondo quanto scrive Moussa, Haiti necessita di avere un'autorità religiosa canonica, ma non accetterà un vescovo europeo, bianco, e perciò straniero¹⁵¹. La situazione rimane dunque

¹⁴⁷ J. P. Moussa, «Partie Non Officielle. UNE PENSÉE», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 49, Port-au-Prince, 18 Novembre 1854.

¹⁴⁸ Perein (1854), cit. in A. Cabon, *Notes de la Congrégation du Saint-Esprit*, cit., pp. 460, 462.

¹⁴⁹ Ivi, p. 466.

¹⁵⁰ «L'opinion publique plus que jamais prend une extension si vaste, que dans ces jours derniers un homme de haut jugement disait: si l'abbé Moussa s'éloigne de Port au Prince, il y aura une nouvelle révolution; c'est lui qui soutien et l'autorité et la religion. Avant son arrivée l'Église n'était point fréquentée, aujourd'hui elle est insuffisante pour les fidèles, ceux qui avaient déserté dans le camp du Protestantisme reviennent au sein de leur mère première. [...] Un octogénaire disait dimanche dernier: il y a deux colonnes pour notre patrie, Faustine 1^{er} et le père Moussa. Un prêtre Européen [...], aujourd'hui monseigneur, me dit un jour: si on savait à Rome comme vous défendez l'Église, on vous donnerait une croix de fer», J. P. Moussa, *Lettre à Monsieur de St Antoine, 25 janvier 1855*, cit.

¹⁵¹ «Haïti sera sauvé quand nous aurons un évêque, parce qu'on respectera alors sa dignité. J'ai donné la forme de demande à son excellence Monsieur le Ministre des cultes qui l'a présenté à sa Majesté qui a tout approuvé, mais le malheur est que le peuple est trop méfiant et croit que l'autorité ecclésiastique l'opprimera. C'est toute leur

bloccata in uno stallo, che Moussa cercherà più volte, inutilmente, di sbloccare, con iniziative volte a rompere l'isolamento in cui sentiva di essere caduto¹⁵².

Le continue sconfitte militari di Soulouque nel cercare di riunificare l'intera isola di Hispaniola comportarono gravi crisi economiche, sociali e, infine, un'instabilità politica che lo portarono ad abdicare il 15 gennaio 1859, lasciando campo libero al ristabilimento della repubblica, guidata dal generale Geffrard. In un primo momento, l'autorità di Moussa non viene comunque messa in discussione. Tuttavia, la sua salute declina rapidamente. Ancora una volta, la causa è la tubercolosi, non sappiamo se contratta ad Haiti o in precedenza, magari addirittura negli anni dell'educazione in Francia, quando era stato tra i sopravvissuti ma forse anche tra i contagiati. Così, verso la fine del 1860, secondo Cabon, Moussa passa i suoi ultimi mesi a insegnare il catechismo ai bambini, dopo essersi ritirato in una parrocchia di Pétionville, nella periferia sud della capitale¹⁵³. Nei primi mesi del 1860, mentre sono in corso le trattative tra il nuovo governo di Haiti e la Santa Sede per la firma del Concordato, la salute di Moussa peggiora ulteriormente, e quest'ultimo esprime al nuovo delegato apostolico ad interim, monsignor Etheridge, il desiderio di ricevere da Roma l'assoluzione e la dispensa per lo stato di irregolarità canonica in cui aveva vissuto in quegli ultimi anni. La sua richiesta viene considerata sincera e, il 23 agosto 1860, è papa Pio IX in persona, nel corso di un'udienza, a incaricare il cardinale prefetto di Propaganda Fide a procedere. Questi, l'11 settembre, scrive allora proprio al padre Perein, per anni il principale avversario di Moussa, di recarsi da lui per pronunciare la formula di assoluzione¹⁵⁴. Ma è ormai troppo tardi: Jean-Pierre Moussa è morto il 23 luglio. L'annuncio della morte così era stato rilanciato dalla stampa nazionale:

Monsieur l'abbé Moussa, curé de la paroisse du Port-au-Prince, est mort lundi dernier, à 6 heures du matin. Il a succombé à une longue et cruelle affection de poitrine. Ses funérailles ont eu lieu le lendemain, dans la matinée. Son cercueil a été déposé dans l'intérieur de l'Eglise, dans la petite nef du nord, au pied de l'autel consacré à la Vierge. Une affluence considérable de fidèles a assisté aux offices. Monsieur l'abbé Fourcade, en rappelant la vie du défunt, a été, plus d'une fois, interrompu par les sanglots et les cris qui remplissaient l'Eglise¹⁵⁵.

Un resoconto che sembra confermare che Moussa abbia concluso la sua vita circondato dall'affetto dei fedeli di Port-au-Prince e in odore di riammissione alla piena comunione con la Santa Sede.

difficulté», *ibid.*

¹⁵² Ad esempio, nel 1855 scrive a un sacerdote che aveva conosciuto ai tempi del Seminario del Santo Spirito di Parigi, il padre Mahé, che in quel momento era vice-prefetto della Guyana, chiedendogli di venire lui o di mandargli dei missionari in sostegno. Benché inizialmente Mahé si dica disponibile, cambia idea nel momento in cui viene informato dello stato di irregolarità ecclesiastica in cui si trova Moussa, lasciando cadere la proposta. Cfr. A. Cabon, *Notes de la Congrégation du Saint-Esprit*, cit., p. 461.

¹⁵³ Cfr. *Ivi*, p. 471.

¹⁵⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁵⁵ «NECROLOGIE», in *Feuille du commerce, petites affiches et annonces du Port-au-Prince*, XXXVII année, n. 30, 28 juillet 1860, consultabile alla BNF, su Gallica.

10. Riflessioni finali sulla traiettoria biografica di Moussa

«L'organisation de l'Eglise d'Haïti s'est faite principalement après la signature du concordat de 1860 entre le Saint Siège et le gouvernement haïtien. Le clergé est resté français pendant très longtemps [...] la formation d'un clergé autochtone a commencé dans les années 1920»¹⁵⁶. Recita così la breve sintesi storica di un sito legato alla Conferenza Episcopale di Haiti: il contributo di Moussa, il fatto che egli fosse un sacerdote di colore, benché non nativo di Haiti, non sono citati. Quand'anche in testi più approfonditi, come quello di Cabon, si accenna all'esperienza haitiana del prete senegalese, egli compare nelle vesti anonime ed esecrabili dello scismatico, descritto come un incidente di percorso verso l'autentica (ri)fondazione di una Chiesa cattolica haitiana¹⁵⁷. Uno stesso silenzio su di lui si riscontra quanto alla storia della Chiesa in Senegal, dove non è mai considerato come figura a sé ma sempre insieme agli altri "moretti". Tra i tre che vennero ordinati a Parigi nel 1840, Moussa è perfino l'unico a cui non sia ancora stata dedicata una pagina su Wikipedia!¹⁵⁸ Il suo contributo è meno riconosciuto di quello di Fridoil, che è ricordato in quanto artefice del primo catechismo e di alcuni canti religiosi in lingua wolof, ed è certamente assai meno noto di quello di David Boilat, autore di numerosi scritti sulla storia e la lingua del proprio paese¹⁵⁹. Quanto alla storia dell'abolizionismo francese, il nome di Moussa non compare negli studi consultati, nonostante il ruolo che certamente giocò al fianco dei grandi nomi del movimento dell'epoca. È come se un velo fosse stato calato sul ricordo di questo prete africano, che pure calcò per diversi anni la ribalta della scena religiosa e politica di almeno tre continenti.

Memoria di lui è rimasta invece quale soggetto di un'opera del pittore Pierre-Roch Vigneron, di recente riscoperta, grazie alla citata mostra del Musée d'Orsay. Esiste anche una pagina su Wikimedia del quadro che lo ritrae¹⁶⁰. Questo sembra molto indicativo: in fin dei conti, egli fu sempre considerato (e ne era cosciente) soprattutto come un modello, un simbolo. Schœlcher, che l'aveva capito, scriveva di lui nel 1846: «il a plus de devoirs qu'un autre homme, puisque les regards seront

¹⁵⁶ *Histoire et Contexte Actuel de l'Eglise d'Haïti*, «<https://web.archive.org/web/20090108092709/http://ecdha.org/content/view/17/30/>», ultima visita il 22/12/2020.

¹⁵⁷ Fa eccezione un testo del 1934 edito sulla *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie*; qui, parlando brevemente della situazione del clero haitiano prima del Concordato, si afferma che ogni prete si regolava da sé e che «un saint homme, l'abbé Moussa, a laissé une trace matérielle de cette indépendance. La maison du Père Moussa et sa chapelle se trouvent encore au Chemin des Dalles; elle est habitée par la famille Wiener», *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie*, vol. 5, n. 13, Port-au-Prince, janvier 1934, p. 29, consultabile alla BNF, su Gallica. Si tratta tuttavia di un riconoscimento del tutto occasionale, in assenza di un'effettiva consapevolezza del ruolo di Moussa nella vita religiosa e del clero haitiano dell'epoca.

¹⁵⁸ Dato aggiornato al 22/12/2020.

¹⁵⁹ Boilat gode tutt'oggi di un certo riconoscimento pubblico in Senegal, veicolato anche dal fatto che fu lo stesso Léopold Senghor, primo presidente del paese dopo l'indipendenza, a riconoscerne il contributo e a fargli dedicare una scuola a Dakar, cfr. L. S. Senghor, *Lettre à monsieur Bouquillon*, cit.

¹⁶⁰ *File: Pierre-Roch Vigneron Portrait de l'abbé Jean-Pierre Moussa.jpg*, «https://commons.wikimedia.org/wiki/File: Pierre-Roch_Vigneron_Portrait_de_l%27abbé_Jean-Pierre_Moussa.jpg», ultima visita il 22/12/2020.

désormais fixés sur lui comme sur un des représentants vivants d'une race à laquelle d'infâmes sophistes ont refusé toutes les facultés propres à l'espèce humaine»¹⁶¹.

Chi fu davvero, Jean-Pierre Moussa, a monte della sua immagine stereotipata? Un «sant'uomo» o un «ubriacone»? un idealista o un assetato di potere? Interrogativi cui forse non si potrà dare una risposta sicura. Tuttavia, Moussa non è stato consegnato all'oblio perché, pur essendo prete, qualche volta (forse!) ci dava dentro col bere o poteva aver avuto qualche amante: questo tipo di comportamento si ritrova presso molti alti dignitari della Chiesa e non per questo essi hanno dovuto subire una tale *damnatio memoriae*. La ragione di questo silenzio va invece forse probabilmente trovata nel fatto che alla storiografia tradizionale poco poteva importare di un prete “moretto”, figura rilevabile solo in quanto satellite, condannato a girare intorno (in vita e *in memoriam*) ai bianchi che ne erano stati gli interlocutori o i “benefattori”. In un passaggio del suo *Peau noire, masques blancs* (1952), lo psichiatra e pensatore postcoloniale Frantz Fanon (1925-1961) scrive che «gli ufficiali indigeni sono innanzitutto degli interpreti: trasmettono ai loro confratelli gli ordini del capo e di conseguenza godono anch'essi di una certa onorabilità»¹⁶². In effetti, è a questo esclusivo “destino satellitare” che si ribellò Moussa, nei suoi anni da prete in Senegal: al destino di essere un semplice interprete nel suo stesso paese d'origine. Questa scelta di indipendenza, l'avrebbe pagata in vita e anche dopo la morte. Per valorizzare una figura come quella di Moussa, bisogna dunque in primo luogo rimuovere l'implicita pregiudiziale eurocentrica, che ancora oggi lancia la sua ombra lunga. Ciò potrà condurre a una maggiore attenzione a un contributo non irrilevante nella storia della Chiesa come in quella sociale, politica, e perfino artistico-letteraria di ben tre paesi (Senegal, Francia e Haiti).

Un modo di procedere può valorizzare comparazioni tra la vita e il pensiero di Moussa e quelli di altri intellettuali e pensatori di colore. Ad esempio, si è già accennato ad un suo possibile parallelo con Daniele Sorur e di come entrambi, seppur diversamente, possano essere considerati come degli anticipatori di tematiche come quelle dell'inculturazione e della liberazione, affrontate da correnti teologiche recenti, come la cosiddetta teologia nera della liberazione. Essa nasce negli Stati Uniti tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, nell'ambito del dibattito sui diritti civili degli afroamericani. Deve molto alla più nota teologia della liberazione sudamericana, e si diffonde poi in Africa, dove passa attraverso differenti rielaborazioni e si integra con altre correnti di pensiero già in corso di elaborazione, come quelle di cui fecero parte quei preti africani che nel 1956 declamarono la volontà di emancipazione da ogni forma di colonizzazione antropologica, sociale, ideologica e, in

¹⁶¹ V. Schœlcher, «Esclavage. Sermon de M. l'abbé Moussa», cit.

¹⁶² F. Fanon, *Il negro e l'altro*, cit., p. 45.

ultima analisi, teologica¹⁶³. Secondo le parole del primo e principale esponente della teologia nera della liberazione, il metodista afroamericano James Hal Cone (1938-2018):

È mia tesi che il cristianesimo sia essenzialmente una religione di liberazione. La funzione della teologia è dunque quella di analizzare il significato di tale liberazione per gli oppressi affinché essi possano comprendere che la loro battaglia per una giustizia politica, sociale ed economica è coerente [*consistent*] con il vangelo di Gesù Cristo. In una società dove le persone sono oppresse perché *neri*, la teologia cristiana deve diventare una teologia nera, una teologia che si identifichi senza riserve con gli obiettivi dell'oppresso e cerchi di interpretare il carattere divino della loro lotta per la liberazione¹⁶⁴.

Fondamentale, nella teologia nera della liberazione, è perciò la concatenazione di concetti secondo cui la causa di Cristo è quella dell'oppresso; in una società in cui l'oppresso è il nero, la causa di Cristo è quella del nero; il posto del teologo (nero) è a fianco di Cristo, dalla parte del popolo (nero) oppresso¹⁶⁵. Alcuni passaggi citati degli scritti di Moussa, nonché talune sue azioni, suggeriscono come egli possa venire considerato come un autentico precursore di molte delle tesi chiave sostenute da quelli. Come lui anche Sorur, il cui oggetto della riflessione e dell'azione sono sempre anzitutto gli africani, e specialmente i neri. Per Sorur, come per Moussa, «noi negri siamo stati sempre soggetti alla schiavitù, ora sotto tali popoli, ora sotto altri. Siamo sempre stati i più maltrattati»¹⁶⁶. I neri oppressi diventano quindi i destinatari privilegiati della grazia divina. Cristo è presentato come il liberatore dei neri, sia in una dimensione escatologica/spirituale che immanente, social-politica¹⁶⁷. La prospettiva di Sorur, tuttavia, è tendenzialmente più integrazionista, fondata cioè più su una ricerca di cooperazione che di contrapposizione; è inoltre più teologica che politica. Egli è un dinka, ma se deve identificarsi sceglie di presentarsi come «un giovane negro che la religione cristiana ha salvato dalla schiavitù»¹⁶⁸ e, così dicendo, intende anche proprio quel missionario (Daniele Comboni) che ne garantì la libertà. Moussa, invece, problematizza ulteriormente a livello politico la questione. Se è vero che anche per lui «l'Evangelo c'est la liberté», d'altro canto egli non ritiene la libertà raggiunta solo con l'abolizione formale della schiavitù e la conversione al cattolicesimo del nero. Per il sacerdote senegalese, vi è un ulteriore passaggio da fare, come già aveva

¹⁶³ L. Santedi Kinkupu, G. Bissainthe, M. Hebga, *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956), Karthala, Paris 2006. Cfr. R. Gibellini, *Teologia nera*, Queriniana, Brescia 1978. Tra i teologi africani che ripresero e svilupparono queste istanze, Jean-Marc Ela (1936-2008), di cui v. ad esempio J. M. Ela, *De l'assistance à la liberation. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain*, Centre Lebre, Paris 1983.

¹⁶⁴ J. H. Cone, *A black theology of liberation* (1970), Orbis Book, New York 2010, p. IX.

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 4-6.

¹⁶⁶ D. P. D. Sorur, *Le pene dei negri schiavi in Africa*, cit., p. 56.

¹⁶⁷ «Non correndo in nostro aiuto alcuno [...] andremo a Gesù, che è morto non solo per voi bianchi, ma anche per noi negri, e al Padre Nostro Celeste a querelarci amorosamente e con filiale fiducia, ripetendo le parole di Gesù [...] Sicuri che Egli, tocco delle lagrime nostre, ci libererà dalla schiavitù dei Musulmani nel corpo e da quella di Satana nell'anima. Per sempre. Per sempre», *Ivi*, pp. 56, 79-81.

¹⁶⁸ D. P. D. Sorur, «Lettre de dom Daniel Sorur Dharim Den, prêtre nègre de l'Afrique centrale», cit., p. 66.

ben rilevato per gli afroamericani de Toqueville e come avrebbe sottolineato ad esempio William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), scrivendo:

Pendant deux siècles, le Noir américain a adoré aveuglement la liberté [...] toutes les douleurs n'avaient qu'une seule cause: l'esclavage. [...] Enfin, tout d'un coup, il fut libre [...] Les années ont passé depuis [...] La nation n'a toujours pas trouvé la paix pour ses péchés; l'affranchi n'a toujours pas trouvé en la liberté sa terre promise¹⁶⁹.

Se in Sorur lo scontro tra le identità sembra trovare una forma di sintesi, continuamente rinegoziata, nella scelta di definirsi non con identità nazionali (un dinka e un italiano) ma come, al contempo, «figlio del deserto» e «cristiano, cattolico, sacerdote, missionario»¹⁷⁰, in Moussa questo conflitto sfocia invece nella rottura, nella scelta di andare ad Haiti. Nel passaggio in cui egli parla dell'«esprit colon» e racconta della sua progressiva disillusione verso il fatto che un uomo di colore possa effettivamente essere riconosciuto e accettato come tale in una società “bianca”, possa cioè sortire dal “velo” dietro cui è costretto dal pregiudizio¹⁷¹, egli sembra andare persino oltre e si può sentire facilmente l'eco delle anticipazioni del pensiero di tanti autori dei movimenti postcoloniali, ad esempio delle note pagine di Fanon:

«Guarda, un negro!» era vero. Mi divertivo.
«Guarda, un negro!» A poco a poco il cerchio si stringeva. Mi divertivo apertamente.
«Mamma, guarda il negro, ho paura!» Paura? Paura? Si mettevano ad aver paura di me. Volli divertirmi fino a soffocare, ma mi era diventato impossibile. [...]
In treno mi lasciavano invece di un posto, due, tre posti. Non mi divertivo già più. [...]
La nausea... Ero insieme responsabile del mio corpo, della mia razza, dei miei antenati. Mi percorrevo con uno sguardo oggettivo, scoprivo la mia negritudine, i miei caratteri etnici, e avevo i timpani perforati dall'antropofagia, l'arretratezza mentale, il feticismo, le tare razziali, i negrieri, e soprattutto, soprattutto «Y-a-bon banania».
Quel giorno, disorientato, incapace d'essere al di fuori con l'Altro, il bianco, che m'incarcerava implacabile, me ne andai lontano da me stesso, lontanissimo, costituendomi oggetto. [...] Volevo essere semplicemente un uomo in mezzo ad altri uomini. Avrei voluto arrivare giovane e liscio in un mondo nostro ed edificare insieme. Volevo esser uomo, nient'altro che uomo. [...]
Chiamavo il mondo a gran voce e il mondo mi mutilava nel mio entusiasmo. Mi era chiesto di confinarmi, di ridurmi. [...]
Non sono un potenziale di qualcosa, sono pienamente quello che sono. La mia coscienza negra non si pone come mancanza. È. Aderisce a se stessa. [...]
Il negro è un balocco fra le mani del bianco. Allora, per rompere il cerchio infernale, esplose¹⁷².

Sembra di poter riconoscere, nell'orgoglio con cui Moussa parla del suo essere un «homme noir», il cuore delle riflessioni dei cantori della “*Négritude*” e dei protagonisti delle indipendenze, come Césaire e Senghor¹⁷³. Moussa nasce in Senegal in una famiglia di colore ma cattolica (dunque filofrancese), in una città, Saint-Louis, che nel 1815 era un avamposto ma ancora lontana dall'essere

¹⁶⁹ W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir* (1903), trad. fr., La Découverte, Paris 2007, pp. 13-14.

¹⁷⁰ D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, cit., pp. 3-4.

¹⁷¹ W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, cit., p. 10.

¹⁷² F. Fanon, *Il negro e l'altro*, cit., pp. 134-158.

¹⁷³ Vedi ad esempio S. B. Diagne, *Négritude*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/negritude/>>, 2014.

considerabile una vera e propria colonia. Cresce in Francia, viene ordinato a Parigi, nel cuore dell'impero. Poi torna in Senegal, nel 1841, e vi esercita il ministero in un periodo di grandi cambiamenti e di progressiva colonizzazione. Se ne va (o viene cacciato) e, nel dicembre del 1853, ripara ad Haiti, il primo paese a essere passato attraverso una guerra di decolonizzazione, e qui, dopo meno di un mese dal suo arrivo, già parla definendosi un cittadino di quella nazione, in virtù del fatto che essa è composta da persone di colore che hanno lottato per la libertà e l'indipendenza. Egli fa dunque esperienza sulla propria pelle (nera) di molte e diverse situazioni: quella del bambino africano che frequenta la stazione missionaria europea in un paese non ancora del tutto colonizzato e considerato periferico; quella del "moretto" in Francia per essere "cristianizzato" (ma non era già cristiano?) e "civilizzato" (ma non aveva già una cultura?); quella del missionario nel suo stesso paese d'origine, divenuto a tutti gli effetti colonia; quella del leader religioso di una chiesa di fatto autocefala, ma non estranea a un'appartenenza cattolica, in una nazione indipendente ma in lotta per liberarsi dall'ombra lunga della colonizzazione. In alcuni punti della sua produzione troviamo il motivo di una doppia identità, come ad esempio quando nel sermone pronunciato a Parigi nel 1846 afferma di avere due patrie e di sentire come due angeli che gli parlano, l'uno per dirgli di seguire il suo essere senegalese di nascita e l'altro il suo essere francese d'adozione¹⁷⁴.

Potrei continuare. Ma, correrei il rischio di far rientrare a forza Moussa all'interno di un qualche contenitore, di renderlo un modello stereotipato. Basti allora, per comprenderne la figura, la definizione che egli stesso diede di sé: «il est libre»¹⁷⁵.

¹⁷⁴ J. P. Moussa, *Sermon*, in V. Schœlcher, «Esclavage. Sermon de M. l'abbé Moussa», cit. Di questo tema della doppia identità parla, tra gli altri, anche Du Bois, quando scrive: «chacun sent constamment sa nature double – un Américain, un Noir; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables; deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure», W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, cit., p. 11.

¹⁷⁵ J. P. Moussa, «Partie Non Officielle. Mes Représailles», cit.

Capitolo 8.

Giuseppe Habashi (1850ca.-?): prete patriota o disertore?

La storia di Giuseppe (nome di battesimo, italianizzazione di Josef) Soliman (nome del padre) Habashi (nome di famiglia, talvolta anche scritto Habeshi o Habasci o Habashy) Bonaventura da Khartoum (nome da francescano) è stata una delle più complesse da ricostruire. Egli è citato di sfuggita in alcuni studi¹, ma la sua personale parabola di vita è ancora sostanzialmente inedita, oltretutto frammentaria, e restano incognite e incongruenze². A causa dei suoi continui spostamenti, è necessario seguirlo passo passo tra svariati testi e raccolte di fonti archivistiche, facendo attenzione a riconoscerlo tra gli altri “moretti”: anche il suo nome è soggetto a continui avvicendamenti e, laddove non completo, esposto a facili omonimie (peraltro, anche suo fratello studiò a Napoli). A parte uno stringato numero di lettere, non ci sono pervenuti suoi scritti.

Come vedremo, le vicende personali di Habashi si intersecano con particolare frequenza con la tematica del colonialismo: quello indiretto austriaco, tramite le missioni nel Vicariato dell’Africa Centrale dei primi anni Cinquanta; quello crescente inglese su Egitto e Sudan; e soprattutto quello italiano della prima ora nel Corno d’Africa. Egli venne fatto oggetto dei più alti riconoscimenti da parte della sua cultura europea d’adozione, venendo ordinato presbitero dai francescani di Napoli per volontà di Ludovico da Casoria e cappellano militare delle prime truppe italiane in Africa, probabilmente su interessamento dello stesso ministro degli Esteri, Pasquale Stanislao Mancini (1817-1888); eppure alla fine voltò le spalle tanto alla chiesa cattolica quanto all’esercito e allo stato italiano. L’ultima informazione che abbiamo su di lui, infatti, ce lo descrive quale disertore, divenuto pope copto-etiope. Un tradimento, come venne inteso all’epoca dagli osservatori europei – ciò che contribuì alla *damnatio memoriae* sulla sua storia – o un ritorno alle origini, alle radici religiose famigliari (suo padre era un cristiano della chiesa copta etiope) e di africano?

1. Da Khartoum a Verona

Secondo quanto attestato dal *Liber baptizatorum* dell’archivio parrocchiale di Khartoum, Habashi sarebbe stato battezzato con il nome cristiano di Josef il 31 ottobre 1848, avendo come padrino monsignor Ignaz Knoblecher (1819-1858), allora pro-vicario della missione³. La sua data di

¹ Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., pp. 252-4; R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., pp. 471-520.

² Tra le incongruenze più lampanti, il fatto che Habashi sia detto morire in Palestina nel 1890 da alcuni studiosi (cfr. A. C. Wheeler, *Freed slaves and the origins of the Sudanese Church*, in *Announcing the Light: Sudanese witnesses to the Gospel*, ed. A. C. Wheeler, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, p. 19), che tuttavia probabilmente lo confusero con qualche altro “moretto” francescano.

³ *Josephus, ex Habasci copto*, in *Liber baptizatorum*, n. 43, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 258-261.

nascita viene fatta risalire al 1840 e di lui viene detto che nacque presso Wad El Feru, una località lungo il Nilo Azzurro, figlio di Solimàn Habashi, un mercante copto, e di Gemia, una donna musulmana. Suo fratello minore fu Giacomo (Jacob) Habashi, nato nel 1847 e battezzato il 9 gennaio 1852⁴. Da questi pochi dati possiamo dedurre anzitutto l'origine etiopica del padre, che è definito come di religione copta (l'antichissimo cristianesimo ortodosso etiopico Tewahedo dipendeva, al tempo e fino al 1959, direttamente dal cristianesimo ortodosso copto egiziano) e il cui nome Habashi, utilizzato come cognome di famiglia nei registri parrocchiali, in arabo significa "etiopico", ed è dunque ulteriore indizio sul luogo di provenienza. Poiché di Solimàn è detto che era un mercante, possiamo dedurre che lui e la compagna⁵ si trasferirono a Khartoum qualche anno prima del battesimo di Giuseppe e che decisero di affidarlo alla neo-fondata scuola dei missionari europei. In quegli anni, il responsabile del Vicariato dell'Africa Centrale (eretto nel 1846) era lo stesso Knoblecher e, tra gli altri membri del personale della missione, c'era don Giovanni Beltrame (1824-1906), formato presso il Collegio Mazza di Verona, di cui si è ampiamente parlato.

Nel 1856, Giuseppe Habashi viene selezionato tra i bambini che frequentano la scuola della missione (alcuni, come lui, affidati ai missionari dai genitori⁶, la gran parte, invece, schiavi riscattati o orfani raccattati dalle strade)⁷ per far parte di un gruppetto d'élite di otto "moretti" da inviare a studiare in Europa. A finanziare il viaggio e l'istruzione dei ragazzi, in età tra i sette e i sedici anni circa, è l'Associazione mariana di Vienna (Marienverein), che già abbiamo visto essere stata tra le principali sostenitrici della missione in Sudan e dell'Opera per il riscatto delle fanciulle more di Niccolò Olivieri. Il progetto era di educare i ragazzi in Europa in vista di un possibile sacerdozio, per poterli poi far rientrare in Africa subsahariana come missionari o coadiutori. L'idea iniziale, ambiziosa ma priva di realizzabilità immediata, voleva la fondazione di un apposito istituto per la formazione di un clero indigeno africano a Roma, che si affiancasse al Collegio Urbano de Propaganda Fide. Il piano nasceva su proposta diretta dei missionari austriaci a Khartoum, come

⁴ *Jacobus Habasci*, in *Liber baptizatorum*, n. 65, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 264-265.

⁵ Solimàn e Gemia (di cui è difficile dire se fosse anch'ella etiopica o di qualche altra zona del Corno d'Africa), non risultano sposati, tant'è che nella registrazione battesimale del loro secondogenito, Giacomo, si dice che è figlio "illegittimo", *ibid.* Da una lettera di Daniele Comboni del 1881 apprendiamo poi che Solimàn ebbe anche una moglie legittima, anch'ella copta, e altri figli da questa (un maschio e una femmina), che furono dunque fratellastri di Giuseppe, cfr. D. Comboni, *Lettera a p. Bernardino da Portogruaro, Gebel Delen (Dar Nuba), 29 giugno 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 6799.

⁶ In seguito, anche il fratello minore di Giuseppe, Giacomo Habashi, sarebbe stato mandato a studiare in Europa, a Napoli, da Ludovico da Casoria. Se ne deduce che certamente i loro genitori approvarono una tale risoluzione da parte dei missionari, scorgendovi senz'altro un'opportunità per i propri figli di avanzamento sociale all'interno di un contesto, quale era quello della Khartoum dell'epoca, di progressiva influenza europea.

⁷ Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 123. Lo stesso Romanato tratteggia così il profilo della scuola di Khartoum in quegli anni: «La scuola era organizzata all'europea, con una disciplina di tipo collegiale e scansione programmata degli orari della giornata, incluse passeggiate e battute di caccia nei dintorni della città. Le materie erano: catechismo, arabo, italiano, aritmetica, latino, canto, tutte impartite dai missionari, tranne l'arabo, che era affidato a una persona del luogo. Nelle intenzioni di Knoblecher dovevano servire a preparare personale locale da inserire nella missione o da inviare in Europa», *ivi*, pp. 123-124.

spiegato a don Nicola Mazza in una lettera vergata in latino dal canonico Johannes Mitterutzner di Novacella, che agiva su mandato della Marienverein e in collegamento epistolare con i missionari:

Bene conosce, Reverendissimo Signore, come per pochi anni ben dodici sacerdoti Missionari abbiano impegnato la loro vita in questa Missione Africana, e siano saliti alla sede dei beati [...]. Il Reverendissimo Provicario [Knoblecher], D. Gostner, D. Kirchner, D. Morland e D. Pircher formularono il piano, e valutarono sollecitamente in che modo si potesse guardare a un futuro migliore per la Missione Cattolica, e a tutti all'unanimità è parso che ciò non fosse possibile se non attraverso Missionari indigeni. Allo scopo di educarne di più contemporaneamente a questo divino ufficio, stabilirono di mandare otto ragazzi d'ottima indole⁸ dalla scuola di Khartoum in Europa, affinché almeno due di questi, secondo la testimonianza di D. Gostner, venissero accolti nel Collegio Urbano. Ma già nasceva la questione di cosa fare con gli altri.

I Reverendissimi Signori Missionari ritennero che si dovesse fondare un nuovo Istituto per loro e questo, se fosse possibile, nell'Urbe, sia per il clima, sia perché ivi, su permesso del Nostro Sommo Pontefice, potessero partecipare alle lezioni nel Collegio Urbano, pure abitando altrove⁹.

La risposta di don Mazza alla lettera, in cui gli si chiedeva una disponibilità, non si fa attendere: il sacerdote veronese si dice d'accordo circa l'opportunità di educare i "moretti" in Europa, in quanto in Africa mancavano i mezzi, e approva il piano anche con lo scopo di poter presto affiancare missionari indigeni a quelli europei, che in questo modo non sarebbero più stati costretti ad avventurarsi verso l'Africa più interna, il cui clima «focoso»¹⁰ aveva fatto già tanti morti tra loro. Scrive poi Mazza: «conoscendo io dal suo scritto che l'istituto in Roma non è ancor fondato [...] mi sento nell'animo di dover esibire il mio istituto, in cui già tal educazione è avviata»¹¹: proponendo dunque di educare i "moretti" non accolti dal Collegio Urbano, presso l'istituto che aveva fondato pochi anni prima, a Verona, sul modello di quello per le "morette", di cui abbiamo già ampiamente trattato. L'accordo è raggiunto. Mitterutzner parte in nave il 27 agosto 1856 da Trieste fino ad Alessandria d'Egitto, dove sbarcherà l'1 settembre. Qui rileva, da uno dei missionari austriaci di stanza a Khartoum, i "moretti" destinati all'istruzione in Europa e, il 5 dello stesso mese, riparte per Trieste, per arrivarvi nel pomeriggio del 9. Vediamo dunque più nel dettaglio chi fossero e a quale destino andarono incontro i compagni di Giuseppe Habashi.

⁸ Anche il prefetto di Propaganda Fide, cardinale Alessandro Barnabò, con lettera del 9 agosto 1856, si sarebbe premurato di porre la condizione che i futuri allievi "moretti" del Collegio Urbano avessero «bona indole atque ingenio», in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 10. In seguito, anche Mazza specificherà che accoglie volentieri i "moretti" a Verona, ma a patto che «se nello sviluppo della loro età avessero a prendere una trista e mala piega o nei costumi o in una stravagante indole, vorrei, io dico, che la Casa Madre di Vienna dovesse avere quella cura che ella credesse opportuna per liberar da essi il mio istituto», N. Mazza, *Lettera a Mitterutzner, Verona, 8 luglio 1856*, in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., pp. 21-22.

⁹ J. C. Mitterutzner, *Lettera a Mazza, 4 giugno 1856*, cit., pp. 2-5.

¹⁰ N. Mazza, *Lettera a Mitterutzner, 11 giugno 1856*, cit., p. 11.

¹¹ *Ibid.*

Andreas Sherif (1840ca-1860)¹² e Alessandro Skander Dumont (1843ca-1864)¹³ avevano rispettivamente 16 e 13 anni e vennero giudicati i più idonei a frequentare il Collegio Urbano di Propaganda fide, dove li aveva preceduti di circa un decennio come allievo il “moretto” Giuseppe Santamaria, primo riscatto dell’Olivieri, e dove vent’anni dopo avrebbero studiato Daniele Sorur, Arturo Morzal (che avrebbe terminato la sua vita nell’Istituto per medici-catechisti di Lavigerie, a Malta, come abbiamo già visto) e Giovanni Farag, cui sarà dedicato il prossimo profilo biografico. Mitterutzner affidò temporaneamente Sherif e Dumont alle cure del vescovo di Trieste, che li avrebbe in seguito fatti imbarcare in una nave per Ancona, da dove avrebbero poi proseguito per Roma, fino al Collegio che li avrebbe dovuti condurre al sacerdozio. Entrambi sarebbero invece morti di malattia prima di poter completare gli studi, nonostante un trasferimento a Napoli dovuto alla speranza che il clima campano potesse risollevarne la salute.

L’idea di Mitterutzner era di mandare gli altri sei “moretti” a Verona, come suggerito da Mazza, ma si presentò a Trieste un sacerdote della diocesi di Lubiana, Luka Jeran (1818-1896), che richiese di poter prendere presso di sé due di essi. Jeran, di cui ho già parlato, era stato missionario in Africa Centrale, ma era dovuto rientrare in Europa in tutta fretta per non morire di febbri tropicali, contratte all’arrivo in Sudan. Così, sulla via del ritorno, nel 1854, egli aveva riscattato dalla schiavitù un bimbo d’etnia dinka di circa otto anni e se l’era portato con sé a Lubiana, facendolo in seguito battezzare dal vescovo della città con il nome di Giuseppe Salvatore Maria Jeran Kranjski (1846ca-1860)¹⁴. Venuto a sapere della presenza di Mitterutzner con alcuni “moretti” a Trieste, Jeran vi si era recato con lo scopo di poterne ottenere altri due da affiancare a quello da lui stesso riscattato, di modo da assumersi la responsabilità formativa su un gruppetto, con lo scopo di farne futuri preti indigeni per l’Africa. Il canonico di Bressanone approvò l’intenzione e gli affidò dunque Stanislaus Data Jeran Ljublanski (1848ca-1900)¹⁵ e Josef Apat Morgian Nasri Jeran Slovenski (1848ca-?)¹⁶, entrambi di circa 8 anni, e dunque d’età simile a quella di Josef Jeran Kranjski, che già si trovava

¹² Andreas Sherif, di cui si trova anche la grafia italianizzata Andrea Scerif, nacque intorno al 1840 e venne battezzato da Knoblecher il 26 maggio 1855 sulla barca della missione cattolica, la Stella Matutina, durante un viaggio lungo il Nilo. Cfr. *Andreas Scerif*, in *Liber baptizatorum*, n. 126, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, p. 289.

¹³ Alessandro Skander Dumont era stato battezzato a Khartoum il 14 agosto 1848, quando aveva cinque anni, ed era un figlio illegittimo, abbandonato presso la missione dal padre francese e dalla madre etiope, forse schiava. Cfr. *Stephanus Victor Leo Alexander Dumont*, in *Liber baptizatorum*, n. 8, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, pp. 246-247; *Alexander Dumont*, in *Liber baptizatorum*, n. 36, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, pp. 254-255.

¹⁴ Cfr. L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», cit., pp. 179-180.

¹⁵ Stanislaus Data Ljublanski (altrove, Latinskji) era un bambino schiavo, riscattato dai missionari nel 1854 e battezzato il 25 dicembre dello stesso anno a Khartoum. Dopo aver completato gli studi a Napoli, rientrò in Africa e passò alcuni anni per suo conto in Etiopia, per poi sposarsi a Khartoum con Luigia Mittera, una delle “morette” formate a Verona. Accusato dai missionari di essere divenuto un ubriacone, sarebbe morto prima del 1903, anno della morte della moglie presso la missione della Gesira (Cairo).

¹⁶ Josef Apat (Obat) Morgian Nasri Jeran Slovenski era un bambino schiavo sud-sudanese, riscattato dai missionari nel 1855 e battezzato l’8 dicembre dello stesso anno a Khartoum. Mandato a Napoli a terminare la sua istruzione, partì poi per il Sudan, salvo rientrare in Italia e infine far perdere le sue tracce nelle periferie di Vienna. È probabilmente uno dei casi più interessanti di “moretto” sfuggito al controllo dei missionari.

presso la casa di don Luka Jeran¹⁷. Con i rimanenti quattro “moretti”, Mitterutzner arrivò il 12 settembre a Verona, accompagnando così Giuseppe Habashi (che aveva circa 16 anni), Thomas Tia (1843ca-1861ca)¹⁸, Georg Zipl (1843ca-1859)¹⁹ e Giovanni Nepomuceno (1849ca-1860ca)²⁰ da don Nicola Mazza.

Benché destinati a tre diversi luoghi (Roma, Lubiana e Verona), gli otto “moretti” rimasero in contatto: incoraggiati dai loro istitutori, si scrissero tra loro e con Mitterutzner²¹, che restò in rapporti particolarmente buoni proprio con Giuseppe Habashi²². In seguito, come vedremo, i due romani, i due sloveni e due dei quattro veronesi (Habashi e Tia) si sarebbero ritrovati tutti insieme a Napoli. Già entro il 1864, tuttavia, degli otto iniziali in cinque erano morti (Georg Zipl, Thomas Tia, Andreas Sherif²³, Alessandro Dumont, Giovanni Nepomuceno); di Josef Slovenski si sarebbero perse le tracce in Austria e di Stanislaus Ljublanski in Egitto. Solo Giuseppe Habashi sarebbe effettivamente divenuto un presbitero e rientrato in Africa da missionario, apparentemente adempiendo al disegno concepito per lui.

2. Da Verona a Napoli

Prima di ripartire per Bressanone, Mitterutzner si accorda con Mazza per una somma in denaro (un franco al giorno), che il prete veronese intenderà come contributo in carità ma che di fatto costituiva una sorta di retta scolastica, che il Marienverein, per tramite del canonico di Novacella, si impegna a versare per sostenere le spese dei quattro ragazzi africani fintantoché saranno ospitati e

¹⁷ Sulle vicende dei “moretti” di Lubiana (i tre citati, ma anche altri, tra cui uno portato da Olivieri e una che sarebbe divenuta religiosa), v. L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», cit.

¹⁸ Thomas Tia, italianizzato Tommaso, battezzato a Khartoum l'1 novembre 1852 da Ignaz Knoblecher. Cfr. *Thomas ex montibus Tekemi*, in *Liber baptizatorum*, n. 75, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, pp. 268-269. Tia venne riscattato dalla schiavitù dal console inglese Petherick, che lo affidò alla missione e vi rimase affezionato al punto da chiederne notizie, dieci anni più tardi, ai missionari francescani di Napoli (Tia era stato mandato a Napoli da Ludovico da Casoria, nel frattempo) che si trovavano in Sudan, cfr. L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», cit., p. 190.

¹⁹ Georg Zipl (lo troviamo anche come Giorgio o Gheorghes e con gli ulteriori nomi Elmor e Faragiàllah), battezzato il 26 maggio 1855 da Giovanni Beltrame. Cfr. *Georgius*, in *Liber baptizatorum*, n. 123, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, pp. 286-287.

²⁰ Giovanni Nepomuceno (chiamato anche Hanna, quando sarà a Verona, e Mursàl mentre era ancora in Sudan), battezzato a Khartoum il 24 dicembre del 1854 da Kirchner, era uno schiavo riscattato. Cfr. *Joannes Nepomuc.*, in *Liber baptizatorum*, n. 105, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, pp. 278-279.

²¹ Si veda ad esempio, il 28 febbraio 1858 la missiva di Tommaso Tia, a nome anche degli altri tre residenti a Verona, a Mitterutzner (T. Tia, *Lettera a Mitterutzner, Verona, 28 febbraio 1858*, ACR, A/16/12/31).

²² «M.R. Padre, Non può far di meno l'animo mio, né il cuore cessa di sempre esser grato ed insieme riconoscente ai di Lei meriti, favori, bontà e generosità di cuore; ma più ancora di stima e profondo rispetto ai nobili pregi ed alti sentimenti di cui Ella va ben degnamente adorna. Dopo esserci ultimamente separati a Bressanone lascio a parte i continui moti del mio spirito, e le forti mozioni che combattevano nel mio cuore pensando forse esser l'ultimo addio, e l'ultima benedizione d'un mio sì degno benefattore, sincero amico, ma più caro, amato, e dolce padre; ma Le narro il mio viaggio, e la nostra dimora nella casa di Scellal», G. Habashi, *Lettera al Mitterutzner, Scellal, 17 febbraio 1866*, cit.

²³ Andreas Sherif sarebbe morto di tubercolosi («phtisi consumptus») a Frascati il 16 luglio 1860, v. *Andreas Scerif*, in *Liber defunctorum*, n. 96, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, pp. 146-147.

istruiti a Verona²⁴. Non mi soffermo qui su quali fossero il metodo e i contenuti dell'educazione proposta dai collegi dei "moretti" mazziani, dal momento che è già stato oggetto di studio nel quinto capitolo. Seguiamo invece il caso specifico di Giuseppe Habashi.

A poco più di un mese dall'arrivo nella città scaligera, Habashi ci viene descritto come duramente colpito dal vaiolo, ma in grado di sopravvivere e riprendersi appieno dalla malattia²⁵. Quindi, meno di un anno dopo il suo arrivo, già Mazza intravede per lui e altri due la possibilità di una carriera ecclesiastica: in una lettera del giugno 1857 al monsignor Meschutar scrive di riconoscere in essi «una gran disposizione ad abbracciare lo stato ecclesiastico»²⁶, mentre l'11 agosto dello stesso anno conferma anche al Mitterutzner la medesima speranza²⁷. In questo periodo sembra che per i quattro "moretti" le cose procedano bene; loro nuovo istruttore era peraltro divenuto il giovane sacerdote Daniele Comboni – rientrato dal suo primo tentativo di missione in Sudan, fallito a causa della malaria –, che anche in seguito avrebbe sempre dimostrato una certa affezione e stima per Habashi, suo vecchio alunno.

Senonché, nel marzo del 1859, un'imprescisa malattia, dopo circa un mese di progressiva recrudescenza, uccise Georg Zipl²⁸ e, nello stesso anno, anche Giovanni Nepomuceno²⁹. Dovette probabilmente trattarsi di tubercolosi, dal momento che Mazza si affrettò a scrivere a Ludovico da Casoria per chiedere il permesso di inviare nella città partenopea, dove si presumeva un clima più salubre per evitare problemi polmonari, i due "moretti" restanti del gruppetto di quattro originari (Giuseppe Habashi e Thomas Tia), più un altro di quelli che erano a Verona già malato, Najeri, e l'ultimo di quelli che erano stati educati a Lubiana (Giuseppe Slovenski)³⁰. Verso metà novembre arrivò l'assenso da parte del francescano e così il superiore dei collegi veronesi incaricò Daniele Comboni di accompagnare i quattro "moretti" a Napoli, dove giunsero il 30 di novembre di

²⁴ D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 29.

²⁵ «Dei quattro moretti condottimi, tre stanno bene ed il mulatto si ammalò quasi subito, a cui si sviluppò il vaiuolo; ora però sta meglio e spero che presto sarà perfettamente guarito», N. Mazza, *Lettera a Mitterutzner, Verona, 22 ottobre 1856*, in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., pp. 33-34. Si noti come Mazza si riferisca ad Habashi come al "mulatto": dato che sembra probabile che i suoi genitori fossero entrambi del Corno d' Africa, il termine dovrebbe rinviare alla sfumatura del colore della sua pelle, più chiara di quello degli altri "moretti" condotti da Mitterutzner a Verona, che provenivano da aree in cui la popolazione aveva pigmentazione generalmente più scura (penso in particolare al Sud Sudan).

²⁶ N. Mazza, *Lettera a Meschutar, Verona, giugno 1857*, in A. Cassini, *Contributo di don Mazza alla missione dell'Africa Centrale*, cit., p. 15.

²⁷ N. Mazza, *Lettera a Mitterutzner, Verona, 11 agosto 1857*, in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., pp. 49-50.

²⁸ N. Mazza, *Lettera a Mitterutzner, Verona, 7 marzo 1859*, in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 95; *Georgius Zipl*, in *Liber defunctorum*, n. 90, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, pp. 144-145.

²⁹ *Joannes Nepomucenus*, in *Liber defunctorum*, n. 91, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, pp. 144-145.

³⁰ Dopo la morte di Giuseppe Kranjski per tubercolosi a inizio 1860, Stanislao Ljublanski era probabilmente già andato a Napoli in maggio. Le fonti sono tuttavia in parte contraddittorie. Cfr. L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa», cit., p. 189.

quell'anno³¹. A finanziare il viaggio fu ancora una volta la Marienverein, tramite Mitterutzner, che da quel momento in poi avrebbe sostenuto finanziariamente gli istituti napoletani³².

Il viaggio di Comboni aveva per la verità un duplice scopo: da un lato quello di «condurre a Napoli quattro giovani africani che non poteano sopportare il rigido clima di Verona»³³, dall'altro sfruttare la somma ricevuta dalla Marienverein per prolungare il viaggio fino ad Aden, nella penisola arabica, dove alcuni “moretti” erano stati liberati dalla schiavitù da un intervento inglese su una nave nel Mar Rosso. Prima di partire per questa seconda tappa, tuttavia, il giovane missionario veronese si soffermò alcuni giorni a Napoli per osservare come i francescani dirigessero i loro istituti per “moretti”. Egli annota che gli ospiti erano in quel momento ben 52, compresi i 4 da lui accompagnati, e si dilunga nel minuzioso reportage³⁴ di cui abbiamo già ampiamente parlato. Partito Comboni intorno alla metà di dicembre, Habashi continuerà i suoi studi presso l'istituto della Palma con gli altri “moretti” di Ludovico da Casoria.

3. Francescano a Napoli

Per il giovane Giuseppe, ormai circa ventenne, la nuova destinazione doveva essere stata attesa con una certa trepidazione. A Napoli, infatti, avrebbe potuto incontrare nuovamente suo fratello minore Giacomo, che allora doveva avere circa 14 anni, dopo oltre quattro anni di separazione. Questi era stato mandato a Napoli l'anno prima dai suoi genitori, al seguito dei missionari francescani che nel frattempo avevano rilevato la missione austriaco-veronese a Khartoum. Purtroppo, però, non sappiamo se i due fratelli riuscirono effettivamente a incontrarsi, dato che Giacomo morì entro la fine dell'anno, di una non precisata malattia³⁵. Negli anni seguenti, stessa sorte avrebbero subito anche due degli altri tre ragazzi giunti con Giuseppe: Tia e Najeri.

Come da regolamento dell'istituto dei “moretti” di Napoli, al nostro viene fatto indossare da subito l'abito francescano e viene posto davanti alla scelta (riservata agli alunni diciottenni) tra divenire chierico in vista del sacerdozio, laico professo (comunque soggetto ai voti francescani, anche se non presbitero) o semplice membro del Terz'Ordine (laico che può sposarsi). Ai primi veniva data un'educazione superiore di tipo classico, agli altri era insegnato un mestiere tecnico-artigianale. Habashi, che già a Verona si era dimostrato interessato alla carriera ecclesiastica, opta senza tentennamenti per la prima alternativa e diviene dunque uno dei primi cinque alunni africani del neo-

³¹ D. Comboni, *Lettera a don Nicola Mazza, Napoli, 1 dicembre 1860*, in *Gli Scritti*, cit., n. 477-478.

³² J. C. Mitterutzner, *Lettera a Mazza, Bressanone, 4 gennaio 1861*, in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 122.

³³ D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo, Alessandria d'Egitto, 2 gennaio 1861*, cit., n. 502.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Jacobus Habesci*, in *Liber defunctorum*, n. 108, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, pp. 150-151.

eretto noviziato francescano per “moretti” di Napoli, che Ludovico inaugura ufficialmente proprio nel 1861³⁶. Con lui anche Giuseppe Nasri Slovenski, che tuttavia è lungi dal soddisfare i criteri di Ludovico³⁷, tanto che questi, in una lettera del 9 giugno 1861, chiede a Nicola Mazza di riprenderlo sotto la sua responsabilità in quanto non gli sembra idoneo a continuare la formazione a Napoli: si sarebbe dimostrato ostinato, nonché «indocile e riluttante a qualunque ammonizione e consiglio»³⁸. A questo tipo negativo di “moretto”, Ludovico oppone, nella medesima lettera, quello positivo di Habashi, al quale addirittura dice di aver affidato il compito di ammonire lo stesso Slovenski. Non sappiamo molto altro su questi anni di studio di Habashi da seminarista francescano a Napoli, tuttavia Ludovico non è il solo a elogiarne la condotta. Alcuni anni più tardi, quando era da poco divenuto sacerdote, lo stesso Comboni, che già ne era stato il maestro a Verona, lo avrebbe definito «il soggetto più istruito che abbia dato l’Istituzione del P. Lodovico»³⁹.

Nell’agosto del 1865 la formazione di Giuseppe Habashi è ormai pressoché terminata. Egli assume il nome francescano di fra Bonaventura da Khartoum – con riferimento programmatico al grande teologo medievale san Bonaventura da Bagnoregio (1217ca.-1274, considerato quasi come un secondo fondatore dell’ordine dei minori dopo san Francesco d’Assisi) e al proprio luogo di nascita, come da tradizione dell’ordine serafico – distinguendosi subito in una disputa pubblica organizzata da Ludovico con l’intento di mostrare alla popolazione napoletana i frutti dei suoi Collegi. Nella chiesa del Tondo di Capodimonte, annessa al Collegio delle “morette”, di fronte a un ampio pubblico, tre “moretti” (tra cui Habashi) si confrontarono su tesi teologiche e altri tre (tra cui Felice Rab, di cui si è parlato in precedenza) su questioni canoniche⁴⁰. L’evento, forse ispirato alle tradizionali “Feste delle Lingue” organizzate a Roma dal Collegio Urbano di Propaganda Fide⁴¹, servì a Ludovico per raccogliere fondi e consensi in vista di un maggiore impegno nella missione nel Vicariato dell’Africa Centrale⁴², che in quegli anni era stata affidata ai francescani proprio su sua insistenza (e in competizione con Daniele Comboni), a cui egli volle quanto prima associare anche alcuni dei “moretti” che avevano terminato la loro formazione a Napoli.

³⁶ G. Nardi, *I Collegi dei moretti*, cit., p. 97. Il progetto di far prendere i voti francescani anche ad africani non è una novità del diciannovesimo secolo, come dimostra ad esempio il caso già citato di Benedetto da Sanfratello, detto anche Benedetto da Palermo e Benedetto il Moro (vedi appendice iconografica, figura n. 8).

³⁷ «È di pochissimo scibile, mostra pochissima intelligenza e dura memoria», Ludovico da Casoria, *Lettera a Nicola Mazza, 9 giugno 1861*, cit.

³⁸ *Ibid.* Si noti come torni ricorrente per i “moretti” il motivo, caro ad esempio a Foucault, della “indocilità”.

³⁹ D. Comboni, *Lettera a Mitterutzner, Il Cairo, 20 febbraio 1866*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1231.

⁴⁰ Cfr. G. M. De Pompeis, «Di due Collegi di Napoli per la conversione degli orientali», cit.

⁴¹ Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 207; G. Pizzorusso, *Governare le missioni*, cit., cap 5.1.

⁴² Tra le altre iniziative per raccogliere fondi ideate da Ludovico da Casoria prima della partenza vi fu la stampa di fascicoli da distribuire alle messe in cui si trovava scritto, tra le altre cose: «Un nuovo indirizzo è piaciuto alla Santa Sede di dare alle missioni cattoliche dell’Africa Centrale. I due collegi dei moretti e delle morette, fondati qui in Napoli per la carità dei napoletani, sono stati chiamati ad evangelizzare quei popoli infedeli e barbari [...] Fedeli cattolici, ecco un nuovo campo aperto alla vostra beneficenza, ch’è pure una nuova gloria religiosa e civile, onde Iddio ha fregiato l’Europa», Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

4. In missione a Shellal

Il 10 ottobre del 1865, appena due giorni dopo la cerimonia d'ordinazione, il novello prete Bonaventura da Khartoum (che da qui in poi torneremo a chiamare Habashi) si imbarca insieme ad altri due "moretti" (Lodovico Mabruich e Giovanni Ali, entrambi laici) alla volta di Shellal, pochi chilometri a sud di Assuan, dove si trovava l'avamposto più avanzato in Egitto della missione, dopo la temporanea ritirata da Khartoum⁴³. Alla testa del gruppetto è lo stesso Ludovico da Casoria, che ne approfitta per passare per Roma e presentarli a papa Pio IX⁴⁴; in seguito si uniscono loro anche Daniele Comboni, don Palmentieri nipote di Ludovico e padre Bonaventura da Casanova, il francescano designato a dirigere la missione di Shellal.

È lo stesso Habashi a mettere per iscritto, in una delle pochissime lettere pervenuteci, le forti emozioni che lo accompagnarono durante l'ultimo tratto del viaggio, quello in barca lungo il Nilo:

Solcavamo il maestoso Nilo diretti al nostro destino, sebbene il nostro cuore per la ansiosa brama fosse già là. Non posso spiegare il mio animo, il mio spirito s'innalzava a contemplare quanto benefica era la Provvidenza; ripensava l'aver io percorso altra volta queste parti, ma era giovane e molto poco istruito e fondato su quella Religione di cui ora ritorno (grazie a Dio e benedetto chi me la seppe insegnare) come propagatore e Sacerdote della medesima. In molti luoghi incontrammo dei cristiani, ma, poveretti, senza sacerdoti. [...] In un paese tutti vollero riconciliarsi [...] dopo aver loro celebrato la S. Messa, mi commossero per la divota loro disposizione; essendomi incontrato con loro, li riconciliai, ed alcuni ancora s'accostarono alla S. Comunione. Quanto è grande la Cattolica Religione! Quei poveretti piangevano, ringraziavano il cielo per tanto favore; mi colmavano di benedizioni; e più mi avevano tanto commosso e lacerato le viscere per le suppliche, le preghiere e le istanze che faceva per farmi restar tra loro; ma il mio destino, e l'ubbidienza (quantunque avrei avuto sommo piacere di stare tra loro) per altra parte mi distinava. Finalmente, dopo 32 giorni, noi eravamo giunti al nostro luogo⁴⁵.

Arrivati a destinazione, la permanenza di Ludovico a Shellal durò neanche due giorni e poi tornò a Napoli, dove nel frattempo era scoppiata un'epidemia di colera che avrebbe colpito duramente i suoi colleghi. Comboni restò invece qualche tempo in più, ed è da lui che possiamo trarre importanti informazioni sulla struttura della novella stazione missionaria, grazie a una lettera scritta al direttore della rivista *Museo delle Missioni Cattoliche*, dell'8 gennaio 1866:

Sono lieto di poterle dire che si è riuscito di fare alcuna cosa per dare effettuazione al piano pubblicato nel *Museo* dell'anno scorso, di tentare cioè la rigenerazione dell'Africa coll'Africa stessa. Per volere dell'Em. Cardinale Prefetto di Propaganda ho accompagnato il P. Ludovico da Casoria, il benemerito fondatore dell'Istituto che si ammira nel convento della Palma a Napoli, ove centinaia di moretti e morette vengono allevati alla civiltà ed alla religione cristiana. Lo scopo del nostro viaggio fu di venire ad una divisione dell'Africa centrale, cioè del più vasto Vicariato del mondo [...]

godo di poterle dire che in Scellal si è aperta una casa ed un istituto per allevare cristianamente questi moretti, i quali alla loro volta porteranno lo stesso beneficio a' loro fratelli stanziati nell'interno.

⁴³ Per la verità, per alcuni anni sarebbe rimasto a Khartoum un singolo frate francescano.

⁴⁴ Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

⁴⁵ G. Habashi, *Lettera al Mitterutzner, Scellal, 17 febbraio 1866*, cit.

Presidente dell'istituto è un padre francescano della provincia di Napoli, poi vi ha un sacerdote di Chartum [Giuseppe Habashi], il quale passava sei anni in educazione a Verona, e cinque a Napoli, indi vestiva le divise francescane: loro sono uniti due fratelli laici, e due giovani artisti. Sul modello di questo istituto, spero di aprirne due altri lungo la linea di viaggio che abbiamo percorso⁴⁶.

Il personale della missione francescana, che ben presto avrebbe aperto una piccola scuola, consisteva dunque in un presbitero italiano con ruolo di superiore (Bonaventura da Casanova), lo stesso Habashi, unico altro prete, più due ausiliari laici italiani unitisi nel frattempo (frà Pietro, falegname, e frà Innocenzo, infermiere) e i due ausiliari laici “moretti” di Napoli già citati. Possiamo trovarli in una fotografia di alta qualità dell'epoca, conservata presso l'Archivio storico dei frati minori di Napoli, dove Habashi è chiaramente quello in piedi sulla destra, riconoscibile per i suoi tratti fisici da etiope, in particolare il colore della pelle un po' più chiaro rispetto agli altri due “moretti” (probabilmente originari dell'area dell'attuale Sud Sudan) ma più scuro in rapporto ai tre italiani, e per la posa che ne indica un'autorità seconda solo a quella del superiore, seduto in centro e con in mano il crocifisso⁴⁷.

Inizialmente, le attività fervono e Habashi fa mostra di grande entusiasmo:

Finalmente, dopo 32 giorni, noi eravamo giunti al nostro luogo, che gran punto! Che impressione! Io credeva che qui non avremmo trovato chi ci guardi, uomini senza cuore, ed odio per le cose passate. Ma il nostro arrivo animò il paese, la nostra dimora li è di sommo gradimento. Per ora noi li aiutiamo per quanto è possibile nel curar li infermi prestiamo per quanto abbiamo il soccorso all'indigente; il fanciullo lo accogliamo e lo facciamo lavorare, gli diamo il vitto⁴⁸.

Ben presto, tuttavia, le cose dovettero peggiorare sensibilmente, al punto che, già nell'ottobre dello stesso 1866, la spedizione messa in piedi da Ludovico da Casoria batté in ritirata. La storiografia di parte francescana lascia sulle ragioni dietro il fallimento un «vuoto imposto dalla sovrana legge della Carità», dovuto al fatto che «si volle compatire la debolezza umana»⁴⁹ e solo parzialmente colmato dall'ammissione di Capecelatro secondo cui «la missione dunque d'Africa il P. Lodovico l'avea stabilita senza che ci fosse un modo determinato e fisso di provvedere al mantenimento dei missionarj»⁵⁰.

Certamente la mancanza di mezzi, come vedremo, sarebbe stata fondamentale nel dare il colpo di grazia alla missione, tuttavia vi furono probabilmente anche altre ragioni, taciute dai francescani per non rendere pubbliche le discordie interne. Chi ce ne fornisce un'idea è Comboni, la cui opinione sulla gestione della missione è molto severa⁵¹. Confidandosi con il canonico Mitterutzner, egli scrive

⁴⁶ D. Comboni, *Lettera al can. Guseppe Ortalda, Scellal, 8 gennaio 1866*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1209-1215.

⁴⁷ Vedi appendice iconografica, figura n. 46.

⁴⁸ G. Habashi, *Lettera al Mitterutzner, Scellal, 17 febbraio 1866*, cit.

⁴⁹ Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

⁵⁰ A. Capecelatro, *La vita del P. Lodovico da Casoria*, cit., p. 315.

⁵¹ Non va dimenticato, comunque, che Comboni non era un osservatore neutrale, perché contendeva a Ludovico da Casoria le responsabilità sul Vicariato. D'altra parte, la scarsa stima dovette a un certo punto divenire reciproca, dal

dal Cairo che «una segreta ripugnanza m'invasse l'animo»: «il giudizio che io porto del P. Lodovico»⁵². Benché continuando a ritenerlo «un santo a suo modo» e un «uomo di grande carità, vero figlio di S. Francesco», il missionario veronese ne critica la scarsa preparazione e la poca volontà di lasciarsi consigliare per fare le cose con criterio in Africa («la sua testa non è in eguale rapporto col suo cuore»)⁵³. Le accuse lanciate da Comboni riguardano la maniera in cui Ludovico aveva mandato in missione «un'accozzaglia di secolari [...] vestiti da francescani»⁵⁴, del tutto impreparati, e gli ordini dati loro. Non solo li ha abbandonati «dopo un giorno e mezzo», ma, senza minimamente conoscere il terreno, ha anche imposto loro che vivessero lì come fossero in un convento europeo («coro, silenzio, solitudine, etc») e di non comunicare con l'esterno se non attraverso lo stesso Ludovico («e sotto pena di non mandare le provvigioni!»). Le migliori parole Comboni le ha per il superiore della missione di Shellal («è un buon frate») e per lo stesso Habashi⁵⁵, che però ha saputo essere già entrati in conflitto aperto⁵⁶. Il 15 febbraio, infatti, egli incontra al Cairo il falegname Pietro: è scappato da Shellal, e «fra poco, dice, fuggiranno anche i due moretti»⁵⁷. Nella stazione lungo il fiume, gli viene riportato, sarebbe in corso «una terribile scissura fra i due frati Preti»⁵⁸:

Il Presidente [Bonaventura da Casanova] non sa un'acca di arabo. Giuseppe Habaschy deve egli trattare gli affari, benché inferiore⁵⁹. Ora, a quanto dice fra Pietro, pare che il nostro Habaschy, insuperbito dall'accoglienza ed amicizia che hanno con lui quelli di Scellal, cerca di farsi un partito per cacciare il Presidente e divenire egli superiore di Scellal. Egli mai è andato in Coro; egli prese ad affitto dei terreni, senza parlare col Superiore, e scrisse a me per aver denaro; egli apre le lettere del Superiore, possiede denaro, che si è fatto imprestare, contro il divieto del P. Lodovico, che gli proibì di toccar denaro [...]⁶⁰.

Benché già lo stesso Comboni riassume la situazione efficacemente («insomma, a Scellal v'è una Babilonia»⁶¹), ci è forse possibile immaginare qualcosa in più: la congiuntura appare quanto mai simile a quelle già descritte precedentemente con i casi di Jean-Pierre Moussa e compagni di ritorno in Senegal. Abbiamo, infatti, il riproporsi di uno scontro tra un intraprendente sacerdote indigeno “moretto”, perfettamente istruito all'europea ma al contempo capace di parlare arabo fluentemente e di entrare immediatamente nelle simpatie dei locali per il suo essere africano, e un prete europeo sulla

momento che in un manoscritto commissionato da Ludovico da Casoria troviamo scritto, riguardo alla missione a Shellal: «Mentre così lavorava il P. Lodovico, un cotal Daniele Comboni dell'Istituto di Verona per le Missioni Africane faceva sforzi supremi per introdursi nella missione già assegnata ai francescani», Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

⁵² D. Comboni, *Lettera a Miterrutzner, Il Cairo, 20 febbraio 1866*, cit., n. 1228.

⁵³ Ivi, n. 1229.

⁵⁴ Ivi, n. 1230.

⁵⁵ Ivi, n. 1231.

⁵⁶ Ivi, n. 1231-1232.

⁵⁷ Ivi, n. 1235.

⁵⁸ Ivi, n. 1234.

⁵⁹ Naturalmente, l'inferiorità di cui parla Comboni è di grado all'interno della missione, non a sfondo razziale.

⁶⁰ D. Comboni, *Lettera a Miterrutzner, Il Cairo, 20 febbraio 1866*, cit., n. 1234.

⁶¹ *Ibid.*

difensiva, del tutto impreparato linguisticamente e culturalmente ma insignito della carica di superiore della missione per il solo fatto di essere, appunto, europeo.

Al sentire della discordia tra i due, Comboni non pare meravigliato: «io, da quel che vidi, dava tempo sei mesi a scindersi i due frati [...] invece non rimasero in pace nemmeno 15 giorni»⁶². Per il bene della missione, cerca di porsi a mediatore, pur non avendo l'autorità per farlo, in quanto non è lui il loro superiore. Scrive «al Presidente, dandogli consiglio di star fermo al suo posto, secondo gli ordini del P. Lodovico»; allo stesso Ludovico, per informarlo («e gli ripetei i consigli che gli ho dati sul Nilo di non essere troppo precipite ad ordinare preti i mori, e non esporre la sua Istituzione ad imprese grandi, senza provare a lungo la vocazione degli individui»); e anche «una lettera terribile a Bonav. da Chartum, in cui gli parlava da vero padre»⁶³. Ancora una volta, e la cosa non ci stupisce, il primo a cui viene letteralmente fatta la paternale è il prete africano. È anzitutto Habashi, secondo Comboni, che dovrebbe rispettare sempre gli ordini dei suoi superiori religiosi; solo poi vi sono le responsabilità più profonde, che pure il missionario veronese (rispetto ad altri) rileva e sottolinea, dei suoi superiori europei: di Ludovico, soprattutto, che, essendo lui stesso impreparato («non conosce punto il terreno africano»⁶⁴), ha erroneamente posto a capo di una missione delicata un sacerdote inadeguato (Bonaventura da Casanova, che nulla sapeva di arabo e di Africa), affiancandogli collaboratori inesperti se non inaffidabili (i quattro laici) e un giovane prete africano, di valore ma di non sufficientemente provata obbedienza. Infine, Comboni critica Ludovico anche per il fatto di aver dato pochi mezzi economici ai suoi missionari, destinando ad altri progetti napoletani i soldi raccolti con le collette effettuate prima di partire⁶⁵.

Al di là del giudizio impietoso su Ludovico da Casoria («questo uomo non cerca il bene dell'Africa, cerca la gloria del suo Ist.o»)⁶⁶, certamente dettato anche dalla rivalità che li oppose, anche qui (come già con Lavigerie) sembra di poter riconoscere comunque del vero nelle osservazioni critiche di Comboni, che erano frutto anche della sua incontestabilmente maggiore conoscenza del territorio africano⁶⁷. In effetti la missione, come paventato dal prete veronese («temo che l'opera del

⁶² Ivi, n. 1235.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ D. Comboni, *Rapporto al card. Barnabò, Roma, 30 giugno 1866*, cit., n. 1289.

⁶⁵ «Mi disse il Presidente che a Napoli si dispensarono più centinaia di questi *Nuovi indirizzi* e si predicò da Habaschy e da lui nelle Chiese, e furono raccolti 500 scudi: questi andarono confusi, mi dissero ambedue i preti di Scellal, colle opere artistiche del P. Lodovico. Era il difettuccio del nostro caro Superiore a Verona [don Nicola Mazza]», D. Comboni, *Lettera al can. Mitterutzner, Cairo, 20 febbraio 1866*, cit., n. 1249.

⁶⁶ Ivi, n. 1236. Non va comunque confuso il giudizio di Comboni su Ludovico per quel che riguarda la sua azione in Africa, che viene reputata fallimentare a causa dell'impreparazione, con l'alta opinione che egli ne aveva invece per quel che riguarda l'impegno caritativo in Italia: «Ciò nullaostante il P. Lodovico ha fatto un bene straordinario alla classe indigente e sofferente: amato e rispettato dalla nobiltà e dalla plebe in Napoli, va compiendo dinanzi a Dio ed agli uomini una sublime carriera, da rendere il suo nome immortale tra i campioni della napoletana beneficenza», D. Comboni, *Rapporto al card. Barnabò, Roma, 30 giugno 1866*, cit., n. 1330.

⁶⁷ Cfr. G. Romanato, *L'Africa nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 255-6.

P. Lodovico faccia una frittata a Scellal»⁶⁸) e proprio per le ragioni da lui individuate (scarsità di mezzi e fuga o morte del personale a causa di impreparazione e disorganizzazione), sarebbe stata chiusa a pochissimi mesi dalla sua apertura. Una vera e propria *débâcle*, che si sarebbe forse potuta evitare o comunque circoscrivere meglio, all'interno della quale rimase invischiato anche Habashi.

In un secondo tempo, nel suo lunghissimo *Rapporto* a Propaganda Fide sul viaggio in Africa, Comboni difese in verità Habashi da ogni accusa, descrivendolo più come una vittima della situazione che come un colpevole. Egli era stato messo ad assistere Bonaventura da Casanova, che era sì un bravo frate ma «di corta veduta» e soprattutto impreparato a dirigere una stazione missionaria, e così aveva finito per sentirsi chiamato ad assumere egli stesso una posizione di maggior rilievo, in buona fede. Le parole usate dal prete veronese per descrivere Habashi sono decisamente generose per l'individuo ma al contempo indicative dell'approccio etnocentrico: «è un pio giovane, che ha molto zelo, criterio, e capacità, e promette molto, benché non sia affatto svestito dell'indole fervida degli orientali»⁶⁹. Nonostante i suoi limiti, la soluzione proposta da Comboni si distingue positivamente da quella presa di posizione automaticamente a favore del sacerdote europeo contro quello africano che avevamo già visto adottare contro Moussa in Senegal. Il missionario veronese suggerisce piuttosto di separare i due contendenti e cercare di far risaltare le qualità di ognuno. Il sottinteso è: il frate europeo senza conoscenze idonee a fare il missionario torni in Italia, mentre quello africano alle prime armi sia invece posto sotto l'autorità di un superiore esperto di cose africane, capace di valorizzarlo. Chiaramente, per quest'ultimo ruolo Comboni pensa a se stesso, e non sarebbe stata l'ultima volta in cui il missionario veronese avrebbe provato a reclutare Habashi tra le sue file.

Ma lasciamo infine il punto di vista di Comboni, per passare a quello di Habashi stesso. Nei medesimi giorni in cui i missionari europei erano in piena agitazione e gridavano allo scandalo per la sua eccessiva intraprendenza, questi scriveva la già citata lettera a Mitterutzner, in cui si mostrava al contrario perfettamente sereno e ottimista⁷⁰:

Stretta amicizia ho stretto coi capi del paese, e se prima era restio di parlar loro di religione, ora sono obbligato, per le continue loro domande; anzi, questo è il loro piacere; ma più di tutto gustano sentire la scrittura dove si parla della creazione [Genesi]; e mi consigliano e vogliono che la conti ai loro figli. Io da ciò piglio occasione secondo le circostanze a sviluppare qualche principio cattolico; ma poveretti, gemono nella più grassa ignoranza. Pure collo stesso governatore ho trovato libero accesso e buona familiarità e stima; che ricavo dal sempre raccomandarmi ai capi onde sia sempre ben servito, e soddisfatto nelle cose necessarie per la casa di Missione; e vuole, anzi, mi manda a chiamare per trattenermi con esso a tavola; ed esso spesso ci onora. [...]

Vi saranno delle difficoltà, ma Dio le saprà snodare. Creda a me, quantunque giovine: ci vuol gran preghiera, profonda meditazione, e ilarità congiunta ad ingenuità d'agire, e Dio benedirà, e

⁶⁸ D. Comboni, *Lettera a don Gioacchino Tomba, Cairo, 20 febbraio 1866*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1256.

⁶⁹ D. Comboni, *Rapporto al card. Barnabò, Roma, 30 giugno 1866*, cit., n. 1327.

⁷⁰ Le prime lettere di denuncia sulla situazione a Shellal di Comboni sono del 20 febbraio 1866, mentre quella di Habashi è di appena tre giorni prima.

ci manderà la sua Provvidenza ed i mezzi necessari ed opportuni per aiutare questi popoli così miseri ed abbandonati⁷¹.

Le righe di Habashi non ci descrivono una realtà differente da quella di cui viene riferito a Comboni, semplicemente un diverso punto di vista. Laddove il superiore della missione vedeva nel fatto che Habashi era sempre attorniato da persone e veniva invitato a pranzo dai potenti del luogo un improprio protagonismo, se non un atteggiamento arrivista, ad esempio, ci sembra di poter leggere piuttosto il segno dello spirito d'iniziativa del giovane prete etiope, che d'altra parte era inevitabile svolgesse un ruolo così esposto nella missione, dal momento che Bonaventura da Casanova non parlava l'arabo.

Quale che fosse la realtà dei fatti, ad ogni modo, sappiamo che, nel bel mezzo del conflitto, Habashi cercò un modo per allentare le tensioni pacificamente e al contempo realizzare quello che a tutta evidenza doveva essere un suo desiderio di lunga data: pensò di partire per un viaggio in barca fino a Khartoum, la città dove vivevano i suoi genitori e fratellastri e dove lui stesso aveva passato i suoi primi sedici anni di vita. Ne chiese il permesso direttamente a Ludovico e perfino al Marienverein, certo tramite Mitterutzner. Ecco una parte del testo della sua lettera al superiore di Napoli, riportata da quest'ultimo:

R.P.,

Il comitato generale di Vienna per la missione dell'Africa Centrale, chiesto da me se fosse possibile che io andassi a Chartum, mi rispose di sì e che ne ha piacere. Quindi io domando questa grazia perché, Padre mio, non posso soffrire più a lungo la lontananza de parenti. Il loro pianto ormai giunge più vicino al mio cuore, perché ora essi mi scrivono spesso. Sono vecchi, mi vogliono vedere. Altrimenti io porterò grave peccato del loro lungo affanno⁷².

Ludovico, che scrive dal carcere in cui è temporaneamente stato rinchiuso a causa dello scandalo delle molte morti per colera tra le "morette" del suo istituto di Capodimonte, non rimane sordo di fronte alla richiesta e scrive dunque al ministro generale dei francescani per chiedere a sua volta l'autorizzazione a dare il beneplacito per il viaggio ad Habashi, premurandosi comunque di specificare che si sarebbe trattato solo di una visita e non di un permesso a farlo restare stanziale a Khartoum⁷³.

A noi che leggiamo di questi eventi è possibile comprendere la frustrazione che certamente dovette provare il giovane Habashi: finalmente di ritorno in Africa dopo dieci anni di assenza, si trova relativamente avvicinato a casa (in realtà a circa 1400 km via fiume, ma pur sempre prossimo quanto mai prima negli anni precedenti), eppure deve attendere mesi e mesi di trafila burocratica aggravata dalle immense distanze e dalla lentezza della posta affinché gli sia dato il permesso di poter infine

⁷¹ G. Habashi, *Lettera al Mitterutzner, Scellal, 17 febbraio 1866*, cit.

⁷² G. Habashi, *Lettera a Ludovico da Casoria, estate 1866, dal Cairo*, cit.

⁷³ Ludovico da Casoria, *Lettera al ministro generale dei francescani, 10 settembre 1866, da Napoli*, cit.

andare a trovare i propri genitori. Il tutto mentre si trova bloccato a Shellal, un posto in cui aveva sperato di poter adempiere a ciò che, secondo la sua sensibilità, doveva aver preparato per lui «la Provvidenza»⁷⁴, e che invece si era rivelato essere un luogo di contrasti con il suo superiore. Ad ogni modo, Habashi riesce infine a recarsi brevemente a Khartoum verso la fine dell'anno⁷⁵.

5. In esilio a Gerusalemme

Come abbiamo già accennato, immerso nei problemi napoletani (tra gli altri, l'imperversare dell'epidemia di colera e la sua temporanea carcerazione), Ludovico “dimenticò” di inviare denaro ai missionari a Shellal per qualche mese. Probabilmente questa fu non tanto la causa unica, quanto la goccia che fece traboccare il vaso: Bonaventura da Casanova, il superiore della missione di Shellal, vistosi a corto di mezzi e di notizie, oltreché a capo di un personale ridotto (da 6 erano rimasti in 4) e con cui non si trovava in armonia, nell'autunno del 1866, dopo neanche un anno dall'arrivo, decise di chiudere la stazione missionaria. Scrisse una lettera a Ludovico, che questi lesse il 28 ottobre, con poche e lapidarie parole: «L'ospizio dello Scellal è chiuso, noi si torna in Europa»⁷⁶. Dopo qualche altra vicenda, nel 1872 il Vicariato dell'Africa Centrale sarebbe stato infine affidato da Propaganda a Comboni, che nel 1877 ricevette anche l'ordinazione a vescovo.

Proprio da una lettera di Comboni del 23 settembre 1867, indirizzata al canonico Mitterutzner, veniamo a scoprire quale fine avesse fatto Habashi dopo la chiusura di Shellal:

Il delegato d'Egitto mi raccontò che il fra Giuseppe Habachy P. Bonaventura è a Gerusalemme. Sembra che si sia diportato male anche in Egitto, e che il Vic. o Ap. co l'ha confinato in Palestina. Vorrei bene informarmi per vedere più tardi come si può utilizzare per l'Africa Centrale. Come ho potuto ottenere che 4 buoni Camilliani fossero dal Papa destinati a venir meco in Cairo, così a suo tempo potrei fare altrettanto con Habachy, e tanto più facilmente, in quantocché è africano⁷⁷.

Da queste poche righe di Comboni apprendiamo che Habashi, dopo la fine dell'esperienza a Shellal e il breve viaggio a Khartoum, passò i primi mesi del 1867 presso una delle missioni francescane in Egitto (probabilmente ad Alessandria⁷⁸), salvo poi venir «confinato» in Palestina. Qui egli, che ben conosceva l'arabo ma anche l'italiano, il latino e forse qualcosa di altre lingue europee, «si distinse per la predicazione a Gerusalemme, Betlemme, Ramleh, ecc»⁷⁹ e visse in particolare presso l'importante convento di San Salvatore⁸⁰. È interessante questa finestra che ci viene aperta sul

⁷⁴ G. Habashi, *Lettera al Mitterutzner, Scellal, 17 febbraio 1866*, cit.

⁷⁵ *Josephus, ex Habasci copto*, in *Liber baptizatorum*, n. 43, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit. Bano non specifica però le fonti primarie da cui l'informazione è tratta.

⁷⁶ Bonaventura da Casanova, *Lettera a Ludovico da Casoria*, cit. in G. Nardi, *I Collegi dei Moretti*, cit., p. 157.

⁷⁷ D. Comboni, *Lettera a Mitterutzner, Verona, 23 settembre 1867*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1446.

⁷⁸ *Josephus, ex Habasci copto*, in *Liber baptizatorum*, cit.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Il Convento di San Salvatore è situato nella città vecchia di Gerusalemme, venne affidato ai francescani da Solimano il Magnifico nel 1560 e da allora funse da centro nevralgico della Custodia di Terrasanta, di cui tuttora è sede

Medio Oriente e dunque il continente asiatico, dopo che già abbiamo visto la parabola biografica di Moussa portarci nelle Americhe: il tutto contribuisce a restituirci un quadro generale tendenzialmente globale per il fenomeno dei “moretti”.

D'altronde, la Palestina non era una destinazione così inusuale, per un “moretto” cresciuto a Napoli. Inaugurata da Francesco d'Assisi in persona, la Provincia d'Oltremare (poi Custodia di Terrasanta) era stata attribuita permanentemente ai frati minori da papa Clemente VI nel 1342, e a essi è affidata ancora oggi. Oltre ad Habashi, anche altri “moretti” provenienti dai collegi di fra' Ludovico vi soggiornarono per periodi più o meno lunghi, tra cui padre Pacifico Abraham Riga (1850ca-1911), uno dei pochi altri che era divenuto sacerdote, il quale, dopo aver esercitato per decenni il ministero a Betlemme, morì a Gerusalemme⁸¹. Non furono solo i “moretti” francescani, comunque, a frequentare il Medio Oriente. Daniele Sorur visse per due anni in Libano, per ragioni di studio⁸². Di lui sappiamo che rimase affascinato dall'incontro con le chiese cristiane orientali, al punto da trarne probabilmente lo spunto per immaginare qualcosa come un rito cattolico “africano” che, come quello maronita, prevedesse l'eventualità di formare un clero indigeno uxorato⁸³. Sulla permanenza di Habashi in Palestina, invece, purtroppo le fonti tacciono. Un elemento che ci sembra degno di sottolineatura, ma che resta pur sempre una congettura, è il fatto che proprio a Gerusalemme, presso il complesso della Basilica del Santo Sepolcro, fosse da secoli presente una rappresentanza del cristianesimo etiope, che ha lì una propria cappella e alcune celle monastiche: non è da escludersi che Habashi possa aver interagito in qualche modo con i monaci o i pellegrini etiopi residenti o di passaggio per la città.

Infine, datato 13 giugno 1872, abbiamo un intervento di Daniele Comboni, nominato di fresco a capo del Vicariato dell'Africa Centrale, che cita Habashi in una lettera al cardinale Barnabò di Propaganda Fide. Qui egli faceva il conto delle forze di cui poteva disporre per la sua missione e richiedeva nuovi collaboratori, segnalando in particolare il prete etiope:

A Gerusalemme v'è il P. Bonaventura da Chartum, antico allievo della mia Missione e dell'Ist.o Mazza di Verona, ed ora Sotto-Curato della Parrocchia di S. Salvatore e dichiarato recentemente dalla S. C. missionario ap.lico, il quale più volte mi ha fatto conoscere il suo desiderio di consacrarsi all'apostolato della sua patria, anche nell'intendimento di guadagnare alla fede i suoi genitori musulmani viventi a Chartum⁸⁴.

Da questo breve estratto dalla lettera di Comboni apprendiamo alcune informazioni di un certo valore. Anzitutto che Habashi è stato nominato missionario apostolico (il medesimo titolo che Jean-

della Curia. Per maggiori informazioni, cfr. B. Guarrera, *Il convento di San Salvatore, cuore della Custodia di Terrasanta*, <<https://www.custodia.org/it/news/il-convento-di-san-salvatore-cuore-della-custodia-di-terra-santa>>, ultima visita il 24/01/2021.

⁸¹ Cfr. G. Nardi, *I Collegi dei Moretti*, cit., p. 187.

⁸² Cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 161-164.

⁸³ Cfr. Ivi, pp. 243-247.

⁸⁴ D. Comboni, *Lettera al card. A. Barnabò, Roma, 13 giugno 1872*, cit., n. 3008.

Pierre Moussa aveva invano cercato di ottenere per sé, per rendersi almeno in parte autonomo dalla tutela dei missionari spiritani), il che significa che, ricevuto il permesso dal suo superiore francescano, poi avrebbe potuto associarsi a Comboni senza più dipendere strettamente dall'ordine serafico, dal momento che i missionari apostolici rispondevano direttamente a Propaganda Fide. Possiamo ipotizzare che Habashi e Comboni fossero rimasti in contatto nel corso degli anni, o comunque che quest'ultimo non avesse dimenticato l'entusiasmo del primo per una missione in Sudan. Nella sua lettera a Propaganda, il missionario veronese calca sul desiderio di Habashi di convertire anche la sua famiglia, che viene descritta al cardinale (probabilmente con una consapevole approssimazione) come musulmana, e non esita a mettere in primo piano l'appartenenza di Habashi alla scuola mazziana, tacendo viceversa su quella di Ludovico a Napoli.

Con la sua lettera a Barnabò, Comboni cerca di guadagnare la mediazione del cardinale presso il padre generale dei francescani, affinché questi accettasse di porre alcuni membri del suddetto ordine (tra cui Habashi) sotto la sua (di Comboni) responsabilità in Sudan. Non sappiamo se Barnabò provò o meno ad appoggiare la richiesta, certo è che essa venne rifiutata, perché per il momento il nostro rimase bloccato in Palestina, con tutta probabilità contro voglia.

6. Nuovamente in Italia, progettando il rientro in Africa

Bano, nel suo conciso sunto biografico su Habashi, informa a questo punto che «avuto l'ordine di recarsi al convento di Collevito in Toscana, da Napoli andò invece a Marsiglia nel 1873» e che «nel 1882-3 era di nuovo a Napoli»⁸⁵. Per il momento, non sono riuscito a trovare maggiori dettagli su questi movimenti⁸⁶, tuttavia essi sembrano confermare l'immagine complessiva di un Habashi non privo di un certo spirito d'iniziativa e autonomia/ribellione. Sulla medesima linea anche l'ultima testimonianza su di lui di Comboni, una lettera del 29 giugno 1881 (pochi mesi prima della morte) dal Sudan, da cui si evince come l'ormai vescovo e vicario dell'Africa Centrale avesse fatto un ultimo, fallimentare, tentativo di convincere il superiore generale dei frati minori a mandargli in Sudan il sacerdote “moretto”, respinto perché ancora una volta si riteneva Habashi inaffidabile e troppo indipendente⁸⁷. In questo documento veniamo a sapere che il nostro aveva probabilmente non solo provato a ottenere la mediazione di Comboni, ma anche quella del direttore del giornale napoletano

⁸⁵ *Josephus, ex Habasci copto, in Liber baptizatorum, cit.*

⁸⁶ Un'ipotesi non ancora percorsa è quella che qualcosa in più si possa apprendere visitando anche gli archivi generali dei frati minori, invece che solo quelli dei frati bigi di Ludovico.

⁸⁷ «Ho ricevuta la veneratissima sua del 20 aprile scorso, dalla quale ho rilevato quanto nella sua alta prudenza e saviezza ha deciso sul conto del P. Bonaventura da Chartum. Io non posso che approvare con piena convinzione l'esimia sua determinazione, che mostra davvero una grande carità verso codesto povero Padre africano; e son persuaso, che, attese le sue vicende passate, è soprattutto il suo stato presente, che non dà ancora prove certe e sicure di ferma e soda saviezza, il rifiuto di V. P. R. ma è prudentissimo e provvidenziale», D. Comboni, *Lettera a p. Bernardino da Portogruaro, 29 giugno 1881, cit., n. 6798.*

La Libertà Cattolica, il quale aveva scritto al prefetto di Propaganda per appoggiarne la causa⁸⁸. Che cosa spingeva con tanta insistenza Habashi a cercare in tutti i modi di tornare in Sudan? Secondo lo stesso Comboni, anzitutto il desiderio di rivedere la propria famiglia:

Per tranquillizzarlo poi a fare che si sottometta lietamente al caritatevole e savissimo suo rifiuto, gli scriverò da Chartum che noi faremo di tutto per giovare spiritualmente a suo padre, fratello, e sorella che sono copti eretici; ed a sua madre musulmana procurerò di giovare e spiritualmente e colle elemosine, perché poverissima (essa è sempre stata divisa da suo padre, del quale non fu che concubina, avendo avuto egli la sua moglie legittima della sua setta); e che intanto il P. Bonaventura procuri di rendersi buon religioso nel suo convento mercé l'obbedienza e l'osservanza della santa Regola Serafica⁸⁹.

Se effettivamente Comboni, prima di morire, scrisse ad Habashi, la sua lettera non ci è pervenuta. Al nostro non restò che rassegnarsi temporaneamente al divieto di rientro in Africa. Riuscì però a farsi spostare a Napoli, presso l'istituto della Palma, dove Ludovico da Casoria ancora faceva istruire alcuni "moretti" e lo accolse probabilmente con piacere. Qui Habashi contribuì a svariate attività della parrocchia locale e all'istruzione dei bambini africani del Collegio, come viene in particolare confermato da un articolo sulla rivista *L'Orfanello*, dove ci viene descritto come il catechista in lingua araba di un bambino subsahariano già schiavo, battezzato il 4 maggio 1882 dall'arcivescovo di Napoli, il cardinal Sisto Riario Sforza, con padrino il sindaco, conte Girolamo Giusso⁹⁰. Il ragazzino in questione, di cui non è riportato il nome, era stato donato (come schiavo?) a Giusso, dopo essere stato comprato in Africa da Pellegrino Matteucci e condotto nella città partenopea da Alfonso Massarri, entrambi esploratori e geografi. Felice Rab, il "moretto" insegnante, avrebbe composto anche un breve sonetto per celebrare l'evento⁹¹. Al di là del suddetto aneddoto, ad ogni modo, tutto ci lascia pensare che Habashi fosse tutt'altro che rassegnato a terminare i suoi giorni a Napoli e determinato invece a rientrare quanto prima in Africa. L'occasione arriverà infine a partire da un episodio inatteso che, l'anno seguente, lo vide protagonista.

7. Cappellano militare delle truppe italiane in Eritrea

Tra il 29 maggio 1881 e il 29 giugno 1885 fu Ministro degli affari esteri del Regno d'Italia, nel gabinetto di governo della Sinistra storica di Agostino Depretis, un campano: il marchese Pasquale Stanislao Mancini. Celebre avvocato e giurista esperto di diritto internazionale, già ministro

⁸⁸ Cfr. *ivi*, n. 6800.

⁸⁹ *Ivi*, n. 6799.

⁹⁰ Cfr. Bonaventura Maresca dei Bigi «Il Battesimo di un moretto a Napoli in casa Giusso», cit.

⁹¹ «Quella che 'l petto carità, Signore, / T'ingombra, ed alto a ragionare invita / Tutti di te con singolare onore, / Oggi di nuovo allor si è redimita. / Un fanciullin, cui l'africano ardore / Vide le prime respirar di vita / Aure, traesti al tenebroso orrore / De la barbarie, a civiltà fiorita. / Traesti; ed oggi la novella pianta, / Che 'l primo fallo scolorò d'Adamo, / Per te de l'Ara al piè tutta s'abbella! / Tutta s'abbella per la grazia santa / De l'acque salutari, che del gramo / Secol contrasta con la rìa procella», F. Rab, *Sonetto dedicato a Girolamo Giusso*, in Bonaventura Maresca dei Bigi «Il Battesimo di un moretto a Napoli in casa Giusso», cit.

dell'Istruzione e poi di Grazia e Giustizia, Mancini fu certamente un protagonista dei primi decenni della storia nazionale dopo l'Unità, ricordato soprattutto per essere stato il politico che inaugurò il colonialismo italiano in Africa. Buon amico di Ludovico da Casoria, nel 1883, in uno dei suoi soggiorni napoletani, egli ricevette una lettera urgente e riservata «da non so qual Sultano dell'interno dell'Africa»⁹², redatta in arabo. Trovandosi privo di interpreti⁹³, il ministro si rivolse al francescano, chiedendo che la lettera venisse urgentemente tradotta da uno dei suoi più fidati “moretti”, in gran segreto. Ludovico affidò allora il delicato compito ad Habashi, il quale lo eseguì alla perfezione, tanto che il ministro si dichiarò profondamente grato. Vista l'occasione presentatasi, Ludovico ne approfittò quindi per proporre i propri frati, italiani e “moretti”, per aprire una nuova missione ad Assab, sotto la tutela italiana⁹⁴. Anche se sul momento non se ne fece nulla⁹⁵, l'anno seguente, nel momento di definire il personale in partenza per Massaua, Mancini si ricordò di Habashi e lo scelse come cappellano militare per le truppe⁹⁶. Dopo quasi vent'anni di sforzi per rientrare in Africa, il nostro ottenne finalmente la sua occasione. La presenza di un sacerdote “moretto” tra i militari italiani della prima vera e propria spedizione coloniale italiana sul continente africano è un dato importante, eppure non se ne trova menzione negli studi sul colonialismo italiano. In compenso, la storiografia ci consente di tratteggiare brevemente il contesto all'interno del quale quest'ultimo capitolo noto della vicenda di Habashi si iscrive.

Come riassume Nicola Labanca, la politica estera del nascente stato italiano, orientata per tutti gli anni Sessanta al raggiungimento dell'Unità, «negli anni Settanta si era tenuta quietamente a distanza dalle grandi potenze europee, ricercando principalmente quel mantenimento dello status quo che solo avrebbe assicurato l'Italia da minacce di guerra per mare o per terra e garantita la possibilità di risanare il bilancio pubblico»⁹⁷. Il vero e proprio colonialismo italiano sarebbe cominciato solo nei primi anni Ottanta, dunque, ma naturalmente non erano mancate lobby e circoli espansionisti anche

⁹² A. Capecelatro, *La vita del P. Lodovico da Casoria*, cit. p. 680. Si trattava del sultano di Aussa (noto anche come Sultanato degli Afar), un regno tra Etiopia, Eritrea e Gibuti, cfr. G. Nardi, *I Collegi dei Moretti*, cit., p. 173.

⁹³ Mi sembra, questo, uno dei tanti segnali che hanno portato molti storici a considerare l'inizio dell'esperienza coloniale italiana come condotta all'insegna dell'impreparazione.

⁹⁴ Cfr. A. Capecelatro, *La vita del P. Lodovico da Casoria*, cit. p. 681; G. Nardi, *I Collegi dei Moretti*, cit., p. 173. Assab è una città portuale situata a sud nell'attuale Eritrea, all'imboccatura del Mar Rosso dall'Oceano Indiano. Fu il primo possedimento italiano nel Corno d'Africa, ufficialmente dal 1882.

⁹⁵ Secondo Capecelatro, «Il Ministro accettò assai di buon grado la proposta [di Ludovico]; commise tosto al Conte Antonelli, notissimo viaggiatore ed esploratore delle cose d'Africa, d'indicare il luogo più opportuno per la Casa e la Chiesa. Avutane risposta, ottenne presto l'approvazione di tutto il Consiglio dei Ministri al disegno del Padre e gliela partecipò nel Novembre del 1883, chiedendogli pure che gli indicasse i nomi dei due frati promessi per Assab. [...] Ei rispose che vi avrebbe mandato provvisoriamente il moro padre Pietro Almas insieme col prediletto padre Bonaventura de' bigi [...] Sennonché da una parte sopravvennero nuovi peggioramenti nella salute del nostro Padre; e dall'altra in Italia cominciarono i disegni di quelle spedizioni militari di Africa, le quali turbarono i primi disegni pacifici, concordati col nostro Servo di Dio», A. Capecelatro, *La vita del P. Lodovico da Casoria*, cit. p. 681.

⁹⁶ Cfr. A. Capecelatro, *La vita del P. Lodovico da Casoria*, cit. p. 682; G. Nardi, *I Collegi dei Moretti*, cit., p. 174. Massaua è un'altra città portuale eritrea, situata a centro-nord nel paese. Fu il secondo possedimento italiano nel Corno d'Africa, ufficialmente dal 1885.

⁹⁷ N. Labanca, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 39.

da prima: già da alcuni decenni erano attivi in Africa quelli che Angelo Del Boca chiama «i precursori»⁹⁸ del colonialismo italiano, tra cui si contano anche esploratori e missionari i cui nomi sono emersi spesso nel corso di questa tesi, basti pensare al cardinal Guglielmo Massaja⁹⁹. In particolare, il 2 febbraio 1870, la Compagnia italiana dell'armatore Raffaele Rubattino (quello della Spedizione dei Mille di Garibaldi), su interessamento dell'ex missionario Giuseppe Sapeto (1811-1895)¹⁰⁰, acquistò il terreno della città portuale di Assab, in una posizione strategica sull'accesso al Mar Rosso e dunque ai commerci tramite il Canale di Suez. Già allora Pasquale Mancini commentò che «l'immenso prodigio di quel canale potrebbe da sé solo cangiar la faccia della penisola italiana, e racchiudere forse il segreto delle sue sorti future»¹⁰¹.

Divenuto ministro degli esteri, il 4 luglio 1882 Mancini procedette alacremente all'acquisto dalla Compagnia Rubattino della baia eritrea di Assab, che diventò così ufficialmente possedimento italiano, al punto che l'anno successivo Ludovico da Casoria avrebbe trattato direttamente con lui per il possibile insediamento di una missione francescana sul posto. Secondo Del Boca:

Per Mancini, Assab non è soltanto una buona occasione per verificare il dinamismo dei negozianti, degli industriali e degli armatori italiani. Assab offre anche l'opportunità alla nuova Italia, da poco uscita dalle severe prove risorgimentali, di documentare la sua maturità nella «missione di civiltà e di pace» nel Mar Rosso¹⁰².

Nel suo discorso in Parlamento, il ministro afferma: «non dominatori, non tutori, non innovatori, ma amici e aiutatori a guidare i nostri nuovi concittadini a miglioramenti compresi e desiderati: ecco il nostro programma in quanto ad Assab»¹⁰³. Comincia qui a delinearsi «per la prima volta, da parte di un ministro italiano, quella retorica sulla missione di civiltà, di cui in seguito fece largo uso il colonialismo italiano»¹⁰⁴. Secondo Labanca, più ancora che l'azione passata di missionari, esploratori, commercianti e primi sostenitori del colonialismo, a risultare determinanti per l'inizio dell'avventura oltremare italiana «furono i governi, in una tutto sommato rapida successione di scelte»¹⁰⁵. Nei mesi immediatamente successivi all'acquisto di Assab, infatti, il governo italiano vagheggiò dapprima un intervento in Tripolitania, quindi in Congo, e infine fece approvare al

⁹⁸ A. Del Boca, *Gli italiani in Africa Orientale*, cit., p. 3.

⁹⁹ Massaja svolse certamente un ruolo centrale nel «favorire il processo di cattolicizzazione e di occidentalizzazione dell'Africa orientale» (M. Forno, *Tra Africa e Occidente*, cit., p. 19), tuttavia il ritratto fattone in epoca fascista di modello di missionario e patriota *ante litteram* è certamente gonfiato e antistorico, cfr. L. Ceci, «Chiesa e questione coloniale. Guerra e missione nell'impresa d'Etiopia», in *Italia Contemporanea*, n. 233 (2003), pp. 617-636.

¹⁰⁰ Sul contributo di Sapeto anche come linguista, cfr. F. Surdich, *L'interesse di Giuseppe Sapeto per l'arabo e le lingue etiopiche*, in *Le lingue dei missionari*, a cura di N. Gasbarro, Bulzoni Editore, Roma 2009, pp. 245-260.

¹⁰¹ P. S. Mancini, *Proloquio al corso di diritto internazionale*, nella R. Università di Roma, 1872, cit. in A. Del Boca, *Gli italiani in Africa Orientale*, cit., p. 35.

¹⁰² A. Del Boca, *Gli italiani in Africa Orientale*, cit., pp. 121-122.

¹⁰³ P. S. Mancini, in Camera dei deputati, *Atti Parlamentari*, leg. XIV, *Provvedimenti per Assab*, seduta del 12 giugno 1882, Tip. Eredi Botta, Roma 1882, pp. 23-24.

¹⁰⁴ G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, vol. VI, Feltrinelli, Milano 1870, p. 299.

¹⁰⁵ N. Labanca, *Oltremare*, cit., p. 18. Cfr. *ivi*, p. 48.

Parlamento la prima vera e propria spedizione militare di stampo coloniale: l'invio di un corpo d'armata a Massaua – sempre sul Mar Rosso, in Eritrea, ma più a nord rispetto ad Assab – che venne occupata il 5 febbraio 1885¹⁰⁶. Chiaramente, «si va a Massaua nel 1885, ma è con Assab, dal 1882, che Mancini aveva cominciato a tessere la sua trama eritrea»¹⁰⁷; si era all'alba «di una svolta sostanziale nella politica italiana»¹⁰⁸.

Concretamente, a spingere il ministro degli esteri per un intervento diretto a Massaua furono una serie di interessi, ambizioni e circostanze, la più importante delle quali fu probabilmente il temporaneo appoggio dell'Inghilterra, che in quella congiuntura si trovava in difficoltà per l'espansione mahdista in Sudan e temeva la concorrenza francese sul Corno d'Africa, preferendole il dinamismo della debole Italia, «l'ultima arrivata»¹⁰⁹. Non entriamo tuttavia in dettagli a riguardo, e soffermiamoci piuttosto sulla composizione della spedizione militare che avrebbe occupato Massaua nei primi di febbraio del 1885, di cui fece parte Habashi. Secondo Del Boca:

Il piccolo corpo di spedizione, che viene allestito a Napoli sotto la supervisione del col. Saletta, comprende un battaglione di bersaglieri, una compagnia di artiglieria da fortezza, un plotone del genio e drappelli di carabinieri reali, di sanità e sussistenza. In tutto 805 uomini, che il 17 gennaio prendono imbarco sul mercantile *Gottardo* e sulla corazzata *Principe Amedeo*¹¹⁰.

Nonostante i disagi causati dall'impreparazione delle alte sfere di comando italiane, l'operazione di occupazione si svolse senza grosse resistenze¹¹¹. Nei mesi e negli anni successivi, tuttavia, da questi due piccoli avamposti di Assab e Massaua si sarebbe sviluppata la campagna coloniale italiana, viepiù aggressiva e contrastata, che avrebbe portato prima alla netta battuta d'arresto della battaglia di Adua nel 1896 contro l'impero etiope, la più pesante sconfitta militare di una potenza coloniale europea in Africa, e poi allo spirito di rivalsa canalizzato da Mussolini a metà degli anni Trenta del Novecento, con la guerra d'Etiopia volta alla fondazione di un impero¹¹².

Tra le ragioni di ordine culturale e umanitario utilizzate per giustificare l'intervento militare, presenti già nella retorica governativa di Mancini e ancor di più in seguito fino agli anni della guerra d'Etiopia, un posto importante l'ebbe certamente la questione della lotta abolizionista contro la schiavitù nel Corno d'Africa¹¹³. Abbiamo visto come essa già da tempo fosse praticata in quelle stesse

¹⁰⁶ Ivi, p. 19.

¹⁰⁷ A. Del Boca, *Gli italiani in Africa Orientale*, cit., p. 171.

¹⁰⁸ N. Labanca, *Oltremare*, cit., p. 19.

¹⁰⁹ Ivi, p. 15. Cfr. ivi, p. 51; A. Del Boca, *Gli italiani in Africa Orientale*, cit., pp. 175-179.

¹¹⁰ A. Del Boca, *Gli italiani in Africa Orientale*, cit., p. 185.

¹¹¹ Ivi, p. 186.

¹¹² Cfr. L. Goglia, F. Grassi, *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, Laterza, Bari 1993. Per un'ampia bibliografia ragionata sul colonialismo italiano, nel Corno d'Africa ma anche in Libia, v. N. Labanca, *Oltremare*, cit., pp. 477-547. Per un inquadramento più generale sul fenomeno del colonialismo, si veda ad esempio W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit.

¹¹³ Circa l'utilizzo della retorica abolizionista per giustificare l'intervento coloniale da parte degli stati europei, v. O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"», cit. Essa venne utilizzata ancora almeno fino alla guerra fascista in Etiopia, cfr. L. Ceci, *Il Papa non deve parlare*, cit., p. 34.

aree dall'Inghilterra, che ad esempio aveva liberato dalla schiavitù alcuni bambini etiopi (tra cui Antonio Dobale, che sarebbe divenuto sacerdote e che Comboni avrebbe voluto a capo del villaggio di Malbes, in Sudan) da una nave piena di schiavi nel 1860, alloggiandoli ad Aden (città portuale in Yemen, posta all'imboccatura del Mar Rosso), dove in seguito Comboni li aveva ritirati e portati a Verona per educarli insieme ad altri "moretti"¹¹⁴. Anche l'Italia cercò di acquisire meriti nel contrasto alla schiavitù, e non è un caso se, nella *Memoria sull'ordinamento politico-amministrativo e sulle condizioni economiche di Massaua presentata alla Camera dei deputati dal Ministro degli Affari Esteri*¹¹⁵ del 30 giugno 1886, un intero paragrafo è dedicato al contrasto della tratta degli schiavi nella regione. Il ministro Di Robilant (succeduto a Mancini, che era stato costretto alle dimissioni nel giugno 1885) vi rivendica che «l'occupazione italiana ha portato un grave colpo al commercio degli schiavi, che prosperava su tutta la costa orientale d'Africa, da Suachim al capo Guardafui»¹¹⁶, riportando anche una circostanza molto interessante:

La tratta che si fa nel Mar Rosso (quella almeno che può farsi eludendo la vigilanza nostra e degl'Inglese) si opera perlopiù con barche di Gedda, che vanno a caricare gli schiavi sulla costa africana e li trasportano su quella d'Arabia. [...]

Non vi è altro mezzo d'impedire il turpe traffico che di chiudergli gli sbocchi, ed il mezzo più efficace è quello di stabilire delle crociere. Così abbiamo fatto, in proporzione dei mezzi che avevamo a nostra disposizione. La capitaneria di porto di Massaua ha poi ordine d'esercitare la più attenta sorveglianza sui sambuchi che frequentano quella rada per impedire che vi si trafughino degli schiavi.

Fra i non pochi sequestri di schiavi eseguiti dopo la nostra occupazione, il più importante è quello operato dalla goletta Mestre alla fine del marzo scorso, di cui molto si parlò in Italia, e che non passò inosservato in Inghilterra. [...] Si scoprì un carico di schiavi, 34 donne, 14 ragazzi e 2 bambini. [...]

Degli schiavi liberati, parte vennero affidati alle suore di carità della missione francese di Massaua, parte alla missione svedese d'Otumlo¹¹⁷. Va ricordato qui, a titolo di lode, l'atto di monsignor Sogaro¹¹⁸, vescovo dell'Africa centrale, che si trova ora al Cairo a causa dell'insurrezione nel Sudan. Appena egli seppe di questa cattura, si offerse d'accogliere e di educare nella sua missione questi schiavi non solo, ma anche tutti quelli che saranno in seguito liberati dai nostri. Era troppo tardi per togliere i nuovi ospiti alle missioni francese e svedese che li avevano accolti di buona voglia; ma si può prevedere che non mancherà l'occasione di profittare in seguito della filantropica offerta di monsignor Sogaro¹¹⁹.

¹¹⁴ D. Comboni, *Lettera al Rettore del Collegio Urbano, Verona, 25 agosto 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4722.

¹¹⁵ C. F. Nicolis conte di Robilant, *Memoria sull'ordinamento politico-amministrativo e sulle condizioni economiche di Massaua presentata alla Camera dei deputati dal Ministro degli Affari Esteri (Di Robilant) nella tornata del 30 giugno 1886*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1886.

¹¹⁶ Ivi, p. 34.

¹¹⁷ Riguardo alla missione svedese e ai suoi "moretti", cui abbiamo già accennato nel corso della tesi, v. G. Dore, *Catechisti ed evangelisti come intermediari culturali nella Colonia Eritrea*, cit.

¹¹⁸ Monsignor Francesco Sogaro (1839-1912) fu il successore di Daniele Comboni come vicario dell'Africa Centrale, nonché colui che gestì la nascita della congregazione comboniana, a partire dagli istituti missionari fondati da Comboni a Verona e al Cairo.

¹¹⁹ C. F. Nicolis conte di Robilant, *Memoria sull'ordinamento politico-amministrativo e sulle condizioni economiche di Massaua*, cit., pp. 35-37. Si ringrazia Alessandro De Cola per la segnalazione del testo.

La testimonianza del ministro degli esteri italiano dimostra come le idee alla base del fenomeno dei “moretti” – perlomeno quella del riscatto ed educazione religiosa dei bambini schiavi, quando non anche del loro invio a studiare in Europa – fossero tutt’altro che tramontate nella seconda metà degli anni Ottanta e anzi traessero nuovo vigore dal rapporto preferenziale instauratosi tra missionari e autorità coloniali italiane. Non a caso, nel 1889 troviamo attestato nei registri del Vicariato dell’Africa Centrale il caso di un ragazzo eritreo, Emanuele Abeni (1874ca.-1959), che era stato liberato da una nave schiavista sul Mar Rosso dagli italiani di stanza a Massaua, i quali lo avevano mandato quindi da Sogaro al Cairo, secondo le istruzioni governative¹²⁰.

Anche Giuseppe Habashi si era inserito in tale relazione privilegiata tra stato coloniale e missioni, su questo punto dei riscatti. Dopo essere entrato nelle grazie del ministro Pasquale Mancini per l’episodio già raccontato della traduzione della lettera in arabo, infatti, il sacerdote d’origine etiopica aveva saputo coltivare il rapporto. Forse d’accordo con l’anziano mentore Ludovico da Casoria, già nei primi mesi del 1884, prima dunque di essere scelto per la spedizione a Massaua, egli aveva scritto al ministro per chiedere se non gli fosse stato possibile di far inviare a Napoli dei “moretti” provenienti dalla baia di Assab. Mancini in persona si era allora interessato a tale richiesta, scrivendo ai suoi collaboratori sul posto, e abbiamo una lettera del 17 marzo 1884 con la risposta alle istanze del ministro, in cui si cita esplicitamente l’iniziativa di Habashi:

Rispondo ai quesiti contenuti nei dispacci ministeriali n. 227 e 238. Nello stato attuale delle cose sarebbe oltremodo difficile per non dire impossibile ottenere di danakil¹²¹ due giovanetti per istruirli in Italia [...] E la difficoltà crescerebbe immensamente se essi venissero a sapere che i due ragazzi fossero chiesti per educarli nella religione cristiana. Il progetto del padre Bonaventura Habesci mi sembra per ora almeno irrealizzabile¹²².

Anche se la specifica iniziativa non andò in porto, essa testimonia l’attivismo di Habashi e il suo rapporto anche personale con Mancini, che pochi mesi più tardi l’avrebbe scelto per la spedizione a Massaua.

A questo punto, ci si potrebbe chiedere in cosa consistette il ruolo di Habashi all’interno della suddetta. Allo stato attuale della ricerca, non lo sappiamo con evidenza documentale. Si può tuttavia ragionevolmente ipotizzare che egli, inviato quale «cappellano militare», svolse la funzione di amministrare i sacramenti tra le truppe, cercasse di far rispettare un certo livello di condotta morale,

¹²⁰ Dopo la fine della Mahdia, in seguito al ritorno dei missionari a Khartoum (nel 1902), Abeni sarebbe divenuto il portinaio del Collegio comboniano fondatovi, lavoro che svolse fino alla morte, che lo raggiunse in tarda età, nel 1959. Cfr. *Emmanuele*, in *Liber baptizatorum*, n. 633, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, p. 460-461.

¹²¹ Dalla Dancalia, anche detta Triangolo di Afar: una regione del Corno d’Africa che comprende lo Stato di Gibuti e parte dell’Eritrea e dell’Etiopia.

¹²² Branchi, *Lettera a Mancini, 17 marzo 1884*, ASMAE, Archivio Eritrea 1880-1945, pacco 6, Corrispondenza col R. Ministro degli Affari Esteri, n. 347.

confortasse gli eventuali feriti e moribondi, e altre mansioni ancora¹²³. Nel diciannovesimo secolo, durante la Restaurazione, l'esercito era stato uno dei più rilevanti campi d'azione di una Chiesa in lotta contro liberalismo, socialismo, ateismo. Nel 1865, il neonato Regno d'Italia contava ben 189 cappellani militari, perfettamente integrati nelle file dell'esercito. Con la presa di Roma (1870), tuttavia, la crisi nei rapporti tra Stato e Chiesa portò anche alla riduzione del numero dei cappellani fino alla loro quasi completa eliminazione nel 1878¹²⁴. In questo contesto, dunque, il caso di Habashi rappresenta più un'eccezione che una regola, fatta su precisa volontà del ministro Mancini con l'intento di rifornire le truppe del conforto di almeno un prete¹²⁵. L'adesione di Habashi non era affatto scontata, data la "guerra fredda" in corso tra i due poteri, religioso e civile¹²⁶. Fu forse proprio questa sua determinazione a partire nonostante tutto che lo portò a lasciare (o a essere espulso da) l'ordine francescano, per divenire sacerdote secolare¹²⁷.

Per quanto tempo Habashi svolse l'incarico di cappellano militare tra le truppe italiane, prima di disertare? Di preciso (almeno per ora) non lo sappiamo, ma possiamo farcene un'idea incrociando la sua strada con quella di un altro sacerdote "moretto": Daniele Sorur Pharim Den. Questi, dopo l'ordinazione al Cairo nel 1887 e un primo breve tour europeo di sensibilizzazione alla causa abolizionista e missionaria al seguito di monsignor Sogaro¹²⁸, verso la metà di novembre del 1887 rientrò in Egitto per svolgere il suo primo incarico ufficiale da missionario a Suakim, nel Sudan

¹²³ Secondo Vincenzo Lavenia, la particolare figura del sacerdote al seguito degli eserciti viene istituita ufficialmente tra Cinquecento e Seicento, in concomitanza alle guerre di religione europee, «per proporre/imporre una disciplina esteriore e interiore atta a incanalare e a mettere a frutto la brutalità e, per altro verso, a moderare l'inclinazione verso i peccati per i quali i soldati erano dileggiati dalla satira e dalla letteratura di ispirazione erasmiana: la rapina, il duello, lo stupro, la lussuria, la bestemmia, la bigamia, la superstizione, il sacrilegio, l'empietà», V. Lavenia, *Dio in uniforme: cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 20.

¹²⁴ Per avere la nuova introduzione ufficiale della figura del cappellano militare si sarebbe dovuta attendere la Prima Guerra Mondiale, un fatto che in qualche modo anticipò e contribuì alla riconciliazione tra Stato e Chiesa ufficializzata dai Patti Lateranensi, cfr. *ivi*, p. 32 e pp. 260-261. Gli studi che affrontano il tema dei cappellani militari durante la Grande Guerra sono numerosi, ad esempio v. R. Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti soldati 1915-1919*, Studium, Roma 1980. Più in generale, sul tema del rapporto tra Chiesa e guerra in epoca contemporanea, v. D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, Il Mulino, Bologna 2008; U. Mazzone, *Cristianesimo e conflitto in età moderna e contemporanea*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009.

¹²⁵ Nonostante numerosi tentativi e soluzioni temporanee precedenti, solo nel 1894 l'Italia sarebbe riuscita a convincere Propaganda Fide a creare una Prefettura in Eritrea (dal 1913, Vicariato apostolico), affidata ai cappuccini italiani, che avrebbero svolto anche la funzione di cappellani militari per le truppe italiane. Cfr. C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 83.

¹²⁶ È noto, d'altra parte, che la reazione ufficiale verso il primo colonialismo italiano da parte delle principali autorità cattoliche fu piuttosto tiepida, quando non proprio esplicitamente ostile (cfr. M. Forno, *Tra Africa e Occidente*, cit., p. 346). Ad esempio, *L'Osservatore Cattolico* scrisse nel gennaio 1885: «sono forse gli europei che presumono di portare la civiltà in Africa, dopo aver tentato di spegnere in Italia il cristianesimo, il sentimento stesso di Dio?» («La politica coloniale italiana», in *L'Osservatore Cattolico*, 27-28 gennaio 1885, p. 1). Sul tema, v. G. Martina, *La «Civiltà Cattolica» e il problema coloniale italiano*, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana. Atti del convegno Taormina-Messina 23-29 ottobre 1989*, a cura di C. Ghezzi, vol. II, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1996, pp. 905-913; L. Ganapini, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914*, Laterza, Bari 1970, pp. 55-62.

¹²⁷ L'informazione secondo cui Habashi lasciò l'abito francescano è tratta da *Josephus, ex Habasci*, in *Liber baptizatorum*, cit.

¹²⁸ Vedi appendice iconografica, figura n. 3.

costiero sul Mar Rosso, una fortezza sotto il controllo inglese¹²⁹. Durante il viaggio da Suez a Suakim, egli «fa sosta per un paio di giornate presso la base militare italiana di Massaua, in Eritrea»¹³⁰. Qui Sorur celebra la messa, ascolta numerose confessioni dei soldati italiani e incontra don Luigi Bonomi, il quale si trovava da solo «colà dal 29 ottobre dell'anno scorso»¹³¹, cioè dal 1886. Se ne deduce che Habashi per allora doveva aver già abbandonato l'esercito e la piccola colonia italiana, e a coprire il vuoto era giunto un nuovo prete¹³².

8. Habashi diserta: un tradimento o un ritorno alle proprie radici?

Inevitabilmente, giunti ormai alla fine della ricostruzione biografica su Habashi, viene il momento di affrontare il cosiddetto «elephant in the room»: come e perché, tra il febbraio del 1885 e l'ottobre del 1886, egli scelse di disertare e abbandonare la chiesa cattolica per divenire pope copto, facendo perdere le sue tracce e tagliando i legami con gli ambienti europei in cui era cresciuto. In mancanza al momento di fonti primarie, dobbiamo affidarci ai resoconti di seconda mano e di parte francescana, che si mostrano concordi nel riferire l'informazione ma tutt'altro che solerti nell'approfondire la questione. Chi scava più a fondo è Gennaro Nardi, sacerdote napoletano che nei primi decenni del Novecento scrisse un libro sui collegi per “moretti” di Ludovico da Casoria. Sebbene la sua prospettiva sia chiaramente quella di una storiografia prossima all'agiografia, egli risulta una fonte abbastanza scrupolosa (perlomeno in base a quello che ho potuto riscontrare) e che ha potuto interfacciarsi direttamente con alcuni testimoni ancora in vita dell'esperienza dei “moretti” napoletani. Tra questi ultimi è ad esempio il padre Cipriano Henen, un francescano “moretto” che era stato alunno del Collegio di Ludovico e che poi ne sarebbe stato il direttore fino alla chiusura (1927), morendo infine solo nel 1935, cioè tre anni dopo la prima edizione del testo di Nardi, che infatti lo cita sovente tra le sue fonti orali. Ebbene, dopo aver detto chi fosse il padre Bonaventura da Khartoum, Nardi gli dedica una breve ma sentita riflessione:

Purtroppo quest'incarico [quello di cappellano militare a Massaua] fu la sua rovina. Dal momento in cui mise piede in Africa per questo ufficio spezzò le relazioni coi suoi superiori d'Italia... Solo più tardi si seppe che egli era diventato sacerdote copto scismatico. Poi più nulla si seppe di lui. Quali le cause di questa perversione?¹³³ Le notizie scarse, laconiche ed inesatte non lo dicono, ma

¹²⁹ Cfr. G. Sembianti, *Lettera al Mitterutzner, da Verona, 22 dicembre 1887*, ANB, Epistolario del padre Giuseppe Sembianti al canonico Mitterutzner.

¹³⁰ G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 169.

¹³¹ D. P. D. Sorur, *Lettera al card. Simeoni, da Suakim, 13 febbraio 1888*, APF, S.C., n. 437-438.

¹³² L'incarico a don Luigi Bonomi sulla città di Massaua, comunque, non sembra essere di nomina governativa italiana come cappellano militare. In un'altra lettera, Sorur ci dice che egli è suo compagno a Suakim e fa la spola con Massaua, dove gestisce una scuola e solo talvolta va a trovare i soldati (D. P. D. Sorur, *Lettera al card. Simeoni, da Suakim, 15 dicembre 1888*, APF, S.C., vol. 10, n. 529-530). Probabilmente si trattò dunque di una misura temporanea, riempitiva del vuoto lasciato da Habashi, ideata dal vicario apostolico Sogaro.

¹³³ Si noti come per Nardi, sacerdote cattolico di formazione preconciabile, il passaggio dalla chiesa cattolica a quella copta è considerata una perversione.

mi sforzerò d'interpretarle. È opportuno ricordare che P. Bonaventura, moretto dell'Istituto Mazza, portato da D. Comboni a P. Lodovico, aveva sortito da natura uno spirito ardente e un'intelligenza sveglia, per cui senza fatica si procurò una cultura non comune. Si osservi ancora che in questa spedizione militare egli, africano, dové far parte di un esercito che marciava contro i suoi fratelli di razza. Quale situazione spirituale terribile dovette essere la sua! Io penso che l'amor di patria e l'amore alla libertà dovettero essere in lui potenti e che il pensiero che i neri sarebbero stati oppressi dai bianchi, dovette ossessionarlo, sicché egli rimase disgustato della razza bianca e della sua civiltà, ma errò nel confonderla col cattolicesimo. Lo scisma copto, fiorente in Egitto, in Eritrea e in Etiopia, lo accolse nel suo seno. Quanto ho scritto vuole essere un tentativo d'interpretazione del dramma spirituale di P. Bonaventura, ma solo Dio conosce i segreti del suo cuore¹³⁴.

Al di là della terminologia datata in cui vengono espresse, le deduzioni di Nardi possono apparire condivisibili: è possibile che Habashi disertò dopo che, in preda a quella lacerazione identitaria teorizzata in particolare da Du Bois, di cui già abbiamo già parlato riguardo a Jean-Pierre Moussa e che in qualche modo riguardò tutti i "moretti", optò infine per le proprie radici africane a scapito della cultura europea d'adozione, in ciò, secondo Nardi, non distinguendola da quella cattolica. È un'interpretazione che mostrerebbe una terza via, dopo le due già approfondite finora: laddove Sorur cercò di tracciare una strada originale con la proposta di un cattolicesimo inculturato secondo un ipotetico rito africano e Moussa ad Haiti percorse quella di un cattolicesimo nero, Habashi optò invece per il ritorno a un cristianesimo africano già esistente, quello copto-abissino, che era poi la tradizione religiosa della sua infanzia, di suo padre.

Alla spiegazione di Nardi, che in assenza di fonti che possano raccontarci una storia diversa appare plausibile, va fatta comunque una precisazione. Egli, infatti, presenta la scelta «scismatica» di Habashi (sarebbe meglio dire che la scelta fu quella di tornare a essere copto) come un qualcosa di improvviso. Da quanto visto finora, però, la rottura risulta invece anticipata da una serie di segnali: Habashi, nel corso degli anni, è costante nel suo desiderio di potersi (ri)stabilire in Africa, e diviene progressivamente sempre più disposto a tutto pur di riuscirvi, dopo che nel 1867 vi era stato allontanato al termine dell'esperienza a Shellal. Tornarvi per conto proprio non sarebbe stato semplice, senza soldi o sostegni: lo vedremo bene nella prossima biografia, quella di Giovanni Farag, che tentò numerose volte di ritornare in Africa senza il permesso dei suoi tutori e superiori europei e venne infine rinchiuso in manicomio. Si deve forse ipotizzare che Habashi abbia solo giocato la propria adesione al progetto missionario-coloniale di Ludovico e di Mancini per poter ottenere di rientrare nel continente africano? Ciò potrebbe risultare ulteriormente avvalorato se davvero, come suggerito dallo stesso Nardi, la diserzione di Habashi fosse avvenuta quasi subito dopo aver toccato il suolo eritreo. D'altra parte, questa ipotesi non si oppone a quella più generale secondo cui egli

¹³⁴ G. Nardi, *I Collegi dei Moretti*, cit., pp. 186-187.

avrebbe fatto comunque una scelta identitaria per le proprie origini africane a scapito di quelle europee, rendendola anzi più calcolata e meditata.

9. Considerazioni conclusive sulla sua figura

Quali che fossero le ragioni di Habashi, sorte dall'esperienza concreta delle vicende coloniali o frutto di un malessere precedente e lungamente ponderate, è certo che esse lo portarono appunto a quello che fu vissuto in Italia come un tradimento, tanto da condannarlo a una forma di *damnatio memoriae*. Nel contribuire a rompere infine questo silenzio, voglio evidenziare almeno un paio tra gli interrogativi che con la sua vita questo sacerdote “moretto” mi ha posto: quello del rapporto di Habashi con la colonizzazione in Africa e quello della sua rielaborazione identitaria.

Il primo interrogativo rilancia l'importante tema, già affrontato in precedenza, del rapporto tra missioni e colonizzazione. Come abbiamo visto, il fenomeno dei “moretti” si sviluppa e inquadra in questa relazione dinamica. Nel caso di Habashi, ciò è particolarmente evidente. Egli viene battezzato nel 1848 con il nome tedesco di Josef dai missionari del Vicariato dell'Africa Centrale a Khartoum, suo padrino è il provicario Knoblechter in persona. Essi sono austriaci, sloveni, tirolesi, veronesi: tutti sudditi dell'Impero Austro-Ungarico¹³⁵. Ora, secondo Romanato, «l'interesse austriaco per le regioni poste a sud delle cateratte è precedente l'avvio della missione [1846]»¹³⁶. Infatti, «tra i primi europei che viaggiarono in Sudan dopo la conquista egiziana troviamo diversi sudditi della casa d'Asburgo: militari, tecnici, scienziati, commercianti»¹³⁷. Molti di questi pubblicarono resoconti dei loro viaggi e, ben presto, fu lo stesso Mohammed Ali a rivolgersi volentieri agli austriaci per ottenere tecnici ed esperti sanitari, arrivando al punto di mandare a Vienna alcuni giovani appartenenti alla sua corte (!). Naturalmente, ad attrarre nella zona gli austriaci, come pure i francesi, gli inglesi e, più avanti, gli italiani, era specialmente la questione della costruzione del Canale di Suez. Lo stesso arciduca Massimiliano, nel 1855, visitò l'Egitto e, due anni dopo, il cantiere sul Mar Rosso. Dal 1847, inoltre, a Khartoum era stata stabilita una rappresentanza del console generale austriaco in Egitto¹³⁸, un posto che per molti anni sarebbe stato occupato da Martin Hansal (1823-1885), che Romanato descrive come «un grande amico della missione e inizialmente missionario egli stesso, che ogni domenica suonava l'organo durante la funzione religiosa»¹³⁹. Insomma, anche se in seguito l'influenza austriaca

¹³⁵ Uno studio che si è particolarmente soffermato sul ruolo dei sudditi dell'impero austro-ungarico della missione nel Vicariato dell'Africa Centrale specie nei suoi primi decenni è quello di D. McEwan, *A Catholic Sudan*, cit.

¹³⁶ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 97.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ivi*, pp. 97-99.

¹³⁹ *Ivi*, p. 87.

non sarebbe mai sfociata in un colonialismo diretto¹⁴⁰, le testimonianze di uno stretto legame tra figure ecclesiali molto vicine ad Habashi e le autorità imperiali sono comprovate e numerose. Ad esempio, nel luglio 1856, cioè proprio nel medesimo periodo in cui accoglieva il nostro a Verona, don Nicola Mazza scriveva all'imperatore Ferdinando d'Asburgo una supplica per ricevere finanziamenti piuttosto indicativa:

Il mio scopo è volto ad umanizzare, incivilire, e render cristiani coloro che per loro disavventura, per mancanza di mezzi, sono nati e cresciuti selvaggi e quasi bruti. Il mio scopo è il medesimo della Vostra Casa Madre di Vienna [della Marienverein]. [...]

Di concerto col Reverendissimo Provicario Knobleker ai miei missionari venne affidata una tribù, e probabilmente la tribù dei Denka [...]. Già comprendete, Maestà, il fine del mio scritto innalzato a voi: la tribù dei Denka dee esser Vostra; le anime, che per mezzo di Vostra Maestà andranno come nuove abitatrici al Cielo, Vi formeranno un regno, di cui Voi sarete capo e re¹⁴¹.

In seguito, già durante gli anni della sua missione a Shellal e poi nei decenni successivi di contatti con la missione dell'Africa Centrale, Habashi ebbe modo di fare esperienza della crescente influenza inglese sull'Egitto e sul Sudan, in quest'ultimo paese interrotta bruscamente dalla rivoluzione mahdista. Non sappiamo come egli reagì alla notizia di Khartoum assediata e del personale della missione cattolica sudanese imprigionato (tra gli altri, anche la suora "moretta" Fortunata Quascé, che riuscirà rocambolescamente a fuggire dalla prigionia mahdista proprio travestendosi da quello che una volta era stata: una schiava nera!)¹⁴², dal momento che doveva trovarsi lì anche la sua famiglia. Forse sperò, come Sorur, che gli inglesi riconquistassero in fretta la città perduta, per potervi tornare¹⁴³; o forse invece il protratto scacco coloniale inglese in Sudan fu un altro dei motivi che lo spinsero a rinnegare l'identità europea e a tornare invece a mescolarsi con gli altri africani, per poter così, magari, anche raggiungere Khartoum, o dovunque fossero andati a vivere i suoi parenti.

C'è poi la breve parentesi del servizio di Habashi in Palestina, che negli anni Settanta dell'Ottocento era ancora parte dell'Impero ottomano, ma già contesa da contrastanti influenze inglesi e francesi, specialmente sui luoghi santi cristiani. Qui può darsi che egli abbia avuto modo di

¹⁴⁰ «Gli eventi successivi e la guerra del '59 affossarono queste idee e riportarono l'Austria nell'alveo di una politica non più estensiva ma di contenimento e di sopravvivenza», Ivi, p. 99.

¹⁴¹ N. Mazza, *Supplica all'Imperatore Ferdinando d'Asburgo, Verona, luglio 1856*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., pp. 224-225. Mazza fu un convinto sostenitore della permanenza del Veneto sotto l'egida asburgica ed essendo morto nel 1865 non divenne mai cittadino italiano (l'annessione della regione al Regno d'Italia avviene con la fine della Terza guerra d'indipendenza, nel 1866). In almeno un'occasione, nel gennaio del 1857, Ferdinando d'Asburgo, momentaneamente a Verona, si recò addirittura a visitare le strutture mazziane, cfr. D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 234.

¹⁴² Per approfondire la figura di suor Fortunata Quascé (1845ca.-1899), nativa dinka ed educata a Verona, prima religiosa comboniana d'origine africana, v. M. Vidale, «Salvare l'Africa con l'Africa», cit.

¹⁴³ D. P. D. Sorur, *Lettera al Sembianti, da Beirut, 25 settembre 1884*, ACR, A/30, 13/15. Tra la fine del 1888 e l'inizio del 1889 Sorur si troverà anche a essere l'unico prete di stanza a Suakim, dal momento che Bonomi era temporaneamente a Massaua, durante l'assedio posto alla città dalle armate mahdiste. Il porto di Suakim, sotto protettorato inglese, avrebbe retto all'attacco e Sorur in quei mesi svolse il compito di cappellano militare anche con i soldati inglesi di fede anglicana, cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 171-172.

interagire con alcuni etiopi, fedeli e ministri della chiesa etiope che aveva a Gerusalemme (allora come oggi), presso la basilica del Santo Sepolcro, una propria sede.

Infine, ovviamente, abbiamo il coinvolgimento di Habashi con il colonialismo italiano nel Corno d’Africa, che coinvolse Ludovico da Casoria (e dunque, per estensione, anche Habashi) già da prima degli anni Ottanta¹⁴⁴. Secondo Uoldelul Chelati Dirar, la missione in quell’area era «una specie di laboratorio privilegiato in cui sperimentare inedite relazioni tra Stato e Chiesa»¹⁴⁵, e questo in effetti sarebbe confermato dall’esperimento fatto con la nomina di Habashi a cappellano militare. L’atteggiamento del nostro di fronte al colonialismo, al netto del fatto che non possediamo suoi scritti in merito, non ci appare come espressione di un rifiuto ideologico esplicito, come invece quello di Moussa nei suoi ultimi anni ad Haiti, quanto piuttosto legato a una forma di opportunismo. Egli rimane con gli europei fintantoché ciò sembra giovare ai suoi piani personali, li abbandona quando diviene un ostacolo agli stessi. Questa sottolineatura va peraltro inquadrata nella tematica del controllo esercitato dai missionari sui giovani africani che portavano in Europa, che ho già sollevato con la biografia di Moussa e che riprenderò più nel dettaglio specie con quella di Farag.

Un secondo interrogativo rinvia alla questione del rapporto tra i “moretti” e le loro origini e su come questo abbia diversamente giocato nel definire le loro scelte e i loro percorsi esistenziali. Mentre Sorur rinnega la sua stessa madre pur di ottenere la libertà dalla schiavitù¹⁴⁶, compiendo così quello che Fulvio De Giorgi ha definito «una sorta di rito di passaggio verso la libertà»¹⁴⁷ che traccia una frattura netta tra il suo passato e il suo futuro, per Habashi una tale rottura non arriva mai. Egli parte per l’Italia già piuttosto grande, a sedici anni, con il consenso dei genitori o forse addirittura per loro stessa iniziativa, nella speranza che un’educazione europea possa garantirgli un avanzamento sociale, e da quel momento in poi cerca in tutti i modi di mantenersi in contatto con la sua famiglia d’origine e di ricongiungersi a essa anche fisicamente¹⁴⁸. In questa chiave, le sue scelte e prese di posizione potrebbero in fondo trovare un movente unitario nel perseguimento di un agognato ritorno alle proprie radici. Non dunque il tradimento di una nuova identità, in realtà mai fino in fondo sentita come propria, ma una riconciliazione con il se stesso originario, refrattario in ultima istanza agli svariati tentativi esterni di farlo diventare “altro” (*strictu sensu*: da copto a cattolico; *latu sensu*: da africano a europeo).

¹⁴⁴ Una prima lettera di Ludovico da Casoria al ministro degli esteri italiano del tempo, in cui chiede finanziamenti e viaggi gratuiti a bordo delle navi dell’armatore Rubattino, risale all’ottobre 1870, cioè a pochi mesi dopo che la suddetta compagnia aveva acquistato Assab. Cfr. Ludovico da Casoria, *Lettera al Ministero degli Esteri, Napoli, ottobre 1870*, cit.

¹⁴⁵ U. Chelati Dirar, *Fra Cam e Sem*, cit., p. 186.

¹⁴⁶ Cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 140-143.

¹⁴⁷ F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa», cit., p. 70.

¹⁴⁸ Penso ai suoi continui tentativi di andare a Khartoum, ma anche a quando, ancora ragazzo, acconsenti a spostarsi da Verona a Napoli forse anche per ricongiungersi con il fratello minore, che si trovava lì.

È questa convinzione, che si è andata progressivamente maturando, a giustificare la scelta di riferirci a lui non tanto con il nome “Giuseppe”, quello del battesimo cattolico, o “Bonaventura da Khartoum”, quello assunto con l’ordinazione sacerdotale. Se questi sono nomi che certamente indicano importanti fasi della sua vita, è “Habashi” quello di cui non si sarebbe mai spogliato: è il nome che lo accompagnò dalla nascita – in arabo significa “etiope” e ne indicava la provenienza familiare – fino alla morte, avvenuta probabilmente proprio nell’area geografica, nonché in seno alla tradizione cultural-religiosa, etiope.

Capitolo 9.

La storia drammatica di Giovanni Farag (1864ca.-1885)

Il terzo caso studio che ci accingiamo a ricostruire è quello di Giovanni Farag (anche scritto Faragh), la cui parabola di vita si concluse in un manicomio. Impossibile dire con certezza fino a che punto la sua diagnosticata malattia mentale fosse reale e soprattutto se e in quale misura sia stata o meno il prodotto delle pressioni esterne cui egli fu sottoposto. Certo è che, come lui, tutti i “moretti”, indipendentemente dal loro sesso e da altre caratteristiche particolari, furono vittime di una serie di esperienze che ne misero continuamente alla prova la tenuta fisica e psicologica: la separazione dalla famiglia e cultura d’origine, talvolta particolarmente traumatica e violenta perché avvenuta tramite la razzia e la violenza della riduzione in schiavitù; il viaggio/deportazione in Europa; la spesso rigida educazione/indottrinamento ricevuta in seminari, conventi e monasteri; e via dicendo. La storia di Farag, per il suo essere un caso-limite¹, ci permette di gettare luce su alcuni elementi comuni all’esperienza anche di molti altri.

La principale fonte sulla vita di questo sfortunato “moretto”, spentosi poco più che ventenne nel più tragico dei contesti, è la sua cartella clinica del manicomio. Essa è indicizzata su *Carte da Legare*², e conservata in originale presso l’Archivio storico della psichiatria veronese³. Altri documenti riguardanti Farag e in particolare alcune lettere scritte di suo pugno sono invece conservati presso l’archivio comboniano e quello di Propaganda Fide, a Roma. Su di lui non sono stati compiuti studi specifici, anche se viene talvolta citato in relazione a Daniele Sorur, di cui fu per alcuni anni compagno di studi presso il Collegio Urbano⁴.

¹ Benché tutti i “moretti” abbiano subito forti pressioni psicologiche, furono relativamente pochi quelli che vennero giudicati ingestibili a un punto tale da essere mandati in manicomio. I casi finora accertati sono quelli di Giovanni Farag (a Verona) e di Guillaume Samba (a Roma), ma è possibile non siano stati gli unici.

² *Faragh Giovanni. Scheda di ricovero*, in CL, Verona, Ospedale provinciale neuropsichiatrico. Carte da legare è un progetto della Direzione generale archivi del Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo nato per proporre una visione organica e digitale del patrimonio archivistico degli ospedali psichiatrici. È possibile consultare il sito di riferimento al seguente link: «<http://www.cartedalegare.san.beniculturali.it/index.php?id=2>», ultima visualizzazione il 10/01/2021.

³ *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, ASPVR, Cartelle cliniche, serie I, b. 65, cartella 255.1883. Per una storia della formazione dell’archivio veronese e una disamina sulla sua strutturazione, cfr. M. Garbellotti, E. Gamberoni, S. Carraro, *Raccontare la follia. Le carte dell’ospedale psichiatrico veronese di San Giacomo di Tomba*, Cierre Edizioni, Verona 2017; S. Carraro, M. Garbellotti, *L’archivio degli ospedali psichiatrici veronesi di san Giacomo di Tomba e di Marzana (1880-1980). Elenco di consistenza*, Cierre Edizioni, Verona 2019. In particolare, v. R. Fianco, *Le fasi costitutive dell’Archivio Storico della Psichiatria Veronese*, in *L’archivio degli ospedali psichiatrici veronesi*, cit., pp. 11-15; S. Carraro, *L’archivio degli ospedali psichiatrici di San Giacomo di Tomba e di Marzana*, in *L’archivio degli ospedali psichiatrici veronesi*, cit., pp. 17-31.

⁴ In particolare segnalo la breve trattazione in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 154-157.

1. Dal Kordofan a Roma

Dell'infanzia di Farag sappiamo poco o niente. Secondo quanto scritto nella sua *Tabella caratteristica*, compilata all'ingresso in manicomio nel 1883 dal medico comunale, all'epoca della redazione della stessa egli aveva 19 anni: ciò ne ricondurrebbe la nascita al 1864. I suoi genitori sono «ignoti», lui è «nativo di Nuba»⁵. Come spesso accadeva con i “moretti”, la data e il luogo di nascita sono da prendere come indicativi, non essendo peraltro corroborati da alcun'altra fonte. In particolare, non è citato nei registri di battesimo della parrocchia di Khartoum, che coprono buona parte della documentazione dell'epoca relativa al Vicariato dell'Africa Centrale. Non sembra dunque possibile ricondurre ai missionari di quel Vicariato il suo invio in Italia, che dovette perciò avvenire per iniziativa d'altri. Possiamo fare solo ipotesi, e quella più probabile è che egli fosse un bambino schiavo, condotto in Italia da qualche esploratore, commerciante o diplomatico, oppure da don Biagio Verri, il successore di Niccolò Olivieri a capo dell'Opera per il riscatto, o da qualche altro agente intermediario. Ad avvalorare questa teoria ci sarebbero almeno due elementi: il fatto che non siano noti i suoi genitori, e dunque è probabile fosse orfano (spesso gli schiavi bambini erano orfani, almeno *de facto*), e il significato stesso del nome con cui era identificato. “Farag”, infatti, in arabo significa “conforto”, ed è un tipico esempio di nome attribuito non di rado dai mercanti di schiavi arabofoni alle loro vittime⁶.

Le prime notizie certe in nostro possesso su Farag riguardano la data del suo ingresso nel Collegio Urbano, a Roma: l'11 dicembre 1874⁷. Ai tempi in cui egli vi studiò, esso era ubicato in Piazza di Spagna, in uno splendido palazzo a cui lavorarono artisti del calibro di Bernini e Borromini, dove ancora oggi si trova la sede ufficiale della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, già Propaganda Fide⁸. Il Collegio, al pari della congregazione da cui dipendeva, negli anni della dominazione napoleonica era stato chiuso⁹. Nel 1815, quando riaprì, gli alunni non erano che undici¹⁰. Dal 1836, a guidarlo arrivarono i padri gesuiti e nel 1847 esso contava già ben centotrentacinque

⁵ *Tabella caratteristica di Giovanni Faragh*, in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit. Le popolazioni nuba sono un insieme di gruppi etnici per lo più stanziati nel Kordofan meridionale, in Sudan.

⁶ Altri nomi con simile riferimento semantico sono ad esempio Bakhita, che significa “fortunata”, o Sorur, che vuol dire “gioia” (cfr. F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Archivio Comboniano*, cit., p. 78). Nell'elenco dei battesimi del Vicariato dell'Africa Centrale dell'epoca sono inoltre presenti altri cinque Farag, e di almeno tre è detto che erano schiavi riscattati, cfr. L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., p. 516.

⁷ G. Conrado, *Elenco alunni del Collegio al 10 luglio 1881*, APF, SC, vol. 9, n. 159.

⁸ Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide, collegato all'Università Urbaniana di Roma, è ancora oggi tra quelli considerati più prestigiosi, nella chiesa cattolica. La sua ubicazione attuale, in cui è anche conservato l'Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, nuovo nome di Propaganda Fide, è in un luogo davvero molto suggestivo della Città Eterna: dal 1926, durante il pontificato di papa Pio XI, fu trasferito in cima al colle Gianicolo, prima in un modesto edificio, poi nell'attuale sede, più ampia e funzionale, con vista sull'intera città.

⁹ Sulla storia della Congregazione di Propaganda Fide tra il Seicento e l'Ottocento si vedano in particolare i lavori di Giovanni Pizzorusso; sul caso specifico della Congregazione nei problematici anni della dominazione francese: G. Pizzorusso, «“Ecco recise queste piante”», cit.

¹⁰ M. Jezernik, *Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*, cit., p. 103.

alunni, provenienti per lo più dall'Europa Orientale e dal Medio Oriente, ma anche da altre terre di missione, come le Americhe¹¹. Tra i docenti v'erano intellettuali noti a livello internazionale come il cardinale poliglotta Giuseppe Mezzofanti (1774-1849)¹²; tra gli alunni anche il futuro cardinale John Henry Newman (1801-1890), una figura chiave della teologia e della società inglese ottocentesca, canonizzato nell'ottobre 2019¹³.

Quando divenne studente del Collegio, Farag aveva circa dieci o undici anni, decisamente troppo giovane perché se ne potesse garantire la vocazione sacerdotale, e infatti pare che Comboni non la reputasse certa¹⁴. Non era il primo africano iscritto presso la nota struttura: anche soffermandoci solo su quelli subsahariani¹⁵, nell'Ottocento ve ne erano comunque già stati alcuni originari del Corno d'Africa e altri della costa Occidentale del Senegambia. Tra i primi, Zaccaria Cahen, alunno del Collegio negli anni Quaranta su interessamento del lazzarista Giustino De Jacobis e un decennio più tardi missionario in Eritrea¹⁶, e Antonio Dobale, che all'ingresso in Collegio di Farag era in procinto d'ordinazione presbiterale (svoltasi poi nel 1877) e in seguito sarebbe stato messo da Comboni a capo della missione di Malbes, in Sudan. Tra quelli che provenivano invece dall'Africa subsahariana occidentale: Giuseppe Santamaria, già incontrato in quanto primo riscatto di Niccolò Olivieri, che studiò all'Urbano tra gli anni Quaranta e Cinquanta, e Guillaume (Guglielmo) Samba (1842ca.-1880). Quest'ultimo era un prete gambiano che nel 1879 era stato mandato a Roma presso Propaganda per un periodo di riforma a causa dei suoi comportamenti in missione, considerati sopra le righe: come già visto in particolare con Moussa, le accuse specifiche riguardavano atteggiamenti giudicati immorali («ce jeune prêtre aurait pu rendre beaucoup de services à la mission, mais malheureusement il a gâté son ministère auprès ses compatriotes par sa passion pour la boisson»¹⁷), dietro i quali tuttavia potevano celarsi conflitti più profondi in merito all'autonomia del sacerdote indigeno dai suoi superiori europei¹⁸. Samba era stato infine chiuso in manicomio il 20 luglio dello stesso anno, presso l'Ospedale psichiatrico di Santa Maria della Pietà di Roma, essendogli stata diagnosticata una «mania epilettica»¹⁹. Dimesso l'1 settembre per apparenti miglioramenti, egli sarebbe morto l'anno successivo dopo essere rientrato in Gambia, presso la casa della madre. Non ci si soffermerà sull'internamento in manicomio di Samba, ma si tenga presente

¹¹ Ivi, pp. 101, 104.

¹² Cfr. E. Moronti, *L'interprete del tempo: Giuseppe Mezzofanti e l'analisi del codice Cospi*, Tesi magistrale inedita, Università di Bologna, Bologna 2014.

¹³ Ivi, p. 105.

¹⁴ G. Conrado, *Lettera al Sembianti, da Roma, 12 dicembre 1882*, ACR, A/30, 10/3.

¹⁵ Tra i non subsahariani, aveva lasciato una duratura impronta la figura dell'egiziano Abulcher Bisciarah, cfr. A. Bresciani, *Vita del giovine egiziano Abulcher Bisciarah*, cit.

¹⁶ Cfr. Z. Cahen, *Lettera di stato al prefetto di Propaganda, Moncallu, 25 agosto 1858*, APF, S.C., vol. 6, pp. 176-177; Z. Cahen, *Lettera al prefetto di Propaganda, Hebo, 26 agosto 1860*, APF, S.C., vol. 6, pp. 596-597.

¹⁷ Bosch, *Notes sur l'abbé Samba, Paris, 8 avril 1879*, cit.

¹⁸ Cfr. *Affaire des abbés indigènes Santamaria, Provest (1866), Samba (1879)*, cit.

¹⁹ *Scheda di ricovero di Guglielmo Samba*, cit.

che fu di appena quattro anni precedente a quello di Farag e ugualmente richiesto dagli ambienti del Collegio Urbano.

All'arrivo in Collegio di Farag, prefetto di Propaganda Fide era il cardinal Alessandro Franchi, nel 1878 sostituito dal cardinal Giovanni Simeoni, che in precedenza era stato segretario della congregazione. Rettore del Collegio era invece monsignor Gustavo Conrado, incaricato della supervisione sulla buona condotta degli alunni. Tra questi ultimi, a partire dal 13 agosto 1877, vanno annoverati anche i già più volte incontrati Arturo Morzal e Daniele Sorur²⁰. Nel 1881, mentre il numero totale degli alunni è di 130, gli africani subsahariani sono solo Farag, Morzal e Sorur²¹. I tre, in quegli anni, sarebbero sempre stati visti come un gruppo unico, affidato al Collegio ma afferente al Vicariato dell'Africa Centrale e in particolare all'autorità di Comboni, vicario fresco di ordinazione episcopale. Tuttavia, mentre per Morzal e Sorur abbiamo le lettere di Comboni, sia al prefetto di Propaganda per chiedere la loro ammissione al Collegio²² sia ai due "moretti" per comunicare loro l'avvenuta accettazione allo stesso²³, Farag è citato per la prima volta nell'epistolario comboniano solo nel maggio 1877. Insieme a Dobale, è nominato da Comboni, in una lettera a Miterrutzner, come uno dei «miei due alunni di Propaganda»²⁴.

In quegli anni, Comboni ha smesso già da tempo di condurre "morette" e "moretti" in Europa, convintosi del fatto che fosse meglio costruire istituti formativi in Africa. Fanno tuttavia eccezione quelli che manda, dopo averli selezionati egli stesso, al Collegio Urbano: oltre a Dobale, che faceva parte del gruppetto dei bambini riscattati dalla schiavitù ad Aden e portati a Verona, nel 1877 aveva iscritto Sorur e Morzal e nel maggio 1881 progettato l'invio di Pietro Farag (non imparentato col nostro)²⁵. Per comprendere quali fossero le speranze e le aspettative di Comboni verso questa élite di "moretti", del cui gruppo entrò a far parte anche Giovanni Farag, benché non scelto personalmente dal missionario veronese,²⁶ può essere utile riportare il testo della lettera scritta da Comboni a Sorur e Morzal prima del loro ingresso nel Collegio:

Miei cari figli Arturo e Daniele,

Dopo la grazia della fede che Dio vi ha fatta in Africa, la più grande che Dio vi abbia fatta è, senza dubbio, quella che vi fa ora, cioè che il S. P. Pio IX vi ha accolto nel più sublime Istituto del mondo, nel Pontificio Collegio Urbano di Propaganda Fide per educarvi all'Apostolato dell'Africa Centrale. Qui in Roma, sotto l'ispirazione della S. Sede Apostolica voi berrete quello

²⁰ Per una foto di Sorur novello alunno del Collegio, si veda la figura n. 55 dall'appendice iconografica.

²¹ G. Conrado, *Elenco alunni del Collegio al 10 luglio 1881*, APF, SC, vol. 9, n. 159.

²² D. Comboni, *Lettera al card. Alessandro Franchi, da Roma, 15 luglio 1877*, cit.

²³ D. Comboni, *Lettera a Daniele Sorur e Arturo Morsal, Roma, 17 luglio 1877*, cit.

²⁴ D. Comboni, *Lettera al Miterrutzner, Roma, 21 maggio 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4593.

²⁵ D. Comboni, *Lettera al card. Simeoni, El-Obeid, 20 maggio 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 6749.

²⁶ Il dato non è indifferente, dal momento che in seguito il rettore Conrado avrebbe fatto leva su ciò per dimostrare che la vocazione e l'indole di Farag non erano appieno affidabili, dal momento che questi non era stato scelto personalmente da Comboni e nessuno se ne era fatto garante, cfr. G. Conrado, *Lettera al Sembianti, Roma, 12 dicembre 1882*, cit.

spirito che vi dovrà formare veri apostoli dei vostri fratelli che a milioni siedono nelle tenebre e nelle ombre di morte.

Ond'è, che io v'invito con tutta l'anima a corrispondere a grazie sì segnalate col menare una vita da santi, collo studiare diligentemente quello che vi si prescriverà, e coll'adempiere alle sante regole dell'inclito Collegio, che sono il frutto dell'esperienza di più due secoli, ed hanno autori molti Sommi Pontefici.

Voi dunque verrete in Roma, secondo gli ordini del vostro Rettore D. Antonio [Squaranti], la settimana ventura; assisterete alla mia consacrazione episcopale, ed entrerete nel santo Istituto di Propaganda pieni del desiderio di farvi santi, per santificare poi e salvare dalla morte i vostri fratelli dell'Africa Centrale.

Intanto vi benedice di cuore il Vostro aff.mo Padre²⁷.

I primi anni di frequentazione del Collegio da parte del giovane Farag dovettero trascorrere senza eventi considerati degni di nota. Nel 1880, alla Festa delle lingue del Collegio, in cui gli alunni si esibirono in componimenti in ben 49 diversi idiomi di fronte al pontefice, Farag recitò un componimento «in Gallas e in Akka»²⁸. In quell'occasione, secondo Comboni, egli se la cavò bene, anche se non quanto Sorur, che già allora veniva descritto come il più brillante del gruppo²⁹. In effetti, mentre sappiamo che quest'ultimo in quegli anni coltivava una vivace corrispondenza e si dedicava a ricerche supplementari sul proprio popolo d'origine (i dinka) presso la sede della Società Geografica Italiana, sperimentandosi persino nella scrittura dei suoi primi saggi, di Farag non ci è tramandato granché, se non che corrispose sufficientemente alle attese³⁰.

2. Il progressivo isolamento

La prima manifestazione di inquietudine da parte di Farag di cui siamo a conoscenza la possiamo datare a quando, tra la primavera e l'estate del 1881, decise di scrivere a Comboni per domandare se non fosse possibile per lui lasciare il Collegio Urbano e terminare invece gli studi a Verona, in vista di un rientro in Africa. Non essendo pervenuta la lettera originale, non sappiamo per certo quali fossero le ragioni di una tale richiesta. Dato che nemmeno la risposta del missionario veronese è conservata (essendo Comboni morto pochi mesi più tardi, non è nemmeno detto che abbia effettivamente fatto a tempo a scriverla), possiamo basarci solo sulle poche righe con cui questi accenna alla questione al padre Giuseppe Sembianti, del collegio mazziano di Verona:

²⁷ D. Comboni, *Lettera a Daniele Sorur e Arturo Morsal, Roma, 17 luglio 1877*, cit.

²⁸ Sono due lingue africane che non appartenevano a quelle nate del nostro, il quale le aveva probabilmente imparate a sommi capi presso lo stesso Collegio, sui manuali dell'epoca, che, come vedremo nel capitolo dedicato a Caterina Zenab, erano spesso redatti dai missionari con la collaborazione di "moretti" madrelingua.

²⁹ Scrive Comboni a Mitterutzner che «i tre nostri fecero furore, specialmente Daniel Sorur [...] che è un grande ingegno», D. Comboni, *Lettera a Mitterutzner, Verona, 10 luglio 1880*, in *Scritti*, cit., n. 6018.

³⁰ G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 149-153.

Scrisse a me pure il moretto D. Gio. Farag, che è molto buono, ma a lui risponderò che è un vera tentazione del demonio il pensiero di voler scambiare Roma con Verona, e di tutto però informai il Rettore del Collegio Urbano, lasciando a lui e alla sua prudenza il raggiustar tutto³¹.

Pur nella brevità del testo, non mancano gli elementi degni di nota. Anzitutto il fatto che Comboni abbia per Farag parole di apprezzamento, il che non solo ci conferma che fino ad allora il suo comportamento doveva essere stato in linea con quanto era atteso da lui, ma anche che dovesse esserci una certa affezione da parte del vescovo verso il “moretto”³². Interessante è anche il fatto che Comboni, nell’esprimere il disaccordo con l’idea di trasferimento di Farag, la presenti come «una tentazione del demonio». Ciò si spiega in riferimento al linguaggio dell’epoca, naturalmente, ma è forse anche indicativo di come i missionari europei guardavano con sospetto alle reazioni non previste dei “moretti” nel momento in cui essi cercavano di deviare dal percorso stabilito per loro. Infine, si noti come il missionario veronese, che in quel momento si trovava in Sudan, non esiti a delegare la faccenda al rettore del Collegio di Roma, senza tener conto che, forse, poteva esserci una ragione per cui Farag aveva scritto a lui, invece di confrontarsi solo con il rettore.

Non sappiamo se le cose avrebbero potuto andare diversamente, se solo Comboni non fosse morto nell’ottobre del 1881, peraltro preceduto di circa un mese da Antonio Dobale³³. Certo è che i tre seminaristi “moretti” del Collegio Urbano rimasero improvvisamente privi di punti di riferimento, dopo la scomparsa del missionario veronese che svolgeva per loro la funzione di protettore. Sorur, che in quel periodo si trovava in Abruzzo per cercare di rimettersi da una crisi di salute, legata a una recrudescenza della sua tisi, scrive nella circostanza parole frammiste di dolore e riconoscenza, che rispecchiano la sua posizione personale e, forse, anche quella di Farag³⁴.

Secondo Gustavo Conrado, rettore del Collegio Urbano, fu poco dopo la morte di Comboni, agli inizi del 1882, quando ormai cominciava ad avvicinarsi alla fine degli studi, che Farag cominciò a manifestare i primi chiari segni di ribellione³⁵. Si susseguirono a questo punto una serie di lettere tra il giovane “moretto”, le autorità del Collegio Urbano e quelle del Seminario per le missioni africane di Verona, fondato da Comboni e amministrato dal padre Giuseppe Sembianti. Nella

³¹ D. Comboni, *Lettera al p. Giuseppe Sembianti, El Obeid, 16 luglio 1881*, in *Scritti*, cit., n. 6865.

³² Ciò sembra almeno in parte contrastare con quanto affermerà nel dicembre del 1882 il rettore del Collegio a riguardo dell’opinione che Comboni aveva di Farag: più volte Comboni, secondo Conrado, gli aveva specificato che per Farag non si sentiva di garantire, perché non lo conosceva bene, non avendolo liberato dalla schiavitù personalmente né educato nelle proprie missioni e non avendo potuto appurare l’intensità della sua vocazione al sacerdozio, cfr. G. Conrado, *Lettera al Sembianti, da Roma, 12 dicembre 1882*, cit.

³³ «Annuncio della morte di Don Antonio Dobale», in *La Nigrizia*, V, luglio 1887, p.116.

³⁴ «Nel 1881 io era alquanto deperito in salute per cui Sua Em. il Signor Card. Simeoni, Prefetto di Propaganda, dispose che fossi mandato a passar l’autunno negli Abruzzi. Ivi ebbi la triste notizia della morte di Mons. Comboni. E quale non fu il mio dolore! Io aveva Mons. Comboni in conto di mio liberatore, di mio padre, tutto quanto io aveva ed avrei avuto di bene, dopo Dio, lo riconoscevo avuto da Mons. Comboni. Quindi io gli avevo posto grande affetto, e pari all’affetto sentii il dolore per la inattesa sua morte. Iddio, giusto remuneratore, lo abbia in gloria come io me lo pregai e lo pregherò sempre», D. P. D. Sorur, «Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», cit., p. 123.

³⁵ G. Conrado, *Lettera al Sembianti, da Roma, 08 agosto 1882*, ACR, A/30, 10/2.

primavera di quell'anno, Farag venne mandato in quest'ultima struttura, ma ben presto anche lì cominciò a sentirsi costretto e a comportarsi in maniera considerata non opportuna. Tra le altre, è particolarmente indicativa una lettera di Conrado a Sembianti dell'8 agosto, in cui egli accenna alla possibilità che possa esservi in Farag un qualche cosa di problematico in più, rispetto a una comune disobbedienza. Qualcosa in cui «il fisico ci avesse una parte»:

Era in quel punto di rispondere alla sua dell'altro ieri, quando mi giungeva l'altra del 7 corrente. Non avrei creduto che il Farag anche a Verona si diportasse così come Ella mi dice. Credeva che si sarebbe accordato di vivere in questo istituto e sotto la sua saggia direzione. Credo che molto sia causa fisica esacerbata dall'aver adesso perduto Propaganda. Ella sa da ciò che le ho detto in scritto e a voce che cosa sia stato il Farag al nostro collegio. Posso assicurare che in tutto quest'anno, poco più poco meno, ha mostrato stranezza, inquietudine grande [...] però alla disciplina ci stava e ammonito ubbidiva, sicché nonostante io ancora fossi d'opinione che il fisico ci avesse una parte, pure giudicava vi fosse della impertinenza. Io ho comunicato già la sua all'Em. Card. Prefetto e con esso a Mons. Segretario. Abbia un poco di pazienza e per la Carità che deve arrivarci sul capo studiamoci di sanare anche chi è restio ad accettare la sanità. Io faccio pregare la Camerata in cui era Giovanni ed in primo luogo gli altri due mori [Sorur e Morzal]³⁶.

Nel frattempo, tra il 2 e l'8 agosto, Farag inviò a sua volta tre lettere di fila al cardinale prefetto di Propaganda. I toni adottati in questi documenti sono molto accesi. Convintosi che la missione in Africa necessitasse di una svolta per fare sì che la morte del Comboni non fosse stata vana («è spuntata l'aurora di pace per l'Africa Centrale, è giunto il tempo dell'Apostolato»)³⁷, Farag pretende che gli sia pagato il viaggio per tornare a Roma, di venir ordinato prete e mandato missionario in Africa³⁸. Come già visto per Habashi e Moussa, a queste esplicite richieste di autonomia viene opposto il più netto rifiuto, ordinandogli di terminare gli studi in obbedienza.

Pensando di fare cosa utile per farlo sentire più a suo agio nel collocarlo in una regione dal clima più caldo (può essere che già qui Farag manifestasse sintomi di tubercolosi), Sembianti lo invia al Collegio di Ludovico a Napoli. Dopo soli tre giorni dall'arrivo, il nostro fugge e don Pio Marzano, il sacerdote cui era stato affidato nella città partenopea, dichiara lapidario: «è squilibrato mentalmente»³⁹. Possiamo immaginare che, per Farag, poco cambiasse essere sotto il controllo dei sacerdoti romani, veronesi o napoletani, dal momento che ormai aveva maturato la convinzione di voler rientrare immediatamente in Africa. Una volta ritrovato, tuttavia, egli viene per un breve periodo preso di nuovo in custodia dal Collegio Urbano, il cui rettore, il 15 marzo 1883, scrive a Sembianti: «le notizie su Farag non sono niente confortanti. Il demonio lo ha avvinghiato»⁴⁰. Dopo

³⁶ *Ibid.*

³⁷ G. Farag, *Lettera al Prefetto di Propaganda card. Giovanni Simeoni, Verona 2 agosto 1882*, APF, SC Africa Centrale, vol. 9, n. 474.

³⁸ G. Farag *Lettera al Sembianti, da Verona, 18 gennaio 1883*, ACR, A/30, 12/9.

³⁹ P. Marzano, *Lettera al Sembianti, da Napoli, 29 luglio 1882*, ACR, A/30/12/3.

⁴⁰ G. Conrado, *Lettera al Sembianti, da Roma, 15 marzo 1883*, ACR, A/30, 10/4. Torna anche qui, come già nella lettera di Comboni citata, un riferimento alla possessione demoniaca come sinonimo di follia.

qualche mese, il giovane viene infine rimandato a Verona e quindi confinato nel manicomio di San Giacomo di Tomba. Da qui non sarebbe più uscito, morendovi il 4 novembre 1885⁴¹.

Tra le lettere scritte da Farag nei suoi ultimi mesi prima del ricovero forzato, ce n'è una molto significativa, rivolta ai suoi due ex compagni di Collegio, del 17 maggio 1883. Redatta in una prosa farraginosa e piena di incisi, Farag vi ripropone i valori di Comboni della «rigenerazione dell'Africa con l'Africa», ma con un tono esaltato, specie nella lunga sequela di attribuzioni volte a sognare il proprio futuro, da cui traspare una certa perdita di percezione della realtà:

Essendo noi tre fratelli non solo in ✠⁴², ma, per le varie e fortunate condizioni nelle quali ci troviamo al presente e maggiormente ci troveremo in appresso, per una ferma e vera amicizia, nata non per interessi personali o per qualsiasi altro motivo ma soltanto per amore, ché noi dobbiamo essere un giorno, volendolo e comandandolo ed ajutandoci il nostro Signor Gesù Christo, i Giudici, i Re, i Sapienti, i Governatori, i Principi, i Duci, i Maestri, i Signori, i Sacerdoti, i Pontefici, i Legislatori, i Magistrati, i Dottori, i Rettori, del nostro popolo Africano della «Nigrizia» ed anche i Capi, volentieri a voi scrivo questa lettera, in risposta alla vostra precedente⁴³.

In un primo momento, Sorur e Morzal provarono a rasserenare Farag, salvo poi rinunciarvi e scrivere a Sembianti (la grafia è di Sorur) che «forse se avesse sofferto di più la schiavitù, saprebbe ora apprezzare con giusta misura i benefici che invece ribrezza»⁴⁴. Il tono e il riferimento alla schiavitù rendono queste ultime parole molto severe, forse «le più dure dell'intero epistolario di Sorur»⁴⁵. Esse vanno certamente contestualizzate: i pregiudizi degli europei contro i neri, considerati (per natura e/o per cultura) passionali e incostanti al punto da venir talvolta reputati inadatti al sacerdozio, erano all'epoca molto diffusi ed episodi come quelli di cui fu protagonista Farag venivano probabilmente percepiti come un offrire il fianco a tali critiche⁴⁶. Non deve stupire, dunque, che i giovani Morzal e Sorur si siano sentiti traditi dalla condotta di Farag e abbiano preso le distanze da essa, risolvendosi ad abbandonarlo al suo destino. Conrado registrò con soddisfazione il loro orientamento, scrivendone a Sembianti: «quanto agli altri mori, non credo che siano della disposizione di dar fede alle scempiaggini del povero Farag. Sono abbastanza saldi, e, soprattutto Surur, di assai buono spirito»⁴⁷.

⁴¹ Cfr. *Tabella caratteristica di Giovanni Faragh*, in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.; Consiglio Ospitaliero Manicomio, *Lettera al Sembianti, Verona, 4 novembre 1885*, ACR, A/30, 12/12.

⁴² Il Chrismon, utilizzato da Farag, è un monogramma, combinazione di lettere dell'alfabeto greco che formano un'abbreviazione del nome di Cristo.

⁴³ G. Farag, *Lettera al Morzal e al Sorur, Verona, 17 maggio 1883*, ACR, A/30, 12/8.

⁴⁴ A. Morzal, D. Sorur, *Lettera al Sembianti, Roma, 17 marzo 1883*, ACR, A/30, 8/3.

⁴⁵ G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 156.

⁴⁶ Beneduce scrive, parafrasando Vaughan, che «la follia del soggetto africano era ricondotta sistematicamente da un lato alla sua instabilità emozionale, ad una sorta di fragilità costituzionale, dall'altro alla sua particolare vulnerabilità allo stress che accompagnava la deculturazione e i processi della modernizzazione», R. Beneduce, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci editore, Roma 2019, p. 83. Cfr. M. Vaughan, *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*, Polity Press, Cambridge 1991. Per una storia della costruzione del concetto di razza, tra gli altri, v. C. O. Doron, *L'homme altéré*, cit.

⁴⁷ G. Conrado, *Lettera al Sembianti, da Roma, 12 dicembre 1882*, cit.

3. Il ricovero forzato presso il Manicomio di San Giacomo di Tomba (Verona)

Il manicomio di San Giacomo di Tomba era stato inaugurato nel 1800, negli edifici di un ex ospedale. Nei decenni precedenti, i cosiddetti “alienati” venivano ricoverati nel reparto maniaci dell’ospedale civile di Verona o mandati presso le strutture di Venezia. Secondo la ricostruzione di Silvia Carraro, il progetto della costruzione di un manicomio presso la città scaligera era nell’aria già da tempo. Esso era divenuto via via più urgente per una serie di concause, tra cui la diffusione della pellagra, una malattia legata ad un’alimentazione povera che poteva avere ricadute anche psichiche, finché la Direzione dei Luoghi Pii e la Provincia non avevano infine deciso di sostenere il medico Catterino Stefani (già responsabile del reparto maniaci dell’ospedale civile e in seguito del manicomio) e l’ingegner Enrico Carli nel loro piano di fondazione della nuova struttura⁴⁸. Situato nella campagna antistante la città, su un terreno ampio che permetteva la possibilità di far lavorare i pazienti anche nei campi, il nuovo manicomio già nel 1882 poté garantire una capienza di circa 350 pazienti più il personale, che in seguito sarebbe stata ulteriormente aumentata⁴⁹. Tra la sua fondazione e il 1884, il S. Giacomo arrivò ad ospitare non meno di 1136 pazienti, per soggiorni più o meno prolungati e reiterati, talvolta definitivi (come nel caso di Farag, che entrò in manicomio senza mai uscirvi fino alla morte)⁵⁰.

Pressoché tutto ciò che sappiamo circa gli ultimi due anni di vita di Farag lo dobbiamo a quanto è stato possibile ricavare dalla consultazione della sua cartella clinica. La cartella clinica, «simbolo della medicalizzazione della follia»⁵¹, era stata ideata dal medico e filosofo Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808) a fine Settecento. Essa, col far emergere «la centralità del *coup d’œil* del medico che incasella il paziente in una precisa etichetta nosografica»⁵², fu in certa misura anche uno strumento «del controllo da parte del personale medico sulla persona dalla condotta deviante o immorale, o ancora affetta da disturbi e patologie riconducibili alla sfera del disagio mentale, che appunto in essa veniva classificata e spersonalizzata attraverso la nomenclatura della follia»⁵³. Al

⁴⁸ Cfr. S. Carraro, *L’archivio degli ospedali psichiatrici veronesi*, cit., p. 18.

⁴⁹ Nel 1962 il manicomio di San Giacomo venne smesso a favore di uno più nuovo costruito nella località di Marzana, che poi a sua volta sarebbe stato chiuso nel 1980 per effetto della legge Basaglia (13 maggio 1978). Cfr. *ivi*, pp. 26-27.

⁵⁰ M. Garbellotti, S. Carraro, E. Gamberoni, *L’ospedale psichiatrico di Verona*, in *Raccontare la follia*, cit., p. 20.

⁵¹ V. Fiorino, *Archivi di sofferenza, archivi di idee: le fonti manicomiali e le «nuove» storie della follia*, in *Raccontare la follia*, cit., p. 29.

⁵² *Ibid.*

⁵³ M. Garbellotti, S. Carraro, E. Gamberoni, *L’ospedale psichiatrico di Verona*, cit., p. 11. Secondo la descrizione che ne diedero Franca e Franco Basaglia nel 1971, «più che un documento in cui risulti la storia del paziente, [la cartella clinica] sembra spesso una pezza giustificativa che l’ospedale prepara per motivarne il ricovero. La formulazione della diagnosi illumina di un colorito particolare ogni atto o avvenimento della vita del paziente, mettendo in evidenza soltanto gli aspetti che possono essere interpretati sotto questa luce. Nella cartella clinica non solo viene ricostruita (a posteriori) la malattia ma anche la storia del paziente, una storia che sembra sia stata vissuta soltanto in funzione di quella malattia e, soprattutto, in funzione del ricovero», F. Basaglia, F. Ongaro Basaglia, *Noi matti. Dizionario della nuova psichiatria*, cit. in A. Lippi, G. Sansoni, *Il sostenibile peso della follia. Cronache «scansonate» dal manicomio*, Ed. del Cerro, Tirrenia (Pi) 2008, pp. 17-18. A riguardo della centralità dello sguardo medico che percorre e tiene sotto controllo il paziente, v.

contempo, tuttavia, resta possibile rinvenire tra le righe delle cartelle cliniche dei pazienti le rappresentazioni che di essi si facevano i medici e la società dell'epoca e perfino una eco delle «“voci” dei ricoverati»⁵⁴. È stato osservato che l'idea che presiede alla redazione delle cartelle cliniche, infatti, è quella che «la malattia affondi le sue radici anche nella vita e nei luoghi quotidiani dell'esistenza». In base a ciò si è scritto che

la cartella è il luogo di un incontro: quello tra il medico e il paziente. Il primo giunge con il suo apparato teorico-pratico ben strutturato, tende ad incasellare i comportamenti del malato in etichette nosografiche definite e a tradurre espressioni e modalità del ricoverato in prove di veridicità dei modelli scientifici adottati. Il paziente, da parte sua, possiede una propria concezione di salute e di malattia, racconta la sofferenza vissuta, il suo contesto esistenziale dominato da conflitti diversi, può esprimere le sue fantasie e, talvolta, raccontare i suoi sogni e le sue paure. Si tratta in genere di parole il cui significato è di origine remota e saldamente radicato nel patrimonio culturale collettivo⁵⁵.

Nel caso specifico della cartella clinica di Farag, essa è costituita da tre parti: la *Tabella caratteristica*⁵⁶, la *Distinta degli effetti di corredo*⁵⁷ e la *Tabella nosografica*⁵⁸. Il primo elemento da subito messo in chiaro al suo ingresso in manicomio (il 5 settembre 1883) e riportato nella tabella caratteristica, è che Farag rientrava nella categoria dei «mentecatti poveri»⁵⁹, quelli cioè delle cui spese si faceva carico la Provincia. Ciò indica un sostanziale disinteressamento alla sua sorte da parte del Collegio Urbano, come pure degli istituti di Verona, i quali non pagarono a Farag la retta del

M. Foucault, *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane* (1963), trad. it., Einaudi, Torino 1969.

⁵⁴ M. Garbellotti, S. Carraro, E. Gamberoni, *L'ospedale psichiatrico di Verona*, cit., p. 11.

⁵⁵ V. Fiorino, *Archivi di sofferenza, archivi di idee*, cit., p. 29.

⁵⁶ «La *Tabella caratteristica* consisteva in un modulo prestampato compilato per lo più qualche giorno prima dell'arrivo in manicomio. In linea di massima, nel frontespizio, la Giunta del Comune competente dichiarava lo “stato di assoluta miserevolezza” del paziente, mentre il medico comunale formulava una prima diagnosi di malattia mentale. Le pagine interne riportavano i dati anagrafici dell'infermo, lo stato familiare passato e presente con notizie relative: allo stato civile, alla presenza di figli, alla religione, alla professione, alla condizione economica. Un'altra sezione forniva informazioni inerenti a: i luoghi di nascita e residenza, le condizioni e gli usi alimentari, il comportamento in famiglia e in società e l'eventuale grado di istruzione. Un certo peso era dato al periodo della pubertà, alle modalità di matrimonio, alla comparsa del mestruo e alle funzioni generative nel caso di donne. Il resto del documento si soffermava sull'anamnesi del paziente, del quale erano indicate le passate affezioni patologiche o di altro genere con conseguenze sullo stato fisico e psichico. Infine, l'ultima sezione della tabella delineava la malattia, le sue prime manifestazioni, l'attuale sintomatologia morale e comportamentale, la cura praticata ed eventuali note», S. Carraro, *L'archivio degli ospedali psichiatrici veronesi*, cit., pp. 31-32.

⁵⁷ In merito al corredo, Carraro annota che «dal 1884 le cartelle contengono spesso una distinta degli oggetti di vestiario o di altro genere depositati all'ingresso nel nosocomio e la ricevuta di ritorno all'uscita», ivi, p. 32.

⁵⁸ Circa la *Tabella nosografica*, Carraro scrive che «nella prima pagina, oltre ai dati anagrafici fondamentali, sono contenuti: il numero progressivo di entrata, le date di entrata, di uscita o di eventuale morte e la «denominazione» della malattia, determinata dopo un periodo di osservazione – obbligatorio con la legge del 1904, ma in vigore al San Giacomo già da molto prima –, il reparto di destinazione. Una selezione delle informazioni contenute nella tabella caratteristica era riportata nella sezione “storia in compendio della malattia”, in particolare le notizie sull'anamnesi familiare, ma tale sezione poteva essere integrata anche in seguito. Il malato era quindi visitato e interrogato dal medico alienista che riportava le osservazioni sul suo comportamento e sulle sue risposte nella sezione denominata “sintomatologia”. A distanza di qualche mese o anno, il medico poteva aggiungere qualche nota sul perdurare o sulla scomparsa dei sintomi iniziali, su eventuali malattie fisiche sopraggiunte, sulla cura applicata, sulla dieta e sugli ultimi momenti del malato nel manicomio, sia che questi fosse uscito guarito, solo migliorato, o morto», ivi, pp. 32-33.

⁵⁹ *Tabella caratteristica di Giovanni Faragh*, in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

manicomio. La condizione di estrema indigenza e abbandono che accompagnerà il nostro fino alla morte è confermata anche dallo scarso elenco dei suoi effetti personali redatto al decesso. Il 30 luglio del 1887, oltre un anno dopo la sua morte, essi vennero distribuiti dagli addetti del manicomio tra gli altri pazienti, dopo che nessun parente o istituzione si era fatta viva per reclamarli: nessun oggetto prezioso né denaro, solo due camicie bianche, un paio di mutande bianche, quattro fazzoletti da naso, due calze, un soprabito, due giacchette di panno (materiale molto povero), due gilet di panno, due calzoni di panno⁶⁰.

Se in generale, nei casi in cui il medico comunale disponeva di adeguate informazioni, la tabella caratteristica poteva risultare un valido strumento per il «medico alienista per delineare con precisione il profilo del paziente, oltre che per confermare o meno la malattia»⁶¹, nel caso di Farag, le indicazioni sul suo passato redatte all'ingresso in manicomio sono poche ed estremamente generiche. I nomi dei suoi genitori sono dichiarati «ignoti», il luogo di nascita (che per i pazienti italiani prevede un riferimento a Comune, Distretto e Provincia) indica un vago «Nuba / Africa»⁶². La pressoché totale mancanza di informazioni (e di interesse) per il passato di Farag non è peraltro un caso unico. La ritroviamo anche nella cartella di Samba, la cui nazionalità è detta essere genericamente «africana»⁶³. Roberto Beneduce, antropologo ed etnopsichiatra, ci aiuta a contestualizzare questi casi in un quadro più ampio: si potrebbe trattare di un fenomeno che non si spiega solo con possibili e situate difficoltà dei medici in causa a reperire tali informazioni, ma anche con il fatto che le cartelle cliniche degli immigrati stranieri (specie africani) in cura in Europa fino a tempi recenti «sembrano i documenti di una vera e propria “amnesia professionale selettiva”, che ignora spesso la trascrizione della città di nascita o di residenza (ci si accontenta di indicare la nazionalità), la ricostruzione dell'albero genealogico (troppo complicato da disegnare, laddove le parentele non riproducono lo schema della famiglia occidentale), l'indicazione dei nomi di cui gli immigrati sono portatori e nei quali è frequentemente sedimentata una parte importante della loro identità e della loro storia»⁶⁴. Sempre secondo Beneduce,

queste amnesie sono un'espressione di quella cesura tutta etnocentrica che ci fa guardare solo all'immigrato, a colui che è qui, ma non all'emigrante, cioè a qualcuno che viene da un luogo “carico” di oggetti e legami, da un contesto storico e culturale altrettanto denso. Questa cesura contribuisce di fatto ad accrescere la divisione di quella “doppia coscienza” che è propria di colui che emigra, e che fu analizzata oltre un secolo fa tra i neri d'America da Du Bois⁶⁵.

⁶⁰ Cfr. *Distinta degli effetti di corredo di Giovanni Faragh*, in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

⁶¹ S. Carraro, *Storie dal manicomio. Ricerche nell'Archivio storico della psichiatria veronese*, in *Raccontare la follia*, cit., pp. 51-52.

⁶² *Tabella caratteristica di Giovanni Faragh*, in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

⁶³ *Scheda di ricovero di Guglielmo Samba*, cit.

⁶⁴ R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, cit., p. 260.

⁶⁵ Ivi, pp. 260-261.

Il riferimento di Beneduce a Du Bois ci riporta a quanto già detto per Moussa e più in generale per tutti i “moretti”, cioè alle difficoltà da loro incontrate a integrarsi in Europa, da stranieri di colore. Che queste possano essere state, «sia dal punto di vista materiale sia da quello psicologico, fattori che hanno messo a rischio la stabilità emotiva dei soggetti»⁶⁶ ci sembra fuor di dubbio. Ma come venivano diagnosticate, all’epoca?

In apertura della tabella nosografica di Farag campeggia la seguente «denominazione della malattia: lipemania», a cui viene aggiunta in un secondo momento la specificazione «con stupore»⁶⁷. Si tratta dei termini nosologici (descrittivi di una malattia) con cui al tempo veniva definita quella che oggi chiameremmo una forma di depressione divenuta particolarmente grave⁶⁸. Tale «alterazione mentale», secondo il medico che compilò la tabella, sarebbe stata notata già dal rettore del Collegio (non è specificato se da quello di Roma o da quello di Verona) e dunque non viene diagnosticata come improvvisa, ma «preceduta da prodromi»: Farag sarebbe stato «colto gradualmente da melanconia, asma, solitudine»⁶⁹. Particolarmente indicativa è proprio la diagnosi di «melanconia», cioè di nostalgia⁷⁰.

La prima formulazione clinica del concetto di nostalgia (termine derivante dal greco: “dolore del ritorno”) risale al diciassettesimo secolo e si deve a un medico svizzero, il quale aveva compiuto degli studi su mercenari suoi compatrioti al seguito dell’esercito francese, sofferenti perché lontani dalle loro famiglie e dal paese d’origine⁷¹. Un secolo più tardi, osservazioni analoghe venivano elaborate nei confronti di quei groenlandesi che, trasportati in Danimarca contro la propria volontà, manifestavano gravi sintomi di quella che oggi chiameremmo depressione⁷². Quest’ultimo caso ci sembra si possa avvicinare in qualche misura al fenomeno dei “moretti”, per molti dei quali (tra cui probabilmente Farag) possono essere valide le parole di Beneduce, secondo cui «la nozione di “nostalgia”» consentiva ai medici dell’epoca di «lasciare nell’ombra la violenza perpetrata su quegli uomini e quelle donne portati via “contro la propria volontà”, come sarebbe a lungo accaduto nelle esposizioni coloniali e negli “zoo umani”»⁷³.

⁶⁶ V. Fiorino, *Archivi di sofferenza, archivi di idee*, cit., p. 33.

⁶⁷ *Tabella nosografica di Giovanni Faragh (n. 255) in Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

⁶⁸ Cfr. G. Salomone, R. Arnone, «La nosografia psichiatrica italiana prima di Kraepelin», in *Giornale Italiano di Psicopatologia*, n. 15 (2009), p. 81.

⁶⁹ *Tabella nosografica di Giovanni Faragh (n. 255) in Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

⁷⁰ In proposito, cfr. R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, cit., pp. 243-263; D. Frigessi Castelnuovo, M. Risso, *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino 1982.

⁷¹ Cfr. J. Höfer, «Medical Dissertaion on Nostalgia», in *Bulletin of the History of Medicine*, n. 2 (1934) [ed. or. 1688], pp. 376-391. Il concetto di melanconia era comunque già in uso ed è interessante notare, come ha fatto Charlotte de Castelnau-L’Estoile, che veniva talvolta adoperato dai missionari in America Latina in epoca moderna per riferirsi allo stato psicologico in cui cadevano gli indigeni quando allontanati a forza dalla loro terra e dalle proprie tradizioni, cfr. C. De Castelnau-L’Estoile, *Les Ouvriers d’une Vigne stérile*, cit., p. 320.

⁷² Cfr. R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, cit., p. 244.

⁷³ *Ibid.* A proposito dei cosiddetti “zoo umani” in Italia, cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit.

Nel corso dell'Ottocento, questo concetto di nostalgia (che in Inghilterra viene resa con *homesickness* e in Francia era spesso definita come la *maladie du souvenir*) verrà notato «soprattutto nei soldati, nei domestici e negli schiavi», sempre più associato a un senso di mancanza per la patria lontana⁷⁴. La nostalgia, secondo le diagnosi dell'epoca, poteva portare all'«insofferenza “verso i costumi stranieri”, il “disgusto verso i rapporti sociali” o la “violenta avversione verso la ben che minima ingiustizia”, ossia la dimensione di *critica sociale* che si esprimeva nel sintomo nostalgico»⁷⁵. Sono, queste, descrizioni di sintomi che ci sembra di poter ritrovare anche nella rappresentazione dello stato di Farag fatta nella sua tabella caratteristica, in cui viene detto che soffre di «apatia» e che «passa delle giornate completamente solo, senza prendere cibo, senza tanto riposo»⁷⁶. Nella tabella nosografica, poi, il decorso della presunta malattia è descritto con ancor maggior precisione, nel suo incedere mese per mese:

Ottobre 1883.

È da poco tempo che da segni di malattie mentali. I fenomeni che caratterizzano l'affezione in esso sono il delirio persecutivo che però difficilmente estrinseca e bisogna sincerarlo parlando al malato di taluni dei suoi [sic], l'iperestesia nostalgica, il mutismo frenopatico e qualche volta la sitofobia⁷⁷.

1 gennaio 84

/

15 marzo 84

Nessun nuovo fenomeno si riscontra differente dalla prima notata. Sfugge il consorzio dei malati.

1 luglio 84

Il mutismo è diminuito, [...] richiedendolo di qualche cosa, risponde adeguatamente alla interrogazione.

10 settembre

Nulla di nuovo

1 gennaio 85

Si mantiene identico lo stato mentale, è solo un po' intollerante, pregandolo di rispondere si fa sprezzante e prepotente⁷⁸.

⁷⁴ Cfr. R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, cit., pp. 244-245. Nel loro libro *Pratique sémiologique des maladies mentales*, edito nel 1924 e citato da Beneduce a p. 245, i medici Collier e Bourbon arrivarono a definire la nostalgia come «la psicosi degli immigrati» e a diagnosticarla come «un disgusto della vita determinato dallo sradicamento e dal disadattamento alle nuove condizioni dell'esistenza».

⁷⁵ Ivi, p. 245.

⁷⁶ *Tabella caratteristica di Giovanni Faragh*, in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

⁷⁷ Delirio persecutivo: anche detto paranoia, è un disturbo delirante che si riscontra quando il paziente è convinto di essere vittima di un complotto o di una persecuzione; iperestesia nostalgica: spegnimento percettivo con senso di fastidio per gli stimoli; mutismo frenopatico: quando vi è la capacità di parlare, ma manca la volontà di farlo; sitofobia: paura patologica del cibo che porta al suo rifiuto, con conseguente aumento del rischio di anoressia.

⁷⁸ *Tabella nosografica di Giovanni Faragh (n. 255)* in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit. Le parole sottolineate sono tali nell'originale.

Fino agli inizi del 1885 la situazione di Farag sembra sostanzialmente stazionaria. La terapia a cui viene sottoposto consiste in alcuni sedativi per farlo dormire di notte, una bottiglia al giorno di acqua di Pejo⁷⁹ e alcuni farmaci che non sono riusciti a identificare⁸⁰. L'efficacia di tali misure sul nostro viene lapidariamente espressa nella tabella caratteristica: «nessuna»⁸¹.

4. La morte per tubercolosi

Il 13 aprile il medico del manicomio scrive sulla tabella nosografica che a minare la salute fisica del paziente arriva «l'ingrossamento di una glandula alla regione destra del collo nel decorso del muscolo sternocleidomastoideo». A riguardo, egli aggiunge che vi è una «palpitazione, quasi inscopribile visitandosi il malato». In seguito, il 5 maggio, si riporta che «essendosi fusa, la glandola si aprì oggi con un'incisione lunga circa 3 centimetri, parallela al decorso del cleidomastoideo» e che per terapia si fa uso di una «mezza razione antisettica». Il 12 maggio, «la piaga è abbastanza grumuleggiante» e, anche se «di bel colore» e con un «pus di buona indole», «ogni sera si dà denatura termometrica», cioè a Farag sale la febbre⁸². Da qui in poi, i documenti tacciono, fino alla morte, datata al 4 novembre di quello stesso 1885⁸³.

Il funerale e la sepoltura di Farag avvengono a cura della parrocchia del manicomio, che ne mandano il conto all'istituto di Verona. Il direttore del San Giacomo, quello stesso dottor Stefani che abbiamo citato come il principale fautore della fondazione della struttura, scrive anche una breve lettera di suo pugno per il padre Sembianti:

Pregiatissimo Sig. Rettore,

Sono dolentissimo di doverle partecipare che il povero Faragh dopo breve agonia testé esalava l'anima al Signore, assistito dal Sig. Arciprete e dal Curato.

Già fino da ieri il povero Faragh ha voluto confessarsi e comunicarsi; ed oggi ricevette l'estrema unzione.

Alle ore 9 questa mattina quando faceva la mia visita Egli mi espresse tranquillamente il desiderio di far sapere a Lei come Esso si trovasse molto male. Egli me la ripeté due o tre volte questa frase, avviandosi tranquillo e rassegnato ed insistendo soltanto perché io avessi a pregar Lei di venirlo a salutare per l'ultima volta.

Spiacemi che la fine un po' precipitosa ed inattesa di quel poveretto non mi abbia dato tempo sufficiente per farle recapitare questa mia prima della di Lui morte.

Se ella ha disposizioni speciali da farmi conoscere può dirle verbalmente al latore di questa mia⁸⁴.

⁷⁹ L'acqua di Pejo sgorga dalle sorgenti della Val di Pejo a 1393 metri di altezza, ai piedi dei ghiacciai del gruppo Ortles-Cevedale, all'interno dell'attuale area naturalistica del Parco Nazionale dello Stelvio, in Alto Adige. Le sue particolari proprietà – in particolare la purezza, la ricchezza di ferro e povertà di sodio e sali minerali – la rendevano particolarmente apprezzata dai medici, al punto che nel 1941 l'imprenditore bresciano Ettore Colombo ne intuì il valore anche economico e fondò a Padova la società Idropejo S.p.A.

⁸⁰ Cfr. *Tabella nosografica di Giovanni Faragh (n. 255)* in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

⁸¹ *Tabella caratteristica di Giovanni Faragh*, in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

⁸² *Tabella nosografica di Giovanni Faragh (n. 255)* in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

⁸³ *Tabella caratteristica di Giovanni Faragh*, in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit.

⁸⁴ C. Stefani, *Lettera a Sembianti, Verona, 4 novembre 1885*, ACR, A/30, 12/12.

Da quelle fin qui riportate, che sono le ultime notizie che si è riusciti a rintracciare su Farag, ci sembra di cogliere come questi abbia continuato fino all'ultimo a sentirsi cattolico e anche, in qualche modo, legato alla figura del padre Sembianti, che era stato incaricato da Comboni di dirigere gli istituti veronesi per le missioni nel Vicariato dell'Africa Centrale.

La causa della morte di Farag non viene specificata, né nella tabella nosografica né nella sopracitata lettera, tuttavia ci sembra possibile avanzare un'ipotesi: tubercolosi. Sebbene non venga mai esplicitamente adottato il termine per definire la malattia che l'avrebbe portato alla morte, la storia personale di Farag si presta al contagio: egli veniva dal Collegio Urbano, dove Sorur già nel 1881 l'aveva contratta (o comunque manifestata)⁸⁵ e dove forse anche Morzal aveva fatto altrettanto, dal momento che sarebbe morto l'anno dopo di Farag a Malta per cause non specificate. I sintomi che vengono descritti nella cartella clinica di Farag, d'altronde, spingono fortemente in questa direzione: il fatto che in alcuni punti si accenni a sue difficoltà respiratorie (asma, palpitazioni), la presenza di una febbre persistente e soprattutto di quella «glandula alla regione destra del collo nel decorso del muscolo sternocleidomastoideo», che probabilmente era una scrofolo, ovvero un'adenite tubercolare, cioè un'infezione delle ghiandole linfonodali del collo dovuta al batterio della tubercolosi⁸⁶.

5. Alcune riflessioni finali

Come si è detto fin dall'inizio, non possiamo sapere per certo in che misura Farag soffrisse di una malattia, o comunque di un disagio, psichico o psicologico. Tuttavia, la lettura delle sue lettere e una certa imprevedibilità nelle sue azioni nel periodo tra 1881 e 1883 sembrano suggerire la presenza in lui almeno di una profonda inquietudine: Farag voleva tornare in Africa, probabilmente in Sudan. Negatagli a più riprese tale possibilità, non sembra impossibile si sia manifestato quanto la sua cartella clinica riporta, cioè il fatto che egli sarebbe conseguentemente caduto vittima di una «lipemania con stupore», una grave depressione, dovuta fondamentalmente alla «melanconia».

Se consideriamo, con Vinzia Fiorino, che «il contributo più rilevante che possa giungere dalla storia alla disciplina psichiatrica sia quello di radicare la sofferenza in un quadro sociale e culturale che lo ha sorretto e, in qualche modo, generato»⁸⁷, cercare di capire da dove fosse scaturita l'inquietudine di Farag è un atto importante e dovuto. Ciò che colpisce nella sua cartella clinica, d'altra parte, è proprio la mancanza di contestualizzazione della diagnosticata malattia mentale. I medici del tempo annotano sì che Farag conosceva il latino, ma riportano che al momento del ricovero

⁸⁵ G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 154, 158, 184.

⁸⁶ Ringrazio i medici Irene Ruotolo e Michele Ocello per avermi assistito in questa diagnosi.

⁸⁷ V. Fiorino, *Archivi di sofferenza, archivi di idee*, cit., pp. 39-40.

coatto egli faceva l'assistente di cucina (probabilmente presso gli istituti di Verona), glissando sul fatto che fosse stato fino a pochi mesi prima seminarista in un collegio considerato tra i più prestigiosi dell'epoca; riferiscono i suoi sintomi, ma non sembrano interrogarsi sulle origini della presunta nostalgia, né cercano di contestualizzarla⁸⁸. Naturalmente, questo accadeva abbastanza spesso anche nelle cartelle dei pazienti non d'origine straniera, e poteva dipendere da molti fattori, come la fretta del medico che compilava, o la mancanza di dati disponibili sul momento o altro. Potrebbe comunque essere almeno in parte anche un indizio di una riflessione ancora in corso. Solo nel Novecento, infatti, si sarebbe arrivati a inquadrare la nostalgia «all'interno delle più ampie conseguenze determinate dall'esperienza migratoria e in riferimento al contesto nel quale chi emigra stenta a ricostruire un equilibrio», fino a considerarla anche «una strategia, un'arma per fronteggiare dilemmi esistenziali, incertezze»⁸⁹. Ciò che essa metterebbe in evidenza sarebbe la crisi del «senso di continuità della nostra esistenza e della nostra identità»⁹⁰, quella che Ernesto de Martino chiamava una «crisi della presenza»⁹¹.

Nel caso di Farag, sembra di poter constatare una reiterata, inavvertita, incapacità di ascolto nei suoi confronti, da parte di quelle che erano le sue figure di riferimento nei collegi religiosi italiani. Il suo desiderio impellente di rientrare in Africa è quello di un giovane subalterno: viene derubricato, da parte di chi detiene il controllo sulla sua vita, a “stranezza”, “capriccio”; i segnali reiterati della sua sofferenza e del suo disagio sono percepiti solo come segno di inadeguatezza, quando non come «scempiaggini». Quando il disagio di Farag si fa talmente acuto da portarlo a fuggire dal collegio di Napoli, viene letto come un chiaro segnale di mancanza di equilibrio mentale, se non di una possessione demoniaca. Così, alla fine, il suo “corpo indocile”, per parafrasare una nota espressione di Foucault su cui torneremo, nel 1883 viene rinchiuso in manicomio. Qui, o forse già dai mesi appena precedenti, Farag sembra perdere tutta o quasi l'animosità che lo aveva contraddistinto nei due anni precedenti. Diviene apatico, silenzioso, indifferente alla presenza degli altri e reagisce (con aggressività) solo a stimoli esterni reiterati. Sembra essersi arreso, spezzato, e forse fu effettivamente così. Il suo ultimo desiderio, sul letto di morte, è di poter rivedere quello stesso prete che ne aveva deciso il ricovero in manicomio: non sappiamo che cosa ancora potesse avere da dirgli, forse voleva semplicemente dimostrare a se stesso di avere ancora dei legami, degli affetti.

⁸⁸ Cfr. *Tabella caratteristica di Giovanni Faragh*, in *Cartella clinica di Giovanni Faragh*, cit. Secondo Beneduce, alla nostalgia e alla sofferenza da essa prodotta «concorre sempre anche il contesto in cui l'immigrato vive», R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, cit., p. 248.

⁸⁹ Ivi, p. 246.

⁹⁰ Ivi, p. 249.

⁹¹ Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 1977.

Capitolo 10.

L'ascesa sociale della linguista Caterina Zenab (1848ca.-1921)

Attraverso il profilo biografico di Caterina Zenab mi ripropongo di affrontare più da vicino due tematiche già più volte emerse nel corso della tesi: il ruolo dei “moretti” come mediatori linguistici e le alternative alla vita consacrata, con sguardo attento alla questione di genere. Originaria dell'attuale Sudan del Sud, nata intorno al 1848 e portata a studiare a Verona nel 1861, già prima di allora Zenab aveva aiutato alcuni missionari a scrivere un primo vocabolario, una grammatica e un catechismo in lingua dinka¹. Durante il periodo di studi in Italia avrebbe continuato a svolgere simili funzioni di consulente linguistica *ante litteram* e, in seguito al ritorno in Africa, avrebbe fatto dell'essere interprete e maestra di lingue una vera e propria forma di collaborazione professionale con i missionari. Sposatasi nel 1874 con Cesare Ongano (1840-1875, falegname italiano che lavorava presso la missione, con cui ebbe una figlia, morta precocemente), una volta rimasta vedova avrebbe convissuto per alcuni anni e avuto un figlio con il noto esploratore austriaco Ernst Marno (1844-1883), subendo una progressiva emarginazione dagli ambienti della missione.

Anche se non risultano esserci studi specifici sulla figura di Caterina Zenab, il suo profilo viene talvolta brevemente tratteggiato (riprendendo poche informazioni generiche) all'interno di ricerche più ampie. Nel 1988 Douglas Johnson la cita a un convegno di antropologi come una delle prime e più note catechiste d'origine dinka del diciannovesimo secolo²; da quel momento viene di sovente nominata in particolare da studiosi anglofoni³, al punto che su di lei è possibile trovare perfino una breve pagina *Wikipedia* in lingua inglese⁴. Non si sono trovati scritti autografi di Caterina Zenab. Le principali fonti consultate sono i registri della parrocchia di Khartoum dell'epoca; gli articoli usciti nel corso degli anni prima su *Gli Annali del Buon Pastore* e poi su *La Nigrizia*, le riviste comboniane; l'epistolario di Daniele Comboni e infine un certo numero di altri documenti conservati per lo più nella biblioteca o nell'archivio dei missionari comboniani e in quello delle comboniane, a Roma.

¹ Cfr. D. Comboni, *Relazione storica sul Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale a mons. Luigi Ciurcia, dal Cairo, 15 febbraio 1870*, cit.

² D. H. Johnson, *Divinity abroad*, cit., pp. 172-174.

³ Il titolo di «first Christian Dinka evangelist» viene assegnato nel 2000 a Caterina Zenab anche da Bengt Sundkler e Christopher Steed, nella loro *History of the Church in Africa* (B. Sundkler, C. Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 144); Eve M. Troutt Powell, nel 2012, le dedica alcune pagine nella sua monografia su alcune storie di schiavi d'origine sudanese, benché in realtà Zenab non sia mai stata schiava (cfr. E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit., pp. 150-157); Mark Nikkel la chiama «prima dinka evangelizzatrice» e la affianca a Sorur a proposito dei primi dinka missionari (M. Nikkel, «Due dinka educati in Europa», cit., p. 237).

⁴ *Caterina Zenab*, Wikipedia: <https://en.wikipedia.org/wiki/Caterina_Zenab>, ultima visualizz. il 23/02/2021.

1. Infanzia

Zenab nacque intorno al 1848, in un villaggio kic (sottogruppo etnico dinka) vicino al quale i missionari del Vicariato dell’Africa Centrale avevano fondato nei primi anni Cinquanta del diciannovesimo secolo la stazione di Santa Croce, lungo il Nilo Bianco, alla latitudine settentrionale di 6°40’⁵. Secondo la ricostruzione di Romanato, il luogo «era fra i più malsani» e «ne derivò ai missionari uno stato permanente di debilitamento fisico»⁶. Anche la vicinanza con gli insediamenti mercantili probabilmente non giovò loro, giacché vennero spesso guardati con sospetto dai nativi, che li accostavano a commercianti senza scrupoli e schiavisti (turchi, egiziani, nubiani, ma anche europei) che frequentavano quelle zone. La presenza dei missionari a Santa Croce durò appena dieci anni, terminando nel 1863, poco dopo la visita che fece al luogo l’esploratore inglese e futuro governatore del Sudan Samuel Baker (1821-1893), il quale ne trasmise una descrizione piuttosto sconcertante e dalle forti tinte etnocentriche:

Non avrei mai immaginato di vedere una zona così miserabile e desolata. La missione consiste in una decina di capanne di paglia in un pezzo di terra paludosa chiusa verso il fiume. Il signor Morlang ammette che la missione è perfettamente inutile fra quei selvaggi, che egli aveva lavorato con grande zelo per anni, ma i nativi erano [...] peggio degli animali⁷.

Uno dei pochi obiettivi centrati dalla missione prima della sua chiusura fu probabilmente quello di inaugurare lo studio da parte degli europei dei territori, delle lingue e delle culture dei popoli di quelle zone⁸. Fra i missionari che tornarono vivi da Santa Croce vi furono infatti esperti africanisti come Daniele Comboni (che vi passò alcuni mesi, nel 1858, durante la sua prima spedizione in Sudan, terminata anzitempo a causa di forti febbri, dalle quale riuscì a stento a salvarsi rientrando in Europa) e Giovanni Beltrame; in particolare quest’ultimo – che fu in Sudan in due riprese, tra 1853 e 1855 e poi tra 1857 e 1862 – avrebbe in seguito pubblicato svariati studi che gli sarebbero valsi una certa fama tra i circoli scientifici dell’epoca. Specie per quel che riguarda le sue ricerche linguistiche, Beltrame si fece aiutare da alcuni bambini e giovani nativi del luogo, come ammette egli stesso nella sua introduzione alla *Grammatica della lingua Denka* del 1870: «la lingua araba doveva rendere meno difficile lo studio della lingua denka, dacché alcuni giovinetti di questa Missione parlavano tutte e due le lingue»⁹. Tra questi ragazzi autoctoni che frequentavano Santa Croce vi era Caterina Zenab, la

⁵ Cfr. *Catharina Zenab*, in *Liber baptizatorum*, n. 209, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 314-315; D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia, Verona, 4 ottobre 1863*, cit., n. 754. «Zenab» è il nome arabo (da «Zaynab») che verrà utilizzato in seguito con valore di cognome. Secondo la testimonianza di Comboni, era «figlia di un capo, ossia di un piccolo re nero», D. Comboni, *Al Presidente della Società di Colonia, Cairo, 27 dicembre 1867*, cit., n. 1532.

⁶ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 128.

⁷ S. Baker, *The Albert N’yanza Great Basin of the Nile and Explorations of the Nile Sources* (1874), Macmillan, London 1913, pp. 51-52.

⁸ Cfr. G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 131.

⁹ G. Beltrame, *Grammatica della lingua Denka*, Stabilimento G. Civelli, Firenze 1870, p. 7.

quale fu tra le principali collaboratrici di Beltrame¹⁰. Comboni, in una lettera del 1863 al presidente della Società di Colonia, la nomina esplicitamente e afferma che ella «ci aiutò molto nella preparazione di un vocabolario, di una grammatica e di un catechismo in lingua denka»¹¹.

Secondo la testimonianza di don Franz Morlang, Zenab, probabilmente proprio in virtù della sua scioltezza linguistica dimostratasi così utile ai missionari, fu una dei dieci bambini dinka (quattro maschi e sei femmine) che i sacerdoti europei riuscirono a farsi affidare, convincendo le famiglie indigene, il 3 febbraio 1860, quando alcuni di essi (tra cui Beltrame) abbandonarono l'avamposto di Santa Croce a causa delle difficoltà incontrate e delle malattie tropicali contratte¹². Ella venne quindi battezzata con il nome di Caterina il 24 giugno del 1860 presso Shellal, nell'Alto Egitto (lo stesso luogo in cui, pochi anni più tardi, sarebbe andato missionario Habashi), per mano del pro-vicario Kirchner¹³. Poco dopo, insieme ad altre sei ragazze circa della sua età, Zenab venne trasferita presso gli istituti delle suore del Buon Pastore al Cairo. Un anno più tardi, nel 1861, Comboni avrebbe determinato il suo futuro.

Di passaggio per la capitale egiziana insieme a dei “moretti” etiopi¹⁴, il missionario veronese era venuto a sapere che Zenab si trovava in città, presso le religiose. Ricordando come «essa ci aveva aiutati un giorno nella compilazione di un vocabolario, quando noi lavoravamo tra i Kich, che abitano sul Fiume Bianco al confine nord», egli cercò allora di convincere il pro-vicario Kirchner a farsela affidare¹⁵. L'operazione risultò più difficile del previsto, dal momento che «il Provicario alla prima mia domanda diede un no assoluto» e perfino «la Superiora delle Monache di Cairo, che se la tenea cara» recò «grave ostacolo»¹⁶. Comboni, lungi dal desistere, ricercò quindi la raccomandazione di Mazza, scrivendogli una lunga descrizione delle qualità di Zenab per giustificare il desiderio di includerla nel gruppetto di “moretti” in partenza dall'Egitto per Verona: un documento assai indicativo della stima che ella godeva presso il missionario e che al contempo ci mostra come la “moretta”, pur non essendo mai stata schiava, fosse considerata come una specie di proprietà della missione, per cui andava domandato anche formalmente il consenso al suo trasferimento presso il superiore della stessa (viceversa, non si fa mai riferimento alla volontà della bambina)¹⁷.

¹⁰ Cfr. D. H. Johnson, *Divinity Abroad*, cit., p. 173.

¹¹ D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia, Verona, 4 ottobre 1863*, cit., n. 755.

¹² F. Morlang, *Missione in Africa Centrale, diario 1855-1863*, Nigrizia, Verona 1973, p. 278.

¹³ Cfr. *Catharina Zenab*, in *Liber baptizatorum*, cit.

¹⁴ Si tratta di quegli schiavi, liberati dagli inglesi mentre venivano trasportati su una nave nel Mar Rosso, che Comboni andò a prendere ad Aden, in Yemen, su mandato di Mazza. Tra essi anche Antonio Dobale, poi alunno del Collegio Urbano e sacerdote missionario posto da Comboni a capo del villaggio cristiano di Malbes, in Kordofan.

¹⁵ D. Comboni, *Lettera a don Goffredo Noecker, Roma, settembre 1864*, in *Gli Scritti*, cit., n. 881-882.

¹⁶ D. Comboni, *Lettera a Nicola Mazza, Cairo, 18 febbraio 1861*, in *Gli Scritti*, cit., n. 615.

¹⁷ «Al Cairo trovai il Provicario [Kirchner] [...]. Il Provicario condusse in Cairo sulla *Stella Mattutina* [barca di proprietà della missione] alcune morette portate da S. Croce da D. Beltrame, fra le quali v'è una certa Zenab della tribù dei Denka, che io conosco benissimo, la quale sa bene l'Arabo e il Denka, e fu quella che più di tutti, dopo un nero per nome Caciual, ci assisté a S. Croce, ed aiutò specialmente D. Beltrame, nel comporre il dizionario e la grammatica dinkese. Questa moretta è di gran talento e di ottimo cuore. Ora pensando al Piano da Lei escogitato per la Missione

Conseguito infine, dopo lunga trattativa, il permesso a condurla con sé a Verona¹⁸, per maggior precauzione, dato il rischio concreto di venir preso per trafficante di schiavi (in quella stessa occasione egli venne infatti interrogato, e temporaneamente tenuto sotto custodia, per i bambini etiopi)¹⁹, Comboni scrive di aver ottenuto per Caterina Zenab dal console generale austriaco anche «un passaporto ed una carta, con la quale questa nera veniva dichiarata suddita austriaca, come proveniente dalla casa della missione austriaca di Khartoum»²⁰.

2. In Italia

Giunta a Verona, Zenab, che allora aveva ormai intorno ai dodici o tredici anni, venne aggiunta alla classe intermedia delle studentesse “morette” del collegio mazziano: già aveva imparato le basi per leggere e scrivere, per cui non avrebbe avuto senso metterla tra quelle al primo anno, ma il suo italiano (che poteva aver appreso saltuariamente dai missionari e dalle suore in Egitto) necessitava forse di un potenziamento²¹.

La giovane Caterina non ci mise molto a distinguersi, al punto che a inizio 1863 ottenne un non ben definito «primo premio» tra le “morette” della sua classe²². Intanto, in quello stesso anno, per celebrare la cresima sua e degli otto ragazzi etiopi nonché il battesimo di un altro “moretto” (Michele Ladoh), venne apparecchiata una grande cerimonia in pieno centro storico di Verona, presso la storica chiesa di S. Eufemia, nel giorno della festa liturgica del Sacro Cuore (che cadeva il 27 giugno). Il rito fu presieduto dal vescovo della città in persona, il futuro cardinale Luigi di Canossa, come raccontato da Comboni:

Non posso descriverle la gioia che ci ha procurato questa festa. A padrini dei neri furono fissati i primi patrizi della città. Il conte Antonio Pompei era il padrino di Ladoh e la contessa Adelaide, sua consorte, la madrina di Caterina Zenab. A frotte la gente si affrettava alla chiesa di S. Eufemia, e il Vescovo di Verona, Luigi marchese di Canossa, amministrò il Battesimo. La chiesa era adorna

dell’Africa, la giovanetta Zenab potrebbe giovare assai per introdurre nel nostro Ist.o Africano di Verona la cognizione e la vera pronuncia della lingua dei Denka; perciò, quantunque il Provicario sia un po’ alieno dal mandar mori a Verona, tuttavia sono certo che ad una lettera di Lei, farebbe spontaneamente tutto ciò che Ella avrebbe a bramare. Quindi io sarei d’avviso che Ella, Sig.r Superiore, scrivesse al Provicario in Cairo, e lo pregasse di cederle la buona fanciulla Zenab pel bene del Suo Ist.o di Verona, promettendo che a termine dell’educazione ella sarebbe a disposizione della Missione. Essa trovasi ora presso le Monache del Buon Pastore in Cairo», D. Comboni, *Lettera a Nicola Mazza, Aden, 13 gennaio 1861*, in *Gli Scritti*, cit., n. 559.

¹⁸ Comboni esulta per lettera: «alla fine, ella è ora a mia disposizione: si apparecchino adunque le nostre maestre allo studio del denka», D. Comboni, *Lettera a Nicola Mazza, Cairo, 18 febbraio 1861*, cit., n. 615.

¹⁹ «L’anno prima avevano preso il P. Olivieri con i suoi 5 neri, e ora si sospettò che io fossi un suo aiutante e che avessi comperato neri per portarli in Europa», D. Comboni, *Lettera a don Goffredo Noecker, Roma, settembre 1864*, cit., n. 883.

²⁰ Ivi, n. 882.

²¹ Oltre a ricamare e cucire, alle studentesse della classe intermedia si insegnava a perfezionare la propria capacità di «leggere e scrivere in italiano e in arabo, con piccola grammatica di queste due lingue; matematica: le quattro operazioni maggiormente per disteso. Catechismo del Bellarmino in modo più ampio. Piccoli racconti e favole nelle due lingue. Storia dell’Antico e Nuovo Testamento», D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia, Verona, 4 ottobre 1863*, cit., n. 757.

²² Ivi, n. 755.

dei più begli addobbi in seta e oro, e le soavi melodie di una numerosa orchestra rispondevano alle sante e significative cerimonie del Battesimo degli adulti. Ladoh, vestito prima in nero e poi in bianco, col suo contegno affascinante e col suo volto color del carbone era oggetto dell'universale ammirazione.

Il Vescovo, il popolo e soprattutto il pio e religioso conte piangevano alla vista della devozione, della modestia e del raccoglimento del nero. terminate le cerimonie del Battesimo e della Cresima e ricevuta dai dieci la S. Comunione, il Vescovo tenne un commosso discorso sulla chiamata alla fede cattolica e coronò la festa con l'impartire la benedizione apostolica²³.

Rispetto a molti degli altri casi incontrati finora, il periodo d'istruzione di Caterina Zenab nella città scaligera, durante il quale ella probabilmente funse anche da preziosa consulente linguistica per i missionari europei in formazione, fu piuttosto breve. Essendo morto Nicola Mazza nel 1865, i destini dell'opera delle "morette" veronesi dipesero essenzialmente da Comboni, il quale, nel 1867, ritenne di potersi mettere alla testa di un loro primo gruppo, alla volta dell'Africa. Prima di salpare per l'Egitto, nella Pasqua di quell'anno, il missionario veronese volle fare una visita a Roma, dove presentare le future missionarie indigene a papa Pio IX. Zenab era intorno al suo diciottesimo compleanno, insieme a lei, nel gruppetto guidato da Comboni, viaggiavano altre otto compagne di studi d'origine africana subsahariana, cui si aggiunsero altre tre "morette", provenienti dal convento delle suore di S. Dorotea di Venezia, accompagnate da una religiosa e da una novizia (Maria De La Pièrre, una svizzera convertita al cattolicesimo dal calvinismo)²⁴. Nella capitale pontificia, esse vennero ospitate presso il Convento della Immacolata Concezione a Santa Maria Maggiore, divenendo rapidamente l'attrazione del momento, in particolare Caterina Zenab, considerata d'origine più nobile delle altre, in quanto figlia di un capo dinka:

Approfittai dell'occasione della nostra sosta nella città dei papi per presentare le morette a Sua Em. il Card. Barnabò [prefetto di Propaganda Fide], che le accolse con singolarissima benevolenza e che domandò più volte di poterle presentare ad alcuni altri cardinali e a diversi prelati, principi e principesse di Roma; e tutti ne restavano entusiasti. Il signor barone von Gmainer, mio insigne e caro amico, Colonnello ed aiutante generale del grande mecenate re Luigi I di Baviera, che aveva passato l'inverno nel suo palazzo, villa Malta, dopo una visita all'interessante colonia nera, fu così cortese da presentarle a Sua Maestà.

Il giorno avanti la sua partenza per la Germania, l'insigne vegliardo ci accolse con molta gentilezza al suo palazzo. Si degnò perfino d'intrattarsi assai a lungo con le morette, di rivolgere a ciascuna di loro varie domande, di mostrar loro la famosa palma da dattero, che si ergeva così maestosa nel suo giardino, e di raccontar loro il suo viaggio in Algeria. La buona Caterina Zenab, figlia di un capo, ossia di un piccolo re nero, ebbe l'onore di essere interrogata da questo insigne personaggio, circa la sua provenienza. Ma la povera fanciulla intimidita dalla dignità e nobiltà del vecchio monarca, non diede risposta a diverse domande²⁵.

Il racconto del ricevimento presso Pio IX sarà oggetto di un approfondimento più avanti nel corso della tesi, e per questo non lo riportiamo qui nel dettaglio. Basti dire che, dopo qualche altra settimana a Roma, durante la quale il gruppetto venne anche ritratto in una fotografia di cui il

²³ Ivi, n. 763.

²⁴ D. Comboni, *Lettera al Presidente della Società di Colonia, Cairo, 27 dicembre 1867*, cit., n. 1532.

²⁵ Ivi, n. 1531-1532.

pontefice avrebbe richiesto espressamente una copia²⁶, le sedici missionarie “morette” (ulteriori quattro si erano aggiunte per strada) si imbarcarono per l’Egitto dal porto di Marsiglia, insieme a Comboni, altri tre sacerdoti e tre suore di S. Giuseppe.

3. Missionaria in Egitto e in Sudan

Quello partito da Marsiglia era dunque un gruppo di ben ventitré persone, giunto al Cairo per supportare la fondazione di due istituti (maschile e femminile) di formazione missionaria in Egitto, secondo il *Piano* di Comboni. Quest’ultimo descrive con parole decise e solenni l’operazione avviata, in una lettera al cardinal Barnabò di Propaganda:

Il nostro scopo è marcatissimo: *l’apostolato della razza negra*. L’Istituto femminile si va sviluppando egregiamente; e per opera di alcune fra le morette, che sono vere Figlie di Carità, si è già fatta qualche conquista pel cielo. È noto all’E. V. R. ma come lo scopo principale di questi nostri Istituti è di allevare ed istruire nella fede e nelle arti dei moretti e delle morette, perché ad educazione compiuta s’internino nei paesi della Nigrizia per essere apostoli di fede e civiltà ai loro connazionali²⁷.

In cosa potesse consistere il compito di Zenab al Cairo lo apprendiamo anzitutto dall’epistolario comboniano, che ci descrive come i neofondati istituti si concentrassero soprattutto sull’accoglienza, la scolarizzazione e la catechizzazione di schiavi subsahariani riscattati, fuggiti o abbandonati. Erano, queste ultime, delle operazioni che venivano favorite dalla presenza delle missionarie africane formate in Italia, in quanto «dal solo vedere le nostre buone morette, dal solo conversare con esse o sentirle cantare, molte altre ancora infedeli s’invogliarono a quest’ora di farsi cattoliche»²⁸. Sempre da quanto trasmessoci da Comboni, pare che l’istituto femminile facesse «grande impressione al Cairo per essere more le maestre: è un mezzo per rialzare nella riputazione la razza negra calpestata da tutti»²⁹. Un’altra fonte, che considera di più il punto di vista delle religiose e scende in maggiori dettagli, è la suora anonima che redasse il *Quaderno di sr. Fortunata Quascé*, che scrive:

Nei due giorni passati in Alessandria presso le Suore di S. Vincenzo, le nuove arrivate ebbero tosto un esempio ed un orientamento pratico verso le opere di carità che le attendevano nella loro nuova dimora in Cairo Vecchio che occuparono il 19 dicembre 1867. Qui, sotto la direzione delle Suore, le nostre Nere si occuparono dei lavori femminili non esclusa la cucina ed il bucato a servizio anche della casa maschile appunto come le Pie Donne del Vangelo facevano verso Gesù e gli Apostoli suoi.

²⁶ Vedi figura n. 53 dall’appendice. Forse scattata lo stesso giorno è anche un’altra fotografia, che Nikkel considera ritrarre Zenab (cfr. M. Nikkel, «Due dinka educati in Europa per l’Africa», cit., p. 238): vedi figura n. 72.

²⁷ D. Comboni, *Lettera al Card. Alessandro Barnabò, Cairo, 12 marzo 1868*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1579.

²⁸ Ivi, n. 1584. Ad esempio, poco dopo l’apertura, gli Istituti del Cairo accolsero una giovane schiava di nome Mahabuba malata di tubercolosi e Comboni scrive che «siccome essa era della tribù dei Denka, le ho posta fra le altre [come catechista] una moretta denka; e in pochi giorni ebbe a ripetermi in arabo ed in dincaico linguaggio i misteri principali delle fede e i sacramenti», ivi, n. 1585.

²⁹ D. Comboni, *Lettera a don Giovanni Fochesato, Cairo, 9 luglio 1869*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1927.

Educate alla vita economica, attiva e laboriosa dell'Istituto Mazza e acceso il cuore di zelo per i fratelli incontrarono con gioia i disagi e sacrifici propri degli inizi di un'opera di carità specialmente in terra africana [...]

Ma l'attività più consolante per le nostre fu di prestarsi all'assistenza degli ammalati che ben presto affluirono agli Istituti e di istruire le nere onde prepararle a ricevere il S. Battesimo³⁰.

Dopo alcuni anni passati come istitutrice al Cairo, durante i quali si distinse agli occhi di Comboni per essere «una gran missionaria abilissima»³¹, nel gennaio 1873 Zenab venne scelta insieme ad altre tredici “morette”, tre suore, tre fratelli laici e due preti (uno dei quali era il “moretto” Pio Hadrian, monaco benedettino)³², per fare parte del corpo di spedizione in partenza per Khartoum³³: ancora una volta il missionario veronese, che nel frattempo era stato nominato vicario dell'Africa Centrale (nel 1872, nel 1877 vescovo), volle lei e alcune altre “morette” al suo fianco nel delicatissimo momento di passaggio³⁴. La missione a Khartoum, infatti, veniva da alcuni anni di semi-abbandono, dopo le molte difficoltà e il fallimento del tentativo missionario dei francescani di Ludovico da Casoria. Una volta giuntivi, Comboni e i suoi collaboratori (tra cui Zenab) si insediarono presso l'ampia casa che anni prima era stata fatta costruire a Khartoum da Ignaz Knoblecher e, di lì, negli anni seguenti diressero ulteriori tentativi di espansione missionaria, che trovarono forse i loro migliori frutti nella fondazione della stazione di El-Obeid, dove, tra la fine di quello stesso anno e l'inizio del 1874, si sarebbe rifugiato anche un giovanissimo Sorur, schiavo in fuga dal suo padrone³⁵.

Mentre i missionari e lo stesso Comboni solcavano in lungo e in largo il territorio sudanese, Caterina Zenab rimase stabilmente a Khartoum, a occuparsi dell'istruzione e della catechesi di base di quei bambini e giovani africani di colore, per lo più (ex) schiavi³⁶, che cominciarono a gravitare

³⁰ *Quaderno di sr. Fortunata Quascé*, APMNR, VI/5/5 – 1283, p. 7.

³¹ D. Comboni, *Lettera a Maddalena Girelli, Verona, 22 settembre 1870*, n. 2327.

³² Pio Hadrian (1845ca.-1873) nacque nel Sennar, presso il Nilo Azzurro tra Sudan ed Etiopia (altrove si dice che era abissino), era stato fatto schiavo a 4 anni e quindi riscattato al Cairo da Niccolò Olivieri, che nel 1853 lo aveva quindi portato dai benedettini del monastero di Santa Scolastica a Subiaco, ove il “moretto” aveva ricevuto la sua educazione. Nel 1861 entra in noviziato per divenire sacerdote e monaco, salvo poi cambiare momentaneamente idea. Dopo un incontro con lo stesso Olivieri, torna sui suoi passi. Terminati gli studi, il 16 giugno 1872 viene ordinato sacerdote e già pochi mesi dopo si accorda con Comboni per seguirlo in Africa, con l'assenso dei suoi superiori, che speravano che una sua malattia (non specificata) potesse regredire una volta rientrato nel suo continente d'origine. Hadrian sarebbe invece morto a El-Obeid, il 17 agosto del 1873. Cfr. L. Bano, *In pace Christi. Hadrian Pio*, <<https://www.comboni.org/fratelli/106365>>, ultima visualizzazione il 28/02/2021. Ci è pervenuta una fotografia di padre Pio Hadrian, probabilmente scattata nel 1872: vedi figura n. 33.

³³ Cfr. *Annali del Buon Pastore*, n. 3 (1873), p. 47.

³⁴ Come giustamente rimarcato dall'anonima comboniana autrice del *Quaderno di sr. Fortunata Quascé*, le “morette” nel 1867 e nel 1873 «formarono veramente la prima famiglia Missionaria della razza nera del nuovo Francesco Saverio [cioè Comboni]. Questo umile gruppo di Catechiste fu veramente il primo seme posto dal grande Apostolo [sempre Comboni] in terra africana, dal quale e per il quale sorse la grande opera Comboniana», *Quaderno di sr. Fortunata Quascé*, cit., p. 3.

³⁵ Cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 135-146.

³⁶ Si tenga presente che, secondo gli studi, approssimativamente i due terzi della popolazione della Khartoum dell'epoca erano composti da schiavi subsahariani di colore, cfr. D. H. Johnson, *Divinity abroad*, cit., p. 174.

attorno alla sede della missione³⁷. Qui, in questo periodo, ella conobbe Cesare Ongano, un falegname italiano che lavorava come ausiliario laico presso i sacerdoti.

4. Il matrimonio con un italiano

Solo una tra le sedici “morette” di Verona rientrate in Africa nel 1867 come missionarie sarebbe divenuta religiosa: Fortunata Quascé (italianizzazione di Bakhita Kwashe, 1841 ca.-1899)³⁸. Su di lei, che fu per molti anni compagna di Zenab e che il 7 agosto 1879 chiese di entrare fra le Pie madri della Nigrizia (fu la prima suora comboniana di colore)³⁹, Maria Vidale ha recentemente scritto un dossier che ne ripercorre le vicende biografiche⁴⁰. E tutte le altre? Alcune rimasero nubili, altre si sposarono con africani neofiti della missione o con “moretti” che avevano studiato in Europa ed erano anch’essi rientrati in Egitto e Sudan. È, quest’ultima, la storia ad esempio di Maria Zarea (1846ca-1874): bambina schiava natia del Kordofan, era stata riscattata e portata a Verona dal francescano Geremia da Livorno nel 1853, per poi tornare in Africa con la spedizione del 1867 e partire per Khartoum insieme a Zenab nel 1873; poco dopo il suo arrivo nella capitale sudanese, ella si sposò (il 14 febbraio) con Gennaro Sorur (1847ca.-?), “moretto” d’origine sudanese, schiavo riscattato e portato a Marsiglia da don Biagio Verri (il successore di Niccolò Olivieri) e poi educato a Napoli da Ludovico da Casoria. Gennaro, che nella città partenopea aveva appreso la professione di sarto, fu uno dei pochissimi bambini subsahariani che al suo rientro nella terra d’origine riuscì a ricongiungersi con la propria madre; dopo il lieto ritrovo, sposò appunto Zarea, la quale sarebbe poi morta per tubercolosi a circa trent’anni, il 12 gennaio 1874⁴¹.

³⁷ Di alcuni di essi Zenab sarebbe anche divenuta madrina di battesimo, cfr. *Sophia Bakhit*, in *Liber baptizatorum*, n. 333, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 354-355; *Juanna Maria Fatna*, in *Liber baptizatorum*, n. 372, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 368-369; *Maria*, in *Liber baptizatorum*, n. 410, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 380-381; *Magdalena*, in *Liber baptizatorum*, n. 413, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 381-383.

³⁸ Vedi figura n. 74.

³⁹ Cfr. M. Bollezzoli, *Lettera a Stampais, Verona, 10 settembre 1879*, APMNR, VI/B/3/16-570.

⁴⁰ Cfr. M. Vidale, «Salvare l’Africa con l’Africa», cit. Il caso di Quascé, schiava-bambina riscattata e portata a studiare a Verona nel 1853 dal francescano Geremia da Livorno, rientrata al Cairo nel 1867, a Khartoum nel 1873 e poi assegnata a El-Obeid, ci risulta essere uno dei pochi casi (o forse l’unico) di “moretta” divenuta religiosa (a circa quarant’anni, per vocazione adulta) e poi tornata come missionaria in Africa. La sua vicenda è particolarmente interessante per molte ragioni, tra le quali il fatto che ella venne fatta prigioniera durante la Mahdia nel 1883, riuscendo a fuggire nel 1885. In seguito, divenuta insegnante presso la scuola missionaria di Assuan, ella avrebbe subito l’umiliazione di venire licenziata perché di colore, non senza però protestare per tale trattamento discriminatorio. Quascé morì al Cairo, presso la colonia antischivista della Gesira, nel 1899, cioè nell’anno in cui prestava servizio lì anche Daniele Sorur, che sarebbe morto pochi mesi più tardi (cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 183-184). La figura di Quascé è stata valorizzata tra le comboniane, prima che da suor Maria Vidale, anche da suor Elisa Kidané: cfr. E. Kidané, «Fortunata Quascé: pietra miliare di un percorso», in *Archivio Madri Nigrizia*, anno IV (2003), n. 6, pp. 229-244. Ancora su di lei, vedi anche E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit., pp. 157-163; T. Walz, *Bakhita Kwashe*, cit., ultima visualizzazione il 02/02/2021.

⁴¹ *Gennarus Sorur cum Maria Zarea*, in *Liber matrimoniorum*, n. 36, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 62-63.

L'idea di far sposare i "moretti" tra di loro o con i primi neofiti africani presso le missioni al fine di dar vita a una nuova società africana ordinata cristianamente, era stata teorizzata da Nicola Mazza (come si è visto nel capitolo dedicato agli istituti veronesi) e affondava le sue radici nella storia della Chiesa⁴². Viceversa, le unioni cosiddette "interrazziali" erano piuttosto frequenti e tuttavia in genere non erano affatto approvate dai missionari⁴³, in quanto si trattava praticamente sempre di uomini europei che, nel corso del loro periodo di vita in Sudan, magari lontani dalle proprie mogli rimaste in Europa, si procuravano una o più concubine indigene, spesso schiave, senza curarsi di sposarle. In questo contesto, che riprenderemo meglio in seguito, il matrimonio tra Zenab e Ongaro rappresentò per l'epoca un'eccezione più unica che rara: lei, «Nigra Catholica alumna hujus missionis», invece che con un nero si sposò in chiesa con un bianco, un «Italus Catholicus», con testimoni di nozze don Luigi Bonomi (quello che alcuni anni più tardi sarebbe andato a Massaua, subentrando ad Habashi) e il vicario Daniele Comboni in persona⁴⁴. Dall'unione tra i due, il 31 maggio 1875 nacque Emilia Maria Vincenza Ongano, figlia «legittima» (viene rimarcato) della coppia mista, battezzata il 26 settembre dello stesso anno, con padrini due italiani⁴⁵.

Il 5 ottobre 1875, pochi giorni dopo il battesimo della figlia, Cesare morì «in domo sua, febri stomatica, omibus sacramentis reffectus»⁴⁶. Il 15 marzo 1878, «in domo Missionis, febri», sarebbe quindi morta anche la piccola Emilia⁴⁷. Non conosciamo molto della vita della neo-vedova, se non che probabilmente, come suggerito dalla registrazione di morte della figlia, dopo la morte del marito ella tornò a vivere e a lavorare presso la missione.

⁴² Come mostrato da Georges Duby per la Francia medioevale e, più di recente, da Charlotte de Castelneau-L'Estoile per il Brasile coloniale e schiavista d'epoca moderna, il matrimonio fu uno dei principali strumenti attraverso cui la Chiesa organizzò e promosse la sua influenza sulla vita dei laici e dunque sulla società, cfr. G. Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Fayard, Paris 1981; C. de Castelneau-L'Estoile, *Un catholicisme colonial*, cit.

⁴³ Anche se, a ben vedere, come riporta Romanato, i missionari stessi potevano in qualche caso finir per avere (o essere accusati di avere) delle concubine africane. Ad esempio, durante gli anni Sessanta, l'unico francescano rimasto a Khartoum per l'assistenza spirituale degli europei fu «oggetto di una denuncia del console austriaco per la sua scandalosa convivenza con schiave generosamente e non proprio disinteressatamente accolte nella missione», G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 310.

⁴⁴ *Cesare Ongano et Caterina Condé [Zenab]*, in *Liber matrimoniorum*, n. 37, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 64-65. Scorrendo il *Liber matrimoniorum* della parrocchia di Khartoum di quegli anni, non si trovano altri casi simili di coppie miste convolate a nozze.

⁴⁵ *Emilia Maria Vincenza Ongaro*, in *Liber baptizatorum*, n. 362, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 364-365. È interessante notare che la bambina nacque oltre un anno dopo la celebrazione del matrimonio: elemento che escluderebbe l'ipotesi che quello tra Zenab e Ongaro sia stato un matrimonio riparatore o di circostanza.

⁴⁶ *Caesar Ongano*, in *Liber defunctorum*, n. 209, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 180-181.

⁴⁷ *Emilia Maria Vincenza Ongaro*, in *Liber defunctorum*, n. 244, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 190-191.

5. L'unione con Ernst Marno

Non si sa di preciso quando e come Caterina Zenab incontrò l'esploratore austriaco Ernst Marno, probabilmente accadde presso la casa della missione, nei mesi successivi alla morte della figlia. Marno, che nel 1878 aveva 34 anni⁴⁸, era uno dei tanti europei giunti in Sudan attratti dal fascino dell'avventura e dell'esotico, che in quegli anni si traduceva in particolare nella corsa al ritrovamento delle sorgenti del Nilo. A partire dalla fine degli anni Sessanta del diciannovesimo secolo, egli aveva compiuto una serie di viaggi d'esplorazione geografica e di ricerca etnologica, botanica e zoologica. Per la verità, secondo Florian Krobb, «in terms of actual discoveries, he does not belong to the premier league of travellers and explorers; his travels were indeed called “unremarkable”»⁴⁹. Nonostante ciò, i due libri di memorie e osservazioni da lui editati a Vienna, rispettivamente nel 1874 e nel 1879⁵⁰, gli erano valsi una certa nomea⁵¹.

La permanenza di Marno in Sudan, pur prendendo le mosse da un interesse di natura scientifica, non rimase estranea a motivi economici, filantropici contro la schiavitù e al contesto coloniale più in generale. In particolare, nel 1878 egli venne incaricato dal nuovo governatore del Sudan, il celebre generale inglese Charles Gordon, di amministrare la provincia di Fazogli, al confine orientale con l'Etiopia. Marno – come pure svariati altri funzionari, esploratori, missionari, commercianti e militari europei in Sudan – «did not undertake his journeys in Austria's name but on behalf of Egypt's british administrator», eppure non v'è dubbio che «he travelled as a representative of European ideals, reason and interests»⁵².

Una volta divenuta la compagna di Marno, Caterina lo seguì verso gli estremi confini orientali del Sudan. Qui, a Fashoda (oggi nota come Kodok), nel luogo in cui una ventina d'anni più tardi una spedizione armata francese capitanata da Jean-Baptiste Marchand si sarebbe simbolicamente contrapposta ad una inglese ai comandi di sir Horatio Kitchener in quello che sarebbe passato alla storia come uno dei più noti episodi di scampato scontro aperto tra potenze coloniali su suolo

⁴⁸ Vedi figura n. 73 dall'appendice.

⁴⁹ F. Krobb, «“The starting point for the civilisation of the Dark Continent?”. Austrians in the Sudan: Ernst Marno and Rudolf Slatin as Agents of African Conquest», in *Austrian Studies*, Vol. 20, Colonial Austria: Austria and the Overseas (2012), p. 145.

⁵⁰ Cfr. E. Marno, *Reisen im Gebiete des blauen und weissen Nil, im ägyptischen Sudan und den angrenzenden Negerländern, in den Jahren 1869 bis 1873*, C. Gerold, Vienna 1874; E. Marno, *Reise in der ägyptischen Aequatorial-Provinz und in Kordofan in den Jahren 1874–1876*, A. Hölder, Vienna 1879.

⁵¹ Scrive Krobb in proposito: «his two books became quite popular, and indirectly his itineraries and his style of reporting have found a wide audience in German-speaking central Europe because Germany's most popular writer of adventure stories set in the overseas, Karl May, derived much of his geographical information and actual descriptions for his two Sudan works, *Die Sklavenkarawane* (1893) and *Im Lande des Mahdi* (3 vols, 1896), from Marno», (F. Krobb, «“The starting point for the civilisation of the Dark Continent”», cit., p. 146).

⁵² Ivi, p. 152.

africano⁵³, Zenab avrebbe dato alla luce un figlio: Jacob Ernst Marno (1880-1955)⁵⁴. Il bambino, nato il 6 ottobre 1880, nel registro dei battesimi del Vicariato è detto figlio «illegitimum», cioè avuto dalla coppia al di fuori del matrimonio, eppure il 17 settembre 1881 ricevette il sacramento in maniera solenne dalle mani dello stesso vescovo Daniele Comboni, avendo come padrini il sacerdote sloveno Johannes Dichtl e Sofia Contarini⁵⁵. Questo riconoscimento, sommato al fatto che il 31 agosto 1883 Ernst Marno sarebbe morto (per tubercolosi) ricevendo i sacramenti a Khartoum, presso la casa del console austriaco Hansal⁵⁶, ha fatto supporre ad alcuni studiosi che per il giorno del battesimo del figlio «Marno avesse regolarizzato la sua unione [con Zenab] o intendesse farlo»⁵⁷. Anche la pagina *Wikipedia* inglese dedicata all'esploratore austriaco abbraccia tale ipotesi, riportando su di lui che «he himself married a Dinka, who had converted to Catholicism»⁵⁸. Viceversa, altri studiosi che si sono occupati di Zenab affermano che nei decenni successivi alla morte di Marno ella avrebbe spesso dovuto fare i conti con il disprezzo dei missionari per il suo aver convissuto al di fuori del vincolo matrimoniale con un uomo⁵⁹.

Quale delle due versioni è quella corretta? La questione non è di facile soluzione. Proviamo, infatti, a tornare alle fonti. Va anzitutto detto che una registrazione di matrimonio tra Marno e Zenab non è presente, nei registri del Vicariato: questo dato ci sembra assai indicativo, anche se non può essere considerato definitivo⁶⁰. D'altro canto, la principale prova a favore del fatto che i due potessero essersi effettivamente sposati, cioè il fatto che nei decenni successivi alla rivoluzione mahdista Caterina ricevette dal governo egiziano un contributo in denaro in quanto vedova di Marno⁶¹, non sembra sufficiente: per i missionari solo il matrimonio religioso avrebbe appieno validato l'unione, mentre a livello statale l'Egitto ovviamente ne contemplava anche altre. A farci dubitare che i due siano convolati a nozze cristiane è anche un giudizio del generale Gordon in persona. Questi, che pure non era cattolico ma anglicano, ebbe per Zenab parole di riprovazione morale, definendola «bad

⁵³ Cfr. D. Bates, *The Fashoda incident of 1898: encounter on the Nile*, Oxford University Press, Oxford 1984.

⁵⁴ *Jacobi Ernesti Marno*, in *Liber baptizatorum*, n. 475, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 404-405.

⁵⁵ Sofia Contarini apparteneva a un ramo della nobile famiglia veneziana che già da diversi anni si era trasferito in Sudan.

⁵⁶ *Ernestus Marno*, in *Liber defunctorum*, n. 326, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 212-213.

⁵⁷ L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., p. 405.

⁵⁸ *Ernst Marno*, «https://en.wikipedia.org/wiki/Ernst_Marno», ultima visualizzazione il 26/02/2021.

⁵⁹ Cfr. D. H. Johnson, *Divinity abroad*, cit., p. 172; E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit., p. 152; M. Nikkel, «Due dinka educati in Europa per l'Africa», cit., p. 238.

⁶⁰ Il periodo tra la morte di Comboni (ottobre 1881) e quella di Marno (agosto 1883) fu, come vedremo, di massimo caos e crescente pericolo per la missione – che si vide privata del suo capo carismatico e di molti altri missionari e missionarie, morti o caduti prigionieri – e per l'intero governatorato sudanese, che dovette confrontarsi (perdendo) contro la montante rivoluzione islamista guidata dal Mahdi. Non stupirebbe dunque una lacuna, nel libro dei matrimoni, come chiarito dallo stesso Leonzio Bano, che ne ha curato l'edizione: «non si può affermare che questi documenti registrino tutti i matrimoni, decessi e battesimi conferiti [...] incertezze e lacune si possono supporre», L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., p. 18.

⁶¹ Cfr. D. H. Johnson, *Divinity abroad*, cit., p. 172; E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit., p. 152; M. Nikkel, «Due dinka educati in Europa per l'Africa», cit., p. 238.

lot»⁶², cioè un “cattivo soggetto”. Sembra quindi probabile che egli, che ebbe sempre fama di grande rigore morale, la disprezzasse incolpandola di aver sedotto Marno, convivendo con lui nel peccato.

6. Zenab e le altre “morette” durante la Mahdia

Rimasta sola una seconda volta, con un figlio ancora molto piccolo, Caterina si ritrovò a dover affrontare un’ulteriore prova inaspettata: la Mahdia (o Mahdiyya). Sorta nel 1881, fu un movimento rivoluzionario che si impose in Sudan fino alla riconquista anglo-egiziana, ultimata nel 1998. Il suo fondatore, da cui essa prese il nome, fu Muhammad Ahmad (1844-1885), un uomo molto carismatico, inizialmente affiliato alla confraternita islamica sufi della Sammaniyya e poi emancipatosi da essa per creare una sua propria fazione, assumendo il simbolico epiteto di Mahdi (“il ben guidato” da Allah, figura messianica della tradizione islamica)⁶³. Al forte connotato di stampo fanatico-religioso, nella Mahdia si affiancava una altrettanto incisiva carica ideologico-politica di reazione da parte delle popolazioni sudanesi autoctone di fede musulmana all’invasione del paese condotta nei decenni antecedenti dalle amministrazioni turco-egiziana prima e anglo-egiziana poi, percepite come «le due facce di un unico disegno di invasione coloniale»⁶⁴. La missione comboniana, «vista, non del tutto a torto, come un’appendice di questa penetrazione»⁶⁵, divenne da subito un target per il suo impegno nel proselitismo e nella lotta alla schiavitù, quest’ultima considerata dai seguaci del Mahdi come una legittima istituzione tradizionale sudanese⁶⁶.

Nel momento in cui la Mahdia cominciò a dilagare in Sudan, Zenab era completamente sola e senza alcun paracadute sociale: Comboni era morto, Marno pure, la missione era in grave crisi e comunque da qualche anno le era ostile per il suo essersi accompagnata all’esploratore austriaco. Tra chi si è occupato di ricostruirne il profilo biografico, si ripetono più o meno sempre le stesse poche parole, cioè che ella, nonostante le difficoltà, in qualche modo riuscì a sopravvivere ai quindici anni di dominazione mahdista⁶⁷. Secondo Johnson, Caterina e il figlio ancora molto piccolo, dopo la morte di Marno, erano riparati a Khartoum e qui avevano dovuto vivere l’assedio e la capitolazione della

⁶² R. Hill, *Gordon: yet another assessment*, Sudan Studies Society of the United Kingdom, Durham 1987, p. 26.

⁶³ Sulle confraternite sufi, cfr. C. Saccone, *I percorsi dell’Islam. Dall’esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2003, pp. 375-381. Sulla portata messianica del termine “mahdi”, cfr. Ivi, pp. 121-122.

⁶⁴ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 290. Sulla Mahdia, cfr. R. Hills, *Egypt in the Sudan 1820-1881*, Oxford University Press, London 1959; P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898. A Study of its Origins, Development and Overthrow*, Oxford University Press, Nairobi 1979. Due caratteri tipici della Mahdia come movimento religioso sono quelli del *tajdid* (lett. “rinnovamento”) e dell’utopia retrospettiva, approfonditi in M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 117, 87-88.

⁶⁵ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 290-1.

⁶⁶ Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 244; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 206; A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., pp. 29-35.

⁶⁷ Cfr. E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit., p. 152; M. Nikkel, «Due dinka educati in Europa per l’Africa», cit., p. 238.

città, per poi trasferirsi presso la nuova capitale dello stato mahdista (Omdurman, 6 km a nord di Khartoum), dove i due avrebbero vissuto fino al 1898, anno della riconquista del Sudan per mano inglese⁶⁸. In effetti, fornire maggiori dettagli certi su che cosa fece Zenab in questi quindici anni è impossibile, sulla base delle fonti e degli studi finora consultati. Ciononostante, se si è disposti a entrare nel campo delle ipotesi, si possono fare delle supposizioni basandosi su quello che sappiamo di come vissero altre “morette” in quegli anni. Si tratta di una pagina che finora è sempre stata piuttosto trascurata dagli storici, che hanno preferito concentrarsi sulle figure dei sacerdoti (e, più di recente, anche delle suore) europei caduti prigionieri delle forze mahdiste⁶⁹.

Va anzitutto premesso che i missionari europei (e i “moretti” con loro) si trovarono impreparati, di fronte alla rivoluzione mahdista. Il 13 agosto 1881, in una sua lettera al padre Sembianti degli istituti di Verona, un ormai sposato Daniele Comboni (sarebbe morto di lì a due mesi) scriveva di essere venuto a conoscenza dal console austriaco dell’espandersi in Sudan di una ribellione guidata da «un sedicente profeta che si dice mandato da Dio a liberare il Sudan dai turchi e dall’influenza cristiana»⁷⁰, e tuttavia poco o niente riuscì a fare per correre ai ripari. Ancora a fine aprile del 1882, l’unica notizia dalla stazione missionaria di El-Obeid (in pieno Kordofan, regione in cui la rivoluzione mahdista stava rapidamente dilagando) era la professione solenne della “moretta” Fortunata Quascé, che diveniva ufficialmente pia madre della Nigrizia⁷¹. Solo il 28 giugno la comunità di missionari e missionarie comunicò all’amministratore temporaneo del Vicariato residente al Cairo (don Francesco Giulianelli) di aver deciso per prudenza «di andar tutti a Khartoum»⁷², ma ormai era troppo tardi: le vie di comunicazione e i trasporti vennero bloccati, la città assediata. I missionari che si trovavano a Delen e a Malbes, stazioni missionarie non troppo lontane da El-Obeid ma non protette da mura, vennero catturati già quell’estate; quelli che invece vivevano in città caddero prigionieri con essa, il 19 gennaio 1883. Un messaggio inviato dalla madre superiora di El-Obeid, Teresa Grigolini, alle

⁶⁸ Cfr. D. H. Johnson, *Divinity abroad*, cit., p. 173. Fece parte della spedizione di (ri)conquista inglese del Sudan anche un giovane Winston Churchill, che avrebbe messo per iscritto le sue memorie della campagna militare: W. S. Churchill, *Riconquistare Khartoum* (1899), trad. it., Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1999.

⁶⁹ Tra gli altri, v. C. Ballin, *Il Cristo e il Mahdi*, cit.; S. Paganini, *Il movimento mahdista e p. Josef Ohrwalder. Il movimento mahdista e l’esperienza di missione e di prigionia di un prete sudtirolese nel Sudan della fine del 1800*, Missionari Comboniani, Roma 2001; F. Baldini, *Le Pie Madri della Nigrizia e i Comboniani prigionieri della Mahdiyya (1881-1898): memorie ed epistole*, Tesi di laurea presso l’Università di Bologna, a.a. 2016-2017; M. Vidale, *Archivio Madri Nigrizia*, 30 voll., Studium Madri Nigrizia, Roma 2000-, voll. 4, 9, 10, 11, 12, 19.

⁷⁰ Comboni continua: «Egli [il Mahdi] da anni raccoglie le imposte per sé, ed ha a’ suoi cenni moltissimi di quelli che non possono più arricchire per non poter più fare la tratta degli schiavi (e sono nove decimi degli indigeni) e quelli che pagano le imposte. Questo profeta l’ho veduto io nel 1875 con altri missionari, la Madre Provinciale e Virginia, quando col vapore siamo andati al di là di *Tura el Khadra* nel paese di Cavala, e là lo vedemmo nudo sopra un cammello, e ci si diceva che viveva in caverne con donne nude etc.», D. Comboni, *Lettera al p. Giuseppe Sembianti, Khartoum, 13 agosto 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 6941.

⁷¹ Cfr. T. Grigolini, *Lettera a Sembianti, El-Ebeid, 16 aprile 1882*, ACR, A/31/24/7; G. Losi, «Feste di Pasqua», in *Annali del Buon Pastore*, n. 29 (1882), pp. 24-27.

⁷² T. Grigolini, *Telegramma a Giulianelli, El-Obeid, 28 giugno 1882*, ACR, A/31/23/5.

suore che stavano a Khartoum, senza data e senza firma, scritto in piccolo su un pezzetto di stoffa, recita:

Ogni speranza si è allontanata da noi [...] Loro di Chartum, se non fuggono più che presto, li capiterà quello che non s'aspettano [...] facciano di tutto per salvarsi, perché guai a loro se si trovasse in una sciagura simile alla nostra! Siamo in mano a dei tiranni che non conoscono pietà. Si sappia che noi viviamo in continuo timore di perdere la religione [...] Noi siamo ormai schiavi di questa gente, e sarà ben difficile che possiamo sortire⁷³.

Come previsto da Grigolini, dopo El-Obeid anche Khartoum sarebbe caduta, in seguito a quasi un anno di assedio e nonostante le difese guidate dal generale Charles Gordon e l'invio tardivo di truppe ausiliarie dall'Inghilterra, il 26 gennaio 1885. Il Mahdi e il suo successore imposero su tutta l'area sudanese una rigida teocrazia, ma non riuscirono a estendere il loro dominio né in Etiopia né verso l'Egitto, dove vennero respinti a Suakim, sul Mar Rosso. Lì si trovava in quei giorni Daniele Sorur, unico sacerdote rimasto sul luogo per confortare la popolazione cristiana, comprese le truppe inglesi, durante l'assedio⁷⁴.

I religiosi e le religiose che erano stati fatti prigionieri nel Sudan ormai mahdista vennero immediatamente sottoposti dai vincitori a una serie di pressioni fisiche e psicologiche per accettare di pronunciare la formula che ne avrebbe determinato l'abiura e la conversione all'islam⁷⁵, nonché, in seguito, anche a sposarsi, per dimostrare nei fatti di aver abbandonato la vita precedente. Alcuni di essi, nel corso degli anni, riuscirono a fuggire e riparare in Egitto, altri, tra cui Teresa Grigolini (che fu costretta a sposarsi con un commerciante greco ed ebbe tre figli), trascorsero a Omdurman l'intero lasso di tempo fino al contrattacco inglese del 1898. È probabile che presto o tardi buona parte dei prigionieri si sia trovata costretta ad abiurare, almeno a voce, la precedente fede cristiana, per salvare o comunque migliorare la propria precaria condizione di vita. Le testimonianze dei sopravvissuti sono molteplici e non sempre concordi o affidabili⁷⁶; la più importante, per l'enorme influenza che ebbe a livello internazionale, fu quella del missionario alto-atesino Joseph Ohrwalder (1856-1913). Questi, dopo essere riuscito a fuggire da Omdurman insieme a due suore e a una "moretta" nel novembre del 1890, accettò che le sue memorie venissero pubblicate prima in Germania e poi in Inghilterra, al fine di sensibilizzare l'opinione pubblica europea a ciò che stava accadendo in Sudan⁷⁷.

⁷³ T. Grigolini (?), *Biglietto a Vittoria Paganini, El-Obeid, s.d.*, ACR, A/32/3/1.

⁷⁴ Cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 169-172.

⁷⁵ Si tratta della *shahādah*: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله» («testimonio che non c'è divinità se non Allāh e testimonio che Muhammad è il Suo Messaggero»).

⁷⁶ Cfr. S. Luciani, I. Taddia, *Fonti comboniane per la storia dell'Africa nord-orientale*, 2 voll., Università degli Studi di Bologna, Bologna 1986-1988, vol. 1, pp. 63-74; L. Bonomi, «Beitriige zur Geschichte der Mahdi-Wirren in Sudan», in *Jahresbericht an den Kolner Verein*, Verein 1888, pp. 25-101; T. Grigolini, *Memorie della prigionia mahdista*, in APMNR, VI/G/2/3-803, p. 16; T. Grigolini, *Tutti sapevano che ero stata Suora*, a cura di D. Maccari, Emi, Bologna 1996; P. Rosignoli, *I miei dodici anni di prigionia in mezzo ai dervisci del Sudan*, Mondovì 1898; L. Santoni, *Alto Egitto e Nubia: memorie*, Roma 1905.

⁷⁷ J. Ohrwalder, *Aufstand und Reich des Mahdi im Sudan und meine zehnjährige Gefangenschaft dortselbst*, Innsbruck 1892; J. Ohrwalder, *Ten years' captivity in the Mahdi's camp, 1882-1892*, trad. ing. R. Wingate, London 1893.

Curiosamente, se c'è una cosa su cui le diverse narrazioni dei sopravvissuti concordano fu che le religiose vennero sottoposte a particolari pressioni (in alcuni casi, anche abusi sessuali) affinché abiurassero e si concedessero in sposo e che, tra tutte, quella che venne maggiormente presa di mira (tra le altre torture, a un certo punto venne spogliata, legata a un palo e le furono inferte 70 frustate) fu proprio l'unica tra di loro a essere anche una "moretta": suor Fortunata Quascé⁷⁸. La ragione di questo accanimento viene descritta ad esempio dal *Quaderno di Fortunata*, che riporta come ella venne fatta condurre dal Khalifa Abdullahi (il successore del Mahdi) al cospetto delle sue schiave nere convertite all'islam e da questo invitata a fare come le sue «connazionali», che, sebbene «dapprima ignoranti», ora «credono e sono ferventi nella nostra religione»⁷⁹.

Quascé, a causa del suo essere una nubiana di colore, era dunque considerata dai suoi aguzzini alla stregua di una schiava e, come tale, avrebbe dovuto essere condotta all'obbedienza e alla conversione all'islam, la religione dei suoi padroni⁸⁰. Non a caso, nel momento in cui, nel tardo 1885, si aprì per le suore prigioniere una piccola finestra di opportunità di fuga, ella venne anteposta alle altre religiose dalla madre superiora Teresa Grigolini, la quale aveva intuito che Quascé era nella posizione più precaria, in quanto correva il pericolo di essere separata da loro e venduta come schiava⁸¹. L'evasione, in compagnia di un'altra religiosa (Maria Caprini), avvenne nottetempo, il 7 ottobre di quell'anno. Le due suore riuscirono a varcare le frontiere egiziane e a mettersi in salvo il 22 ottobre: avevano eluso i controlli delle guardie mahdiste grazie alla collaborazione (a pagamento) di alcuni «cammellieri» e soprattutto al fatto che si erano «vestite da indigene, coperte di stracci»⁸². Pur di evitare di essere fatta nuovamente schiava (Quascé era stata riscattata dalla schiavitù quando

Ohrwalder si sarebbe sempre rifiutato di far tradurre anche in italiano il suo testo, che in particolare nella versione inglese era divenuto un caso editoriale dalle innumerevoli ristampe, tanto che la prima edizione italiana è apparsa solo nel 1998 (J. Ohrwalder, *I miei dieci anni di prigionia, rivolta e regno del Mahdi in Sudan*, trad. it. L. Gennari, Emi, Bologna 1998). Sulla figura di Ohrwalder, v. S. Paganini, *Il movimento mahdista e p. Josef Ohrwalder*, cit.

⁷⁸ Cfr. E. Venturini, cit. in C. Ballin, *Il Cristo e il Mahdi*, cit., p. 481; *Il Quaderno di Fortunata*, cit., p. 14-15; E. Morelli, «Appunti», in *Don Mazza – Bollettino*, n. 3-4 (1948), pp. 214-216; E. Morelli, «Appunti», in *Don Mazza – Bollettino*, n. 1 (1949), pp. 246-248.

⁷⁹ *Il Quaderno di Fortunata*, cit., p. 14.

⁸⁰ Scrive giustamente Baldini che «dai racconti che le consorelle riportano si denota un particolare accanimento nei confronti di Quascé da parte degli aderenti alla *Mahdiyya* durante tutto il periodo della sua prigionia (1882-1885). Vi è, infatti, un continuo rimando alle sue origini, quasi a sottolineare che la vera natura di Fortunata sarebbe dovuta essere quella di una donna musulmana», F. Baldini, *Le Pie Madri della Nigrizia e i Comboniani prigionieri della Mahdiyya*, cit., p. 62.

⁸¹ Cfr. *Il Quaderno di Fortunata*, cit., p. 15.

⁸² T. Grigolini, *Memorie della prigionia mahdista*, cit., p. 16. Riguardo alla fuga di Quascé e Caprini, v. F. Geyer, *Lettera a Vicentini, Wadi-Halfa, 23 ottobre 1885*, ACR, A/43/39/4. Su un articolo apparso nel novembre del 1885 su *La Nigrizia*, si dettaglia così il vestito delle due: «una misera e scarsa vesticciuola, un velo di color turchino, che copriva il capo e discendeva avvolgendo tutta la persona, due logori markub (scarpe arabe di pelle leggera) formavano il loro indumento. Si presentavano come due meschinelle», («Due suore, già prigioniere, salve», in *La Nigrizia*, novembre 1885, p. 167). Vedi figura n. 75 e figura n. 76.

aveva circa 12 anni), la suora “moretta” aveva scelto di fingersi tale, smettendo esteriormente gli abiti religiosi per fuggire passando inosservata⁸³.

Se la vicenda di Quascé, tra quelle delle “morette” rimaste prigioniere in Sudan, è certamente la più nota⁸⁴, non è tuttavia l’unica. Il Mahdi e i suoi collaboratori si erano accaniti contro di lei anche perché era una religiosa, ma il trattamento che le riservarono non dovette essere poi troppo diverso da quello che subirono altre africane educate in Europa, o comunque cresciute nella missione cattolica. Quelle tra loro che non riuscirono a fuggire⁸⁵, si ritrovarono costrette a subire una condizione di insostenibile pressione: o abiurare il cattolicesimo e sposarsi, oppure vivere nella più completa indigenza (i missionari, ovviamente, non avevano più modo di mantenerle), rischiando di venir vendute come schiave. Tra quelle che rifiutarono di abbandonare le suore e pagarono il prezzo più alto, morendo probabilmente di fame o di qualche malattia come il tifo o lo scorbuto, vi fu la giovane Bianca Lemuna (1865ca.-1884?)⁸⁶, una ragazza albina di etnia azande (originaria del Congo) che era stata riscattata dalla schiavitù verso la fine degli anni Settanta dal generale Gordon in persona e da questi affidata alla missione comboniana di El-Obeid. La stessa Quascé aveva fatto da catechista a Lemuna, e quest’ultima fino alla morte non volle separarsi dalle religiose, probabilmente temendo per la propria stessa incolumità, data anche la sua condizione del tutto particolare⁸⁷.

Tra le “morette” che, viceversa, per avere meno problemi preferirono sposarsi e divenire musulmane (almeno di facciata) vi fu Marietta Maragese Combatti. Marietta, di cui al momento sappiamo ben poco, se non che era stata educata in Italia⁸⁸ e che venne riportata in Africa da Comboni partendo da Marsiglia nel 1869⁸⁹, era un soggetto ben noto ai missionari, e tutt’altro che stimato. Negli anni passati al Cairo, infatti, era stata accusata di essere «la cagione prima del pervertimento e della demoralizzazione» del missionario italiano trentenne don Franceschini, con cui era stata anche vista accompagnarsi «*vestita da uomo*»⁹⁰. Tali scandali l’avevano immediatamente posta al di fuori della cerchia delle più intime protette della missione; ciononostante, durante la Mahdia, ella accorse più volte in soccorso delle suore. Dalla sua posizione di donna sposata e con una casa di proprietà,

⁸³ Dell’avvenuta fuga di Quascé e Caprini avrebbe esultato, tra gli altri, anche Daniele Sorur, in una lettera al padre Sembianti: D. P. D Sorur, *Lettera al Sembianti, Beirut, 5 novembre 1885*, ACR, A/30, 13/31.

⁸⁴ Accenna alla presenza di una religiosa di colore presso la coorte del Mahdi anche Emilio Salgari: v. E. Salgari, *La favorita del Mahdi* (1887).

⁸⁵ Insieme al padre Ohrwalder, nel 1890, fuggì anche Adila, una giovane nera cresciuta presso la missione.

⁸⁶ La vicenda di Bianca (nome di battesimo) Lemuna, per il suo essere albina, attirò da subito l’attenzione dei missionari e venne descritta da Comboni, che ebbe modo di conoscerla, ai lettori degli *Annali del Buon Pastore*. Il vescovo di Khartoum la descrisse come un «un grazioso fiorellino tutto olezzante di squisita fragranza [...] una ragazza di circa quindici anni, di color bianco-roseo benché nata da genitori negri», (D. Comboni, «Relazione su Bianca Lemuna», cit.).

⁸⁷ Cfr. L. Bonomi, «Relazione», in *La Nigrizia*, n. 5 (1885), p. 137.

⁸⁸ T. Grigolini, *Memorie della prigionia mahdista*, cit., p. 23.

⁸⁹ D. Comboni, *Complemento al rapporto generale al card. Franchi, Roma, 29 giugno 1876*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4216.

⁹⁰ Ivi, n. 4217, 4221. Il corsivo è presente nell’originale.

ella nascose le religiose in un'occasione⁹¹ e, in seguito, in almeno un'altra si prestò a fare loro da messaggera:

Noi di dentro [El-Obeid, ancora assediata] non si sapeva niente di quei di fuori [di Delen, già presi prigionieri], ma un giorno un ragazzo che ci conosceva da prima venne a dirci tutto in segreto che i nostri erano nell'accampamento ed erano molto poveri, dicendoci il nome dei Padri [...] Ma come fare? Una nostra nera [Marietta Maragese] che era stata educata in Italia, si prese l'impegno di arrivare fino a loro. Le demmo 50 talleri e con bravura si avvolse intorno alla persona due coperte di lana, si gettò sopra il manto arabo e coll'aiuto di Dio poté arrivare fino a loro. Immaginarsi la sorpresa! Stette con loro tutto il giorno, prese ben bene le notizie e la notte seguente ritornò a noi⁹².

Quelle esposte fin qui sono solo alcune delle molte storie di “morette” durante la Mahdia. Esse vennero spesso considerate dai missionari come delle preziose collaboratrici e compagne di sventura, al punto che nel 1893 il padre Ohrwalder, di recente riuscito a fuggire, scrisse su *Nigrizia* un articolo per ricordare la sorte non solo degli altri missionari europei, ma anche dei «cristiani negri durante l'insurrezione del Mahdi»⁹³. Anche se non possiamo sapere con precisione in quale maniera Caterina Zenab sopravvisse alla Mahdia, basandoci sulle esperienze di altre “morette” possiamo quindi ipotizzare che ella per sopravvivere dovette adattarsi se non convertirsi all'islam, trovare un qualche lavoro (ad esempio, potrebbe aver fatto fruttare, come fecero Quascé e altre ex-allieve del Collegio Mazza, le abilità acquisite a Verona nel cucito e nel ricamo) e/o forse anche un nuovo marito. Al contrario di Quascé, Zenab non disponeva di contatti che potessero aiutarla a fuggire, sicché visse come poté (riuscendo comunque ad arrangiarsi, dal momento che né lei né il figlio morirono di fame o malattia) a Omdurman fino alla riconquista inglese.

7. Gli ultimi anni

Dopo la battaglia di Omdurman del 2 settembre 1898, che vide una netta vittoria anglo-egiziana e la conseguente rapida dissoluzione dello stato mahdista, alcune delle “morette” che in quegli anni si erano convertite all'islam, vuoi per interesse, vuoi per convinzione, accolsero a braccia aperte i missionari che rientravano in Sudan e la possibilità di tornare cristiane. Ad esempio, Margherita Cassina (1850ca.-1931), un'ex-schiava dinka che Comboni in persona aveva battezzato a Khartoum nel marzo del 1880 e che poi era rimasta bloccata in Sudan durante la Mahdia, nel 1900 si fece trovare alle porte di Omdurman per poter accogliere i primi missionari in arrivo dall'Egitto e probabilmente

⁹¹ Cfr. T. Grigolini, *Tutti sapevano che ero stata Suora*, cit., pp. 129-131.

⁹² T. Grigolini, *Memorie della prigionia mahdista*, cit., p. 23.

⁹³ J. Ohrwalder, «La sorte dei cristiani negri durante l'insurrezione del Mahdi», in *La Nigrizia*, 1893, pp. 143-147.

chiedere subito l'assoluzione per l'aver abiurato. In seguito, fatto ciò, sarebbe partita per le proprie terre d'origine, morendo a Wau, in Sud Sudan, a circa settantacinque anni⁹⁴.

Una volta avvenuta la riconquista anglo-egiziana di Omdurman, Zenab e il figlio – lei ormai circa cinquantenne, lui diciottenne – non attesero il ritorno dei missionari in Sudan, ma andarono addirittura loro incontro: si trasferirono al Cairo per quattro anni, dove ella riprese le antiche collaborazioni, lavorando come catechista e come interprete. Nel 1902 seguirono quindi una spedizione dei missionari e si trasferirono definitivamente a Khartoum, tornata a essere la capitale sudanese⁹⁵. Negli anni immediatamente seguenti, a Zenab fu proposto di unirsi a una carovana missionaria in partenza verso il profondo Sud Sudan, cioè le sue terre d'origine, tuttavia ella declinò e scelse di terminare i suoi giorni a Khartoum, dipendendo piuttosto da una forma di piccola pensione fornita dallo stato egiziano in quanto vedova di Marno, che ne era stato funzionario. Chi si è occupato del caso Zenab è concorde nel ritenere che dietro al suo rifiuto di continuare la storica collaborazione con i missionari, oltre che ragioni fisiche e famigliari (a circa sessant'anni, può essere che non se la sentisse di partire missionaria e allontanarsi dal figlio), possano essercene anche state legate al fatto che ella non riusciva più a sopportare le frequenti osservazioni moralistiche di missionari e altri collaboratori legate alle dicerie su una sua conversione all'islam durante la Mahdia⁹⁶ e soprattutto alla sua passata relazione extraconiugale con Marno.

Zenab morì nel 1921, a circa settantatré anni. Del figlio suo e di Marno, quel Jacob Ernst che nel 1881 aveva ricevuto il battesimo da Comboni, non sappiamo granché, se non quanto afferma Leonzio Bano, cioè che «era solito bighellonare nel mercato di Khartoum fino alla sua morte nel 1955»⁹⁷.

⁹⁴ Margherita Cassina, in *Liber baptizatorum*, n. 459, in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., pp. 396-397.

⁹⁵ Al loro rientro a Khartoum dopo la Mahdia i missionari si fecero accompagnare da numerosi “moretti” come coadiutori della missione. Tra gli altri, anche il già citato Emanuele Abeni, schiavo eritreo liberato dagli italiani a Massaua nel 1889, che nella capitale sudanese avrebbe svolto fino alla morte (nel 1859) il mestiere di portinaio presso il collegio della missione, (cfr. *Emmanuele*, in *Liber baptizatorum*, cit.).

⁹⁶ D. H. Johnson, *Divinity abroad*, cit., p. 173. Cfr. E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit., p. 152; M. Nikkel, «Due dinka educati in Europa per l'Africa», cit., p. 238. Come si è detto, il «pettegolezza» (*ibid.*) secondo cui Zenab aveva abiurato durante la Mahdia risulta assai plausibile: per superare quegli anni, una conversione almeno formale all'islam era pressoché necessaria. Quella di essere continuamente giudicati per questo fu una condizione che Zenab e altre “morette” sopravvissute alla Mahdia condivisero con i missionari e le missionarie europee che erano stati prigionieri, e che dovettero convivere fino alla morte con sospetti e critiche. Paganini, ad esempio, scrive che «la Mahdia per Ohrwalder non finì con la sua fuga e la stesura del libro. Le critiche, il malcelato rancore, non gli passavano certo inosservate né lo lasciavano indifferente», S. Paganini, *Il movimento mahdista e p. Josef Ohrwalder*, cit., p. 123.

⁹⁷ L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., p. 13. Don Leonzio Bano (1904-1983) prima di diventare, nei suoi ultimi anni, l'archivista generale dei missionari comboniani, tra il 1929 e il 1949 era stato a sua volta missionario a Khartoum e qui con tutta probabilità aveva egli stesso conosciuto Jacob Ernst Marno, (cfr. L. Gaiga, *In pace Christi. Bano Leonzio*, <<https://www.comboni.org/fratelli/105754>>, ultima visualizzazione il 03/03/2021).

8. Alcune considerazioni a partire dalla biografia di Caterina Zenab

Non c'è dubbio che la traiettoria di vita di Zenab sia stata assolutamente personale e dunque irriducibile a categorie astratte, e vedremo fino a che punto ciò è vero. Dal momento però che ognuna delle storie individuali di “moretti” fin qui presentate è intrecciata a molte altre e comprensibile solo attraverso un suo collocamento in un contesto più ampio, ricostruendo il profilo biografico di Zenab ho anche potuto gettare luce su almeno due tematiche che la inquadrano all'interno di un orizzonte più generale: quella linguistica, in merito al contributo dei “moretti” nel fare da interpreti e mediatori per i missionari europei verso gli africani e viceversa; quella di genere, sulla condizione delle “morette” in quanto donne africane cristianizzate, in particolare relativamente alla questione del matrimonio.

8.1 Il contributo dei “moretti” nella linguistica: interpreti e informatori, ma anche autori. Il caso della *Grammaire de la langue Ouoloffe* (1858) di David Boilat.

Non è necessario ripetere qui le numerose attestazioni già citate a proposito del fatto che Zenab fosse un'abile interprete, insegnante di lingue e, di fatto, mediatrice linguistica e culturale; si tratta di incarichi per cui già da bambina aveva mostrato di avere un talento naturale e che poi, da adulta, aveva svolto come parte di una vera e propria collaborazione professionale, affinata nel corso degli anni per poter essere utile ai missionari europei. Com'è noto, infatti, ancora nel diciannovesimo secolo i missionari erano sovente tra i primi occidentali a penetrare certe zone dell'Africa subsahariana e la frontiera della reciproca incomprensione linguistica era la più eclatante tra quelle da superare, per poter arrivare a comunicare con i nativi⁹⁸.

Forse non è inutile ricordare che, nelle comunità dei primi seguaci di Gesù, la spinta a fare proselitismo tra i cosiddetti gentili (i non ebrei) e il tema della necessità di parlare le loro lingue nacquero più o meno insieme, come simbolicamente evidenziato dal racconto della Pentecoste (Atti degli Apostoli 2,1-11). D'altronde, i casi di missionari cristiani che dovettero farsi anche linguisti nel corso dei secoli sono innumerevoli, basti solo pensare ai fratelli Cirillo e Metodio: in epoca altomedievale, per poter meglio portare l'annuncio evangelico ai popoli slavi, i quali al tempo non adottavano ancora una propria lingua scritta, idearono il sistema alfabetico glagolitico, da cui deriva direttamente il moderno cirillico⁹⁹. Per l'epoca moderna, tanti e tali sono i lavori di missionari in tale

⁹⁸ Naturalmente in molti casi vi erano invece già stati contatti diretti tra i due mondi, specie in epoca moderna. Abbiamo visto esemplarmente il caso del Congo, ma anche in Sudan era accaduto qualcosa di simile: ad esempio, restando in campo missionario e linguistico, tra il 1630 e il 1638 il francescano Arcangelo Carradori si era stabilito tra i nubiani kenzi e aveva redatto quello che è considerato essere «il più antico dizionario di una lingua africana subsahariana esistente», (G. Manzelli, *Il contributo dei missionari italiani alla crescita della conoscenza delle lingue e alla linguistica prescientifica nei secoli XVI, XVII e XVIII*, in *Le lingue dei missionari*, cit., p. 43).

⁹⁹ Riguardo alla vicenda di Cirillo e Metodio, si veda ad esempio A. E. N. Tachiaos, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, trad. it., Jaca Book, Milano 2005.

ambito che si è arrivati addirittura a parlare di una branca apposita della linguistica, detta «linguistica missionaria» o anche «linguistica gesuitica»¹⁰⁰. Senza addentrarci in questo vastissimo ambito di studi, ciò che è fondamentale sottolineare per noi è il contributo da sempre giocato nei processi linguistici operati dai missionari da parte dei loro collaboratori indigeni, spesso neofiti cristiani che fungevano da interpreti e mediatori. Esempio in merito è un estratto dalla *Seconda lettera sul Giappone* di Francesco Saverio (1506-1552, gesuita della prima ora, canonizzato nel 1622, santo missionario per eccellenza) al suo superiore, Ignazio di Loyola (1491-1556, fondatore dei gesuiti, canonizzato nel 1622):

Ti mando le lettere dell'alfabeto giapponese. I giapponesi differiscono moltissimo dagli altri nel modo di scrivere: incominciano dall'alto e scendono direttamente verso il basso. E mentre io chiedevo al giapponese Paulo perché non scrivessero al modo nostro, egli mi rispose: «perché piuttosto non siete voi a scrivere come noi?»¹⁰¹.

In questo breve e incisivo passaggio, Saverio parla esplicitamente dell'aiuto che stava ricevendo da parte del primo giapponese convertito al cattolicesimo, Paulo da Santa Fé: si tratta del già samurai Anjiro, che il missionario gesuita aveva conosciuto a Malacca, in Malaysia, e che anche in seguito lo avrebbe assistito in Giappone, facendogli da interprete e da traduttore nel mettere per iscritto una prima versione del Credo in giapponese¹⁰². Sappiamo poi che anche altri noti missionari d'epoca moderna, quali ad esempio Michele Ruggieri e Matteo Ricci in Cina, fecero ampio ricorso a consulenti linguistici indigeni per poter progredire nella loro conoscenza di lingue ancora poco o per nulla note agli europei, come il mandarino¹⁰³.

Per tornare al nostro caso specifico, le pagine scritte nel proprio diario da Franz Morlang, missionario in Sud-Sudan prima tra i bari a Gondokoro e poi tra i dinka presso la stazione di Santa Croce tra gli anni Cinquanta e Sessanta dell'Ottocento (cioè proprio nel periodo in cui una Zenab ancora bambina frequentava proprio l'ultimo luogo), ci restituiscono un assaggio di quella che era la fatica dei missionari europei per «apprendere e concettualizzare la lingua di popolazioni nei confronti delle quali mancava qualsiasi strumento di comunicazione»¹⁰⁴:

¹⁰⁰ D. Poli, *Strategie interpretative e comunicative della linguistica missionaria dei gesuiti nello spazio culturale sino-nipponico fra Cinquecento e Seicento*, in N. Gasbarro, *Le lingue dei missionari*, Bulzoni, Roma 2009, p. 129. A proposito della linguistica missionaria, v. N. Gasbarro, *Le lingue dei missionari*, cit.; E. G. Gray, *Missionary Linguistics and the Description of "Exotic" Languages*, in *History of the Language Sciences*, 2 voll., ed. S. Auroux, E. F. K. Koerner, H. J. Niederrehe, K. Versteegh, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000, pp. 929-937.

¹⁰¹ F. Saverio, *Seconda lettera sul Giappone a Ignazio di Loyola, India, 14 gennaio 1549*, in F. Saverio, *Le lettere e altri documenti*, a cura di A. Carboni, Città Nuova, Roma 1991, p. 249.

¹⁰² Cfr. D. Poli, *Strategie interpretative e comunicative della linguistica missionaria dei gesuiti*, cit., p. 149.

¹⁰³ Cfr. F. Guardiani, *La modernità dei primi Gesuiti e il contesto culturale di Matteo Ricci*, in *Le lingue dei missionari*, cit., pp. 113-128; A. Di Toro, L. Spagnolo, *La nascita degli studi cinesi in Europa: i missionari gesuiti come maestri di lingua e i maestri di lingua dei missionari*, in *Grammatica e insegnamento linguistico. Approccio storiografico: autori, modelli, espansioni*, a cura di F. San Vicente, Clueb, Bologna 2019, pp. 127-159.

¹⁰⁴ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 152.

Ciò che sospettavamo da tempo è ora provato. La lingua dei Bari è costituita da semplici suoni sillabici, ciascuno dei quali è una parola. Si può dire che ogni suono è una parola. Quindi ora ci rompiano la testa per trovare il significato fondamentale e la radice delle parole. In scuola constatai per caso che la parola *mogi* è completamente diversa da *mogiu*. Da allora controlliamo ogni parola e ogni consonante. Adesso è perfettamente chiaro che finora si è capito poco, o per caso, o addirittura male. Se si cambia una singola lettera, e non le si dà il tono giusto, o la si sposta dal proprio posto, si ha un concetto completamente nuovo. Solo adesso si può dire che abbiamo trovato dove sta il nocciolo: tutto prende un nuovo aspetto, grammatica, vocabolario. Quindi lavoro su lavoro. Giorno e notte io e Kaufmann trinciamo parole bari ed estraiamo radici quadrate e cubiche per giungere a delle regole grammaticali. Quando uno di noi trova una nuova radice si alza, si accende la luce, la scoperta viene comunicata, confrontata, studiata per vedere se è la radice giusta o no. Se uno ci vedesse di notte, dovrebbe pensare che siamo pazzi¹⁰⁵.

Di fronte a tante e tali difficoltà, frequentemente l'aiuto arrivava ai missionari dell'Africa Centrale da parte di qualche indigeno (spesso neofita) che conosceva l'arabo, che faceva così da lingua franca. Fu proprio questo il ruolo giocato da Zenab ancora bambina, prima a Santa Croce e poi al Cairo, e il suo caso fu tutt'altro che unico. Ad esempio, in una lettera del maggio 1881, Comboni scrive un ricordo di Pietro Kherallah Deng (1819ca.-1881), schiavo dinka riscattato dai missionari ed entrato al loro servizio come timoniere e interprete sulla barca Stella Mattutina, affermando scherzosamente che «anche solo la pazienza che ebbe Kheralla con D. Giovanni Beltrame, che lo strapazzava, rimprocciava etc. quando non capiva una parola Dinca, basta per concludere che Kheralla era un santo»¹⁰⁶.

C'è poi un secondo aspetto da considerare: alcuni dei più giovani indigeni che svolgevano il fondamentale compito di interpreti e mediatori culturali in territorio africano per i missionari, continuarono a farlo anche quando vennero portati in Europa¹⁰⁷. Così, proprio come fu per Zenab, appositamente selezionata da Comboni mentre si trovava al Cairo in quanto elemento che avrebbe potuto trasmettere conoscenze linguistiche a Verona, anche altri “moretti” ricoprirono anche (o solo)

¹⁰⁵ F. Morlang, *Missione in Africa Centrale, diario*, cit., pp. 152-153.

¹⁰⁶ D. Comboni, *Lettera a Sembianti, Khartoum, 12 marzo 1881*, in *Scritti*, cit., n. 6555. Su Pietro Kherallah Deng, di cui viene detto che fu «operaio fedele della missione» anche nel suo registro di morte, disponiamo un'ampia documentazione nei registri parrocchiali del Vicariato dell'Africa Centrale. Risposatosi dopo essere rimasto vedovo, non si sono riportati qui sotto anche le registrazioni inerenti i suoi figli, che sono pur presenti. Cfr. *Petrus Kherallah*, in *Liber baptizatorum*, n. 208, in L. Bano, *Mezzo secolo*, cit., pp. 314-315; *Petrus Kheralla cum Appollonia*, in *Liber matrimoniorum*, n. 10, in L. Bano, *Mezzo secolo*, cit., pp. 44-45; *Kheralla Petrus cum Sabina Luria*, in *Liber matrimoniorum*, n. 24, in L. Bano, *Mezzo secolo*, cit., pp. 54-55; *Pietro Kherallah*, in *Liber defunctorum*, n. 291, in L. Bano, *Mezzo secolo*, cit., pp. 202-203.

¹⁰⁷ Anche qui, nulla di nuovo: fin dalla sua fondazione nel sedicesimo secolo, il Collegio Urbano di Propaganda Fide a Roma aveva puntato a formare giovani missionari, divenendo un centro prestigioso di studio e scambio linguistico, ove potevano incrociarsi studiosi e studenti che spesso erano al contempo informatori linguistici, provenienti e diretti ai «quattro angoli della terra», (G. Pizzorusso, *Agli Antipodi di Babele. Propaganda fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia. Annali 16: Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000, pp. 476-518). A Napoli, nella prima metà del diciottesimo secolo, il missionario Matteo Ripa aveva portato con sé dalla Cina dei bambini nativi con lo scopo di formare in Campania un clero indigeno da poi rimandare in Oriente ed è proprio da questa esperienza che nacque il Collegio dei Cinesi di Napoli, da cui deriva, alla lontana, l'attuale Università degli Studi di Napoli L'Orientale, specializzata anche proprio in lingue, (cfr. G. Nardi, *Cinesi a Napoli*, cit.; M. Fatica, «L'Istituto Orientale di Napoli», cit.).

in Europa il ruolo di informatori linguistici madrelingua. Nel 1876, don Beltrame, ormai ritiratosi dalla opera missionaria attiva ma ancora dedito allo studio delle lingue e delle società africane, scrisse al *Bollettino della Società Geografica Italiana* di come avesse appena trascorso alcuni mesi a studiare la lingua akka presso la magione veronese e poi la villa trevigiana del conte Miniscalchi, dove si trovavano i due “akka del Miani”:

I due Akkà dappprincipio parlavano sempre tra loro la propria lingua e s'intendevano assai bene, quantunque appartengano a differenti tribù, come diede a sospettare a prima vista il diverso loro colorito, e come risultò poscia chiaramente dimostrato dalla diversità, non però molto notevole, di dialetto e pronunzia. Tuttavia, mercé la conoscenza, limitata sì, ma sufficiente, ch'essi aveano acquistato dell'arabo volgare durante il loro viaggio da Montabù in Italia, sotto la scorta d'un caporale dell'esercito egiziano, nato dalla nazione dei Dénka nel Sudàn, ma parlante l'arabico, io potei facilmente mettermi in relazione con loro, valendomi della licenza datami dal conte Miniscalchi-Erizzo, mentre essi dimorevano presso di lui in Verona, e dell'invito, ch'egli mi fece di passare alcun tempo dell'autunno del 1874 nella sua villa di Vidòr del Trevigiano; così essendomi intrattenuto a lungo coi due giovinetti [...]¹⁰⁸.

Sempre a Verona, ancora presso la casa del conte Miniscalchi (a sua volta eminente africanista), abbiamo visto che viveva anche Bachit Caenda, il sudanese coetaneo e amico di Comboni, il quale impartiva non di rado lezioni private di arabo ai vari sacerdoti mazziani in procinto di partire per l'Africa¹⁰⁹. Un altro studioso europeo che, proprio come il secondo Beltrame, scrisse svariati testi su lingue subsahariane imparandole e studiandole comodamente da casa (cioè dall'abbazia di Novacella, a Bressanone-Brixen) grazie alla presenza dei “moretti” in Italia, fu poi il già più volte citato canonico Mitterutzner. Questi, quando nel 1863 rientrò in Tirolo il missionario Franz Morlang conducendo con sé Francesco Saverio Logwit, un quindicenne bari originario della stazione missionaria di Gondokoro ma che aveva vissuto anche tra i dinka di Santa Croce, avendolo interrogato e trovato particolarmente versato in arabo, dinka e bari e non digiuno di tedesco e italiano, decise di tenerlo presso di sé e proprio dalla collaborazione con lui «nacquero i suoi dizionari delle due lingue nilotiche»¹¹⁰.

Come si è già fatto notare, nelle presentazioni ufficiali di grammatiche, dizionari e traduzioni varie scritte da missionari e studiosi europei, il ruolo dei loro informatori “moretti” veniva generalmente sottostimato, ridotto a un cenno anonimo (come nel caso di Beltrame per Zenab) se non addirittura del tutto taciuto. Solo dalla corrispondenza privata dei missionari veniamo a sapere più

¹⁰⁸ G. Beltrame, «Lo Studio sulla lingua degli Akkà», *Bollettino della Società Geografica Italiana*, anno X, serie II, novembre-dicembre 1876, vol. XIII, fasc. 11-12, pp. 622-623.

¹⁰⁹ Per quanto ovviamente l'arabo fosse una lingua già ben nota in Europa, almeno rispetto a quelle subsahariane, non è tuttavia da sottovalutare l'importanza che ebbero i “moretti” in quanto più o meno tutti ampiamente versati in essa (l'avevano spesso appresa durante il loro periodo di schiavitù): pensiamo al già citato caso di Giuseppe Habashi, che acquisì prestigio agli occhi del ministro degli Esteri italiano Pasquale Stanislao Mancini quando questi aveva bisogno urgente di qualcuno a Napoli che gli traducesse una lettera riservata scritta in arabo e proveniente dal sultanato di Aussa, nel Corno d'Africa.

¹¹⁰ D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 131.

esplicitamente dell'apporto fondamentale dei loro interlocutori indigeni. Eppure, vi sono anche alcune eccezioni, cioè dei “moretti” che, grazie ai loro studi e al loro spirito d'iniziativa, a un certo punto non si accontentarono più di svolgere il ruolo di informatori e scelsero invece di divenire essi stessi autori di traduzioni e testi di linguistica. È ad esempio il caso, già citato, di Arsène Fridoil, uno dei compagni di Moussa, che, dopo gli studi in Francia, una volta di ritorno in Senegal come sacerdote, prese su di sé l'onere di scrivere un primo catechismo e alcune preghiere e canzoni religiose cattoliche in lingua wolof. Ma è soprattutto il caso di David Boilat, autore nel 1858 di una preziosa grammatica wolof.

Boilat fu, come Fridoil, uno dei compagni storici di Jean-Pierre Moussa: nato a Saint-Louis in Senegal nel 1814, educato in Francia e ordinato presbitero a Parigi nel 1840, dal 1843 al 1852 fu missionario nel suo paese d'origine, quindi, a causa delle rappresaglie montate contro lui e gli altri due preti senegalesi, fu costretto a rientrare in Francia. All'opposto di Moussa, che aveva reagito alle pressioni subite rompendo i legami con gli spiritani e partendo di sua iniziativa per Haiti abbracciando la causa di un cattolicesimo di colore e rivoluzionario, Boilat scelse invece una vita ritirata, limitandosi a svolgere il suo ministero sacerdotale con obbedienza in un paio di piccole parrocchie di campagna dell'Ile de France fino alla morte, giunta nel 1901, in tarda età¹¹¹. L'opzione del basso profilo avrebbe del resto permesso a Boilat di dedicarsi agli studi, alla scrittura e alla pittura, consentendogli, grazie al riconoscimento postumo di figure del calibro di Paul Senghor, di venir riscoperto come uno dei padri fondatori della letteratura nazionale senegalese¹¹².

Tra le principali pubblicazioni di Boilat si annovera una *Grammaire de la langue Ouoloffe*¹¹³. Si tratta di un testo per l'epoca davvero rimarcabile, al punto che con essa egli ottenne il secondo posto al premio nazionale di linguistica dell'Institut Imperial de France di quell'anno, che si sobbarcò pure i costi della pubblicazione dell'opera¹¹⁴. La menzione speciale attribuitagli dalla giuria recita:

¹¹¹ Quando, nel 1864, ricevette dal superiore generale dei missionari spiritani l'invito a partire missionario per Haiti, egli rispose con un netto diniego, affermando: «je ne désire plus aujourd'hui, mon révérende père, que de continuer le reste de mes jours, le bien que j'ai commencé, oubliés du reste des hommes», (D. Boilat, *Lettre au père générale des spiritains*, Dampmart, 5 avril 1864, ACSE, 311.3a5).

¹¹² Scriveva nel 1971 il presidente Senghor, in una lettera al ricercatore Bouquillon: «cher Monsieur, j'ai lu, avec intérêt, la lettre que vous m'avez adressée, pour rappeler le souvenir de l'Abbé Boilat, né à Saint-Louis du Sénégal, et qui fut le premier prêtre Sénégalais ayant servi hors de son pays, dans le département de Seine-et-Marne. Je vous encourage vivement à poursuivre vos recherches sur la vie et les actions de ce prêtre qui a su offrir à ses paroisses, l'image d'un digne représentant du Sénégal, et qui a laissé, en ces endroits où il exerçait son ministère, le souvenir d'un homme d'église qui enseignait admirablement la charité et l'amour. Le livre que fera bientôt paraître, comme vous le dites, le Père André Dugoy, du Diocèse de Dakar, sur l'Abbé Boilat, permettra, sans doute, de retracer la vie d'un africain, toute consacrée à Dieu et au bonheur des hommes au milieu du XIX^e siècle. Veuillez croire, Cher Monsieur, à l'assurance de mes sentiments distingués», (P. Senghor, *Lettre du Président de la République du Sénégal à monsieur Bouquillon*, Dakar 4 mars 1971, ACSE, 311.3a6). Sulla figura di Boilat, si veda ad esempio Y. Bouquillon, R. Cornevin, *David Boilat (1814-1901): le précurseur*, N.E.A., Paris 1981.

¹¹³ D. Boilat, *Grammaire de la langue Ouoloffe*, cit.

¹¹⁴ Dopo aver passato una prima selezione, il testo di Boilat si posizionò sul podio vincendo così, contro ogni pronostico, la concorrenza di un'altra ventina di proposte di autori francesi, tra cui persino una del governatore del Senegal Louis Faidherbe (1818-1889), iscritto al medesimo concorso con uno studio sulle lingue sérère e sarakholé, (cfr. Institut

«la grammaire et le vocabulaire woloff du monsieur Boilat a le mérite d’offrir, pour la première fois, un tableau développé et exacte d’une langue qui n’intéresse pas seulement la philologie, mais qui a aussi de l’importance pour les colonies françaises de l’Afrique Occidentale»¹¹⁵.

La grammatica wolof di Boilat si presentava, nelle sue parole, come «un livre méthodique, clair et précis, avec lequel on pût apprendre soi-même et en peu de temps la langue woloffe»¹¹⁶; «une Grammaire complète, dans laquelle le public trouvera non seulement les règles de la langue et ses constructions, mais même la prononciation exacte des mots»¹¹⁷. Di più, un’opera progettualmente pensata dall’autore per essere progressiva: «pour en rendre l’étude plus facile, j’ai gradué toutes les difficultés, en donnant beaucoup d’exemples a l’appui de chaque règle, dans le double but d’enseigner la tournure des phrases et d’enrichir la mémoire d’un grand nombre de mots»¹¹⁸. Nella parte finale del testo, laddove la difficoltà si è un po’ elevata e si suppone che l’apprendista ormai possa comprendere frasi un po’ più elaborate, Boilat propone alcune brevi favole tradizionali wolof, da lui stesso raccolte nei suoi anni in Senegal, con il testo trascritto dall’originale tradotto sia parola per parola sia in maniera più letteraria.

Insomma, quello composto da Boilat risultava un testo di facile consultazione, assolutamente moderno, chiaramente frutto di un lavoro minuzioso condotto al contempo sia attraverso un confronto con i pochi testi già pubblicati sul tema da altri europei (in particolare gli studi sul wolof del barone Roger, già governatore del Senegal e amico di Anne-Marie Javouhey, a cui Boilat afferma di essere legato da un rapporto di personale riconoscenza e discepolato¹¹⁹) sia a partire dai molti appunti da lui presi durante i suoi anni da missionario in Senegal («j’avais conçu cette idée sur les lieux, et j’y tracaillais déjà en Afrique depuis le mois d’avril 1846»¹²⁰). Boilat, senza falsa modestia, rivendica con chiarezza: «j’ai pénétré plus avant, j’ai fait de nouvelles découvertes dont aucun de mes prédécesseurs ne s’était douté»; un progresso che attribuisce al fatto che, rispetto agli autori europei che lo avevano preceduto, «j’avais un avantage auquel ils ne pouvaient pas prétendre: le wolof est ma langue maternelle; avec elle j’ai bégayé dans mon enfance, par elle j’ai annoncé la parole de Dieu aux infidèles»¹²¹.

Al termine della sua introduzione alla grammatica, Boilat propone infine una riflessione assai indicativa in cui, in un tentativo di rimarcare l’utilità del proprio studio, blandisce con misura anche

Imperial de France, *Prix de linguistique, Seance publique annuelle des cinq académies, jeudi 14 août 1856*, ACSE, 3II.3a6).

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ D. Boilat, *Grammaire de la langue Ouoloffe*, cit., p. III.

¹¹⁷ *Ivi*, p. V.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ivi*, p. IV.

¹²⁰ *Ivi*, p. III.

¹²¹ *Ivi*, p. V.

il senso patriottico e gli interessi coloniali francesi¹²². D'altra parte, chi più chi meno consapevolmente, i “moretti” che svolsero la funzione di interpreti e mediatori linguistici in genere non poterono che fungere anche da agenti agevolatori della penetrazione missionaria (e, per estensione, coloniale) europea in Africa. Zenab inclusa.

8.2 Le “morette” tra condizione subalterna e *agency*

Nel corso del capitolo sull'Opera per il riscatto delle fanciulle more, abbiamo visto come Olivieri ritenesse che educare le “morette” in monasteri fosse il modo più efficace per metterle al riparo dalle discriminazioni che altrimenti avrebbero certamente dovuto subire in Europa in quanto africane. Ciò ovviamente non significa, con buona pace di Olivieri, che le “morette” che divenivano suore o monache godessero sempre di trattamenti effettivamente paritari con le loro consorelle: i casi, come quello di Giuseppina Bakhita, in cui le suore d'origine africana dovettero accontentarsi di svolgere nei conventi mansioni umili (quali ad esempio la portinaia o la cucciniera) sono certamente la maggioranza. Eppure, sembra effettivamente plausibile sostenere che, in media, l'ambiente claustrale ottocentesco riuscì non di rado ad appianare almeno in parte le differenze sociali ed etniche di provenienza tra le sue iniziate: per molte “morette”, bambine senza famiglia con un passato da schiave e un presente da migranti, il monastero divenne l'occasione per potersi ricostruire una vita dignitosa di discreto riconoscimento e integrazione comunitaria. Nel caso di almeno una di esse, Maria Giuseppina Zeinab Alif Benvenuti (1845ca.-1926), la scelta dei voti l'avrebbe addirittura portata a svolgere uno degli incarichi a tutt'oggi più autorevoli per una donna all'interno della chiesa cattolica: lei, africana d'origine, nel 1910 venne eletta all'unanimità dalle religiose italiane dello storico monastero marchigiano di S. Maria Maddalena a Serra de' Conti (Ancona) come loro madre abbadessa¹²³.

¹²² Boilat afferma, infatti, che se da un lato è vero che la conoscenza del wolof non basta per potersi muovere al meglio in Senegal (bisognerebbe conoscere, come lui effettivamente più o meno conosceva, anche almeno l'arabo, e possibilmente il peule, il toukoulare, lo saeraekhoulee, il bambara e lo sérère), è altrettanto vero però che il wolof «est la plus indispensable, parce que tous les peuples du Sénégal sont obligés d'en faire usage pour leur commerce avec nos colonies», (ivi, p. VI).

¹²³ Zeinab Alif (vedi figura n. 79), originaria del Kordofan, venne riscattata dalla schiavitù e portata in Italia da Niccolò Olivieri, che l'affidò a un monastero nelle Marche. Qui venne adottata dalla nobile famiglia Benvenuti, che provò anche ad arrangiarle un matrimonio, ma scelse di divenire religiosa. Indossato l'abito delle clarisse urbaniste, sarebbe stata eletta dalle sue consorelle, per due mandati consecutivi, madre abbadessa del monastero di Serra de' Conti, in provincia di Ancona. Zeinab, tra le altre cose abile organista e musicista talentuosa, mantenne svariate corrispondenze e relazioni anche al di fuori del proprio monastero, al punto da essere molto nota e amata nel territorio marchigiano. Riconosciuta “serva di Dio” nel 2011 da papa Benedetto XVI, il suo processo di beatificazione è in corso. La sua figura è certamente tra quelle che più meriterebbero uno studio biografico specifico, tuttavia al momento l'archivio del monastero di Serra de' Conti è chiuso al pubblico, in seguito al terremoto che ha colpito il Centro Italia nel 2016. I lavori di messa in sicurezza della struttura vanno a rilento, come mi è stato segnalato dalla prof.ssa Morena Torregiani, insegnante e direttrice del Museo delle Arti Monastiche di Serra de' Conti. Torregiani, che è stata così gentile da farmi da guida nei luoghi in cui Maria Giuseppina Zeinab Alif Benvenuti visse, financo a visitarne la tomba nel cimitero del paese (vedi figura n. 80), mi ha rilasciato anche un'interessante intervista in merito alla memoria che ancora oggi perdura

Viceversa, sappiamo poco o nulla di ciò che accadde a quelle “morette” che restarono in Europa senza entrare a far parte di qualche comunità religiosa. Probabilmente, la loro condizione era effettivamente spesso precaria, come ci suggerisce ad esempio il caso della “moretta” suor Maurina dell’Immacolata. Prima di indossare l’abito religioso, nei primi anni Ottanta era stata sottratta da suor Maria Luigia Velotti, con l’aiuto di Habashi, non sappiamo se tramite persuasione o acquisto o addirittura per via legali, a «un pescivendolo senza scrupoli», nelle cui mani era finita dopo aver terminato la prima educazione religiosa in convento¹²⁴. Alcune, poche, vennero adottate da famiglie nobili e restarono probabilmente presso di esse come domestiche¹²⁵ (la stessa Giuseppina Bakhita fece per alcuni anni la bambinaia), altre forse cercarono nella periferia di qualche grande città una strada alternativa¹²⁶. Di nessuna, allo stato presente della ricerca, possediamo documenti autografi; solo di una abbiamo trovato attestato che arrivò a sposarsi con un europeo¹²⁷.

Nell’impossibilità di raccontare la condizione di queste “morette” con le loro stesse parole, è possibile forse immaginarla a partire da quanto scritto da Claire de Duras, l’autrice di *Ourika* (1828), il primo romanzo in Francia ad assumere il punto di vista di una protagonista di colore. Il romanzo racconta in prima persona la triste storia di una donna africana figlia di schiavi, adottata e cresciuta da una nobildonna in Francia, ma condannata dai pregiudizi razziali a vivere senza poter aspirare a

in provincia di Ancona della “Badessa Moretta”: v. M. Torregiani, *Intervista rilasciata a G. Ghedini*, Serra de’ Conti, 18 luglio 2019.

Sulla figura di Zeinab Alif sono stati pubblicati alcuni testi agiografici, tra gli altri v. G. Pesenti, *Suor Maria Giuseppina Benvenuti (Zeinab Alif)*, Velar, Gorle 2015; L. Gaiga, *Un fiore dal deserto*, cit.; L. Bernardini, *Storia d’una moretta*, cit. Si parla di lei anche in E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit., pp. 163-171. È infine dedicata a Zeinab Alif Benvenuti anche una pagina Wikipedia (*Maria Giuseppina Benvenuti*, in *Wikipedia*, <https://it.wikipedia.org/wiki/Maria_Giuseppina_Benvenuti>, ultima visualizzazione il 5/03/2021) e le è riservato uno spazio d’eccezione nel sito internet del comune di Serra de’ Conti, alla voce “personaggi storici illustri” (*Suor Maria Giuseppina Benvenuti / Zeinab Alif*, in *Serra de’ Conti. Città d’arte, della cicerchia e del buon vino*, <http://www.serradecontiturismo.it/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=167: suor-maria-giuseppina-benvenuti&catid=51&Itemid=213&lang=it>, ultima visualizzazione il 07/03/2021).

¹²⁴ P. Di Petta, *Suor Maria Luigia Velotti*, cit., p. 74.

¹²⁵ In merito alle “morette” educate a Napoli, Nardi scrive che «poche di esse furono accolte da buone famiglie cattoliche napoletane che le trattarono da figlie e provvidero alla loro sistemazione», G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 191.

¹²⁶ Abbiamo visto che questo fu il caso di Josef Apat Morgian Nasri Jeran Slovenski, “moretto” educato a Lubiana, che a un certo punto separò il proprio destino da quello degli ecclesiastici che lo avevano educato e si procurò da vivere alla giornata frequentando le osterie di Vienna, cfr. L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», cit., p. 186. Secondo Christelle Taraud e Isolde Pludermacher, nella Parigi del diciannovesimo secolo non era affatto raro trovare donne di colore che, arrivatevi dalle più varie strade (forse qualcuna anche proprio portata in Europa dai missionari), lavoravano poi come prostitute o comunque «dans le monde extrêmement hiérarchisé du commerce du sexe parisien, en tant que modèles ou artistes», (C. Taraud, I. Pludermacher, «Paris, XIX^e siècle. Modèles, courtisanes et prostituées», in *L’Histoire*, n. 457 (mars 2019), dossier *La France noire*, p. 49).

¹²⁷ Si tratterebbe di Filomena Guzzi, una “moretta” affidata da don Pietro Almas (sacerdote francescano “moretto” formato da Ludovico da Casoria) alla religiosa Maria Luigia Velotti, che nel 1880 l’aveva fatta battezzare dal cardinal Guglielmo Sanfelice insieme ad altre quattro e che, nel giorno del suo matrimonio, avrebbe provveduto al corredo. Cfr. P. Di Petta, *Suor Maria Luigia Velotti*, cit., p. 76.

sposare l'uomo europeo di cui si era innamorata e alla fine risoltasi a ritirarsi in convento (luogo anche qui proposto come il più sicuro, per una “moretta” in Europa)¹²⁸. Eccone alcuni brevi passaggi:

Je fus rapporté du Sénégal, à l'âge de deux ans, par M. le chevalier de B., qui en était gouverneur. Il eut pitié de moi, un jour qu'il voyait embarquer des esclaves sur un bâtiment négrier qui allait bientôt quitter le port: ma mère était morte [...].

Vêtue à l'orientale, assise aux pieds de M.me de B., j'écoutais, sans la comprendre encore, la conversation des hommes les plus distingués de ce temps-là. J'étais heureuse à côté de M.me de B.: aimer, pour moi, c'était être là, c'était l'entendre, lui obéir, la regarder surtout; je ne désirais rien de plus. [...] Je n'étais pas fâchée d'être une négresse: on me disait que j'étais charmante; d'ailleurs rien ne m'avertissait que ce fût un désavantage: je ne voyais presque pas d'autres enfants; un seul était mon ami, et ma couleur noire ne l'empêchait pas de m'aimer. [...]

Ce fut une conversation, que j'entendis par hasard, a m'ouvrir les yeux et finir ma jeunesse [...]: «Pendant que nous sommes seules – dit M.me de... à M.me de B. – je veux vous parler d'Ourika: elle devient charmante, son esprit est tout-à-fait formé, elle causera comme vous, elle est pleine de talents, elle est piquante, naturelle; mais que deviendra-t-elle? Et enfin, qu'en ferez-vous?»

«Hélas! – dit M.me de B. – cette pensée m'occupe souvent, et, je vous l'avoue, toujours avec tristesse: je l'aime comme si elle était ma fille, je ferais tout pour la rendre heureuse; et cependant, lorsque je réfléchis à sa position, je la trouve sans remède. Pauvre Ourika! Je la vois seule, pour toujours seule dans la vie!».

Il me serait impossible de vous peindre l'effet que produisit en moi ce peu de paroles; l'éclair n'est pas plus prompt: je vis tout, je me vis négresse, dépendante, méprisée, sans fortune, sans appui, sans un être de mon espèce à qui unir mon sort, jusqu'ici un jouet, un amusement pour ma bienfaitrice, bientôt rejetée d'un monde où je n'étais pas faite pour être admise¹²⁹.

Altra sorte ancora attese quelle “morette” che rientrarono in Africa, dopo la loro formazione in Europa. L'immagine di una Caterina Zenab costretta, nonostante il suo più volte riconosciuto talento per le lingue e nella catechesi, ad allontanarsi dalla missione perché vittima di biasimi morali per l'essere stata la compagna di un europeo al di fuori del matrimonio, ci restituisce uno spaccato di quella che doveva essere la condizione della donna africana “moretta” (convertita al cristianesimo, spesso riscattata dalla schiavitù ed educata in Europa) rientrata in Africa.

L'argomento di ricerca non è del tutto nuovo, in quanto è stato oggetto in particolare di un pregevole articolo pubblicato nel 2006 da Patrícia Santos. In esso, la storica brasiliana parte nella sua ricostruzione dalla vicenda specifica di Giuseppina Bakhita (oggetto peraltro del prossimo, e ultimo, profilo biografico), per arrivare poi ad analizzare «as trajetórias das jovens *resgatadas da escravidão* pelas missões católicas na África central, no período de 1870 a 1945, no contexto da aproximação e conquista colonial britânica»¹³⁰. Secondo Santos, tali figure di donne indigene africane «ocuparam, a partir de 1870, ano significativo na medida em que se pode perceber o aumento da ação colonial européia, um lugar de destaque na literatura missionária e filantrópica». Si tratta, infatti, di un tempo in cui le missioni erano alle prese in Africa con questioni quali il fatto «se seria possível o evangelho

¹²⁸ Cfr. P. Ndiaye, «Le premier roman noir», in *L'Histoire*, n. 457 (mars 2019), dossier *La France noire*, cit., p. 51.

¹²⁹ C. De Duras, *Ourika*, cit., pp 13-17.

¹³⁰ P. Santos Shermann, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas?», cit., p. 145. Il corsivo è nell'originale.

tornar-se *nativo* e se haveria a possibilidade das futuras comunidades cristãs ganharem una autonomia, se bem que subalterna, de produzir importantes quadros missionários locais»¹³¹. Il fatto che le donne fossero al centro dell'attenzione dei missionari (si tenga presente ad esempio che Niccolò Olivieri riscattò dalla schiavitù e portò in Europa in stragrande maggioranza bambine “morette”), non deve stupire: specie a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo, la Chiesa stava compiendo in chiave restauratrice un investimento non indifferente sulle donne, che enfatizzava il corpo femminile come “tempio domestico” e la vita matrimoniale come la via (quando non il calvario) attraverso la quale, con umiltà e sottomissione, esse potevano arrivare a compiacere il Signore e contribuire alla costruzione di una società cristianamente ordinata¹³². Al contempo, a partire dagli inizi del 1800, e abbiamo visto i casi emblematici della religiosa Anne-Marie Javouhey e della laica Pauline Jaricot, le donne avevano guadagnato un posto sempre più rilevante e attivo in campo missionario. Ebbene, in questo contesto, la donna africana apparirà negli scritti dei missionari principalmente in una polarizzazione dominata da due stereotipi opposti: «como o exemplo da degradação da Maldição de Cam» oppure «como a esperança da “redenção” da África»¹³³.

Le pagine degli europei sulle donne indigene africane subsahariane si sprecano: nei loro diari, come nelle lettere private e nei saggi pensati per la pubblicazione, è certamente uno dei temi più ricorrenti. Come ha scritto Romanato, si tratta quasi sempre di descrizioni che «possono oggi apparire inquinate da un'intonazione razzistica» ma che sono soprattutto «il frutto dello sconcerto» di fronte alla diversità¹³⁴. Dei dinka, il missionario Anton Kaufmann (1821-1882) scriveva che «dormono tutti alla rinfusa come maiali, soltanto la faccia sporge dal mucchio di cenere»¹³⁵ e l'esploratore Giovanni Miani (quello dei due bambini akka) aggiungeva, parlando specificatamente delle donne, che il loro cattivo odore le rendeva ripugnanti più di quanto la nudità e i «petti di bronzo» non le facessero seducenti¹³⁶. Comboni, mentre rimarcava l'importanza di introdurre delle religiose nel corpo missionario, affermava che in Africa «la donna non è persona, ma è cosa di commercio e di capriccio, non altrimenti che una pecora e capra, cara al padrone solo se apporta utile e diletto»¹³⁷. Parole di tal risma dovettero turbare non poco Daniele Sorur, che infatti, nel suo saggio *Qual è il mio paese*

¹³¹ Ivi, p. 150.

¹³² A riguardo, v. M. Di Giorgio, *Il modello Cattolico: femminilità e controrivoluzione*, in *Storia delle donne in Occidente – l'Ottocento*, a cura di M. Perrot e G. Duby, Laterza, Bari 1991.

¹³³ P. Santos Sherman, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas?», cit., p. 152.

¹³⁴ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 144.

¹³⁵ A. Kaufmann, *Das Gebiet des Weissen Flusses und dessen Bewhoner*, Brixen 1861, p. 92.

¹³⁶ G. Miani, *Diari e carteggi 1858-1872*, a cura di G. Rossi Osmida, Longanesi, Milano 1976, p. 181. Delle donne nuer, il Comboni del primo viaggio in Africa scriveva che «fanno quasi vomitare», D. Comboni, *Lettera a suo padre, dalla tribù dei Kich [Santa Croce], 5 marzo 1858*, in *Gli Scritti*, cit., n. 291.

¹³⁷ D. Comboni, *Lettera al can. Cristoforo Milone, da Khartoum, 24 ottobre 1878*, cit., n. 5441-5442.

*natio*¹³⁸, si sofferma sulla condizione della donna africana e dinka in particolare, cercando di presentarne una più dignitosa rappresentazione:

Soventi volte intesi dire che i negri non ammettono nella donna anima immortale, il che fa [si] che gli uomini se ne servono come un oggetto puramente materiale. Se ciò dire si può dei musulmani¹³⁹, credo di non doverlo estendere ai negri Giur¹⁴⁰ almeno. È vero che essi non lasciano inerti le loro donne, e molte volte sono esse che si occupano dei più gravi lavori manuali. Ma considerate le preghiere pubbliche fatte da queste, le cerimonie religiose che esercitano in famiglia in difetto del padre, i sacrificii che fanno per esse dopo la morte confuta da per sé tale asserzione. Il padre è il capo di famiglia quindi viene la madre, ordine gerarchico chiesto dalla natura medesima¹⁴¹. La donna non è schiava; essa amministra i beni della famiglia come propri e gode la dovuta stima dal marito. La sua autorità verso i figli è avuta in onore. Che se il negro lascia soventi volte gravi lavori alla sua donna, ciò non è segno che la considera come schiava, ma perché è uso del paese. Il Giur è geloso dell'amore della sua donna né permette a chiunque straniero di aver relazione con essa, e una ingiuria inflittale è causa di sanguinosa vendetta¹⁴².

Per Sorur, il fatto che la donna dinka lavori, al contrario di molte donne europee dell'epoca, non è da vedere come un maltrattamento nei suoi confronti, ma come un «uso del paese»¹⁴³. Tra gli altri, un argomento su cui egli si sofferma con particolare insistenza è il matrimonio tra i dinka. Contrariamente a quanto affermato dagli osservatori europei, che ne parlavano spesso in termini di mera transazione commerciale¹⁴⁴, Sorur sostiene che tra i dinka veniva rispettata la volontà della donna¹⁴⁵. A riguardo, il prete d'origine sud-sudanese si lascia addirittura andare a un esemplare rimprovero nei confronti di quegli europei che giudicavano i costumi degli africani in maniera che oggi definiremmo etnocentrica¹⁴⁶: «ogni paese ha le sue usanze più o meno lodevoli, ma che spesso, [se] bene considerate, si trovano esser legittime, e come ognuno cerca di scusare ciò che può essere biasimevole nelle usanze del proprio paese, così al contrario si è molto severi nel censurare quelle degli altri paesi»¹⁴⁷.

Come dimostrato anche dall'attenzione dedicata da Sorur al tema, far diventare le donne africane delle buone cristiane era senza dubbio uno degli obiettivi e delle tappe fondamentali dei

¹³⁸ Secondo Fulvio De Giorgi, in *Qual è il mio paese natio* Sorur fa «un interessante sforzo di ricostruzione delle sue origini etniche e geografiche. Combinando ingegnosamente i suoi ricordi personali con le notizie desunte dalla letteratura europea [...] e ricorrendo alla consultazione di carte geografiche, egli compiva, come si è detto, un viaggio nella memoria con i filtri etnico-cartografici europei», (F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Archivio Comboniano*, cit., p. 86).

¹³⁹ In merito al rapporto di Sorur con l'islam, cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 220-229.

¹⁴⁰ «Giur» è un esonimo di «dinka».

¹⁴¹ Si noti qui come Sorur fosse comunque influenzato dall'idea antropologica della donna tipica del cattolicesimo intransigente dell'epoca.

¹⁴² D. P. D. Sorur, *Qual è il mio paese natio*, ACR, A/30, 2/9, pp. 31-32.

¹⁴³ Ivi, p. 32.

¹⁴⁴ Scrive Sorur: «mi ricordo aver talvolta udito o letto che il matrimonio presso le popolazioni negre sia piuttosto un commercio», (*ibid.*). Tra coloro cui allude il sacerdote d'origine dinka, e che affermavano che tra questi il matrimonio era combinato, vi era anche lo stesso Comboni. Secondo quest'ultimo, infatti, il matrimonio presso i popoli di etnia dinka era «un vero commercio, che il padre combina con lo sposo per un prezzo, che viene stabilito conforme alla situazione del padre e alle belle qualità della ragazza», (D. Comboni, *Lettera alla Società di Colonia, 1868*, cit., n. 1817).

¹⁴⁵ Cfr. D. P. D. Sorur, *Qual è il mio paese natio*, cit., p. 25.

¹⁴⁶ E. A. Schultz, R. H. Lavenda, *Antropologia culturale*, cit., pp. 24-25.

¹⁴⁷ D. P. D. Sorur, *Qual è il mio paese natio*, cit., pp. 24-25.

missionari verso la creazione di una società africana cristianamente ordinata. Per questo era necessario indirizzarle verso una delle due sole condizioni di vita per esse rispettabili: la castità della vergine, possibilmente consacrata, per le più predisposte, o il matrimonio, per le restanti. La situazione da evitare ad ogni costo era invece quella del concubinato, e in specie quella della convivenza tra donne africane e uomini europei.

Quella del concubinato era una realtà assai più diffusa di quanto non si creda. Abbiamo visto di come in Senegal si fosse addirittura formata una classe sociale, quella delle *signares*, in conseguenza delle frequenti unioni illegittime tra europei e indigeni. David Boilat, che era appunto il figlio abbandonato di una *signare* e di un militare francese, avrebbe avuto modo di rivendicare con orgoglio il proprio impegno nel combattere il concubinato in Senegal: «comme missionnaire [...] j'ai établi le mariage légitime: c'était, selon moi, le point capital»¹⁴⁸. In Sudan, era frequentissimo che le schiave nere considerate più belle divenissero le concubine (e, in alcuni casi, poi le mogli) dei loro padroni arabi¹⁴⁹. Secondo Romanato, poi, a Khartoum praticamente «nessun europeo aveva una situazione familiare regolare, tutti mantenevano conviventi¹⁵⁰, dalle quali avevano figli che spesso andavano a ingrossare le frotte di ragazzini abbandonati di cui poi si interessava la missione»¹⁵¹. Come si è già visto, persino alcuni preti e altre figure di spicco della comunità – come il console austriaco in città, che pure faceva l'organista in chiesa la domenica – avevano non di rado una concubina. Di fronte a una simile realtà considerata di perdizione, tanto per gli europei quanto per le africane, i missionari cercarono di esercitare un controllo quanto più possibile ferreo su quelle che consideravano le “loro morette”. La possibilità di costruire, tramite «a conquista da alma da mulher nativa», un «Cristianismo “doméstico”» passava dunque attraverso la «disciplinarização do corpo feminino»¹⁵² da un lato, e dall'altro la creazione di ambienti nei quali esse potessero essere “protette” dalle cattive influenze esterne, tanto dei loro popoli d'origine quanto degli arabi musulmani e degli uomini europei corrotti e corruttori¹⁵³. Da questa esigenza, l'idea di Comboni (e di molti altri missionari, tra cui Lavigerie) di dar vita a un insediamento «che diventerà in seguito un paese, una borgata, una città abitata solo da cattolici, sotto la direzione dei missionari e delle Suore» per i «moretti convertiti»¹⁵⁴: è il progetto della colonia agricola di Malbes, interrottosi bruscamente con la

¹⁴⁸ D. Boilat, *Grammaire de la langue Ouoloffe*, cit., p. II.

¹⁴⁹ P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 347.

¹⁵⁰ D'altra parte, come scritto da Licurgo Santoni, direttore delle poste a Khartoum negli anni dell'amministrazione, era piuttosto facile «acquistare una splendida abissina e tenercela come concubina in aggiunta alle schiave negre», L. Santoni, *Diario*, cit. in G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 87.

¹⁵¹ G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 87.

¹⁵² P. Santos Sherman, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas?», cit., p. 152.

¹⁵³ D'altra parte, come si è visto, la stessa idea di formare i “moretti” in Europa nasceva anche da qui, dalla necessità cioè di poter disporre di un luogo in cui educarli lontano dagli ambienti corrotti africani.

¹⁵⁴ D. Comboni, *Relazione storica e stato del vicariato dell'Africa Centrale alla Società di Colonia, 1877*, cit., n. 4934.

Mahdia, ma ripreso in seguito, nei suoi tratti fondamentali, da monsignor Sogaro con la fondazione della Gezira per gli schiavi riscattati. Qui, secondo la condivisibile analisi di Silvia Cristofori, si cercava di adattare il progetto tipico della restaurazione cattolica ottocentesca di formare progressivamente una *societas christiana* sul modello di quella medievale a una realtà di missione, riprendendo il metodo delle riduzioni che era stato tipico del Sudamerica in età moderna. In questa prospettiva, «la famiglia era la cellula sociale dell'ordinamento nascente, così come il nucleo fondamentale della diffusione della fede» e, com'è noto, all'interno di tale concezione di famiglia vigeva «una complementare divisione di genere che assegnava un ruolo fondamentale alla donna, in virtù del suo lavoro di riproduzione sociale e culturale»¹⁵⁵.

Se dunque, come si è detto, per Comboni (e non solo) era da una rinnovata «femminile società africana» che «dipende in gran parte la rigenerazione della grande famiglia dei Negri»¹⁵⁶, ne derivava che all'interno di queste *enclave* cristiane ai “moretti” e alle “morette”, che spesso accettavano di malavoglia lo stretto controllo che veniva loro imposto in tali luoghi per conformarsi all'ideale di famiglie e comunità cristiane, dovesse venir proposto un modello cui ispirarsi, a cui tendere. Da qui la scelta di far dirigere Malbes da un sacerdote “moretto” (Antonio Dobale) e, più avanti, di portare a lavorare alla Gezira sia Sorur che Fortunata Quascé, quali veri e propri modelli viventi. In fondo, il metodo era lo stesso già adottato da Olivieri attraverso la popolarizzazione delle storie e delle immagini delle “morette” esemplari, come la Camilla di cui aveva tradotto e diffuso una storia della vita (e dell'edificante morte). Di più: l'idea di base è la stessa che in epoca moderna aveva portato alla canonizzazione di alcune figure di africani, talvolta anche (ex) schiavi, come ad esempio Benedetto il Moro, in Sicilia. Secondo Santos, persino la recentissima santificazione della “moretta” Giuseppina Bakhita (nel 2000) andrebbe inserita all'interno di un disegno non poi troppo dissimile:

Bakhita foi canonizada como a santa da África contemporânea, como a «grande Irmã Universal» e, tais aspectos nos remetem para as ressignificações de antigas práticas subalternizantes das mulheres africanas, já no contexto pós-colonial, onde a necessidade de controle do corpo das africanas se coloca ainda como condição *sine qua* non para o enraizamento do Cristianismo no continente.

Nossa pesquisa sobre a ressignificação dos mecanismos subalternizantes da mulher africana se entrelaça com os rumos do destaque ao papel da mulher contemporânea na família cristã, tal qual imaginada no papado de João Paulo II. Esta seria a guardiã dos filhos, baluarte da fé e santuário doméstico face à um mundo cada vez mais desafiador e emergente de “novas vozes” e “rostos” que, devido ao fenômeno contemporâneo da imigração proveniente de países da África e da Ásia para a Europa, transformam o panorama cultural, político e religioso da «Velha Europa»¹⁵⁷.

Con queste suggestive parole, che ci catapultano nell'attualità e aprono la questione della memoria e dell'eredità, tra passato e presente, del fenomeno dei “moretti”, ci apprestiamo dunque a

¹⁵⁵ S. Cristofori, «Costantino l'Africano», cit., p. 509.

¹⁵⁶ D. Comboni, *Il Piano, 1871*, in *Gli Scritti*, cit., n. 2774.

¹⁵⁷ P. Santos Shermann, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas?», cit., p. 157.

lasciare Caterina Zenab e approcciare la fondamentale storia di Giuseppina Bakhita. Prima, però, vale la pena di ritornare brevemente sui nostri passi e mettere in luce la specificità del caso Zenab all'interno del contesto fin qui descritto.

9. Riflessioni finali su Caterina Zenab

Caterina fu una donna dotata di grande *agency*. Pur partendo da una condizione evidentemente subalterna, quale era quella di una “moretta”, ella arrivò a rompere una serie di tabù. I più evidenti: sposò un europeo (Cesare Ongano); alla fine della Mahdia, dopo un'ulteriore collaborazione con i missionari, decise *sua sponte* di prendere le distanze da essi e mantenersi invece attraverso una piccola pensione, di cui ottenne l'elargizione dallo stato egiziano, in virtù del suo essere stata la compagna di Marno. Chiaramente, il fatto che Zenab si unì a Marno al di fuori del matrimonio potrebbe superficialmente lasciar cadere nella tentazione di credere, come fecero quei missionari che di ciò la rimproverarono, che ella avesse accettato di divenirne la concubina. Ciò, per la mentalità dei missionari dell'epoca, era evidentemente un tradimento dell'educazione cristiana impartitele, nonché una caduta non solo di stile, ma anche di *status*: Zenab passava dall'essere l'integerrima catechista “moretta” che era arrivata addirittura a sposarsi alla pari con un uomo bianco italiano, al ridursi a essere un'africana di colore che per vivere non ha saputo trovare di meglio che farsi mantenere al di fuori del matrimonio, come una qualsiasi schiava che, divenendo la concubina del proprio padrone, cercasse di migliorare la propria condizione sociale¹⁵⁸. Ma fu davvero così che andarono le cose, dal suo punto di vista?

In realtà, Zenab non era mai stata una schiava e probabilmente non fu mai neanche semplicemente una concubina di colore. Figlia di un capo dinka¹⁵⁹; cattolica fin dalla tenera età; dopo aver ricevuto un'educazione europea, era tornata in Africa con lo *status* di missionaria e insegnante. Quando Zenab si unì a Marno, essi erano più o meno coetanei: fatto inusuale, dal momento che generalmente le concubine scelte dagli europei in Sudan erano di gran lunga più giovani di loro, quando non proprio delle bambine. Viceversa, lei era una vedova e una donna che per molti anni aveva a tutti gli effetti svolto un lavoro socialmente distinto, essendo stata una rinomata insegnante, catechista e traduttrice presso la missione europea. Sembra plausibile ritenere che, quando Comboni accettò di battezzarne il figlio, lo fece per compiacere Zenab (con la quale aveva un rapporto pluridecennale alle spalle) almeno tanto quanto per non recare offesa a Marno, che in quegli anni rivestiva un importante incarico politico. D'altro canto, è probabile che Marno stesso avesse per

¹⁵⁸ P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., pp. 347-349.

¹⁵⁹ Un elemento, questo, che le conferiva una certa qual distinzione para-nobiliare e che, come abbiamo visto, venne sempre considerato importante dagli europei, i quali cercavano spesso di ritrovare nelle società africane strutture sociali che potessero richiamare le proprie.

Zenab la massima stima. È stato osservato, infatti, che nei suoi libri «racist thinking is not apparent; physical features are not used as a measure of evolutionary status»¹⁶⁰. Certo, in un passaggio del suo *Reise in der ägyptischen Äquatorial-Provinz und in Kordofan*, edito l'anno dopo l'inizio della sua unione con Zenab, l'esploratore austriaco scrive che «le passioni dei Negri sono dello stesso tipo degli istinti degli animali», ma precisa anche che ciò è valido solo fintantoché essi vengono «abbandonati a sé stessi»¹⁶¹. L'esploratore austriaco non si dimostra estraneo alla mentalità eurocentrica e paternalista dell'epoca, secondo cui le popolazioni indigene di colore sudanesi possedevano effettivamente un difetto di civilizzazione che avrebbe dovuto essere compensato dall'intervento europeo, a partire dall'abolizione della schiavitù e passando per la regolarizzazione dei commerci e l'istruzione. Eppure, per quanto le sue parole siano volte a legittimare il presunto intervento civilizzatore in Africa da parte degli europei, la sua posizione ci appare perfettamente compatibile con il considerare Caterina Zenab qualcosa di più di una semplice concubina o di una qualsiasi africana subsahariana.

È probabile che Marno abbia riconosciuto e apprezzato in Zenab una “moretta”, una donna africana cristianizzata e “civilizzata” (cioè educata all'europea), scelta come propria compagna di vita. I due convissero infatti ininterrottamente per cinque anni, divisi solo dalla morte precoce di lui, e per tutto questo periodo Zenab fu, a quanto si sa, l'unica donna di Marno. Il fatto che lo stato egiziano l'abbia riconosciuta come tale, arrivando ad accordarle un beneplacito annuale in quanto vedova, fa riflettere. Forse ai missionari non risultava che Marno l'avesse sposata in chiesa, ma una qualche forma di regolarizzazione dell'unione dovette invece esserci, dal momento che le venne attribuita una pensione come vedova di un governatore di provincia sudanese. Un bell'*upgrade* sociale, per Zenab, che era rientrata nel suo paese d'origine come “moretta” alle dipendenze dei missionari. D'altronde, anche per Marno la compagnia di Zenab dovette rappresentare una scelta conveniente, e non solo da un punto di vista sessuale o sentimentale: trovò in lei una compagna di vita acculturata, la madre di un figlio che egli riconobbe e che insieme vollero battezzare, nonché un'esperta mediatrice culturale madrelingua sud-sudanese, cioè proprio dei luoghi che egli andava ad amministrare. Non si può che concludere, insomma, che con tutta probabilità Zenab fu per Marno molto di più di una semplice concubina. Ciò – per non parlare dell'abilità con cui ella seppe muoversi, una volta perduto Marno, tra la Mahdia, la missione e l'amministrazione anglo-egiziana, garantendo sempre a se stessa e al figlio un mantenimento dignitoso – ci restituisce l'immagine di una Caterina Zenab protagonista della propria vita e capace di destreggiarsi tra quei vincoli socio-culturali che

¹⁶⁰ F. Krobb, «“The starting point for the civilisation of the Dark Continent”», cit., p. 147.

¹⁶¹ E. Marno, *Reise in der ägyptischen Äquatorial-Provinz und in Kordofan*, cit., pp. 104-105 [trad. it].

l'avrebbero voluta, in quanto donna e africana subsahariana, in una posizione più esclusivamente subalterna.

Capitolo 11.

Giuseppina Bakhita (1869ca.-1947), la “moretta” santa: una storia da ricontestualizzare

Se immaginiamo il fenomeno dei “moretti” come un iceberg, non v’è alcun dubbio che Giuseppina Bakhita ne costituirebbe la punta emersa. Infatti, contrariamente alla più parte delle storie di bambini africani portati in Europa nel diciannovesimo secolo, rimaste quasi tutte misconosciute, sommerse, quella di Bakhita, una sudanese schiava divenuta religiosa canossiana¹ in Veneto, gode di un’eccezionale popolarità. Generalmente nota come la “madre Moretta”, nel 1992 papa Giovanni Paolo II l’ha beatificata, per poi canonizzarla nel 2000 (anno del Giubileo), facendola diventare la prima donna di origine africana dell’epoca moderno-contemporanea ad assurgere agli altari². La devozione per Bakhita è sempre più diffusa anche oltre i confini italiani, specie in Africa e nelle Americhe³. La sua figura, poi, è ormai conosciuta anche al di fuori degli ambienti strettamente religiosi. Ad esempio, in Italia la sua vicenda è stata al centro di spettacoli teatrali e di una serie televisiva trasmessa nel 2009 e poi di nuovo nel 2012 sul principale canale nazionale, Rai 1; in Francia, la scrittrice Véronique Olmi ha recentemente scritto un romanzo su di lei che ha vinto l’edizione 2017 del premio FNAC e che in quello stesso anno è divenuto un best seller, in cima alla classifica di vendite sul suolo nazionale francese, poi tradotto anche in molte altre lingue.

Data la mole di scritti – e non solo – incentrati sulla narrazione della storia di Bakhita, in un primo momento lavorare a una sua (ennesima) breve biografia era parso ridondante: le storie di altri “moretti” non avrebbero forse necessitato maggiormente di essere portate alla luce, sottratte all’oblio? Poi, però, a

¹ Le Figlie della Carità, anche dette canossiane, sono un istituto religioso femminile di diritto pontificio fondato da Maddalena di Canossa (1774-1835), di nobili origini, imparentata con il futuro vescovo di Verona Luigi di Canossa e discendente della Grancontessa Matilde (1046-1115).

² Sui santi neri in epoca moderna, si veda G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit.

³ Ciò sarebbe provato ad esempio dal fatto che la causa di canonizzazione di Bakhita è stata sostenuta dal cardinal Gantin, del Benin, e che il secondo miracolo di Bakhita, necessario alla sua santificazione, sarebbe avvenuto in Brasile, dove ella è vieppiù venerata dai cattolici di colore. Cfr. C. Wheeler, *Freed slaves and the origins of the Sudanese Church*, in *Announcing the Light: Sudanese witnesses to the Gospel*, edited by A. C. Wheeler, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, p. 32; A. K. Marques, *De escrava resgatada a santa missionária: o culto a santa Bakhita na cidade de Santos, 1992-2014*, Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Orientador: Prof. Dr. Jaime Rodrigues, 2014. Interrogata in proposito, madre Maria Carla Frison, incaricata dell’Archivio Bakhita di Schio, mi scrive: «Nel 2021 possiamo testimoniare una crescente devozione a s. Bakhita nei Paesi dell’Est-Europa. Negli Stati Uniti il movimento “Black lives matter” deve aver fatto la differenza poiché, durante il lockdown per la pandemia 2020, si è avuto un forte aumento di visite nel sito ufficiale di s. Bakhita proprio dall’America del nord e paesi di lingua inglese. Nei primi mesi dell’anno è inoltre stata inaugurata a Sidney l’Australia Catholic University Saint Josephine Bakhita (ACU). L’Asia e l’Africa guardano molto a s. Bakhita quale patrona dell’anti-tratta e anche in Italia sono spesso a lei dedicati centri di accoglienza per migranti o vittime di sfruttamento e abusi».

un'analisi più approfondita del materiale effettivamente edito su di lei, ho preso atto del fatto che, al contrario, quello di Bakhita è invece tra i casi che con maggior urgenza esigono uno studio apposito. Esso merita però di essere più approfondito, rispetto alle pagine che propongo qui, che hanno perciò altro scopo. In questo capitolo, infatti, non si fornirà una ricostruzione biografica esauriente sulla sua figura, ma si proverà piuttosto a evidenziare alcune questioni chiave, che possano fungere da spunti e da coordinate dalle quali ripartire per una rinnovata ricerca storica in merito.

L'obiettivo di partenza è stato quello di fare una prima, pur provvisoria, analisi critica delle fonti e della produzione letteraria (e non solo) fin qui disponibile sull'argomento. In secondo luogo, si è scelto di concentrare l'attenzione su Bakhita schiava, tra Sudan e Italia, e in particolare sull'episodio del simil-processo giudiziario svoltosi a Venezia nel 1889, che ne dichiarò lo stato di donna libera. Questo permetterà non solo di focalizzare tale aspetto decisivo della sua vicenda, ma anche di contestualizzarlo all'interno di una riflessione più ampia sul complesso tema della condizione effettiva dei "moretti", tra schiavitù e libertà, e sulle perduranze del lavoro para-schiavile nell'Italia di tardo diciannovesimo secolo. Infine, si è cercato di tematizzare la questione del rapporto tra storia e memoria in relazione alla vicenda biografica di Bakhita e più in generale al fenomeno dei "moretti", partendo da un'analisi su come la presenza (per l'epoca ancora piuttosto eccezionale) di africani neri in Europa venisse percepita dagli autoctoni bianchi e dai "moretti" stessi.

1. Verso una biografia storico-critica di Bakhita

La quasi totalità dei prodotti letterari, televisivi e iconografici in circolazione su Bakhita sono delle riletture della sua vicenda, delle fiction rivolte a un pubblico vasto, spesso religiosamente devoto o comunque accattivato dalla *nuance* "esotica" e dal fascino di una figura il cui vissuto è sempre stato considerato, fin da quando era ancora in vita, come una «storia meravigliosa»⁴. Per quanto suggestive, queste narrazioni presentano spesso ingenuità e varie imprecisioni, a volte anche errori piuttosto grossolani⁵. Sono testi, più o meno storicamente accurati a seconda del caso, che hanno finalità in senso

⁴ I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit.

⁵ Ad esempio, a livello iconografico, quello di spacciare per ritraenti Bakhita delle foto fatte invece ad altre suore "morette" del diciannovesimo secolo; assai diffusa è in particolare una foto di Fortunata (Bakhita) Quascé (vedi figura n. 74), confusa con Giuseppina Bakhita. Il caso mi è stato segnalato da madre Maria Carla Frison che mi ha chiesto in merito un consulto proprio al fine di poter meglio segnalare chi fossero le altre religiose ritratte in fotografie del diciannovesimo secolo e spacciate per Bakhita. Sempre le canossiane di Schio, nel pubblicare una bibliografia di libri considerati più affidabili su Bakhita («testi tratti dalle fonti originali o che le riproducono»), hanno chiarito che considerano «la divulgazione della storia di Bakhita spesso generalizzata dai media»: Figlie della Carità Canossiane, *Bibliografia ragionata*, <<https://canossianebakhitaschio.org/wp-content/uploads/2019/03/2018-Bibliografia-Ragionata.pdf>>, ultima visualizzazione il 12/03/2021.

lato edificanti e/o spirituali: non si punta a ricostruire la verità storica per sé (tant'è che raramente si fornisce apparato critico adeguato delle fonti utilizzate), quanto piuttosto ad attestare l'azione della grazia di Dio attraverso la vita della religiosa africana e promuoverne l'imitazione dell'esempio tra i fedeli⁶. Così, per non fare che un esempio, la religiosa Maria Luisa Dagnino scrive nella sua biografia (una delle più influenti) di aver cercato di mostrare che «tutte le disgrazie [della vita di Bakhita] concorrono alla realizzazione dei piani della Provvidenza su di lei»⁷. Un'evoluzione di ciò è la riflessione teologica praticata ad esempio dalla madre Maria Carla Frison, incaricata dell'archivio Bakhita a Schio (Vicenza) nonché curatrice di una delle più complete raccolte di testimonianze sulla “moretta”⁸, che in una recente intervista ha affermato:

Incontrare Bakhita è come immergersi in una catechesi mistagogica. La sua vita semplice e umile esercita una grande attrazione sulle persone e lei può così condurle alla comprensione, al sentimento dei misteri più grandi. Attraverso di lei nulla di tutto ciò che è sacro appare irraggiungibile. In lei il volto di Gesù diventa visibile, alla portata di tutti⁹.

Negli ultimi decenni, come vedremo, la figura di Bakhita è entrata con forza anche nel magistero papale, con ripetuti interventi da parte dei pontefici che ne hanno dato una lettura sia spirituale (in quanto modello esemplare di ricezione della grazia della fede, di capacità di perdono e del saper conservare la speranza nelle difficoltà) sia sociale (indicata quale santa protettrice delle vittime della tratta e di ogni schiavitù moderna, specie donne e bambini). Allo stesso modo, anche in narrazioni recenti della vita di Bakhita la cui finalità non è religiosa, pensiamo al già citato romanzo di Véronique Olmi, il proposito non è comunque quello di ricostruire i fatti, quanto piuttosto di fornirne un racconto appetibile alla sensibilità del pubblico contemporaneo¹⁰. Naturalmente, queste e altre riletture della vita di Bakhita – che siano in chiave teologico-devozionale o narrativa-artistica o socio-politica (ad esempio come testimonial della campagna per lo *ius soli*) – sono perfettamente legittime e ci parlano anzi del crescente fascino che la memoria della “madre Moretta” esercita su un pubblico sempre più ampio¹¹. Tuttavia, esse

⁶ Si veda l'analisi delle agiografie in A. K. Marques, *De escrava resgatada a santa missionária*, cit.

⁷ M. L. Dagnino, *Bakhita racconta la sua storia*, cit.

⁸ Cfr. M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit.

⁹ R. I. Zanini, «Con Bakhita a scuola di umanità. A colloquio con la canossiana madre Maria Carla Frison», in *Avvenire*, 29 marzo 2020, p. 25.

¹⁰ Oltretutto, le fonti cui fa riferimento Olmi restano sempre le agiografie: in un'intervista rilasciata al Salone del Libro di Torino il 23 maggio 2018, Véronique Olmi afferma a proposito del suo romanzo che «le date, i luoghi e le persone importanti intorno alle quali è ruotata la vita di Bakhita sono veri, li ho presi dal compendio della sua vita *Storia meravigliosa*», (M. Capuano, «Veronique Olmi, Bakhita e schiavitù oggi. Scrittrice francese racconta storia della schiava divenuta santa», in *Ansa*, 23 maggio 2018, «https://www.ansa.it/sito/notizie/cultura/unlibroalgiorno/2018/05/23/veronique-olmi-bakhita-e-schiavitù-oggi_1c875b8b-1f2a-4d82-8a25-e289de8e55fd.html», ultima visualizzazione il 09/03/2021).

¹¹ Un fascino testimoniato anche dal flusso di pellegrini che quotidianamente visita Schio, dove giacciono le spoglie della religiosa africana e dove ella visse buona parte della propria vita. Anche nel 2021, anno di Covid-19, benché le visite di

hanno poco dell'approccio storico-critico che deve contraddistinguere una ricerca storica¹². Siamo, insomma, ancora molto lontani dal poter disporre di una vera e propria biografia critica sulla religiosa "moretta". Per poter arrivare a ciò, bisognerà tornare alle fonti primarie e farne una rilettura ragionata; lavoro da accompagnare a una analoga riconsiderazione della bibliografia secondaria, in particolare delle agiografie. Cominciamo dunque dalle fonti.

1.1 Le fonti

Le fonti sulla vita di Bakhita sono di diverse tipologie. Dal momento che ella non imparò mai a scrivere, eccezion fatta per la sua firma, non ha lasciato scritti autografi. Ciononostante, in almeno due occasioni, in ossequio alla volontà delle sue superiori religiose, Bakhita aveva accettato di far mettere per iscritto alcuni suoi ricordi (qualcosa di simile accadde anche in altri casi di "moretti"). La prima volta nel 1910, dettando diffusamente la propria storia ad una consorella¹³. La seconda, nel settembre 1929, raccontando alcuni frammenti di ricordi della sua infanzia a suor Maria Mariannina Turco¹⁴ affinché potessero costituire un regalo per i figli di Illuminato Checchini (1840-1906), l'uomo che in Italia l'aveva presa sotto la propria tutela accompagnandola al battesimo¹⁵. Quindi, a inizio novembre dell'anno seguente, rilasciò un'intervista in tre sedute a un'insegnante laica canossiana, Ida Zanolini, la quale avrebbe poi elaborato la sua *Storia meravigliosa*¹⁶. Questa pubblicazione, che fu un vero e proprio caso letterario per l'epoca e guadagnò a Bakhita grande fama, costituisce la base riconosciuta e riconoscibile di tutte le narrazioni bio-agiografiche successivamente condotte fino a oggi. Leggerla è pertanto

persona al santuario si siano notevolmente ridimensionate, non sono mancati svariati eventi commemorativi online e trasmissioni televisive, specie in prossimità dell'8 febbraio, la data in cui la Chiesa ricorda la memoria di santa Bakhita.

¹² Di recente, alcune storiche hanno condotto degli studi mirati sul processo di canonizzazione di Bakhita e sul modello di donna cattolica di colore da lei rappresentato. Questi approfondimenti, rigorosi e di interesse, indagano però ancora anzitutto la trasmissione della memoria di Bakhita, più che la sua storia di vita. Cfr. P. Santos Shermann, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas?», cit.; A. K. Marques, *De escrava resgatada a santa missionária*, cit.

¹³ G. Bakhita, *Il Diario*, cit.

¹⁴ G. Bakhita, *Summarium*, dettato a madre Mariannina Turco, 1929, AGBS.

¹⁵ Illuminato Checchini era l'amministratore dei beni della famiglia Michieli e un attivista cattolico, giornalista di area intransigente noto con lo pseudonimo da scrittore di Stefano Massariotto, nato e cresciuto in provincia di Venezia, a Salzano. Qui, il parroco era stato per alcuni anni Giuseppe Sarto (1835-1915), futuro patriarca di Venezia e poi pontefice con il nome di Pio X, con il quale Checchini ebbe un rapporto stretto, al punto che la nipote del futuro papa avrebbe sposato il figlio di Checchini. Mentre era ancora patriarca di Venezia, Sarto incontrò Bakhita in più di un'occasione e, nel 1896, la interrogò in vista della pronuncia dei voti religiosi (cfr. R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, cit., pp. 78-80). Su Illuminato Checchini, v. L. Vanzetto, *Paròn Stefano Massariotto. La crisi della società contadina nel Veneto di fine '800*, Odeonlibri, Vicenza 1982; per una biografia di Pio X, v. G. Romanato, *Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*, Lindau, Torino 2014.

¹⁶ I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit. Lo scritto di Ida Zanolini esce a puntate a partire da gennaio 1931 sulla rivista *Vita Canossiana* (anno V). La prima edizione unificata è invece del dicembre dello stesso anno. Da allora si sono succedute numerosissime ristampe e ben nove riedizioni, tra le quali le più importanti sono probabilmente quella del 1961 e quella del 2000, che hanno integrato e in alcuni casi anche modificato il testo originario. Il libro è stato tradotto e pubblicato in svariate altre lingue.

imprescindibile, ma bisogna tener conto delle limitazioni connaturate a questa tipologia di fonte. In primo luogo, non sono trascrizioni fedeli della dettatura della religiosa africana, che parlava in dialetto e non in italiano. *Storia meravigliosa* è stata scritta con toni atti a raggiungere la finalità di toccare corde sensibili dei lettori, anche allo scopo di raccogliere fondi per finanziare le missioni, più che al fine di dare testimonianza completa degli eventi biografici. Nel *Diario*, Bakhita, che già dettava solo perché sollecitata, compì con tutta probabilità una rilettura del proprio percorso organizzata in chiave provvidenziale, rintracciandovi i semi della propria vocazione religiosa¹⁷. Insomma, è verosimile pensare che in entrambe queste narrazioni autobiografiche possano esservi stati alcuni aggiustamenti, sia voluti che inconsci, della verità storica – vuoi da parte di Bakhita, vuoi di chi scriveva per lei – per adattarla alla direzione di memoria prescelta. Ne dà conto la stessa Bakhita, che, in confidenze personali, avrebbe ammesso, in merito a *Storia meravigliosa*, che «qualche fatto era alquanto colorito»¹⁸ e che «certe cose non si potevano dire e quindi quel libro era solo qualche cosa della sua vita»¹⁹.

Come seconda principale tipologia di fonti per ricostruire una biografia di Bakhita, da utilizzare rapportandole con le prime, ci sono poi le testimonianze delle persone che l'hanno conosciuta²⁰. L'obiettivo (centrato) era quello di utilizzare queste testimonianze per la causa della santificazione, tant'è che alcune di queste sono poi state effettivamente pubblicate nel volume *Positio super virtutibus*²¹, il testo redatto per sostenere la canonizzazione di Bakhita. Altre dichiarazioni, che non avevano trovato spazio in quel volume o che erano state raccolte dopo l'edizione di esso (ancora oggi ne vengono rilasciate, da parte degli ultimi testimoni in vita), sono poi state recentemente pubblicate in un fondamentale testo a cura di madre Maria Carla Frison²². Infine, altre testimonianze ancora, tuttora

¹⁷ Nell'incipit del *Diario*, Bakhita fa scrivere: «per desiderio dei miei Superiori, detto qui alcuni tratti della mia vita. Servano questi miei ricordi a farmi sempre meglio apprezzare il dono grande che mi fece Dio eleggendomi sua sposa», G. Bakhita, *Il Diario*, cit., p. 15.

¹⁸ W. Ricchieri, *IV testis*, in Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 61.

¹⁹ A. Filippin, *X testis*, in Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 135.

²⁰ Si tratta pressoché esclusivamente di europei, anche se è rimasta traccia di un incontro di Bakhita con un'altra "moretta" divenuta religiosa, durante uno dei suoi viaggi di animazione missionaria per l'Italia. Si tratta di suor Maria Agostina (nome da religiosa, ricevuto il 10 giugno 1880) Sodenghi (nome di nascita) Factma (nome da schiava) Maddalena (nome datole da Biagio Verri tirando a sorte tra le sante una volta a Marsiglia nel marzo 1867) Maria Pia Carolina (nome di battesimo, ricevuto il 5 agosto 1868). Sudanese d'origine, nata intorno al 1856 e morta nel 1938, portata in Italia da don Biagio Verri e divenuta suora visitandina nel monastero di Soresina. Cfr. I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit., p. 202; *Riassunto della vita e delle virtù della nostra cara Sorella negra Maria Agostina Factma*, 1938, Archivio delle visitandine di Soresina; L. Benetti, *Lettera a Ida Zanolini, Vimercate, 24 marzo 1847*, in Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 362.

²¹ Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit.

²² M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit.

inedite, sono conservate presso l'Archivio Bakhita di Schio. Anche se si tratta di fonti molto soggettive, spesso aneddotiche e redatte con la finalità di dimostrare le virtù cristiane e umane della religiosa, esse hanno comunque almeno due caratteristiche molto interessanti. Innanzitutto, riportano a volte degli episodi della vita di Bakhita che ella non aveva raccontato nelle interviste ufficiali, ma che aveva invece riferito in occasioni più personali²³. Poi, ci danno indicazioni preziose sul punto di vista degli europei (le religiose, i preti, gli abitanti del paese di Schio, le persone che andavano a trovarla e quelle che assistevano alle sue conferenze durante i viaggi di animazione missionaria ecc.) nei confronti di questa religiosa di origine africana, che era la sola persona di colore nel paese di Schio e dintorni, nonché spesso la prima che essi avessero avuto l'occasione di vedere in vita.

Infine, altre fonti sulla vita di Bakhita derivano dagli epistolari e da altri documenti prodotti dalle religiose, dalla famiglia che la condusse in Italia, dalle istituzioni che la ospitarono per periodi più o meno lunghi della sua vita e via dicendo. Parte di questa documentazione è conservata, in copia o in originale, presso l'archivio delle canossiane a Schio o in altri archivi della congregazione. Essa potrà forse essere integrata da nuovi ritrovamenti, come quelli nell'Archivio diocesano di Venezia (che dovrebbe contenere i documenti relativi alla Casa dei Catecumeni, dove Bakhita abitò per due anni) oppure nell'Archivio di Stato di Venezia (che dovrebbe conservare le carte dei processi giudiziari, e quindi magari anche di quello che dovette affrontare la “moretta” nel 1889 e di cui mi occuperò a breve). Anche cercare traccia del passaggio di Bakhita sulla stampa locale dell'epoca, di Venezia, di Vicenza e degli altri luoghi da lei visitati, potrebbe essere una via fruttuosa da percorrere. Purtroppo, a causa della pandemia da Covid-19, che ha recentemente reso difficile (quando non impossibile) muoversi e visitare molti archivi e biblioteche, non è stato sempre possibile seguire queste piste.

1.2 La letteratura agiografica e spirituale

Tra le fonti primarie e la vastità di libercoli, pagine internet e via dicendo che vengono pubblicati in numero crescente su Bakhita, si situano infine alcuni saggi dalle sfumature più o meno agiografiche ma, nel complesso, fedeli riproduzioni di quanto scritto sul *Diario* e su *Storia meravigliosa*. Questi testi, aggiungendo talvolta qualche contenuto tratto anche da altre fonti rispetto alle due principali citate, negli ultimi trent'anni hanno contribuito enormemente a estendere la notorietà della “madre Moretta” tra il

²³ Per esempio, Bakhita non aveva fornito troppi dettagli sulle violenze subite quando era schiava in Sudan nel racconto autobiografico del 1910 e strappò un quaderno con memorie della sua vita troppo dettagliato a riguardo (cfr. G. Santulin, *Positio*, 4b, p. 345). Se ne può invece trovare traccia in alcune testimonianze orali, che provano il fatto che talvolta ella ne parlava in confidenza e che il loro ricordo era vivo nella sua memoria (Cfr. Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Iosephinae Bakhita*, cit., pp. 5, 92).

grande pubblico, aggiornando un linguaggio talora datato per renderlo più appetibile ai nostri giorni. All'interno di questo genere letterario, i due scritti forse più influenti sono il già citato *Bakhita racconta la sua storia* della madre canossiana Maria Luisa Dagnino (pubblicato in prima edizione nel 1989, cioè in vista della beatificazione della religiosa “moretta”) e *Bakhita: inchiesta su una santa per il 2000*, scritto dal giornalista Roberto Italo Zanini in occasione della canonizzazione. Dagnino, nata nel 1909, tra il 1937 e il 1939 aveva vissuto a Vimercate (Milano), dove in quegli anni Bakhita faceva la suora portinaia, e si distingue dunque tra i vari autori di agiografie per il fatto di averla conosciuta quando era ancora in vita. Zanini, d'altra parte, è a tutt'oggi uno dei massimi esperti e divulgatori della “santa moretta”, su cui ha pubblicato anche altri saggi²⁴, in merito ai quali è stato consultato come esperto e «biografo ufficiale di Bakhita»²⁵ ad esempio da Alessandra Caneva, la curatrice editoriale della serie televisiva Rai sulla religiosa d'origine africana. I testi di Dagnino e Zanini, insieme alle edizioni rivedute e ampliate di *Storia meravigliosa* (specie quella del 2000, riedita in vista della canonizzazione di Bakhita)²⁶, costituiscono di fatto il nucleo ispiratore di tutta una più ampia pubblicistica recente sulla religiosa “moretta”, ormai molto diffusa anche online.

1.3 Il necessario cambiamento di approccio

Al termine di questo breve resoconto bibliografico va sottolineato che ciò che finora è per lo più mancato non sono dunque tanto le fonti o la loro diffusione, quanto piuttosto l'approccio critico a esse. Per arrivare ad avere una biografia storica sulla vicenda di Bakhita, infatti, si deve anzitutto maggiormente contestualizzare quest'ultima all'interno del contesto in cui si sviluppò. Troppo spesso quella di questa “moretta”²⁷ è stata presentata dai suoi agiografi come una «storia meravigliosa»²⁸ o «incredibile»²⁹. Al contrario, benché il processo seguito dalla trasmissione della sua memoria (che ha portato Bakhita fino alla canonizzazione) sia certamente assai peculiare e significativo³⁰, per molti versi

²⁴ Cfr. R. I. Zanini, *Bakhita – Il cuore ci martellava nel petto. Il diario di una schiava divenuta santa*, San Paolo, Milano 2004; R. I. Zanini, *Bakhita – Il fascino di una donna libera*, San Paolo, Milano 2019.

²⁵ A. Caneva, *Prefazione*, in G. Bakhita, *Il Diario*, cit., p. 5.

²⁶ In questa edizione, il testo originario di Ida Zanolini è in più punti (che però non sempre vengono segnalati) ampliato e rivisto dal missionario comboniano Giovanni Vantini, che compie anche un primo tentativo di contestualizzare maggiormente gli avvenimenti della vita di Bakhita anche su un piano storico più ampio.

²⁷ Bakhita, peraltro, è conosciuta come la “madre Moretta”, quasi fosse stata l'unica, tra le tante “morette” che vissero all'epoca in Italia, a divenire religiosa.

²⁸ I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit.

²⁹ *L'incredibile storia di una ragazza dell'Ottocento*, <<http://bookblog.salonelibro.it/lincridibile-storia-di-una-ragazza-dellottocento/>>, 11 maggio 2018, ultima visualizzazione: 14/09/2020.

³⁰ Come si è già detto, Bakhita è senza dubbio, e di gran lunga, la più popolare tra i “moretti”. Tuttavia, non è l'unica a godere di una certa notorietà: ad esempio, David Boilat è autore piuttosto conosciuto in Francia e in Senegal, mentre Zeinab

la sua non è stata affatto una storia isolata: Bakhita non è stata la sola ragazza subsahariana a essere venduta nelle tratte di schiavi transahariane, a essere stata portata in Europa e ad aver poi indossato l'abito religioso, ad aver pubblicamente attestato di aver perdonato i suoi aguzzini, ad aver attratto la curiosità di tante persone per il colore della sua pelle. Già Guido Abbattista, nel suo studio sulle etnoesposizioni viventi in Italia tra diciannovesimo e ventesimo secolo, aveva ricollocato il caso di Bakhita nel contesto della pratica più generale di portare bambini africani ex schiavi in Europa e di farli crescere in strutture religiose³¹. Sulla stessa linea si è posta Patricia Teixeira Santos, la quale è arrivata a suggerire che lo studio della vicenda di Bakhita possa sempre più divenire «um portal que acesa a um processo histórico importante para a elaboração de estatutos e códigos de indigenato na África, que é a da tutela sobre os ex-escravos, em especial das mulheres africanas salvas do cativo no século XIX até o final da Segunda Guerra Mundial»³².

Naturalmente, come si è detto più volte anche per gli altri “moretti”, il fatto che molto della storia di Bakhita non sia da considerarsi come eccezionale di per sé, nel senso che essa è da comprendere all'interno di un fenomeno più ampio, non significa che difetti di una propria unicità: ad esempio, sarà la stessa Bakhita a insistere per essere portata in Italia e non abbandonata a Khartoum. Una miglior comprensione storica della sua vicenda potrà forse recare vantaggio anche a quei fedeli interessati a penetrare meglio il carisma specifico della sua figura, situandolo appunto in base a una lettura più consapevole del contesto in cui è venuta maturando l'attribuita santità.

2. La questione della schiavitù

2.1 La storia di Bakhita, tra Sudan e Italia

Partiamo dunque dalla prima delle due questioni che ho selezionato in rapporto al profilo biografico di Bakhita: certamente era stata una schiava, in Africa, ma quale divenne la sua condizione di vita una volta portata nell'Europa di fine diciannovesimo secolo? Per capirlo, vediamo anzitutto le tappe fondamentali della sua vita, prima e dopo l'arrivo in Italia.

Alif Benvenuti, la “moretta” divenuta badessa, dal 2011 è ufficialmente “serva di Dio”, dal momento che le sono state riconosciute virtù eroiche da papa Benedetto XVI.

³¹ «La pratica, soprattutto per iniziativa di esploratori e di viaggiatori, di condurre in Italia e in altre parti d'Europa giovani africane e africani per educarli alla cultura europea e al cristianesimo conobbe una certa diffusione nel corso dell'Ottocento», in G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 224.

³² P. Santos Shermann, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas?», cit., p. 150.

Nata intorno al 1869 in un villaggio della regione del Darfour, in Sudan, Bakhita (nome datole dai mercanti di schiavi, il suo originario non lo ha mai ricordato³³) non aveva che circa sette anni quando venne catturata e venduta. Dopo un periodo di più o meno due anni, in cui cambiò diversi padroni e subì svariate violenze³⁴, venne venduta al console d'Italia a Khartoum, Calisto Legnani³⁵. Nel 1885, a causa della rivoluzione mahdista in Sudan, ottenne di poter seguire il padrone in Italia, fuggendo dalla città assediata e riuscendo così ad assicurarsi di non essere rivenduta ulteriormente³⁶. Arrivati al porto di

³³ Sulla questione del nome costruisce uno dei suoi spunti narrativi Véronique Olmi, che apre il proprio romanzo proprio con queste parole: «Lei non sa come si chiama», V. Olmi, *Bakhita*, cit., p. 11.

³⁴ Di alcune violenze fisiche ella portò per tutta la vita i segni. Nel *Diario* racconta in particolare di quando le vennero fatti dei tatuaggi tramite incisione: «Era costume che gli schiavi, a onore del padrone, portassero sul corpo dei segni o solchi particolari ottenuti con tatuaggio per incisione. Io, fino ad allora, non ne avevo alcuno, mentre le mie compagne ne portavano tanti anche sul viso e sul braccio. Ebbene, la nostra padrona si incapricciò di fare questo regalo a quelle che non erano state tatuate. Eravamo in tre. Viene una donna esperta in questa crudele arte. Ci conduce sotto il portico e la padrona dietro con lo scudiscio in mano. La donna si fa portare un piatto di farina bianca, un altro di sale e un rasoio. Ordina alla prima di noi tre di distendersi per terra e a due schiave delle più forti di tenerla una per le braccia, l'altra per le gambe. Allora si china su di lei e comincia con la farina a fare sul ventre di quella disgraziata, in lunga fila, una sessantina di segni. Io ero lì, con tanto d'occhi a osservare, pensando che dopo sarebbe toccata anche a me quella sorte crudele. Finiti i segni, prende il rasoio e giù, giù tagli su ogni segno che aveva tracciato. La poverina gemeva, e il sangue stillava da ogni taglio. Non basta ancora. Finita questa seconda operazione, prende il sale e, con tutta forza, stropiccia ogni ferita, perché vi entri ad ingrossare il taglio. Che spasimo, che tormento! Tremava tutta l'infelice, e io pure tremavo, aspettandomi purtroppo altrettanto. Infatti, portata la prima sul suo giaciglio, vengo distesa al suo posto. Non avevo fiato di muovermi; ma uno sguardo fulmineo della padrona e lo scudiscio alzato mi fecero piegare immediatamente a terra. La donna, avuto ordine di risparmiarmi la faccia, comincia a farmi sei lunghi tagli sul petto, le cui cicatrici mi durano ancora, e poi sul ventre fino a sessanta, sul braccio destro quarantotto. Come mi sentissi, non lo potrei dire. Mi pareva di morire ad ogni momento, specie quando mi stropicciò con il sale. Immersa in un lago di sangue, fui portata sul giaciglio, ove per più ore non seppi più nulla di me... Quando rinvenni, mi vidi accanto le mie compagne che, al par di me, soffrivano atrocemente. Per più di un mese, tutte tre fummo condannate a stare là, distese sulla stuoia, senza poterci muovere, senza una pezzuola con cui asciugare l'acqua che continuamente usciva dalle piaghe semiaperte per il sale. Posso proprio dire che non sono morta per un miracolo del Signore che mi destinava a migliori cose», G. Bakhita, *Il Diario*, cit., pp. 33-35. In confidenza, mai pubblicamente, Bakhita parlò anche di quando subì la riduzione, tramite strizzamento, dei seni (cfr. Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., pp. 5, 92).

³⁵ Calisto Legnani è in Sudan prima come commerciante di gomma arabica e poi, dal 1880, come agente consolare incaricato italiano a Khartoum. In questi anni si rapporta di frequente con Comboni e con i missionari del Vicariato dell'Africa Centrale. Verso la fine del 1884, previsto l'imminente assedio di Khartoum, lascia la città con l'intento di rimpatriare momentaneamente in Italia: «fu l'ultimo europeo ad attraversare il deserto di Berber prima della caduta di Khartoum avvenuta il 26 gennaio 1885», (I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit., p. 84). Nel 1886 ritorna in Sudan prendendo posto a Suakin, città dove la Mahdia non era riuscita a penetrare. Muore il 27 giugno 1897, nell'ospedale di Alessandria d'Egitto.

³⁶ «Due anni e più passarono senza alcun cambiamento. Quand'ecco il console venne chiamato in Italia per gravi affari. Non so il perché: quando sentii nominare l'Italia, della quale ignoravo la bellezza e gli incanti, mi nacque in cuore un vivissimo desiderio di seguire il padrone. Egli mi voleva bene, e io osai pregarlo di condurmi in Italia con sé. Egli mi spiegò come il viaggio fosse molto lungo e costoso. Ma io tanto insistetti che mi accontentò. Era Iddio che lo voleva, lo conobbi poi. Ancora gusto la gioia che provai allora. Si partì. Eravamo: il console e un suo amico [Augusto Michieli, commerciante, che poi sarebbe divenuto il nuovo proprietario di Bakhita], un moretto e io. Uniti tutti in una carovana, dopo alcuni giorni di viaggio, portati dai cammelli, si giunse a Suakin. Dopo un mese circa, il console e il suo amico ebbero la triste notizia che una masnada di corsari [l'esercito mahdista] era entrata a Khartoum, aveva devastato ogni cosa e portato via tutti gli schiavi. Se fossi rimasta là, certamente sarei stata rubata anch'io, e che sarebbe avvenuto di me? Quanto vi ringrazio, Signore, di avermi salvata una volta di più! Tanto il console quanto l'altro signore furono derubati di tutto e ne erano spiacentissimi. A Suakin, ci fermammo un mese, e poi si fece il viaggio in bastimento, passando il Mar Rosso e altri mari fino a Genova», G. Bakhita, *Il Diario*, cit., pp. 37-38.

Genova, venne quindi «regalata»³⁷ da Legnani a uno dei suoi soci, Augusto Michieli, su insistenza della moglie di questi, Turina. I coniugi Michieli diedero quindi a Bakhita il compito di fare da domestica in casa e da bambinaia alla loro figlia neonata Alice, detta Mimina. Nel 1886 l'intera famiglia con Bakhita al seguito tornò a Suakin, dove Augusto gestiva dei commerci e un hotel³⁸. Dopo qualche mese, Bakhita, Turina e la bimba tornano di nuovo in Italia, nell'ampia proprietà di campagna nel paese di Zianigo (presso Mirano, in Veneto, tra Padova e Venezia). Ben presto, Turina Michieli fu costretta a raggiungere il marito a Suakin per poter ultimare le pratiche della vendita della loro proprietà di Zianigo, questa volta affidando Bakhita e la figlioletta alle religiose canossiane che si occupavano della Pia Casa dei Catecumeni di Venezia³⁹. La scelta di lasciarle proprio lì dipese in buona parte dall'insistenza di Illuminato Checchini, che voleva favorire la conversione di Bakhita. Nel 1889, Turina tornò quindi nuovamente in Italia per recuperare la figlia e Bakhita, con l'intento di trasferirsi definitivamente a Suakin. Chiese allora alle religiose della Casa dei Catecumeni che le due le fossero restituite, ma, a sorpresa, la giovane africana rifiutò di lasciare la Casa.

Ha inizio qui l'episodio specifico con cui vogliamo confrontarci, e che getta particolare luce sulla condizione di Bakhita in Italia⁴⁰. Leggiamolo anzitutto nelle parole dettate da lei stessa:

Circa nove mesi dopo [essere andata a Suakin e averle lasciate presso la Casa dei Catecumeni], la signora Turina venne a reclamare i suoi diritti su di me. Io mi rifiutai di seguirla in Africa, perché non ancora ben istruita per il battesimo. Pensavo pure che, qualora fossi battezzata, non avrei ugualmente potuto professare la nuova religione, e che perciò mi conveniva meglio stare con le suore. Ella montò su tutte le furie, tacciandomi d'ingrata nel lasciarla partire da sola, mentre mi aveva fatto tanto bene. Ma io, ferma nel mio pensiero. Mi portò tante ragioni, ma per nessuna mi piegai. Eppure soffrivo nel vederla così disgustata, perché le volevo bene davvero. Era il Signore che mi infondeva tanta fermezza, perché voleva farmi tutta sua. Oh, bontà!

Il giorno seguente ritornò in compagnia di una signora e ritentò la prova con le più aspre maniere. Ma inutilmente. Partirono indispettite. Il reverendo superiore dell'Istituto scrisse a sua eminenza il patriarca Domenico Agostini sul da farsi. Questi ricorse al procuratore del re il quale mandò a dire che, essendo io in Italia, dove non si fa mercato di schiavi, restavo libera. Anche la signora Turina si recò dal procuratore del re, credendo di ottenere che la seguissi, ma ebbe uguale risposta.

Il terzo dì, eccola di nuovo all'Istituto con la stessa signora e un suo cognato, militare graduato. Vi erano pure sua eminenza il patriarca Agostini, il presidente della Congregazione della Carità, il superiore della casa e alcune suore del Catecumenato. Parlò prima il patriarca. Ne seguì una lunga discussione terminata in mio favore. La signora Turina, piangendo dalla collera e dal dispiacere, prese la bambina che non voleva staccarsi da me e mi forzava a seguirla. Io ero tanto commossa che non

³⁷ Ivi, p. 39.

³⁸ Vedi figura n. 81.

³⁹ In merito alla storica Pia Casa dei Catecumeni di Venezia, fondata nel 1557, v. P. Ioly Zorattini, *I nomi degli altri*, cit.

⁴⁰ È possibile rintracciare almeno un precedente al caso Bakhita nella storia (già accennata) di Pauline Villeneuve, una schiava creola antillese che nel 1715 riuscì ad emanciparsi dalla schiavitù entrando tra le suore del convento del Calvario di Parigi, contro la volontà della sua padrona. Cfr. Sr. Marie-Elisabette, *Acte de Reception au noviciat de damoiselle Pauline Villeneuve*, cit. A riguardo, v. anche P. Le Pichon, *Méllier et la traite négrière*, cit.

riuscivo a dire parola. Le lasciai piangendo e mi ritirai, contenta di non aver ceduto. Era il 29 novembre 1889⁴¹.

Come già Sorur, che nella sua autobiografia aveva raccontato del momento in cui per poter scegliere la libertà presso la missione aveva dovuto rinunciare a restare schiavo in compagnia della propria madre⁴², anche Bakhita riporta una storia di divisione lacerante tra l'affetto per la propria padrona e per la bimba di cui era la bambinaia, da un lato, e la libertà e il battesimo, dall'altro. Entrambi i "moretti" rileggono a posteriori il momento chiave della loro scelta come la prova definitiva a sancire il loro accesso alla vita da cristiani e liberi: un rito di passaggio secondo un disegno provvidenziale⁴³.

La disputa tra Bakhita e la sua padrona, comunque, fu verosimilmente più complessa di ciò che emerge dal racconto della "moretta" nel *Diario*, che ne evidenzia specialmente il risvolto emotivo. La contesa, infatti, oppose Turina Michieli probabilmente anche proprio su un piano giuridico a Bakhita e soprattutto alle religiose della Casa dei Catecumeni che ne avevano preso a cuore la causa (in particolare a madre Marietta Fabretti, incaricata dell'iniziazione cristiana di Bakhita), supportate più in generale dalla Chiesa veneziana. La ricca nobildonna era determinata a recuperare la propria schiava, le suore a far rispettare la volontà della giovane africana e ad arrivare a battezzarla. Ida Zanolini, nella *Storia meravigliosa*, rielabora più estesamente il racconto del *Diario*, grazie anche alla testimonianza di alcune altre tra le persone coinvolte in quegli eventi. Apprendiamo così anzitutto che in un primo momento la superiora della Casa aveva incoraggiato Bakhita a seguire la sua padrona, il che proverebbe che in effetti l'iniziativa di restare era sorta interamente dalla giovane africana⁴⁴. In seguito, tuttavia, Bakhita sarebbe stata avvicinata dalla madre Fabretti, che avrebbe cercato di farsi spiegare da lei la ragione della sua ritrosia a seguire Turina Michieli:

La Madre [Fabretti] le accarezzava i crespi capelli e cercava di calmarla. «Parla, cara; dimmi, spiegati; io son qui per consigliarti; ti voglio bene e voglio solo il tuo bene. Non temere, dimmi, io ti aiuterò, ti difenderò...».

Quell'ultima parola, «ti difenderò», parve avere un magico potere, poiché la Moretta alzò la testa, si asciugò le lacrime e si sforzò di frenare i singulti che le rompevano il petto. A poco a poco si calmò, tentò anche di sorridere alla Madre e finalmente riuscì a parlare, a confidare. Parlò a lungo [...] Ricordò il dolore provato quando aveva dovuto lasciare l'Italia per tornare in Africa e parlò del periodo trascorso laggiù, quando addetta al bar era a contatto giorno e notte con gente d'ogni razza, d'ogni paese, civile e barbara, morale e oscena. [...] No, no, non ci voleva più tornare, ora specialmente che stava per divenire cristiana. Chi avrebbe alimentata la sua fede, preservata la sua purezza, là dove tutto era tenebra e fango?

«Mi aiuti, Madre – concluse la Moretta stringendosi ancora alla buona Suora – mi aiuti; mi salvi; non mi lasci uscire di qui».

⁴¹ G. Bakhita, *Il Diario*, cit., pp. 44-46.

⁴² Cfr. D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, cit., pp. 19-20.

⁴³ Cfr. F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Archivio Comboniano*, cit., p. 70.

⁴⁴ I. Zanolini, *Storia meravigliosa*, cit., pp. 125.

Madre Fabretti era vivamente commossa, comprendeva sempre più che Dio le aveva mandato quell'anima attraverso vie provvidenziali perché la guidasse a Lui [...]

«Non uscirai di qui – le disse Madre Fabretti con accento sicuro – tu prega e calmati: vincerai».

Rassicurata, Bakhita si asciugò le lacrime e sorrise ringraziando [...] Madre Fabretti, invece, molto preoccupata, entrò in Chiesa e pregò con fervore, poi si diresse verso l'archivio della Superiore: la trovò pensierosa e turbata.

«È una faccenda complicata, cara Madre – disse la Superiore – ma non dobbiamo permettere che torni in Africa, povera figliola».

Discussero a lungo sul modo di convincere la signora a lasciarla presso l'Istituto, a ridonarle la libertà, ma compresero che la lotta sarebbe stata lunga e difficile. Non s'ingannavano⁴⁵.

Il racconto di Zanolini ci mostra dunque una Bakhita che non vuole tornare a Suakin a lavorare presso l'albergo dei coniugi Michieli e che motiva la propria scelta di voler invece restare presso al Casa dei Catecumeni affermando che il ritorno in Sudan avrebbe significato per lei ripiombare in un contesto ostile e refrattario alla sua nuova dimensione di fede. Di fronte a tale volontà così persuasivamente espressa, le religiose, in un primo tempo accondiscendenti verso Turina Michieli, decidono ora di schierarsi fermamente dalla parte di Bakhita. Esse si attivano a più livelli («avevano continui colloqui col presidente della Congregazione di Carità, col Priore dei Catecumeni e con altre persone interessate alla causa di Bakhita»⁴⁶), fino al punto da arrivare a chiamare in causa per difendere la giovane africana lo stesso cardinale patriarca di Venezia. Sempre secondo Zanolini, ma questa volta dalla sua dichiarazione rilasciata per la *Positio*, «il caso suscitò scalpore»⁴⁷ nella città, divenendo argomento di dominio pubblico, al punto da portare a una resa dei conti tramite una sorta di processo⁴⁸. Ecco come ci viene descritta la scena della simil-seduta:

Dopo qualche giorno, si riunirono nella sala da visita della Casa dei Catecumeni le più alte autorità di Venezia: Sua Eminenza il cardinale patriarca [Domenico Agostini (1815-1891)], il Procuratore del re, il Prefetto, la Superiore delle Canossiane e alcune suore, il Presidente della Congregazione di Carità, il Superiore dell'Istituto ed altre autorità. C'era la signora padrona di Bakhita [Turina Michieli], con sua figlia, un'amica e un parente, alto ufficiale dell'esercito. A metà della sala, in piedi davanti al grande tavolo, c'era Bakhita, con un atteggiamento umile ma deciso⁴⁹.

Per primo parlò il cardinal Agostini, per esporre il caso. Quindi, Turina Michieli cercò di provare che Bakhita era sua proprietà in virtù di quelle che lei chiamava le «leggi africane»⁵⁰. Al che intervenne

⁴⁵ Ivi, pp. 127-128.

⁴⁶ Ivi, p. 130.

⁴⁷ I. Zanolini, *VIII testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 96.

⁴⁸ Se nel racconto di Bakhita nel *Diario* quella in cui si decisero le sue sorti potrebbe sembrare una semplice discussione (in un'altra testimonianza si dice che Bakhita l'aveva definita una «riunione», M. Pozzan, *XXXII testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 199), nella versione di Zanolini sembrerebbe di assistere a un vero e proprio processo. Una visita in archivio di stato dovrebbe poter chiarire la natura formale o informale dell'evento, nel frattempo lo definiremo da qui in avanti un "simil-processo".

⁴⁹ I. Zanolini, *VIII testis*, cit., p. 96.

⁵⁰ *Ibid.*

il procuratore del re, affermando: «non dimentichi, signora, che qui siamo in Italia dove, grazie a Dio, la schiavitù non esiste. Solo la giovinetta può decidere della sua sorte con assoluta libertà». Chiestole di esprimersi in merito, Bakhita rispose allora di non voler partire «perché non voglio perdere il Buon Dio»⁵¹. Così, «il Procuratore del Re ruppe il silenzio e in nome della legge dichiarò libera la Moretta»⁵².

Secondo Zanolini, «la vicenda di Bakhita fece il giro di Venezia, suscitando commenti e discussioni»⁵³, ed è probabilmente già a partire da qui che la sua figura cominciò a godere di una certa popolarità. Il 9 gennaio 1890, comunque, la giovane sudanese venne battezzata solennemente davanti a una grande folla dal patriarca di Venezia in persona, che ormai ne aveva presa a cuore la causa. Tre anni più tardi, ella avrebbe chiesto di diventare canossiana, entrando dunque in noviziato. L'8 dicembre 1896, pronunciò i voti religiosi.

2.2 Bakhita era schiava, in Italia?

Fin qui i fatti, ma come interpretarli? Le narrazioni su Bakhita sono finora sempre rimaste nell'*impasse* di non riuscire a definire con chiarezza la condizione della “moretta” una volta giunta in Italia, o meglio, una volta venduta a un padrone italiano. Nelle sue memorie, ella afferma di essere stata trattata meglio da Legnani che dai precedenti padroni⁵⁴. Questo sensibile miglioramento («“nessuno più ti farà del male, nessuno ti batterà qui”, le aveva detto il console»; «non avrebbe più dormito sulla dura e sporca stuoia stesa a terra, ma su un bel lettino pulito e rialzato»⁵⁵) aveva provocato in lei un'afezione tale verso il nuovo padrone («e avrebbe forse potuto essere cattiva con chi era buono? Buona, buonissima, docile, docilissima sarebbe stata sempre, non doveva dubitarne il console»⁵⁶) che ella avrebbe di sua iniziativa insistito con lui fino a convincerlo a portala con sé in Italia. Sulla base di ciò, le agiografie, a partire dalla stessa Zanolini per arrivare fino a quelle più recenti, parlano in genere di Legnani in riferimento a Bakhita come di «colui che l'aveva riscattata»⁵⁷. Eppure, si tratta chiaramente di

⁵¹ I. Zanolini, *Storia meravigliosa*, cit., p. 134.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ivi*, p. 139.

⁵⁴ «Questa volta fui davvero fortunata [“Bakhita” significa “fortunata”, in arabo], perché il nuovo padrone era assai buono e prese a volermi bene. Mia occupazione era di aiutare la cameriera nelle faccende domestiche, non ebbi rimproveri, né castighi, né percosse, non mi pareva vero di godere tanta pace e tranquillità», G. Bakhita, *Il Diario*, cit., p. 37.

⁵⁵ I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit., p. 76.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ivi*, p. 87. In un altro passaggio, Zanolini approfondisce la propria versione, che forse risente, in assenza di riferimento a specifiche fonti, di una certa implicita retorica colonialista (si tenga presente che *Storia meravigliosa* è scritta in piena epoca fascista), che voleva gli italiani in Africa per forza «brava gente» (A. Del Boca, *Italiani, brava gente?*, cit.): «“Ma come mai un Console italiano comperava gli schiavi?” Si chiederà qualcuno. “Non doveva egli portare la civiltà in quella terra?”. Per questo appunto li comperava, per toglierli a tante pene, per aiutarli se avevano la capacità e la possibilità di godere la libertà. In caso diverso li teneva presso di sé, li trattava bene, non li sottoponeva a lavori improbi, a castighi

ricostruzioni a posteriori: si dà per scontato che «l'inizio della libertà di Bakhita avvenne con l'acquisto sul pubblico mercato da parte del Console Italiano»⁵⁸, ma, in realtà, da un lato Bakhita parlò sempre di Legnani come del suo «nuovo padrone»⁵⁹ (dice che «era assai buono», certo, ma non per questo non era il suo padrone) e dall'altro lo stesso Legnani agì come tale.

L'occupazione che il console aveva affidato a Bakhita era di «aiutare la cameriera nelle faccende domestiche»⁶⁰. Di fatto, ella continuò dunque a fare quello che già faceva prima, cioè la schiava domestica. Questa condizione, una delle più diffuse per gli schiavi nel Sudan dell'epoca⁶¹, non implicava necessariamente una vita di stenti e violenze fisiche⁶². Nel caso specifico di Bakhita, probabilmente ella trovò nel console italiano un padrone più umano dei precedenti, ma ciò variava da caso a caso; abbiamo infatti testimonianze di altri “moretti” che affermano di essere stati trattati anche relativamente bene dai loro padroni arabi, magari anche meglio che da padroni europei⁶³. Indicativi del fatto che Legnani non considerasse Bakhita del tutto alla stregua di una ragazza libera sono d'altra parte anche altri elementi: il fatto che non le corrispondesse alcuna retribuzione per i suoi servigi, fatti salvi vitto e alloggio; la mancata stesura di un qualche certificato di manumissione ufficiale; nonché l'assenza di tentativi da parte sua o della governante italiana di convertirla. Zanolini spiega quest'ultima circostanza col fatto che «forse il lungo soggiorno in paesi pagani aveva affievolito o spenta nell'indifferenza la loro fede, o per la difficoltà nell'insegnarla»⁶⁴, ma, per quanto ciò sia ovviamente possibile, risulta che Legnani abbia fatto più di una volta da padrino di battesimo a dei “moretti” riscattati dalla missione del Vicariato dell'Africa

crudeli, insegnava con l'esempio a considerarli uomini, non cose o animali», ivi, p. 78. Sulla medesima linea di Zanolini si pongono la gran parte degli agiografi, ad esempio Dagnino, che scrive che «da Khartoum in poi, [Bakhita viaggiò] da libera» (M. L. Dagnino, *Bakhita*, cit., p. 13) e Zanini, che afferma che «nella veste di agente consolare nel 1882 Legnani [...] riscatta la giovane africana affiancandola alla propria domestica nei lavori di casa» (R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, cit., p. 54).

⁵⁸ A. Dalla Costa, *Il testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 34.

⁵⁹ G. Bakhita, *Diario*, cit., p. 37.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Nel Sudan del diciannovesimo secolo la principale tipologia di schiavitù era quella produttiva agricola (cui fu sottoposto ad esempio Sorur), ma anche quella domestica, in cui «gli schiavi svolgevano le faccende di casa, eccettuate le belle ragazze che diventavano mogli o concubine del padrone» (P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 347) era assai diffusa (cfr. *ibid.*; M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam*, cit., p. 342; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 174).

⁶² Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 174; P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 347.

⁶³ È il caso ad esempio di Factma, la futura suor Maria Agostina incontrata in tarda età da Bakhita a Soresina, la quale aveva ricevuto tale nome proprio da due padroni arabi che erano giunti a volerla adottare e a darle il nome della loro figlia recentemente defunta, tanta era l'affezione che, secondo il racconto della “moretta”, provavano verso di lei. Cfr. *Riassunto della vita e delle virtù della nostra cara Sorella negra Maria Agostina Factma*, cit.

⁶⁴ I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit., p. 80.

Centrale, in quegli anni⁶⁵. Quella di non educare Bakhita nella fede fu quindi forse un'omissione deliberata, da parte di Legnani. D'altronde, il console italiano era più un commerciante che un filantropo e non aveva alcun interesse a liberare Bakhita (e perciò neanche a convertirla, dal momento che sempre più in quegli anni battesimo e liberazione andavano insieme).

Quanto accaduto in seguito, una volta approdati in Italia, sembra confermare ulteriormente una persistenza della dinamica schiava-padrone:

Ivi [a Genova] si prese alloggio in un albergo il cui padrone, ben noto all'amico del console, l'aveva pregato di acquistargli un moretto, per cui gli fu ceduto subito quello che era stato mio compagno di viaggio. La moglie dell'amico [Turina Michieli], che era venuta a incontrarlo, vedendo noi moretti, chiese al marito perché non ne avesse condotta una per lei e per la sua figlioletta. Il console, per far piacere all'amico e a sua moglie, mi regalò a loro⁶⁶.

In questo passaggio del *Diario*, ripreso anche in *Storia meravigliosa*, troviamo Calisto Legnani manifestamente intento a consegnare uno dei due bambini schiavi di colore portati con sé dal Sudan a un oste genovese che ne aveva richiesto l'acquisto e a donare l'altra, Bakhita, alla moglie di Augusto Michieli, suo amico e socio in affari. Di lì agli anni seguenti, Bakhita avrebbe fatto da domestica, da cameriera e da nutrice per la famiglia Michieli, un po' a Zianigo in Veneto e un po' a Suakin in Sudan, fino al periodo trascorso presso la Casa dei Catecumeni. Gli avvenimenti successivi, dal momento in cui la sua padrona l'aveva reclamata mentre lei si era rifiutata di lasciare la Casa fino al processo che ho poc'anzi descritto, dimostrano fuor di dubbio che la condizione di Bakhita presso la famiglia Michieli era quella di una specie di schiava domestica: era ritenuta implicitamente una proprietà, non percepiva stipendio, non la si considerava titolata della scelta di poter rimanere in un luogo contro la volontà dei suoi padroni. È dunque solo nel momento in cui il procuratore del re la dichiara libera, che Bakhita lo diviene a tutti gli effetti, in virtù delle leggi italiane⁶⁷, rese effettuali e fatte valere di contro a un parallelo abito pseudo-legale ancora diffuso grazie al fatto che anche la Chiesa (dalle suore al cardinale) si schierò per difendere i diritti della "moretta".

Nella rappresentazione di Bakhita trasmessaci dalle narrazioni più recenti, ella è divenuta il simbolo del passaggio dalla schiavitù alla libertà, al punto da essere venerata come la santa patrona della *Giornata mondiale di preghiera e riflessione contro la tratta di esseri umani*⁶⁸. Ma fu davvero un'ideale

⁶⁵ Scorrendo i registri del Vicariato dell'Africa Centrale, è possibile trovare il nome di Calisto Legnani con una certa frequenza, nelle vesti di padrino di battesimo o testimone di nozze: cfr. L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese*, cit., p. 526.

⁶⁶ G. Bakhita, *Il Diario*, cit., pp. 38-39.

⁶⁷ Cfr. *Codice Civile del 1865* (1093) cit. in R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 291.

⁶⁸ La Giornata mondiale contro la tratta è stata istituita da papa Francesco nel 2015 proprio per il giorno 8 febbraio, memoria di santa Bakhita (v. *Giornata Mondiale di Preghiera e Riflessione Contro la Tratta di Persone (GMPT), 8 febbraio – Memoria Liturgica di Santa Bakhita*, «<https://preghieracontrotratta.org/about>», ultima visualizzazione il 16/03/2021). Nel recente discorso dopo l'Angelus di domenica 7 febbraio 2021, Francesco ha affermato: «domani, memoria liturgica di Santa

e astratta aspirazione alla libertà, ciò che spinse Bakhita a rifiutare di tornare in Sudan con Turina Michieli e a chiedere insistentemente alle suore di accoglierla nella Pia Casa dei Catecumeni? Leggiamo la deposizione di suor Anna Dalla Costa, con cui Bakhita si era confidata in merito:

All'inizio le suore cercarono di persuadere Bachita di seguire la sua padrona: ma Bachita non volle più saperne della sua padrona. Diceva che avrebbe pregato per la sua padrona, ma non l'avrebbe seguita. Temeva di non poter fare la Comunione [il battesimo] e di perdere il suo Dio. Un giorno allora le ho detto: «non potevi fare la Comunione e poi andare?». Lei mi rispose: «in mano di quella gente lì, no: poi me vendea ancora, e gavaria perso anima e corpo»⁶⁹.

La padrona, pur di riportarla con sé in Africa, era ricorsa anche a mezzo di avvocati a Roma: ma l'autorità civile, essendo Bachita senza genitori, né vigendo in Italia la schiavitù, dichiarò che poteva rimanere. Bachita diceva che anche quelli che son buoni là [in Africa], non sono buoni come questi qua [le suore]⁷⁰.

Pare quindi che a muovere la “moretta” sia stata essenzialmente la convinzione che la sua condizione di vita presso la Casa dei Catecumeni fosse migliore di quella che avrebbe potuto condurre in Sudan se vi fosse ritornata come schiava dei Michieli. Come già aveva fatto con Legnani, quando a Khartoum l'aveva convinto a tenerla presso di sé e portarla in Italia⁷¹, anche in questa occasione Bakhita dimostrò la propria volontà nel cercare di garantirsi miglioramenti di vita, convincendo le religiose a tenerla con loro presso la Casa dei Catecumeni invece che darla indietro a Turina Michieli.

Ma che cosa spinse Bakhita a disobbedire, a non voler tornare con i Michieli? La sua risposta è sempre molto ferma: «la paura di perdere la fede»⁷². È necessario però sforzarci di capire che cosa ella potesse intendere all'epoca, dopo appena pochi mesi di iniziazione cristiana, con ciò. Già quando aveva convinto Legnani a tenerla con sé, Bakhita lo aveva fatto perché lo considerava un padrone più buono rispetto a quelli che aveva servito precedentemente. È probabile, dunque, che buona parte delle ragioni che spinsero la “moretta” a scegliere di restare presso la Casa dei Catecumeni⁷³ siano da attribuire al fatto che ella avesse trovato qui non solo delle migliori condizioni di vita materiale, ma anche un nuovo, e

Giuseppina Bakhita, religiosa sudanese che conobbe le umiliazioni e le sofferenze della schiavitù, si celebra la Giornata di preghiera e riflessione contro la tratta di persone. Quest'anno l'obiettivo è lavorare per un'economia che non favorisca, nemmeno indirettamente, questi traffici ignobili, cioè un'economia che non faccia mai dell'uomo e della donna una merce, un oggetto, ma sempre il fine. Il servizio all'uomo, alla donna, ma non usarli come merce. Chiediamo a Santa Giuseppina Bakhita che ci aiuti in questo», (Francesco, *Angelus*, Piazza San Pietro, Domenica 7 febbraio 2021, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210207.html», ultima visualizzazione il 14/03/2021).

⁶⁹ «In mano a quella gente lì, no. Poi mi avrebbero venduto ancora e avrei perso l'anima e il corpo».

⁷⁰ A. Dalla Costa, *II testis*, cit., p. 35.

⁷¹ Anche Zanini sottolinea l'atteggiamento deciso con cui Bakhita convinse prima Legnani a portarla con sé in Italia e poi le suore a tenerla presso la Casa dei catecumeni, cfr. R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, p. 71.

⁷² T. Martini, *XII testis*, in in Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 137.

⁷³ Colpisce come, nei racconti, Bakhita si rifiuti di seguire Turina Michieli al di fuori della Casa dei Catecumeni, intesa anche proprio come edificio, al punto da aggrapparsi a un grande crocifisso all'ingresso.

migliore, «Paron de tuti»⁷⁴: Dio. L'espressione dialettale «paron» (usata in Veneto anche come sinonimo di “signor”) è di Bakhita e non può sfuggire che il suo significato letterale (“padrone”) richiami, trasfigurandoli, i tempi in cui era schiava⁷⁵. In effetti, la letteratura agiografica ha sempre messo in evidenza come in lei brillasse la virtù dell'obbedienza verso i suoi superiori, sia da schiava che da suora⁷⁶. L'ipotesi, avanzata ad esempio da Patricia Santos, è dunque che la “moretta” abbia portato nella sua vita da religiosa i modelli di comportamento e la gerarchia dei ruoli vissuti durante la sua condizione di schiava⁷⁷: Bakhita avrebbe scelto di restare alla Casa dei Catecumeni perché aveva scelto Dio come suo nuovo “padrone” al posto di Turina Michieli, in quanto Dio era il padrone più buono⁷⁸ e potente di tutti⁷⁹, la cui signoria annullava ogni peso e la stessa condizione di schiavitù. In più di un'occasione è Bakhita stessa a suggerire questa interpretazione. Ad esempio, a domanda diretta di Ida Zanolini – «come fa, Madre, ad essere sempre così buona?» – lei avrebbe risposto: «come si farebbe ad offendere un Dio [Paròn] così buono, quando si son serviti padroni tanto cattivi?»⁸⁰. Concretamente, come insegnatole, Bakhita identificava di buon grado la volontà di Dio anzitutto con quella delle sue dirette superiori religiose⁸¹:

Sempre, in ogni occasione, Bakhita voleva un ordine preciso per poterlo eseguire nel modo migliore. Quando la Superiora espresse il desiderio della Madre Generale di narrare in un libro la sua vita, il viso di Bakhita diventò cenerognolo e gli occhi le si riempirono di lacrime. Era il segno della sua lotta e della sua sofferenza interna. Subito però sorrise e inginocchiandosi esclamò: «come vuole el Paron!». Il sacrificio era accettato per la gloria di Dio⁸².

⁷⁴ G. Maturi, *Felice perché, grazie al dolore, aveva conosciuto “el paron de tuti”*, testimonianza raccolta il 16 novembre 1998, in *Madre Moretta*, cit., p. 57. Ida Zanolini attesta: «Bakhita si sentiva proprietà di Dio [...] lo dimostra il suo motto: “quello che vuole el Paron!”», I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit., p. 206.

⁷⁵ «O Paron. Exatamente como os patrões que ela teve enquanto foi escrava. Um Senhor a quem sempre se deve obedecer com solicitude, mas não por obrigação, nem por constrangimento, mas porque a “obediência agrada tanto ao Senhor”», R. I. Zanini, *Bakhita: Mulher, negra, escrava e santa – uma fascinante história de liberdade*, Cidade Nova, São Paulo 2002, p. 20.

⁷⁶ «Anche in schiavitù osservò sempre con diligenza i doveri del proprio stato [...] Fu sempre molto riconoscente verso la Congregazione e fu sempre obbediente ai suoi superiori», W. Ricchieri, *IV testis*, cit., p. 67.

⁷⁷ P. Santos Sherman, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas?», cit., p. 160.

⁷⁸ Secondo madre Maria Residori, Bakhita era solita ripetere, di fronte alle sue ansie per la scuola: «Ma sì, ma sì, sta tranquilla che el Signor l'è un bon Paron», M. Residori, *Sta tranquilla che el Signor l'è un bon Paron*, testimonianza rilasciata l'8 settembre 2012, in *Madre moretta*, cit., p. 185.

⁷⁹ Racconta Bakhita, parlando dei primi mesi passati alla Casa dei Catecumeni, di una riflessione che sviluppò in quel periodo: «Ricordo che, vedendo il sole, la luna, le stelle, le bellezze della natura, dicevo tra me: “chi è mai il padrone di queste belle cose?” E provavo una voglia grande di vederlo, di conoscerlo, di prestargli omaggio. E ora lo conosco. Grazie, mio Dio, grazie!», G. Bakhita, *Diario*, cit., p. 42. Probabilmente, ai Catecumeni, ella riconobbe in Dio quel “Paron de tutti” che cercava.

⁸⁰ I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit. p. 194. Testimonianze di risposte simili da parte di Bakhita ve ne sono a iosa, ad esempio: «Quando incontro la Serva di Dio, era sempre serena e tranquilla. Alla mia domanda, come faceva, mi disse: “xe perché mi servo un bon Paròn”», I. Peripolli, *III testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 249.

⁸¹ «[Bakhita] aveva un culto per i Superiori perché vedeva in essi l'autorità stessa di Dio. Parlava la Superiora? Parlava el Paron, e non c'era da discutere o da brontolare neppure interiormente», I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit. p. 185.

⁸² Ivi, p. 192.

Il processo mentale e spirituale compiuto da Bakhita è radicale, nella sua semplicità: se lei era stata scelta da Dio, il più buono e potente tra tutti i padroni, che l'aveva portata a incontrarlo presso la Casa dei Catecumeni e l'aveva fatta diventare «sua figlia, io, povera schiava»⁸³, allora anche lei non aveva e non avrebbe potuto fare a meno di sceglierlo, di impegnarsi al massimo per servirlo al meglio e per non venire mai allontanata da lui. Un vero e proprio patto stipulato con la Provvidenza, anzitutto nel suo cuore e poi confermato attraverso i sacramenti e la pronuncia dei voti religiosi: «mi ghe go dà tuto al Paròn... el penserà lu a mi: el xe obligà!»⁸⁴. Bakhita, che da un lato si sentirà sempre umilmente indegna di essere stata scelta da Dio («ripeteva spesso: “come galo fato el Signore a ciaparme mi, povero gnoco?”»⁸⁵), dall'altro andrà sempre orgogliosa di ciò e per questo si sforzerà di compiere il proprio dovere di cristiana e religiosa fin nei minimi dettagli («fu di esempio a tutti»⁸⁶) e fino alla fine⁸⁷. Probabilmente, come vedremo, fu anche proprio per questa sua totale dedizione al «Paròn»⁸⁸, nonché per la docile sottomissione agli ordini delle superiore e lo spirito di servizio⁸⁹, che ella divenne, agli occhi degli europei, la “moretta” perfetta. O meglio, la “moretta” santa⁹⁰.

⁸³ Ivi, p. 194.

⁸⁴ «Io ho dato tutto al Padrone [a Dio]... ci penserà lui a me: è obbligato!». La frase venne pronunciata da Bakhita alla presenza della madre Dalla Costa, che la riferisce nella sua testimonianza: A. Dalla Costa, *II testis*, cit., p. 42.

⁸⁵ Ivi, p. 39.

⁸⁶ *Ibid.* La madre Dalla Costa, che fu per alcuni anni consorella di Bakhita a Schio, continua così la sua testimonianza: «non ho mai sentito alcuno che abbia detto anche la minima cosa contro la Madre Giuseppina: anzi, tutti avevano il desiderio di sentirla e di vederla. Non c'era pericolo che azzardasse qualche cosa al di fuori o contro la regola. Osservò con esattezza i voti emessi in religione. La sua fede traspariva moltissimo dal modo con cui faceva la S. Comunione e adempiva i suoi uffici di sagrestana. Era tutta compresa di quanto faceva e assorta in Dio. Quando faceva il bucato, estendeva e curava tovaglie, corporali, purificatoi ecc. con molta attenzione e pietà: anzi era gelosa di queste suppellettili sacre perché, diceva, “le tocca il Signore”».

⁸⁷ D'altronde, nel corso di oltre cinquant'anni di vita da suora, per certi versi lo stile di vita di Bakhita da religiosa non muterà troppo rispetto a quello che conduceva da schiava al servizio di padroni come Legnani e i Michieli: resterà pur sempre dedita alle attività tipiche di una domestica, occupandosi di volta in volta di mansioni come la cucina, la stireria, la sagrestia e la portineria; non avrebbe posseduto praticamente nulla fino alla morte. Il che, comunque, era piuttosto comune tra le religiose, che non necessariamente in quegli anni venivano spronate a studiare. Altre “morette” ebbero sorti differenti, pensiamo a Zeinab Alif Benvenuti che fu musicista, tesoriera e venne eletta badessa.

⁸⁸ «Talvolta, nel vederla così diligente e paziente, le chiedevo se sentiva la stanchezza: mi rispondeva: “pel Signore no xe mai tropo”», N. Raccanello, *IX testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 127.

⁸⁹ «Da religiosa fu sempre pronta all'obbedienza. Mostrò sempre grande deferenza verso la superiora. [...] Fu vero esempio di obbedienza perfetta», T. Martini, *XII testis*, cit., p. 145.

⁹⁰ Spiega questo processo ad esempio la madre Dalla Costa: «Madre Giuseppina in vita godette fama di Suora straordinariamente virtuosa [...] tale fama si accrebbe dopo la morte e si diffuse in tutta Italia, fino a divenire generale, spontanea, e vera e propria fama di santità», A. Dalla Costa, *II testis*, cit., p. 55.

2.3 Alcune riflessioni sulla condizione dei “moretti”, tra schiavitù e riscatto

«In casa del console [Bakhita] non fu trattata da schiava, ma divenne la domestica di casa»⁹¹. Tornando a questa affermazione, che abbiamo appena problematizzato, è possibile cogliere il fulcro della questione che ora cercheremo di affrontare: fintantoché i “moretti” erano in Africa sotto il controllo di padroni africani, è chiaro che fossero schiavi; ma una volta che essi venivano venduti a degli europei e poi portati in Europa, quale diveniva la loro condizione? Questa domanda, assai complessa e alla quale è opportuno non dare per ora risposte generali definitive, si inserisce all’interno di un dibattito più ampio, che interroga e oppone da lungo tempo gli storici: «quando è scomparsa la schiavitù in Italia?»⁹².

Recentemente, superando una certa «established historiography», si è affermata una «new perspective»⁹³, secondo cui la presenza di schiavi di colore in Italia, legata anche alla persistenza delle tratte mediterranee, lungi dall’essersi esaurita in epoca medievale, con le prime condanne di fine Settecento della schiavitù atlantica o con la frattura napoleonica, si sarebbe invece protratta sottotraccia fino ad almeno la fine della prima metà del diciannovesimo secolo⁹⁴. Come evidenziato da Antonio de Almeida Mendes, una tale concezione, che ben mette in evidenza le contraddizioni tra ideale abolizionista e realtà punteggiata da forme di persistenza schiavile, ha mutato radicalmente la nostra percezione della società italiana ottocentesca su questo punto⁹⁵.

Raffaella Sarti, che si è lungamente occupata di rintracciare e classificare i casi di schiavitù in Italia nel diciannovesimo secolo, in un contributo del 2009 datava al 1851 l’ultima attestazione della presenza di schiavi nella Reggia di Caserta, affermando che probabilmente si trattava del limite massimo di estensione in territorio italiano di una schiavitù rientrante «nel modello della tradizionale schiavitù mediterranea, che implicava la reciproca riduzione in schiavitù di musulmani e cristiani». Eppure, come da lei stessa sottolineato, «altre fonti successive ci parlano di persone comprate, vendute, regalate»⁹⁶ in Italia anche oltre quella data: africani subsahariani, spesso bambini (tra i principali casi citati da Sarti, vi sono i due cosiddetti “akka del Miani”, di cui ho diffusamente parlato). Da un punto di vista legale, sostiene la storica, essi non erano schiavi: la schiavitù legale era ormai da tempo stata abolita, sul suolo

⁹¹ A. Dalla Costa, *Il testis*, cit., p. 34.

⁹² R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 281.

⁹³ A. de Almeida Mendes, *Foreword*, in G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., pp. VII.

⁹⁴ Tra gli studi più recenti, v. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit. Uno dei primi a sostenere che forme di persistenza di schiavitù in Italia erano rintracciabili fino ai primi anni dell’Ottocento fu Wipertus Rudt de Collenberg, nel 1889; nel suo saggio sugli schiavi entrati nella Casa dei Catecumeni di Roma, egli afferma: «l’esclavage ne prit fin, étonnement, qu’au début du XIX^e siècle», W. Rudt de Collenberg, «Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVII^e et XVIII^e siècles», in *Mélanges de l’École française de Rome*, 101, n. 1, p. 9.

⁹⁵ A. De Almeida Mendes, *Foreword*, cit., pp. VII.

⁹⁶ R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 285.

italiano. Tuttavia, spesso erano casi di «schiavitù di fatto»⁹⁷. Questa discrepanza sarebbe dovuta al fatto che «l'epoca analizzata è un periodo di passaggio»⁹⁸ in cui forme di persistenza di schiavitù mediterranea si fondono insieme con i pregiudizi razziali che circondano gli africani di colore (gli stessi missionari, che pure in genere non aderiscono al cosiddetto razzismo scientifico, spesso li considerano “come dei bambini”, necessitanti cioè una forma di tutela), nonché con «una sorta di vischiosità geografica: quella delle relazioni personali in Africa, dove ancora la schiavitù è molto diffusa»⁹⁹. Come osservato da Giulia Bonazza, nel diciannovesimo secolo «a black man remained as such after baptism and after the achievement of freedom», al punto che ormai «it is necessary to extend our thinking beyond the binary concept of freedom-unfreedom»¹⁰⁰.

Nel corso della stesura di questa tesi mi sono chiesto più di una volta come considerare i “moretti”: se è vero che alcuni viaggiatori europei, come ad esempio il console Legnani, li portarono in Europa considerandoli ancora *de facto* come una loro proprietà, è altrettanto chiaro che la stragrande maggioranza dei missionari europei (e altri tra i viaggiatori) li reputavano invece dei riscattati dalla schiavitù¹⁰¹, e dunque liberi. Il confine era spesso assai labile, dal momento che in genere il fatto che i missionari ritenessero i “moretti” dei riscattati non escludeva che si arrogassero il diritto di esercitare su di loro una stretta tutela e, in larga misura, un pieno controllo. In ogni caso, capitava non di rado che i missionari venissero accusati di essere degli schiavisti, quando compravano bambini subsahariani nei mercati di schiavi africani, spesso con l'intento di portarli in Europa¹⁰². Inoltre, nel momento in cui battezzavano i “moretti”, usualmente i missionari ne divenivano i padrini, o tal ruolo lo facevano ricoprire a qualche nobile o altro personaggio in vista: una pratica che rimandava direttamente a quella d'età moderna, quando gli schiavi catecumeni in Europa ricevevano il battesimo (senza per questo essere immediatamente liberati dalla schiavitù) avendo come padrini degli aristocratici o addirittura i loro stessi

⁹⁷ Ivi, p. 289.

⁹⁸ Ivi, p. 293.

⁹⁹ Ivi, p. 295.

¹⁰⁰ G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. 216.

¹⁰¹ In genere per i missionari il riscatto, in un contesto d'azione più ampio, era spesso inteso come pratica di carità (e talvolta anche più esplicitamente come atto antischiavista per i diritti umani) e al contempo come un metodo di evangelizzazione. Cfr. F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain*, cit., p. 181.

¹⁰² Spesso i missionari che praticavano i riscatti e poi portavano i “moretti” in Europa si ritrovarono a doverlo fare di nascosto, per le leggi contro la tratta che via via venivano emanate non solo dai paesi europei ma anche nordafricani. È il caso anzitutto di Olivieri (cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri da Voltaggio*, cit., p. 77) e Verri (cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 132, 148), ma anche di Comboni (cfr. D. Comboni, *Lettera a don Goffredo Noecker, Roma, settembre 1864*, cit.), che infatti giungerà nel *Piano* alla risoluzione di educare i “moretti” in Africa anche per questa ragione. Nel 1881 alcuni missionari di Lavigerie vennero accusati di praticare la tratta addirittura dal console inglese a Zanzibar, al punto che dovette intervenire il ministro degli esteri francese, che si premurò di specificare trattarsi di riscatto e non acquisto di schiavi (cfr. F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain*, cit., p. 206).

padroni¹⁰³. In una lettera degli anni Cinquanta dell'Ottocento, don Nicola Mazza scriveva, a proposito dei "moretti" che educava a Verona: «io li credo schiavi, e perciò mi tengo in facoltà senza contraddizione o dipendenza d'alcuno di poterli rimandare, quando che sia, secondo il mio scopo, in Africa»¹⁰⁴. Trent'anni più tardi, nel 1885, un missionario dell'istituto fondato da Lavigerie affermava, a proposito dei "moretti" che aveva riscattato: «il sont à nous, du moins selon les moeurs du pays»¹⁰⁵. Impossibile non notare che il punto di vista qui esplicitato dai missionari è davvero molto simile a quella di Turina Michieli quando «reclamava il diritto di proprietà di Bachita in quanto costei era sua schiava secondo le leggi africane»¹⁰⁶.

Proprio come abbiamo visto per Bakhita, non di rado i "moretti" portati in Europa continuavano a loro volta ancora per un po' di tempo a considerarsi come gli schiavi domestici di quegli europei (missionari o meno) da cui dipendevano, senza fare grande attenzione al fatto se questi li avessero comprati (e dunque li consideravano schiavi) o invece riscattati (e perciò li reputavano liberi, anche se sotto la loro tutela). Per certi versi, questa differenza, più teorica che pratica, riguardava maggiormente gli europei che loro¹⁰⁷. Dal punto di vista del missionario, infatti, la discrepanza pratica tra le due condizioni era relativa – sia che lo si volesse comprare sia che lo si volesse riscattare, lo schiavo in genere andava acquistato –, ma la distinzione teorica era chiara: nel caso del riscatto, il controllo esercitato sul "moretto" non era schiavitù ma tutela, un modo paternalista per garantirgli un futuro¹⁰⁸. Viceversa, dal punto di vista dei "moretti", come suggerito da François Renault, spesso la netta cesura ideale tra libertà e schiavitù non era poi così fondamentale, mentre contava assai di più quella materiale: soprattutto all'inizio, per i "moretti" «le clivage ne se faisait pas entre esclavage et liberté, mais entre aptitude ou incapacité à assurer son existence sur les plans matériel et social»¹⁰⁹. In altre parole, almeno nei primi tempi, i "moretti" erano ben felici di appartenere ai missionari, se ciò significava essere trattati meglio

¹⁰³ Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., p. 243. Persino il fatto che, nel momento della conversione, i "moretti" ricevevano spesso il nome del missionario che li aveva riscattati o dei nobili che facevano loro da padrini è una tradizione che rimanda al battesimo degli schiavi in epoca moderna.

¹⁰⁴ N. Mazza, *Lettera a Mons. Guasco, s.d.*, cit., p. 136.

¹⁰⁵ F. Coulbois, *Lettre à Bridoux, 28 octobre 1885*, AGMA, Arch. Lavigerie, C 19/150. Come ha giustamente notato Guido Abbattista: «la lettura delle corrispondenze e dei testi missionari è rivelatrice, da parte dei religiosi, di un atteggiamento verso africani e africane [...] di benevola appropriazione», G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 227.

¹⁰⁶ I. Zanolini, *VIII testis*, cit., p. 96. La grafia "Bachita" è un'italianizzazione di quegli anni di Bakhita.

¹⁰⁷ Prendiamo il caso in cui don Biagio Verri rimproverò aspramente Giuseppina Ranzani, la sua principale collaboratrice, per aver schiaffeggiato la "moretta" Factma, da poco arrivata a Marsiglia: per Verri, alla ragazza africana non andava mai fatta violenza, o non avrebbe potuto cogliere la differenza tra loro e i suoi vecchi padroni, (cfr. *Riassunto della vita e delle virtù della nostra cara Sorella negra Maria Agostina Factma*, cit., p. 8).

¹⁰⁸ Secondo Renault, «en ce qui concerne plus spécialement l'autorité très stricte que les missionnaires continuaient à exercer sur les rachetés même adultes, au point du rechercher les déserteurs, ils n'y voyaient pas d'atteinte à leur liberté, mais plutôt moyen indispensable de la leur sauvegarder. Paradoxe?», F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain*, cit., p. 205.

¹⁰⁹ *Ibid.*

di prima, mentre potevano assumere atteggiamenti di ribellione se venivano forzati in situazioni che detestavano. Non a caso, Sorur dirà di Farag, insofferente alle regole del Collegio Urbano: «forse, se avesse sofferto di più la schiavitù, saprebbe ora apprezzare con giusta misura i benefici che invece ribrezza»¹¹⁰.

In generale, appare difficile e forse prematuro, se non anche in linea di principio riduttivo, esprimersi in maniera definitiva e univoca in merito al fatto se i “moretti” fossero o meno degli schiavi anche dopo il loro riscatto. Il fatto che essi erano quasi sempre bambini, per lo più orfani e di colore, sono tre elementi che pesarono molto nel far sviluppare verso di loro tra i missionari «sentimenti certo caritatevoli e paternalistici, non solo di protezione, ma quasi di proprietà, anche se all’ovvio scopo di sottrarli, mediante il riscatto, a quella vita di schiavitù che certamente li avrebbe attesi dopo essere stati precedentemente “rubati dal loro paese” dai negrieri arabi»¹¹¹. In linea di massima, concordiamo con Abbattista nel dire che i “moretti” erano «veri e propri oggetti di benevola appropriazione»¹¹² da parte dei missionari, almeno in un primo tempo; al contempo, però, questo non basta per definirli schiavi. Legalmente, nessuno dei “moretti”, una volta arrivato in Europa, era più nella condizione di schiavo, dal momento che, negli anni in cui essi vi venivano portati, la schiavitù era ormai stata dichiarata illegale nei paesi europei. Per quanto riguarda invece una loro possibile condizione di schiavitù di fatto, questa dipese e variò probabilmente da caso a caso¹¹³. Di Sorur, ad esempio, mi sembra di poter dire che quando venne a studiare in Italia, nel 1876, lo fece in piena coscienza da uomo libero, pur se ancora giovane (circa sedici anni) e sotto la tutela di Comboni: due anni prima era fuggito dalla dimora del suo padrone e aveva chiesto di sua iniziativa asilo alla missione, venendo quindi battezzato; prima di partire per l’Italia gli era

¹¹⁰ A. Morzal, D. Sorur, *Lettera al Sembianti, Roma, 17 marzo 1883*, cit. Il discorso sarebbe divenuto ben diverso per quei “moretti” che arrivarono a ottenere una certa istruzione europea e cominciarono così a opporre anche da un punto di vista speculativo la schiavitù che avevano subito in Africa alla libertà di cui invece avevano potuto godere in Europa una volta divenuti cristiani: pensiamo ai casi di Sorur e Moussa, che arrivarono a scagliarsi contro la schiavitù in Africa anche attraverso scritti e conferenze, ma anche a quello della stessa Bakhita, che nelle sue autobiografie contrappose le proprie passate pene da schiava alla felicità della sua nuova vita da religiosa. È indicativo, da questo punto di vista, il titolo della prima opera scritta da Daniele Sorur quando era ancora un giovane allievo del Collegio Urbano: *Le pene dei negri schiavi in Africa*; in Africa, non in Europa. Naturalmente, per ogni Sorur che godette dell’educazione europea al punto da considerarsi libero grazie a essa (o meglio, grazie allo «spirito del Cristianesimo», che gli era arrivato attraverso l’educazione ricevuta, cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 249-251), vi fu un Farag che invece terminò i suoi giorni in manicomio, impossibilitato dai lacci gettati su di lui dai suoi tutori europei a tornare liberamente in Africa.

¹¹¹ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 227.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ È possibile provare a segnalare alcuni tratti distintivi tra una condizione di schiavitù o dipendenza di fatto e servizio domestico libero: quando non proprio la presenza o meno di uno stipendio e di un certificato di cittadinanza o di libertà, anche ad esempio che si pretendesse o meno di vendere e far spostare le persone senza il loro consenso. Un lavoratore o una lavoratrice domestico/a era certamente legato alla casa e alla famiglia dei suoi datori di lavoro, tuttavia non apparteneva loro né legalmente né nei fatti, era cioè libero di licenziarsi a suo piacimento. Un diritto, quest’ultimo, che a Bakhita si provò a negare alla luce proprio del fatto che la sua padrona la riteneva una schiava, e non una lavoratrice, domestica.

stato chiesto il consenso e, durante il viaggio, Comboni si era premurato di far redigere un certificato che attestasse la libertà del “moretto”¹¹⁴. Viceversa, di Bakhita, come abbiamo visto, è possibile ritenere che al suo arrivo in Italia la sua fosse ancora una condizione di schiavitù di fatto, almeno fino al momento in cui venne dichiarata libera durante il simil-processo del 1889.

Sempre il caso di Bakhita suggerisce due ultime riflessioni conclusive. Anzitutto, consideriamo che ella venne dichiarata libera nel 1889: a quel che mi risulta, dovrebbe trattarsi del più tardivo caso di schiavitù di fatto di un africano in Italia attestato finora, nel diciannovesimo secolo. Se pensiamo che a Venezia la schiavitù era stata vietata già dal 1816¹¹⁵, l’episodio che vide Bakhita protagonista di un caso di persistenza implicita di una condizione di schiavitù domestica presso la famiglia Michieli (che indubbiamente, contro le stesse leggi in vigore, tentò senza riuscirci di rivendicare il diritto a forzare la volontà di Bakhita) ebbe luogo ben settant’anni dopo l’abolizione ufficiale della schiavitù nella regione! Oltretutto, il suo non fu un caso totalmente isolato, come dimostra lo stesso racconto del *Diario* quando ci parla dell’altro schiavo bambino sudanese acquistato da Legnani per conto di un oste genovese. Ciò sposta parecchio più avanti, rispetto a quanto si pensava finora, la soglia cronologica dei casi di persistenze schiavili nella penisola italiana.

Infine, il caso di Bakhita evidenzia un altro aspetto su cui ho insistito con la mia tesi. Come gli studi hanno dimostrato, il battesimo in epoca moderna era stato per lungo tempo un metodo molto utilizzato da nordafricani e subsahariani schiavi in Europa per cercare di integrarsi nella società e avvicinarsi alla libertà; ciononostante, il sacramento di per sé non garantiva per certo una liberazione immediata dalla schiavitù¹¹⁶. Invece, nell’episodio del simil-processo di Bakhita, abbiamo delle religiose e addirittura un cardinale che, sollecitati dalla stessa “moretta”, si battono non solo per battezzarla, ma anche per garantirne la libertà, prendendone le parti contro gli interessi dei suoi padroni. Ciò si spiega solo se si considera il contesto storico: l’anno prima del processo di Bakhita, papa Leone XIII aveva scritto l’enciclica antischiavista *In Plurimis* (1888), con riferimento specialmente alla sua abolizione in Brasile; il cardinale Lavigerie (1825-1892) aveva intrapreso in Europa e in Africa quella che lui stesso chiamava una nuova crociata¹¹⁷ contro la schiavitù in Africa, cosa che ebbe certamente un ruolo importante anche nel processo di colonizzazione¹¹⁸; persino Sorur, nel suo piccolo, stava compiendo in

¹¹⁴ Cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 144-145.

¹¹⁵ G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. 66.

¹¹⁶ Ivi, p. XV. Si veda anche M. Bosco, «Schiavitù e conversioni religiose», cit.

¹¹⁷ Si veda C. Prudhomme, *Le bien, le mal et le «massacre des innocents»*, cit.; F. Renault, *Lavigerie l’esclavage africain*, cit.; G. La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, in *Le pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège?*, a cura di P. Levillain, J. M. Ticchi, Ecole Française de Rome, Roma 2006, pp. 251-264.

¹¹⁸ O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e “diritto d’ingerenza”», cit.

quegli anni il suo secondo tour di raccolta fondi e sensibilizzazione per le missioni e contro la schiavitù¹¹⁹. L'episodio di Bakhita, la schiava liberata e battezzata dalla Chiesa, va dunque a iscriversi perfettamente in questo quadro di fermento antischiavista cattolico, e ci mostra una Chiesa ormai pienamente abolizionista, non più solamente in alcuni dei suoi rappresentanti più illuminati, ma a un livello ormai recepito e diffuso nell'intera struttura ecclesiale.

3. Le strade della memoria. Bakhita: da «bela bestia» a santa

3.1 L'incontro con Mussolini

Nel 1902, madre Bakhita venne trasferita dalla comunità canossiana di Venezia a quella del paese pedemontano di Schio, nel vicentino. In questo contesto di provincia dell'entroterra veneto d'inizio Novecento, praticamente nessuno aveva mai visto una donna di colore¹²⁰, figuriamoci una religiosa. Ciò – sommato al suo carattere bonario («una sola parola per dire: dolcezza, semplicità, affabilità»¹²¹), alle mansioni svolte tra la gente (tra le altre, la sagrestana della chiesa e la portinaia dell'istituto) e al colloquiale dialetto veneto con cui si esprimeva (un misto di veneziano e vicentino scledense) – la rese presto estremamente popolare tra gli abitanti del luogo, in particolare tra i bambini. Le testimonianze che l'attestano sono numerosissime, ne riportiamo alcune:

Avevo circa 13 anni quando la mamma mi mandava dalle Canossiane [...] Un giorno è arrivata M. Bakhita, una persona molto accogliente, gentile, sorridente. Io sono rimasta molto impressionata nel vedere questa persona di un altro colore, diversa da noi, scura, molto scura. Lì al momento non ho detto niente ma con le mie compagne abbiamo commentato che forse era da tanto tempo che non si lavava. Per questo, arrivata a casa, ho chiesto alla mamma di darmi un pezzetto di sapone perché giù dalle madri era arrivata una madre tutta sporca. Non sapevo come spiegarmi il colore, la pelle sua non era come la nostra. Il giorno seguente io portai il sapone e quando lo consegnai alla madre mi guardò con un bel sorriso, mi mise una mano sulla spalla e disse: «Cara ti, anche se io mi lavassi con l'acqua de tuto l'Ades [fiume Adige], non diventerei mai bianca come voi, perché mi non son di questo paese ma da un paese lontano, vengo dall'Africa» e mi ha fatto una carezza. Poi ci ha fatto vedere anche le braccia. Piangevamo – e mi viene ancora la pelle d'oca – quando abbiamo visto tutti quei segni¹²².

Il nostro primo incontro fu il più memorabile perché – ancora la rivedo – era circondata da tanti bimbi attoniti ed incuriositi per il suo colore. Lei con un bel sorriso faceva loro vedere le mani: di cioccolata

¹¹⁹ Vedi figura n. 4.

¹²⁰ «Lei era la prima persona di colore in questi luoghi», I. Primon, *Ci portò dal "suo Paron" davanti al tabernacolo!*, testimonianza raccolta il 16 novembre 2017, in *Madre Moretta*, cit., p. 71. In realtà, madre Frison mi informa del fatto che già prima di Bakhita vi fu una "moretta" in un convento agostiniano di Schio, ma che fece vita di clausura.

¹²¹ M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit., p. 73.

¹²² E. M. Nardelli, *Un pezzo di sapone per diventare bianca*, raccolta il 16 settembre 2017 a Schio, l'episodio data 1937, in *Madre Moretta*, cit., p. 131.

nera sul dorso e di cioccolata bianca sul palmo. Qualcuno la annusava per capire se era proprio di cioccolato¹²³.

Abitai a Schio. La Madre Bakhita, l'ho conosciuta fin dalla prima infanzia. [...] Incominciasti a fare il chierichetto nella chiesa delle Canossiane, essendo sacrestana M. Bakhita. A quei tempi, chi frequentava la chiesa per la prima volta, si meravigliava al vedere anche d'estate una suora che accendeva le candele "con i guanti"... non pensavano che erano le sue mani nere di africana! [...]

Madre Giuseppina Bakhita era una suora simpatica, sempre sorridente e mostrava così la corona dei bei denti bianchi che spiccavano nel viso sereno; diceva di avere tutti i suoi denti bianchi perché «da piccola no go mai magnà caramelle, come fè voialtri!!!»¹²⁴.

Da tutte le testimonianze emerge con chiarezza come il colore scuro della pelle di Bakhita fosse ciò che immediatamente colpiva l'immaginario di coloro che si avvicinavano a lei per la prima volta. In seguito, però, a rimanere impresso era specialmente il suo carattere amabile: «quanti andavano da lei per curiosità, se ne partivano conquistati dalla sua bontà»¹²⁵. Grazie al passaparola, Bakhita si ritrovò rapidamente al centro di un vero e proprio fenomeno di pellegrinaggio locale: singoli, intere famiglie, gruppi organizzati dell'Azione Cattolica o del catechismo, andavano a Schio appositamente per poterla incontrare da tutto il Nord-est¹²⁶. Resesi conto dell'interesse crescente per la sua figura e per la sua storia¹²⁷, e specialmente di come la curiosità per la sua persona potesse essere utilizzata per raccogliere fondi e sensibilizzare alla causa missionaria, le religiose canossiane avviarono allora una vera e propria operazione di *marketing*. Dapprima fecero dettare a Bakhita le sue memorie, poi rivedute e fatte divenire un *best seller* dell'epoca (*Storia meravigliosa*, 1931), al punto da venir letto collettivamente davanti il focolare la sera, come un'appassionante fiaba esotica per famiglie¹²⁸; quindi, chiesero a "madre Moretta" di partecipare a dei tour di incontri in giro per il centro-nord della penisola italiana. La *Cronaca della Casa di Schio* dà conto di come in genere si svolgesse la partenza per tali peregrinaggi:

¹²³ G. Tomasi, *Un sorriso che attira*, raccolta il 14 dicembre 2017, in *Madre Moretta*, cit., p. 87.

¹²⁴ G. Munari, A. Munari, *I fioretti della "madre Moretta" colti dai vicini di casa*, raccolta il 6 novembre 2017, in *Madre Moretta*, cit., pp. 96-97.

¹²⁵ A. Fuoli, *XVIII testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 168. Spiega anche Zanolini: «Bakhita spaventava da principio, ma poi, oltre che interessare per il suo color d'Africa e per la sua *Storia Meravigliosa*, attrasse per la bontà che traspariva dal suo sguardo dolce e dal suo bel sorriso», I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, p. 201.

¹²⁶ «Angelina Saggin ci racconta con tanto entusiasmo di aver visto M. Moretta quando, in occasione della Prima Comunione, accompagnata su un carretto col cavallo, veniva a Schio, all'Istituto Canossiano, con le compagne. Lei e tutti avevano così avuto la gioia di ascoltare dalla viva voce di M. Moretta il racconto della sua storia. Questa era per loro una tradizione, offrire questa gita in dono a chi faceva la Prima Comunione o la Cresima», M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit., p. 141. Visite di questo genere non si arrestarono del tutto nemmeno durante la Seconda Guerra Mondiale.

¹²⁷ «Le chiedevamo in coro: "Madre Moretta, la ne conta la so storia!!!" Lei per un po' rideva e poi, date le nostre insistenze, si metteva a sedere in mezzo a noi attente ed incominciava a raccontare», G. Munari, A. Munari, *I fioretti della "madre Moretta" colti dai vicini di casa*, cit., p. 97.

¹²⁸ Cfr. A. Gonzato, *Bakhita a puntate nei racconti dei filò*, testimonianza raccolta il 22 febbraio 2017, in *Madre Moretta*, cit., p. 131.

12 maggio

Oggi arrivarono tra noi due madri canossiane di Vimercate [Milano]. Una era la Nonna missionaria [madre Leopolda Benetti] e l'altra una giovane suora neo missionaria di Vimercate. Lo scopo della loro visita al nostro istituto di Schio fu di venirci a portar via la nostra cara madre Moretta per condurla al Congresso missionario che si terrà a Legnago¹²⁹.

Lo schema degli incontri che Bakhita svolgeva in giro per l'Italia, specialmente nel corso degli anni Trenta (tra 1937 e 1939 ella venne pure fatta trasferire a Vimercate, per agevolarne i continui spostamenti), si adattava alla tipologia di persone che venivano avvicinate, ma con alcuni elementi ricorrenti. In genere, la “madre Moretta” viaggiava in compagnia di altre religiose e in particolare della madre Leopolda Benetti (1867-1964), una vera e propria veterana delle missioni, con alle spalle trentasei anni d'esperienza in Cina. Benetti «introduceva al pubblico il tema “le missioni canossiane”», per poi lasciare la parola a «una testimone vivente della Fede»: Bakhita¹³⁰. Come sottolineato da Zanini, la “madre Moretta” parlava solo dopo essere stata ampiamente introdotta e diceva «di solito poche frasi pronunciate a stento», «pochi concetti che però [...] lasciavano il segno»:

«Mi son qua – afferma nel corso di un incontro nella casa canossiana di Venezia – perché el Paron xe sta tanto bon con mi. El vol ben a tuti. Voemoghe ben e non ofendemolo col peccato»¹³¹. Per lei non c'è altro da dire e son quasi sempre le stesse cose. E ogni volta tornerebbe subito a sedere, se l'insistenza della compagna missionaria e soprattutto della gente non la costringessero a raccontare alcuni episodi della sua vita in Africa e di come è arrivata al Vangelo¹³².

La gente accorreva a frotte, per vederla («trovarmi davanti a una suora negra aveva per me il fascino di una favola»)¹³³, e le copie di *Storia meravigliosa* andavano a ruba. Anche qui, le testimonianze sono numerosissime. Ne riportiamo due, ad esempio. La prima è di don Gabriele Amorth (1925-2016), divenuto scrittore e noto esorcista, che la incontrò da bambino a scuola; la seconda di madre Bruna Bossi (1918-2013), da adulta missionaria nelle Filippine, che la vide da giovane, in oratorio:

¹²⁹ Cronaca della Casa di Schio, 12 maggio 1936, AGBS.

¹³⁰ M. L. Dagnino, *Bakhita*, cit., p. 88. Ida Zanolini riporta anche la testimonianza a riguardo della stessa madre Benetti: «il compito mio era di aiutare Madre Moretta, non potendo ella esprimersi col suo imperfetto dialetto veneziano, in modo da farsi capire dalla folla che la circondava. Me la tenevo sempre vicina, mentre parlavo delle Missioni. Al termine della breve e umile conferenza la invitavo a dir la parolina del suo cuore. Subito si alzava in piedi e coi suoi gesti, buffi ma naturali, ringraziava tutti, salutandoli cordialmente e assicurava il suo perenne ricordo nella preghiera dicendo che li voleva rivedere proprio tutti in Paradiso. Scesa poi dal palco, ognuno voleva baciarle la medaglia [canossiana], sentire una parola, chiederle una preghiera per ottenere grazie speciali, apporre la sua firma su *Storia meravigliosa*. Gruppi poi di educande, giovani, donne, la facevano sedere in mezzo a loro per meglio sapere qualche fatto particolare della sua vita. M. Bakhita sempre compiacente, accontentava tutte e con grande semplicità, frutto di umiltà, benediceva con la medaglia della Vergine i bambini e gli ammalati che le si presentavano, dicendo parole di fede nella intercessione della Madonna e nella bontà del Signore», (L. Benetti, *Lettera a Ida Zanolini, 24 marzo 1947*, in I. Zanolini, *Storia meravigliosa*, cit., p. 200).

¹³¹ «Io son qua perché Dio [el Paron] è stato tanto buono con me. Lui vuol bene a tutti. Vogliamogli bene, senza offenderlo con il peccato».

¹³² R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, p. 91.

¹³³ A. Marin, *Aveva per me il fascino di una favola*, in *Madre Moretta*, cit., p. 111.

Doveva essere nel '33. Avevo sette anni e facevo la prima elementare presso le suore della Carità di Santa Giovanna Antida in via dei Servi a Modena. Venne questa suora nera. Per noi era una cosa straordinaria. A Modena non si era mai vista una nera. Ci raccontò la sua storia. Il rapimento, la fuga con un'altra bambina, il leone che la vuole mangiare, l'albero sul quale si nascondono, il leone che se ne va, la liberazione... Lei capiva quello che piaceva ai bambini. Ecco, me la ricordo come se l'avessi davanti agli occhi... Una bella figura. Parlava un italiano abbastanza buono, altrimenti noi bambini non l'avremmo capita. Non l'ho più rivista, ma mi è capitato spesso di sentirme parlare e ogni volta mi viene in mente, come in questo momento, la sua figura. Ricordo anche un libro che raccontava la sua storia. Dentro aveva delle figure disegnate e sulla copertina delle braccia nere con le catene spezzate¹³⁴.

Nel centro giovanile di Turro Milanese, Parrocchia di Santa Maria Assunta, vi era un gran movimento. C'erano le ultime prove per la rappresentazione di un dramma storico [...] All'improvviso, dal cortile di giochi squillò un nome che trillò come un suono di allarme:

«BAKHITA!»

Come se ci fosse stato fuoco nella sala, tutte si precipitarono sulla scaletta di uscita che dava al cortile sovrastante. Io, nuova dell'ambiente, rimasi sul palcoscenico da sola chiedendomi che cosa stesse succedendo... Fuori, le grida e lo schiamazzo andavano al cielo.

Incuriosita, feci la scala ed all'uscita rimasi di sasso. Un ammasso di giovani si spingevano e si urtavano per potersi avvicinare ad una suora appena arrivata. Era la prima suora canossiana di origine nera, che veniva a visitare l'Oratorio. La Suora era calma, serenamente confidente, benché soffocata dalle mille domande che le venivano fatte e richiedevano una risposta. Venni così a sapere che la suora era stata rubata dal suo villaggio distrutto da una banda di predatori, e fatta schiava...

Mentre suor Bakhita, che a quel tempo poteva contare poco più di trent'anni [in realtà, ne aveva circa sessantacinque] parlava, un silenzio perfetto si era fatto strada in quella folla di giovani che si poteva dire pendeva dalle sue labbra. Anch'io mi ero lasciata prendere da quella storia meravigliosa piena di avventure dolorose e di speranza di vita. Più delle sue parole mi colpì il suo dignitoso comportamento. Il suo parlare calmo, sereno, improntato di una forte fede in un essere soprannaturale che la guidava e la sosteneva nella speranza [...] C'era qualche cosa che attraeva in quella voce monotona ma terribilmente musicale, in quel sorriso semplice, in quello sguardo che sembrava veder lontano in una visione di bontà e di perdono. Non ricordo le sue parole, ma il suo sembiante fu impresso nella mia memoria... In quella persona così diversa che veniva a noi attraverso una vita di sofferenze inumane c'era un messaggio profondo di perdono e di bontà. Non erano solo le sue parole, che trasmettevano il suo messaggio di pace e di amore, ma tutta la sua persona. Anche se nera, c'era in lei una bellezza che attraeva e comunicava¹³⁵.

Nel corso di queste peregrinazioni, Bakhita venne presentata anche a svariati personaggi di riguardo, uomini politici, vescovi e cardinali¹³⁶. Tra i tanti, l'incontro a mio giudizio forse più intrigante è quello che si svolse l'11 dicembre 1936 a Palazzo Venezia (Roma) con Benito Mussolini (1883-1945), evento finora rimasto ai margini delle narrazioni biografiche di entrambi¹³⁷. Bakhita si trovava nella

¹³⁴ G. Amorth, cit. in R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, pp. 92-93.

¹³⁵ B. Bossi, *Una folla di giovani pendeva dalle sue labbra*, testimonianza rilasciata nel 2012, in *Madre Moretta*, cit., p. 123.

¹³⁶ Tra gli altri, Bakhita in quegli anni fu ricevuta dal cardinale arcivescovo di Firenze (Elia Dalla Costa) e da quello di Bologna (cfr. I. Zanolini, *Storia meravigliosa*, cit., p. 200).

¹³⁷ Se la gran parte dei biografi (specie quelli di Mussolini) ignorano o comunque tralasciano totalmente di citare l'episodio, altri vi fanno cenno solo in nota a piè di pagina (cfr. I. Zanolini, *Storia meravigliosa*, cit., p. 203; R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, cit., p. 89).

capitale italiana per accompagnare un gruppo di religiose canossiane che avrebbero dovuto andare a breve missionarie in Etiopia; in vista della partenza, esse avevano in programma una visita al pontefice Pio XI (saltata per il gruppo, a causa di un peggioramento della salute del papa, ma che Bakhita ebbe modo di recuperare in seguito) e una, appunto, a Mussolini. Sulla rivista *Vita Canossiana* del febbraio successivo viene riportato come a Bakhita fosse stato affidato il compito di «offrirgli in omaggio la sua *Storia meravigliosa*» e di come «il Duce accettò volentieri e si pose tosto a sfogliare il libretto»¹³⁸. Maggiori dettagli sull'incontro, anche se purtroppo non sulla dinamica tra Mussolini e la “madre Moretta”, vennero messi per iscritto da madre Giuditta Capella, una delle missionarie in partenza, in una lettera alla propria superiora della comunità canossiana di Milano – il cui testo fino a oggi era rimasto inedito:

Rev. e carissima M. Superiora,

Sa che abbiamo avuto l'udienza del Duce? Gliela racconto a titolo di ricreazione per le Sorelle. Fummo ricevute a Palazzo Venezia l'11 sera verso le 19; il Duce ci venne incontro nel suo grande studio (quello della casa della loggetta prospiciente la piazza). Prima ci salutò col saluto romano, poi ci schierò per vederci bene; indi ci disse con voce amabile, ma che tradiva il comando: «avvicinatevi, circondatevi». Non ce lo facemmo ripetere e fummo intorno a lui che sorrideva paternamente; era in borghese a testa scoperta naturalmente; non è alto, mi arriva pressappoco agli occhi con la sua fronte molto spaziosa e che rivela l'abitudine dei grandi pensieri. Noi eravamo in 17 suore noi sole; ci accompagnava la Rev. M. Segretaria con la Rev. M. Maccicchini, M. Superiora di Roma, M. Benetti e M. Bakhita; ma il Duce subito domandò: «qual sono quelle che andranno in Africa?». Noi che eravamo in coda ci riunimmo in un gruppo e poi fece cenno di parlare; gli rivolsi un breve indirizzo a nome di tutte le partenti. Stette ad ascoltare con le braccia conserte, col volto sereno squadrandolo di tanto in tanto ciascuna di noi. Quando ebbi finito, con voce pacata cominciò a dire: «oggi fu per me una giornata piena, di grande lavoro, ma appena seppi che vi disponevate a partire per l'Africa Orientale vi volli vedere ad ogni costo. Siete insegnanti, dunque maestre e come tali coscienti del dovere che vi aspetta laggiù. Passando il canale di Suez vedrete cose nuove, per voi incomincerà una vita nuova; là c'è molto da fare, c'è tutto da fare; incontrerete difficoltà grandi; dovrete sottoporvi a disagi e privazioni, ma voi sapete anche dalla religione che le comodità non sono per coloro che vogliono compiere opere grandi; andate e portate l'unione di due amori: a Dio e alla Patria. Fate conoscere che l'Italia è un paese forte ma giusto, che vuole il lavoro, ma nella pace e nella tranquillità. Andate a compiere la vostra missione morale, spirituale e sociale; io vi considero come pionieri e come tali vi associo al grande lavoro della civilizzazione; voi quando sarete lontane ricorderete quest'ora. Non è vero?». Indi ci firmò una fotografia sua per la nuova fondazione, poi telefonò al Ministro Lessona delle Colonie per una informazione e gli disse di noi presenti che avevamo riscosso tutta la sua simpatia. Proprio non ci sentivamo in soggezione, ci pareva di parlare con un amico pieno di benevolenza. Ci accompagnò coi suoi auguri ripetuti e coi suoi saluti. Il nostro saluto finale fu: «benedica Dio il nostro Duce e lo conservi a noi», a cui tutte le Sorelle in coro con moto spontaneo risposero «viva il Duce!». Egli gradì l'ossequio e fece un bel sorriso che gli illuminò tutto il volto.

¹³⁸ «Le prime Missionarie Canossiane in Africa invitate dai R.R. Padri Cappuccini», in *Vita Canossiana*, anno XI, febbraio 1937, p. 39.

Gli mancava di darci la benedizione e poi avrebbe sostituito il S. Padre, che ancora non ha potuto riceverci perché afflitto da un attacco di gotta¹³⁹.

Dalla lunga relazione di madre Capella emerge, comprensibilmente, anzitutto il punto di vista della scrivente, che infatti accenna appena a Bakhita e si sofferma invece lungamente sul proprio dialogo con Mussolini. Affiorano chiaramente però, specie dalle parole di quest'ultimo, anche le grandi tematiche dell'alleanza tra trono e altare, su più piani: c'è la prosecuzione di quell'associazione tra evangelizzazione e civilizzazione all'epoca del colonialismo italiano di cui avevamo visto gli esordi in riferimento alla vicenda di Giuseppe Habashi; è presente un riferimento implicito alla situazione politica interna italiana del tempo, negli anni successivi ai Patti Lateranensi (1929), di riguadagnata collaborazione tra Chiesa e Stato dopo i decenni di protratto conflitto risorgimentale, particolarmente evidente nella grande ammirazione che le religiose non nascondono di avere per la figura del Duce; infine, e soprattutto, si coglie con evidenza il contesto storico specifico in cui si inserisce l'episodio, cioè la guerra d'Etiopia. Le religiose canossiane, infatti, sono in partenza per fondare una scuola e una missione ad Addis Abeba, la città capitale dell'antico regno africano etiope, che appena pochi mesi prima Mussolini aveva trionfalmente dichiarato «italiana! Italiana di fatto, perché occupata dalle nostre armate vittoriose; italiana di diritto, perché col gladio di Roma è la civiltà che trionfa sulla barbarie, la giustizia che trionfa sull'arbitrio crudele, la redenzione dei miseri che trionfa sulla schiavitù millenaria»¹⁴⁰.

Senza voler qui entrare nei dettagli della complessa trama delle relazioni tra Chiesa e stato fascista in rapporto alla guerra d'Etiopia¹⁴¹, l'episodio dell'incontro tra Bakhita e Mussolini contribuisce certamente a gettare luce su quale fosse la funzione da lei svolta nel corso dei tour di sensibilizzazione missionaria in cui veniva inviata dalle sue superiori religiose: esattamente come tanti altri “moretti”, e non solo, era diventata una specie di «trofeo umano»¹⁴². Attraverso la sua persona, continuamente esposta, era possibile alle missionarie attuare strategie «auto-celebrative e promozionali»¹⁴³ che mettessero in evidenza la tangibilità dei risultati che era possibile ottenere sostenendo le missioni tra i “barbari pagani”: rendere gli africani pienamente cristiani e “civili”. Con la sua esperienza di schiava

¹³⁹ G. Capella, *Lettera alla sua superiora, Roma, 14 dicembre 1936 - XV*, conservata in copia presso l'Archivio delle Figlie della Carità Canossiane di Roma e in originale presso quello di Milano. Ringrazio la madre Pia Deromedi per aver messo a mia disposizione il testo di questa lettera per via digitale, data l'impossibilità di muoversi per archivi a causa della pandemia da Covid-19.

¹⁴⁰ B. Mussolini, *L'Etiopia è italiana, 5 maggio 1936*, in *Le opere i discorsi e gli scritti (1914-1942)*, <<http://www.adamoli.org/benito-mussolini/pag0608-.htm>>, consultato il 19/03/2021.

¹⁴¹ Il tema è già stato oggetto di studi approfonditi, v. L. Ceci, *Il Papa non deve parlare*, cit.

¹⁴² G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 228. Che questo sia il caso di Bakhita è provato anche, tra le altre cose, dal fatto che spesso la gente, dopo aver letto o ascoltato la sua storia, insistesse per poter vedere sotto la veste i segni delle ferite che la “madre Moretta” si portava dietro dal periodo della schiavitù.

¹⁴³ Ivi, p. 235.

liberata, il suo essere divenuta suora, la sua presenza al contempo radicalmente altra e però immediatamente familiare (era nera, ma parlava dialetto veneto¹⁴⁴), Bakhita incarnava alla perfezione il modello di una donna di colore d'origine africana italianizzata, al punto da venir definita (in buona fede) dalle sue stesse consorelle «uno splendido trofeo della civiltà cristiana sulla barbarie pagana»¹⁴⁵.

«Il negro è apprezzato in proporzione al suo grado di assimilazione»¹⁴⁶, scriveva Fanon nel 1952, e in effetti la gente provò enorme simpatia per “madre Moretta” e per la sua storia, fatta di sofferenze ma dal lieto fine, esotica ma anche “a portata di mano”: ella rappresentava il *testimonial* ideale per la campagna promozionale apparecchiata dalle religiose italiane e dalla propaganda fascista¹⁴⁷. Bakhita poteva probabilmente apparire agli occhi di molti come una sorta di personificazione della «bella abissina», la «moretta schiava tra le schiave» liberata e “civilizzata” dall'intervento italiano di cui cantava *Faccetta nera*, la popolare canzone nazional-fascista di quegli anni¹⁴⁸. Non a caso, come annotato nell'edizione del 2000 di *Storia meravigliosa*, fu proprio quando era appena «scoppiata la guerra

¹⁴⁴ Non è da sottovalutarsi l'effetto che faceva sui veneti il sentirla parlare la loro lingua locale (Bakhita parlava un dialetto veneziano poi misto di vicentino). Scrive Frantz Fanon: «il negro delle Antille sarà tanto più bianco, cioè si avvicinerà tanto più al vero uomo, quanto più avrà fatto sua la lingua francese», F. Fanon, *Il negro e l'altro*, cit., p. 46.

¹⁴⁵ G. de Battisti, *Nozze d'oro di Giuseppina Bakhita, 8 dicembre 1943*, in *Madre Moretta*, cit., p. 310. Anche Maria Luisa Dagnino, nella biografia, definisce Bakhita un «trofeo della Provvidenza di Dio», M. L. Dagnino, *Bakhita*, cit., p. 65.

¹⁴⁶ F. Fanon, *Il negro e l'altro*, cit., p. 62.

¹⁴⁷ Si può dibattere sul fatto se il “modello Bakhita”, per il suo essere divenuta addirittura una religiosa, non andasse oltre quanto previsto da Mussolini, che voleva sì la colonizzazione di alcuni pezzi di Africa e la loro inclusione nell'Impero italiano, ma non una piena assimilazione degli africani a cittadini italiani: «una nera, per il regime, non poteva essere italiana. Sottointendeva dei diritti di cittadinanza che il fascismo era lontano dal riconoscere agli africani conquistati», (I. Scego, «La vera storia di Faccetta Nera», su *Internazionale*, 6 agosto 2015, <<https://www.internazionale.it/opinione/igiabascago/2015/08/06/faccetta-nera-razzismo>>, ultima visualizzazione il 20/03/2021). Secondo Abbattista, fino più o meno all'inizio della guerra d'Etiopia «man mano che il discorso coloniale venne fatto proprio dal fascismo al governo per sostanziare un'ideologia sempre più apertamente espansionistica, le etno-esposizioni che furono allestite mirarono soprattutto a esaltare la dimensione imperiale e a utilizzare l'elemento indigeno come simbolo non tanto di esotismo fascinoso o di condizione selvaggia, quanto semmai di patriottismo, di ordine e di pacificazione», (G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 388). Viceversa, «quanto all'Italia imperiale, se etno-esposizioni continuarono ancora ad esservi, esse furono semmai del genere costituito, ancora una volta, dai corpi irreggimentati dei soldati di colore, con l'esibizione della loro fedeltà e del loro patriottismo. La curiosità del pubblico e la possibilità di esposizioni etniche di successo in un'Italia ormai decisamente imbarcata nell'avventura imperiale e prossima alla deriva razzista non potevano più dipendere dalla presenza fisica di figure di veri e propri alieni incivili e razzialmente inferiori che la *Difesa della razza*, con le sue illustrazioni, si accaniva a esibire in tutta la loro abiezione. Le folle italiane fascistizzate e bersagliate di messaggi razzisti non potevano più interessarsi a vedere coi propri occhi quegli esemplari di umanità che la propaganda di regime non cessava di svilire», (ivi, p. 396).

L'episodio dell'incontro tra Bakhita e Mussolini si situa proprio nel bel mezzo di questa congiuntura temporale: nello stesso anno della proclamazione dell'Impero (1936) ma prima della pubblicazione del *Manifesto della razza* (1938). Dalle poche fonti a disposizione, orientate dallo sguardo delle missionarie italiane, parrebbe che Mussolini abbia gradito il dono fattogli da Bakhita della *Storia meravigliosa*, ma che al contempo non abbia dedicato poi grandi attenzioni alla “madre Moretta”, forse perché più interessato a parlare con le canossiane che sarebbero effettivamente partite missionarie per l'Africa. Quanto al grado di assimilazione di Bakhita, non risulta che ella abbia ottenuto in vita la cittadinanza italiana, anche se ha ricevuto, invece, la cittadinanza onoraria alla memoria nel 2017, (cfr. *A Santa Giuseppina Bakhita la Cittadinanza Onoraria della Città di Schio*, cit.).

¹⁴⁸ R. Micheli, *Faccetta nera*. Per un'analisi critica della storia e dei significati della canzone, v. I. Scego, «La vera storia di Faccetta Nera», cit.

d’Africa, che l’entusiasmo per Bakhita raggiunse l’inverosimile», al punto che «la folla che sempre la circondava era tale da fermare un giorno perfino il tram, paralizzando il traffico»¹⁴⁹.

Com’è facile immaginare, durante questi viaggi Bakhita era continuamente esposta a un «interesse morboso per il colore della sua pelle»¹⁵⁰, qualche volta finendo vittima anche di osservazioni e comportamenti forse inavvertitamente poco rispettosi¹⁵¹. Tutte le testimonianze sono concordi nel dire che la “madre Moretta” non amasse affatto quest’essere incessantemente posta al centro dell’attenzione e costretta a ripercorrere i suoi ricordi dolorosi d’infanzia: «timida com’era per natura e schiva di ogni pubblicità, veniva veramente costretta a farsi vedere»¹⁵². Ella obbediva sempre, sia per eseguire gli ordini delle superiori (e quindi del «Paron») sia per sincera adesione alla causa missionaria¹⁵³, ma con sofferta fatica, come ammesso da lei stessa: «molti avran pensato che io mi divertissi a girare, invece era un martirio per me»¹⁵⁴. Zanini riporta una testimonianza indicativa sul punto di vista di Bakhita:

Una giovane suora, madre Santina Baratto, ha per qualche tempo madre Giuseppina come compagna di camera a Vicenza all’epoca dei viaggi missionari e resta colpita perché spesso la trova «in ginocchio, tutta in lacrime e sospiri». Madre Santina ne domanda allora più volte il motivo, ricevendo solo risposte elusive, finché un giorno, essendo infermiera, le chiede se si sente male e se ha bisogno di qualche cura. A quel punto Bakhita le apre il cuore esprimendo tutto il suo disappunto di fronte alla popolarità [...]: «No, sofferenze sul corpo no, ma come bela bestia tutti me vardà, ma mi voria lavorar, pregar per tuti e no vardar persone. E po anca i dixè: “poareta, poareta”, ma mi no son poareta parché son del Paròn e nea so casa. Quei che no i xe tuti del Signore, i xe poareti, no mi!»¹⁵⁵.

Tuttavia, e questo è un punto che mi sta particolarmente a cuore perché si ricollega al tema più generale della concezione che avevano di sé i “moretti”, quella di Bakhita non era una sofferenza vissuta

¹⁴⁹ I. Zanolini, *Storia meravigliosa*, cit., p. 201. Su questo punto, il caso di Bakhita sembra suggerirci che la reazione degli italiani verso le persone di colore presenti su suolo italico allo scoppio di una guerra coloniale possa essere stata, se non radicalmente diversa, almeno più articolata, rispetto a quella immaginata da Igiaba Scego nel suo romanzo storico con protagonista una donna afroamericana in Italia, cui una folla inferocita cerca di usare violenza per vendicare la sconfitta di Dogali (cfr. I. Scego, *La linea del colore*, Bompiani, Milano 2020).

¹⁵⁰ R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, cit., p. 157.

¹⁵¹ «Quando M. Bakhita venne a Bovolenta [Padova] mio paese, frequentavo l’asilo delle madri Canossiane. Noi bambine l’abbiamo accolta nella nostra aula, siamo corse tutte vicine per guardarla incantate. Una, l’Amelia, è corsa in fondo all’aula gridando: «varda, vardà che muso unto che a gà, a pare na bestia!», G. Borille, *Io l’ho vista molto bella*, testimonianza rilasciata il 20 dicembre 2016, in *Madre Moretta*, cit., p. 118.

¹⁵² M. L. Dagnino, *Bakhita*, cit., p. 88.

¹⁵³ Cfr. *ibid.*; R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, cit., p. 89; I. Zanolini, *Storia meravigliosa*, cit., p. 203. Ad esempio, a suor Eugenia Cherti, che aveva conosciuto negli anni Venti, Bakhita avrebbe confidato, riguardo ai suoi viaggi missionari: «speremo che giova per le missioni e specialmente per i miei, che non me importa di vederli qua su la tera, ma de vederli in cielo», (R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, cit., p. 90).

¹⁵⁴ I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit., p. 205. Parole molto simili son riportate anche da Dagnino: «c’è chi pensa che io mi sia divertita, lo sa il Signore! Quando mi vedevo esposta davanti a tanta gente, mi sentivo calar nel nulla», M. L. Dagnino, *Bakhita*, cit., p. 88.

¹⁵⁵ R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, cit., p. 90.

passivamente. Come emerge con chiarezza dalle testimonianze, ella reagiva in vari modi¹⁵⁶. In particolare, reagiva da un lato assegnando un preciso significato al suo disagio (era la sua croce, da portare per eseguire la volontà del Paron e per contribuire a portare il cristianesimo ai suoi fratelli africani, un motivo, quest'ultimo, comune un po' a tutti i "moretti", educati a pensarsi in chiave missionaria) e dall'altro esorcizzandolo con ironia¹⁵⁷. La frase che adoperava più spesso di fronte alle insistenti richieste di poterla vedere, quasi come un intercalare, era: «ah, i vol vedere la bela bestia!». Secondo la testimonianza di madre Maria Residori, «è risaputo che si riteneva una rarità, come un animale esotico»¹⁵⁸. In almeno un'occasione, ella ebbe proprio a dire una frase inequivocabile e di sicuro impatto su chi è a conoscenza degli studi sul deprecabile fenomeno a lei coevo dei cosiddetti "zoo umani": «i me porta in giro come fusse el scimiotto del circo»¹⁵⁹. Quando poi le superiore le affidavano il compito di vendere lei stessa delle copie della *Storia meravigliosa*, Bakhita era solita appostarsi ad esempio all'uscita della chiesa e offrire il volumetto con queste parole: «chi xe che me compra per do franchi?»¹⁶⁰. Simile reazione l'avrebbe avuta anche in tarda età, a Schio, quando «un giorno, durante la ricreazione, fu chiamata in parlatorio dove l'attendeva una contadina venuta da lontano per vederla» e lei si rivolse allora alla superiora per dirle «Madre, ma se per lesermi ghe vol do franchi, per vederme quanti?»¹⁶¹. Sempre da anziana, quando ormai era in sedia a rotelle e veniva accompagnata in chiesa al mattino e

¹⁵⁶ Ad esempio, quando, prima della pubblicazione della *Storia meravigliosa*, la madre superiora di Venezia volle che lei si facesse fare una fotografia da apporre come copertina del testo, Bakhita tentò di imbastire una strategia di reazione contro la sovraesposizione non richiesta: «Ritornando a S. Alvisè in vaporetto si svolse il seguente gustoso dialogo fra Madre Walburga e Bakhita: "Madre Giuseppina – le disse la prima – bisognerà farla fotografare". "Fotografare chi?" "Lei, benedetta, sul libro bisognerà pur mettere la sua fotografia!". Bakhita cambiò colore e le si inumidirono gli occhi, ma faceta esclamò: "oh, Madre, cosa vuole che interessi il mio brutto muso [faccia]!". "Non importa cara, che sia bello o brutto, la fotografia ci vuole". Bakhita, con fare birichino, replicò: "ma mi son Canossiana, lo sa?". "E per questo?" "Voglio dire che le Canossiane devono sempre andare in due ed io non posso andar sola. Caso mai con la mia fotografia metteranno anche la sua, Madre. Non le pare?". E rise contenta pensando, con quella trovata, d'aver scongiurato il pericolo. Rise anche la Madre e non disse altro per non darle dispiacere anzitempo. [...] Nel 1931 uscì il volume e portava la foto di Madre Moretta, senza quella di M. Walburga», I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit., p. 195.

¹⁵⁷ Racconta ad esempio madre Angelina De Pretto, che visse con Bakhita a Schio: «Una sera a tarda ora mi scontrai con lei lungo un buio corridoio, che metteva dal centro della casa al refettorio. "Oh, Madre Moretta", le dissi all'urto improvviso, "mi perdoni, è così nera che non l'avevo veduta!". Ed ella, sempre serena, lepidamente rispose: "ma, al buio, non è bianca neppure lei, sa!", e ridemmo insieme. La carità le riempiva il cuore», A. De Pretto, *VIII Documentum*, in *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 410.

¹⁵⁸ M. Residori, *Sta tranquilla che el Signor l'è un bon paron*, cit., p. 185. Questa concezione del proprio ruolo sociale Bakhita la estese persino a quando era a Schio: «durante il suo pellegrinare, Madre Moretta faceva qualche scappata a Schio. Quanta festa le facevamo! Ed ella: "xè tornà la bela bestia, ma per poco, perché la deve girare ancora per farsi vedere, finché vorrà el Paron"», I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit., p. 205.

¹⁵⁹ G. Poier, *Il volto sereno di madre Bakhita*, testimonianza rilasciata il 21 gennaio 2017, in *Madre Moretta*, cit., p. 203.

¹⁶⁰ E. Cherti, *XIV testis summarium*, in *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 299. Eugenia Cherti, la religiosa che ha rilasciato la testimonianza, commenta alla stessa pagina che, nel sentire tali parole di Bakhita, lei e le altre consorelle «abbiamo capito che questo [distribuire la propria biografia] doveva costarle molto».

¹⁶¹ I. Zanolini, *Storia Meravigliosa*, cit., p. 197.

lasciata lì a pregare fino al pranzo, «la gente veniva a visitarla, ma a lei queste visite non piacevano e diceva: “ecco, vengono a vedere la bella bestia”»¹⁶².

Anche senza avventurarci in azzardati psicologismi, è forse plausibile ritenere che Bakhita vedesse nella propria reiterata esposizione una forma di reificazione della propria esistenza, che certo la metteva a disagio e che forse le rievocava la sensazione di essere in vendita, quasi come quando era schiava. D'altra parte, non fu certo l'unica, tra i “moretti”, a essere vittima di un eccesso di attenzioni non richieste a causa della sua provenienza.

3.2 “Moretti” ed etno-esposizioni

Si è già parlato più volte di come il fenomeno dei “moretti” sia stato coevo e per certi versi iscrivibile all'interno di quello delle etno-esposizioni viventi. Di esempi di subsahariani, spesso schiavi riscattati, che vennero portati in Europa dai missionari e fatti girare per le città con lo scopo di sensibilizzare alla causa missionaria, antischiavista e “civilizzatrice” ne ho fatti numerosi, nel corso di questa tesi. Olivieri cercava appositamente di distribuire in più monasteri possibile le “morette”, in modo da poter dare visibilità alla sua Opera per il riscatto tanto nel corso del tragitto tra un luogo e un altro quanto lasciandole in più ubicazioni. Infatti, proprio come si è visto per Bakhita, anche se magari con minori proporzioni, ovunque passasse o risiedesse un “moretto” veniva a crearsi una sorta di etno-esposizione più o meno temporanea.

In linea di principio, si può immaginare che i bambini africani non gradissero di essere sottoposti alla curiosità invadente della gente¹⁶³. Più complessi da valutare sono invece i casi di quei “moretti” che – come Moussa, Sorur e per certi versi la stessa Bakhita – accettarono da adulti di intraprendere viaggi pensati appositamente per fare sensibilizzazione missionaria e antischiavista, in cui essi interagivano con il pubblico anche attraverso vere e proprie conferenze; lo facevano, anche se spesso con fatica, dando il loro assenso e per effettiva adesione alla causa.

Uno dei «non-luoghi»¹⁶⁴ per eccellenza in cui i “moretti” erano costretti a transitare nel corso dei loro viaggi erano i treni e le stazioni ferroviarie. Ci soffermiamo su questo perché in treno

¹⁶² I. Carollo, *Mi aiuti ad andare incontro al Paron ben preparata*, testimonianza messa per iscritto nel 1998, in *Madre Moretta*, cit., p. 175.

¹⁶³ Come sembra attestare il già ricordato caso di Giuseppe Kranjoski, uno di quelli portati in Europa da Miterrutzner e cresciuti a Lubiana da don Luka Jeran, nella cui registrazione di morte troviamo scritto che «il ragazzo non amava essere scrutato dalla gente mentre camminava per strada»; cfr. L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», cit., p. 184.

¹⁶⁴ Per riprendere la nota espressione con cui Marc Augé indica quegli spazi di per sé non identitari o pensati per essere vissuti in maniera protratta ma caratterizzati piuttosto da una natura transitoria, atta a favorire la circolazione tra un luogo e un altro. Cfr. M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità* (1992), trad. it., Elèuthera, Milano

l'incontro/scontro con l'altro diviene un vero e proprio topos ricorrente, non solo nelle fonti dell'epoca, ma ancora oggi: quante volte capita di assistere (o di leggere articoli in merito) a episodi di razzismo, o comunque di mancata integrazione, svoltisi su questo mezzo, ad esempio nell'Italia o nella Francia odierne? Proprio su un treno, a suo stesso dire, anche il giovane Frantz Fanon, uno dei padri del pensiero postcoloniale, avrebbe realizzato per la prima volta in tutta la sua portata il peso al contempo fisico («mi lasciavano invece di un posto, due, tre posti») e psicologico («quel giorno [mi sentii] disorientato, incapace d'essere al di fuori con l'Altro, il bianco, che m'incarcerava implacabile») dello «sguardo bianco» su di sé nero, al punto che, scrive, «me ne andai lontano da me stesso, lontanissimo, costituendomi oggetto»¹⁶⁵. Ora, se un tale discorso, fatto da Fanon a metà Novecento, resta purtroppo spesso valido ancora oggi, possiamo immaginare come dovesse esserlo tanto più per dei bambini subsahariani catapultati in Europa in pieno diciannovesimo secolo, oggetti al contempo della curiosità morbosa per la “rarità esotica” e del diffuso pregiudizio razziale.

Le stesse ferrovie, da un punto di vista materiale, erano un qualcosa di nuovo e di emozionalmente molto impattante, per i “moretti”. Lo testimonia Sorur, in uno dei suoi articoli autobiografici, condividendo con i lettori di *Nigrizia* le attese e le impressioni del suo primo viaggio in treno, nella tratta da Suez al Cairo, durante il tragitto dal Sudan all'Italia:

Altri giovani neri ch'erano stati in Europa, od in Egitto, mi avevano parlato delle strade ferrate, ma avevo capito la cosa altrimenti da quello che è. M'immaginavo che esse consistessero in larghe vie ben lavorate, guarnite di grandi lastre di ferro, e che vi si camminasse a piedi colla massima velocità!¹⁶⁶

Per alcuni “moretti”, non abituati a montare su tali mezzi di trasporto, l'esperienza dovette essere piuttosto traumatica. Da Caminada, biografo di don Biagio Verri, il successore di Olivieri alla guida dell'Opera, veniamo a sapere di una bambina subsahariana che al momento dell'imbarco, essendosi messa in moto la carrozza, rimase a terra come paralizzata, costringendo il sacerdote a saltare giù dalla macchina in corsa pur di non lasciarla da sola in un luogo in cui «poteva andare a finire chissà in quali mani»¹⁶⁷.

Per i “moretti”, gli incontri fatti nelle stazioni e nei treni erano di frequente imbarazzanti. Secondo la testimonianza su Bakhita di madre Maria Residori: «alla stazione di Verona un uomo, vedendo Madre Moretta, le andò vicino e guardandola in viso, da sotto in su a causa del velo abbassato, esclamò: “varda

2009.

¹⁶⁵ F. Fanon, *Il negro e l'altro*, cit., pp. 133-135.

¹⁶⁶ D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, cit., p. 21.

¹⁶⁷ C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., pp. 120-122.

che bela mora!»¹⁶⁸. Generalmente, inoltre, i giovani subsahariani viaggiavano sotto la tutela, o comunque in compagnia, dei missionari europei. Ciò li rendeva saltuariamente spettatori anche della violenza verbale di matrice anticlericale contro questi ultimi, che in alcuni casi li coinvolgeva di riflesso (vedi prima citazione a seguire, tratta dalle vicende legate a don Biagio Verri), in altri proprio in prima persona (la seconda testimonianza, di Sorur, capitatagli mentre viaggiava in treno da Verona verso Ancona per andare in direzione di Roma nell'estate del 1877, quando entrò nel Collegio Urbano):

L'anticlericalismo, dominante incontrastato nel secolo scorso, non risparmiava insulti e villanie alle persone religiose. Il Verri, in tali circostanze, sapeva soffrire, tacere, perdonare. Ed anche pregare!

Una volta, trovandosi in treno, recitava devotamente il Breviario. C'era con lui Giuseppina ed un moretto. Ad una fermata salì in carrozza un signore, che vedendo la strana comitiva domandò incuriosito al Verri: «Reverendo, si potrebbe sapere dove ha rubato questo bel moretino?...»

Il Padre, non volendo interrompere la recita delle ore canoniche, accennò gentilmente di voler pazientare un pochino. Apriti, cielo! Una grandine di impropri lo investì immediatamente. Quel signore, infuriato, giunse a minacciarlo coi pugni serrati, ma non ebbe la soddisfazione di vederlo scomporsi. [...]

Un altro caso gli capitò un'altra volta, ancora in treno. Un certo individuo avendolo visto accompagnato da morette, alcune delle quali portavano dei fardelli più o meno pesanti, fece lo scandalizzato: «Ma come? Non si vergogna Vostra Signoria di tenere al suo servizio delle schiave come un pascià turco? Già! Loro preti sono tutti della stessa razza: egoisti, sfaccendati, tiranni dei poveri, oppressori dei deboli. Eppure predicano agli altri la carità!...»

Il gradasso non ebbe la soddisfazione di sentire una parola dal Verri, il quale aveva certo compreso che sarebbe tornata inutile¹⁶⁹.

A Forlì entrò nel vagone in cui stavamo noi un sergente dei bersaglieri, accompagnato fino allo sportello da alcuni suoi amici. Uno di essi mi rivolse la parola, e scambiate alcune frasi, mi interrogò: Di dove sei? - Dell'Africa. - Di qual paese dell'Africa? - Della tribù dei Dinka.

Hai tu fratelli? - Nessuno. - Sorelle? - Neppure.

Padre? - È morto. - Madre? - La ho, ma non è cristiana.

Donde vieni adesso? - Da Verona.

E dove vai? - A Roma, per vedere il S. Padre Pio IX e poi entrare nel Collegio di Propaganda a studiare per divenire prete.

Appena ebbe udito le ultime parole, Papa e prete, non altrimenti che se fosse stato morsicato da un aspide, proruppe in parole ingiuriose, che, se io non le intesi tutte, ben le intesero altri. Povero figlio d'Italia e della moderna civiltà!¹⁷⁰

Al di là del caso delle ferrovie, Daniele Sorur, che più ancora di Bakhita viaggiò per anni in lungo e in largo toccando città e villaggi di tutta l'Europa centrale, ebbe modo di confrontarsi con svariati episodi sgradevoli, simili a quelli che aveva dovuto affrontare anche la "madre Moretta"¹⁷¹. Ad esempio, durante una tappa a Tauberbischofsheim (Germania) del suo viaggio di sensibilizzazione missionaria e

¹⁶⁸ M. Residori, *Sta tranquilla che el Signor l'è un bon paron*, cit., p. 185. Quando poi Bakhita era ormai divenuta una figura piuttosto nota, poteva perfino capitare che venisse interpellata per nome, con richieste di preghiere o domande, Cfr. M. Beltrame, *Non voglio rompere l'incanto di quell'incontro silenzioso, ma reale*, in *Madre Moretta*, cit., p. 112.

¹⁶⁹ C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., pp. 130-133.

¹⁷⁰ D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, cit., p. 23.

¹⁷¹ Cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 176-179.

antischiavista in compagnia del padre Geyer, dopo che questi aveva parlato a un'ampia platea, la gente chiese che dicesse qualcosa anche il prete "moretto". Diversamente da Bakhita, Sorur era un buon oratore e un poliglotta, tuttavia il tedesco era solo la più recente e incerta tra le sue acquisizioni linguistiche¹⁷² e così non dovette risultare troppo fluente nel discorso. La gente cominciò allora a deriderlo, insinuando che non sapesse parlare in quanto nero. Ciò turbò e offese molto Sorur, che si rifiutò di continuare oltre e lasciò platealmente la sala. In seguito, non parlò più tedesco in pubblico fino a quando non si sentì di padroneggiarlo meglio¹⁷³; nel frattempo, però, si dedicò con ancor più convinzione a pubblicare, con l'aiuto di un sacerdote madrelingua, il proprio saggio contro il razzismo (*Che cosa sono i negri?*, rivisto in *Lo stato reale dei negri*) in Germania: *Meine Brüder, die Neger in Afrika*, edito nel 1892¹⁷⁴. In questi testi, Sorur si scaglia (con verve degna di uno scrittore della *Civiltà Cattolica* dell'epoca) contro i «sostenitori e propagatori della così detta teoria evoluzionistica»¹⁷⁵:

Non si facciano ingojare certe insulse pillole, uscite dalle farmaceutiche di nuovi Ippocrati, a genti bene intenzionate verso i poveri negri, tirando fuori certi balordi sistemi riguardanti la fisica costituzione dei negri. L'Europeo non è dotto e civile perché è bianco, né il Chinese perché è giallo, né l'Indiano perché è bruno. Si provi che il costitutivo dell'uomo manca assolutamente nel negro, e allora cotali persone potranno dare un bacio di filiale riconoscenza al filosofo della bionda Albione Darwin, per averle illuminate e salvate dall'orribile bujo d'ignoranza in cui insensatamente erano in pericolo di cadere¹⁷⁶.

Tutto ciò che la scienza fisiologica crede trovare di meno perfetto nella fisica costituzione del negro, non ha né può avere alcuna forza d'argomenti che possano menomamente debilitare la verità. [...] Forse ci giudicano perché siamo di color nero e di capigliatura lanuta? Ma forse che il colore e le altre accidentalità esteriori influiscono sull'essere sostanziale dell'uomo?¹⁷⁷

Per Sorur «ogni uomo che riflette deve ammettere che il negro è capace di civiltà come tutti gli altri [...] imperocché, ogni uomo deve sapere che: l'Ente dotato di tutte le proprietà specificanti l'uomo dagli animali irragionevoli, non può essere che un uomo»¹⁷⁸. Ancora, secondo il prete "moretto", «lo stato retrogrado del negro [...] non è punto difetto intrinseco alla sua natura, ma puramente accidentale, proveniente dalle circostanze del tempo, luogo e persone fra cui vive»¹⁷⁹: se i neri potevano apparire ad

¹⁷² In una lettera al Mitterutzner del febbraio 1890, Sorur affermava di poterlo ormai comprendere perfettamente, ma di avere ancora difficoltà nel parlarlo e soprattutto nello scriverlo. In D. P. D. Sorur, *Lettera al Mitterutzner, da Karlsruhe, 10 febbraio 1890*, ACR, A/30, 13/37.

¹⁷³ Daniele Sorur, *Slave and priest*, ACR, A/30/1/1, p. 34.

¹⁷⁴ D. P. D. Sorur, *Meine Bruder, die Neger in Afrika*, cit.

¹⁷⁵ D. P. D. Sorur, *Che cosa sono i negri*, cit., p. 8. Si noti che, da buon prete dell'intransigentismo cattolico, Sorur non distingue tra evoluzionismo biologico e sociale.

¹⁷⁶ Ivi, pp. 42-44.

¹⁷⁷ D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, cit., pp. 6, 8-11.

¹⁷⁸ D. P. D. Sorur, *Che cosa sono i negri*, cit., pp. 7-8.

¹⁷⁹ Ivi, p. 42.

alcuni come meno “civilizzati”, ciò era frutto di processi storici contingenti, perfettamente reversibili, e non di una loro presunta appartenenza razziale.

Senza soffermarci oltre su questo pur fondamentale aspetto del pensiero di Sorur¹⁸⁰, riprendiamo il filo del discorso da un tema spesso toccato ma ancora mai appieno affrontato, quello cioè delle differenti prospettive dell’incontro tra “moretti” ed europei. Con Bakhita abbiamo visto come uno stesso evento etno-espositivo potesse essere letto da diversi punti di vista: per le missionarie italiane, far fare alla “madre Moretta” dei viaggi di sensibilizzazione missionaria era un modo per garantirsi maggiore impatto comunicativo, sostegno e finanziamenti; per la gente che accorreva numerosa era motivo di soddisfazione per la propria curiosità e di edificazione morale; in Bakhita provocava sentimenti ambivalenti. Da un lato, infatti, ella sentiva la sgradita sensazione di sentirsi continuamente esposta, dall’altro l’intimo, pur sofferto, compiacimento nel compiere quello che riteneva essere il proprio dovere verso Dio e i suoi fratelli africani, che sperava così di poter contribuire a convertire. In alcuni casi più fortunati, ad ogni modo, le fonti ci consentono di accedere a resoconti dell’epoca su un medesimo avvenimento etno-espositivo che danno corpo ai diversi punti di vista. Il caso forse più eclatante è quello dei racconti dei ricevimenti di “moretti” alla corte di papa Pio IX.

Il primo brano che propongo è tratto dalla testimonianza di Daniele Comboni. È una relazione del 1867 alla Società di Colonia, assai lunga e qui riproposta nei suoi tratti più salienti, in cui troviamo raccontato l’episodio del ricevimento delle “morette” di Verona (tra le quali erano anche Caterina Zenab e Fortunata Quascé). Il focus del missionario è centrato specialmente sul dimostrare ai suoi lettori (che ne erano anche i finanziatori) come il pontefice, pur partendo da pregiudizi verso le persone di colore legati anche a un episodio dei suoi anni da giovane diplomatico vaticano in Cile, attraverso l’incontro con alcune “morette” avesse maturato un atteggiamento di maggior disponibilità per la causa della liberazione dalla schiavitù ed evangelizzazione degli africani, al punto da arrivare poi ad abbracciarla appieno e invitare tutti a fare altrettanto:

Era il lunedì dopo la domenica in Albis quando il S. Padre si degnò di accordarci tutto il tempo della sua passeggiata vespertina, per ricevere nei magnifici giardini vaticani la nuova colonia nera dell’Africa Centrale [...]

Noi c’inginocchiammo a terra davanti a lui, ma nella sua straordinaria bontà egli ci fece alzare in piedi, ci presentò la sua mano per il bacio e ci benedisse. Dopo un amichevole saluto del Sig. Conte Vimercati, egli rivolse lo sguardo alla carovana nera, che l’attendeva in ginocchio, e ci chiese: «Ma è questa qui l’interessante carovana?... Sono lietissimo di vederla... Son queste qui le morette educate

¹⁸⁰ Per approfondire il pensiero di Sorur in merito alla questione razziale, cfr. F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Archivio Comboniano*, cit., pp. 83-102; G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 229-241.

a Verona?... Bene, bene! Si è ottenuto in tutte l'esito desiderato che la loro educazione si proponeva?».

«Sì, Santo Padre», rispose Mons. Castellacci.

«Io metto in loro ogni mia speranza», continuò il S. Padre, «sono oltremodo lieto che con queste fanciulle non si sia lavata la testa all'asino, perché generalmente più è il bene che si fa ad un nero, e più ingrato, di solito, egli si mostra... Nella mia giovinezza in America trovammo una volta tre neri; noi eravamo ben provvisti di viveri, non ci mancava nulla e trattavamo bene i nostri servi neri; ma essi come ringraziamento ci derubavano sempre, erano ingrati, mentivano, erano capaci di dirci che il verde è bianco e il rosso è nero, sicché per un lungo tempo non ci guardammo mai abbastanza da loro, nonostante tutto il bene che avevamo sempre loro fatto; ma questo, come si dice, è un lavar la testa all'asino; erano molto ingrati. Nell'Africa Centrale i neri sono ladri, bugiardi e ingrati come in America?».

«Santo Padre», risposi io, «siamo tutti uomini. Non è solo il nero che ha difetti, il bianco sarebbe ingrato, ladro, menzognero e malvagio forse anche più del nero, se si vedesse nella triste condizione di schiavo, come quest'ultimo, che pare esistere solo per servire alle mille pretese e spesso ai capricci crudeli e bizzarri dei loro malvagi padroni. Se il nero fin dall'infanzia ricevesse quella educazione che riceve il bianco, ne trarrebbe forse più profitto; soltanto grande pazienza, molta carità e una solida istruzione cattolica e con questi fanciulli si può ottenere quello che si vuole».

«Difatti, S. Padre», disse commosso il conte Vimercati, «queste morette hanno fatto grandi progressi nella pietà e nell'istruzione; sono appena 14 giorni che si trovano in convento, eppure la Superiora mi disse che le sembrano già come le novizie».

Così discorrendo arrivammo al posto dove stavano le morette in ginocchio. I suoi occhi, pieni di bontà e di grazia, posavano con grande interesse su queste creature nere, le cui anime nell'acqua del S. Battesimo, son divenute più bianche della neve.

«Siate le benvenute, care figliuole», egli disse, «sono felice di vedervi; quante siete?» «Dodici», risposero tutte come in un sol coro. «Accostatevi», riprese lui.

Il Papa si sedette su una grande poltrona, apprestatagli mentre parlava con le morette.

«Chi adorano gli abitanti di laggiù?» chiese il S. Padre, «Sono idolatri». Mentre spiegavo al S. Padre che le molte tribù nere avevano credenze disparate e costumanze superstiziose varie, e gli esponevo con poche parole l'idolatria delle popolazioni del Fiume Bianco, una moretta mi interruppe dicendo al S. Padre: «Laggiù noi parleremo alla gente del Papa e diremo loro che noi l'abbiamo visto e che gli abbiamo baciato i piedi». «Bene», disse il S. Padre, «come lo dipingerete loro il Papa, figlia mia?» «Noi», rispose Maria, «diremo che è il rappresentante di Dio, il capo della Chiesa, che ama molto anche i neri e manda i missionari nel loro paese per salvarli e indicar loro la via del cielo». «Brava, brava!», disse il S. Padre.

[...]

«Alzatevi, care figliuole», disse il S. Padre, «apprestatevi e mettetevi in fila. Così; ci siete tutte adesso? una, due, tre, quattro... dodici... benone! Volete dunque tornare ai vostri paesi della Nigrizia!... Ma per quale motivo volete voi tornare in patria?».

Due o tre morette risposero così: «Per insegnare ai nostri compatrioti la fede di Gesù Cristo e per additar loro la via del cielo... Noi vogliamo far parte alle nostre sorelle dei beni che abbiamo ricevuto in Europa». «Volete renderle bianche, nevrero», continuò il S. Padre. «Sissignore», risposero le morette. «Ma come compirete questo se voi stesse siete così nere?» proseguì il S. Padre. Maria Zarea, a nome di tutte, rispose: «Noi vogliamo renderle bianche nell'anima». «Giusto, giusto», il S. Padre seguì, «bianche nell'anima, come lo siete voi... Voi siete bianche a metà... e quante anime delle vostre sorelle pensa ciascuna di voi di guadagnare al Redentore e di guidare al cielo? una dozzina?» «Più di dodici», dissi io riprendendo la parola, «molte di più, S. Padre». «Molto di più», ripeterono le morette tutte insieme. «Bene, bene», soggiunse Pio IX. «Ma che direte laggiù alle vostre sorelle? Parlerete loro di tutto quello che avete visto in Europa, delle belle chiese e palazzi, dei graziosi edifici e delle grandi città?» «Sì», rispose Maria Zarea, «noi racconteremo loro tutto e inoltre faremo conoscer loro anche il nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo».

[...]

Poi si appressò la terza moretta, di nome Fortunata [Quascé], alla quale il S. Padre domandò: «Che cos'hai imparato a Verona? Sai cucire, far la calza, ricamare?» «Sì, S. Padre», rispose essa. Allora il Conte Vimercati fece presente al S. Padre che proprio queste morette avevano preparato tutti quei ricami in oro, che si trovano sui paramenti sacerdotali, regalati a Sua Santità da Sua Maestà l'Imperatrice Maria Anna d'Austria¹⁸¹. In questa circostanza, allora, il Papa fu impressionato e confessò di non aver mai visto paramenti sì belli, e sì preziosi come questi che alla mostra mondiale di Parigi erano stati premiati con la medaglia di prima classe. Il conte inoltre espose al Papa che le fanciulle sapevano bene ogni sorta di lavori ad ago e particolarmente che sapevano preparare bellissimi ricami in oro e in seta.

[...]

Alla domanda del S. Padre circa i segni grafici degli africani, io gli risposi che i neri che abitano l'interno dell'Africa, non conoscono segni grafici, anzi non avevano neppure parole per esprimere i concetti di lettura e di scrittura, e che perciò i missionari avevano adottato segni grafici caratteristici approssimativi, e più tardi l'alfabeto latino, come il più comodo per missionari e per scolari...

Qui il S. Padre chiamò a sé in ordine di fila tutte le altre morette; rivolse a ciascuna delle domande e fece delle osservazioni, che dicevano apertamente l'interessamento che si prendeva di loro e la gioia che gli procurava la loro presenza, e a ciascuna fece i suoi regali. Quando si accostò l'ultima (che è anche la più giovane), Mons. Castellacci fece presente al Papa che si chiamava Pia e che si era imposto questo veneratissimo nome in ricordo di Sua Santità. Il Papa prese per mano la ragazzina nera e le chiese: «Come ti chiami?» «Io mi chiamo Pia», rispose. «Ma sai che cosa significa questo nome?» continuò lui. «Pio IX», rispose. Il Papa rise di gusto, e così anche noi... poi domandò: «Sai pure chi sia Pio IX?» «Siete voi», rispose essa con grande candore. «Ma che cos'è Pio IX», replicò. «Il Papa», rispose. «Ma che cos'è il Papa?» proseguì. Essa rispose: «È il rappresentante di Gesù Cristo». «Brava, Brava!» esclamammo tutti insieme. «Se tu sapessi, figlia mia», disse il S. Padre, rivolgendosi a tutti noi in tono serio, «se tu sapessi che cosa si vuol fare oggi di Pio IX e del Papa!!! Addio, mia piccola, tu pregherai bene anche per Pio IX, nevvvero?» «Sempre, S. Padre», fu la risposta; e ricevutine i doni, se ne tornò al suo posto.

[...]

Il S. Padre fece quindi inginocchiare le morette per ricevere la benedizione. C'inginocchiammo anche noi. Allora il S. Padre rivolse alle morette una commovente allocuzione, in cui le invitava a render grazie per il favore loro concesso a preferenza di molte altre morette, che languivano ancora nell'ombra del paganesimo.

Tra l'altro egli pronunciò le seguenti parole: «Dio vi benedica, mie care figlie, egli vi accompagni nella vostra crescita, perché voi avete un'opera difficile da compiere. Se voi corrisponderete sempre alla grazia che vi fu concessa, voi sarete sempre felici; voi potrete compiere allora cose che non hanno potuto compiere finora tanti missionari. Sì, guadagnerete delle anime, se ciascuna di voi ne sarà sollecita. Ricordate i principi e gli insegnamenti che avete ricevuto dai vostri buoni Superiori, dimostratevi loro sempre riconoscenti. Pregate per coloro che vi hanno fatto del bene; pregate anche per me, che sono ormai vecchio e che vi accompagno in spirito. Vi benedico di tutto cuore, figlie mie: Dominus vos benedicat et ab omni malo defendat et vos omnes perducat ad vitam aeternam. Amen». Dopo che il Papa ebbe benedetto le morette, ci alzammo per esprimergli il nostro ringraziamento e per accomiatarci da lui. Ma egli con grande bontà ci invitò ad andare ancora un po' a passeggio con lui nel giardino del Vaticano e rivolgendosi alle morette disse loro: «Venite, venite anche voi, figlie mie». [...]

Mentre io camminavo vicino al Papa con il cappello in mano, egli mi chiese con grande amorevolezza: [...] «Quanto vi fermerete ancora a Roma?». Io risposi che facilmente potevamo stare fino a settembre, perché per l'indirizzo definitivo del Seminario africano di Verona e per il

¹⁸¹ Cfr. E. Prandi, *Storia breve del paramento di don Mazza*, <<https://daily.veronanetwork.it/cultura/storia-breve-del-paramento-di-don-mazza/>>, 20 aprile 2019, ultima visualizzazione il 29/03/2021; M. Vidale, «Salvare l'Africa con l'Africa», cit., pp. 39, 40.

consolidamento dell'Associazione del Buon Pastore per la conversione dell'Africa, mi occorre da tre a quattro mesi.

«Benone», soggiunse rivolgendosi al Conte Vimercati, «allora le vedremo ancora una volta le morette, nevrero?» «Se Vostra Santità lo desidera», rispose questi, «io mi farò un onore di condurglele un'altra volta». Il Conte aggiunse che egli aveva intenzione di far fotografare in gruppo le morette dal nipote di un vecchio Vescovo toscano, al quale il Papa aveva manifestato il desiderio di averne copia. E infatti in luglio il Conte fece fare una grande fotografia di tutta la nostra compagnia e poi ne mandò copia a Sua Santità, e il Papa l'accolse con gioia e si degnò appenderla sopra il tavolo della stanza vicina alla sala delle ambascerie¹⁸². [...]

Eravamo davanti al belvedere. In mezzo al prato, che si stende fino al muro di cinta, c'è un laghetto, orlato da pietre, e il cui punto centrale costituisce una graziosa fontana di bronzo, in forma di un'elegante nave da guerra, i cui cannoni di bronzo proiettano getti d'acqua se una macchina nascosta a tre passi dal lago si mette in movimento. Quest'opera d'arte risale all'inizio di questo secolo. Il Papa mostrò e spiegò il congegno, poi ordinò che noi ci facessimo indietro e che le ragazze si avvicinasero. [...] E mentre le fanciulle guardavano dentro con grande curiosità e chiacchieravano tra di loro, il Papa fece cenno al giardiniere di mettere in moto il macchinario e, mentre egli ci diceva «Guardate, guardate», i cannoni tutto ad un tratto schizzarono i loro getti d'acqua e innaffiarono le morette che se ne scapparono via gridando, mentre i loro veli svolazzavano nell'aria, e si arrestarono solo a dieci passi di distanza, silenziose. [...] Non riesco a descrivere l'ilarità di Pio IX in questo momento, come pure il gusto che noi tutti provammo con lui. Quando le fanciulle si furono di nuovo calmate, noi proseguimmo fino a un bellissimo giardinetto, avente una ventina di aiuole e boschetti di piante sempre verdi.

Passeggiammo attraverso queste aiuole su piccoli sentieri e ci divertimmo per i congegni idraulici messi in moto, e che da ogni parte buttavano getti d'acqua fino a noi. Il Papa rideva di gusto e faceva del buon umore sul Conte Vimercati, che era rimasto innaffiato. Attraversammo lentamente due volte il giardino e giungemmo alla scalinata della biblioteca vaticana. [...]

Si avvicinarono subito due morette, Elisabetta Caltuma e Maria Zarea, s'inginocchiarono davanti al Papa e gli dissero: «Santo Padre, noi raccomandiamo al vostro cuore amoroso le nostre infelici sorelle e fratelli neri nel cuore dell'Africa; essi non conoscono ancora il vero Dio e forse andranno tutti perduti». Alle ultime parole esse cominciarono a piangere. Il Papa accolse questa supplica con visibile commozione e raccomandò loro di pregare la Vergine concepita senza peccato, che esse ameranno e venereranno qual Madre. Poi ci benedisse tutti ancora una volta, disse alcune amichevoli parole al Conte Vimercati e a Castellacci e, mentre ci esternava il piacere di rivederci ancora una volta da lui, accompagnato dai due prelati salì le scale e si ritirò nei suoi appartamenti.

Noi avevamo avuto la fortuna di stare accanto a Pio IX per più di un'ora e mezza. Per le morette quel giorno sarà il più lieto della loro vita e resterà scritto in maniera indelebile anche nel mio spirito. [...] Pio IX si fa piccolo coi neri, li chiama ai suoi piedi, si degna parlare con loro, si fa istruire da loro circa le loro tribù, circa i loro paesi, le loro condizioni di vita, le loro perdute sorelle e fratelli; trova la sua gioia precisamente in questo: di versare sopra di loro le sue grazie, le sue benedizioni, i suoi benefici, la sua bontà; li consola, li incoraggia, addita loro la via della vera vita; egli dà pienamente a loro l'esempio mirabile del Vangelo «Sinite Parvulos venire ad me». Pio IX dalle cicatrici di queste fanciulle riconobbe la condizione di molte tribù e di grandi popoli che gemono ancora sotto una barbara schiavitù e fra le tenebre di morte e sulle quali pesa ancora la tremenda maledizione di Cam. Il loro sguardo tradisce i segni d'intelligenza, di spirito e di dedizione; la loro condotta rispettosa, modesta e raccolta gli manifestano l'educazione religiosa e civile che esse hanno appena ricevuto in seno alla Chiesa Cattolica e in seguito a questa, la vocazione all'apostolato a cui la Provvidenza le ha preparate; egli vede in loro i primi messaggeri della fede tra le tribù negre, gli elementi più adatti alla civilizzazione del loro paese, gli strumenti più adatti alla conversione dei loro abbandonati fratelli, le prime eroine dell'apostolato tra i neri. Per questa ragione il cuore grande di Pio IX, col suo zelo immenso per la salvezza delle anime, che abbraccia tutto l'universo, in queste 12 morette benedice le

¹⁸² La fotografia in questione è la figura n. 53.

prime 12 maestre dei neri, riempie le loro anime di coraggio, di confidenza, di zelo, di amore, di dedizione; eleva sopra la terra i loro sentimenti, riscalda il loro cuore con il suo ardore profetico, convalida la loro missione, ripete a queste nuove apostole dell’Africa, per così dire, le parole del divin Redentore: «Andate... e predicate il Vangelo»¹⁸³.

Il lungo testo di Comboni colpisce anzitutto per la dettagliata descrizione dell’evoluzione della posizione del papa di fronte alle “morette”: dapprima un po’ fredda, in considerazione anche di una personale esperienza che sembrava aver consolidato in lui il diffuso pregiudizio razziale dell’epoca; poi di progressiva curiosità e di paterno interessamento circa l’avvenuta acquisizione da parte delle giovani dei dettami della fede da loro accolta; infine di completo rilassamento interiore. Il ricevimento, che teoricamente avrebbe dovuto durare mezz’ora, si prolunga per circa il triplo del tempo, e si conclude con un pontefice che richiede di continuare a essere informato sulle azioni delle “morette” (al punto da farsi anche mandare una loro foto) e che passa dal considerarle come delle “semi-selvagge” a invece delle autentiche apostole indigene della fede cattolica in Africa, missionarie su suo diretto mandato e con la sua benedizione.

La testimonianza di Sorur è invece più breve e riferita a un altro incontro con Pio IX, di dieci anni più tardo rispetto a quello riferito da Comboni (che pure era presente anche in questo secondo episodio). Emerge dalle poche righe di Sorur, con prepotenza, il punto di vista dell’africano appena arrivato in Italia, ancora alle prese con il processo di presa di coscienza della nuova realtà che lo circonda. Si tratta di un testo prezioso, che ci permette di entrare nei panni del “moretto”, nel suo sforzo di mediazione «tra l’immagine dell’Europa costruitasi in Missione e l’osservazione diretta»¹⁸⁴. In esso, egli ribalta i consueti ruoli antropologici tra osservante-europeo e osservato-africano¹⁸⁵:

Più volte avea chiesto ai Missionari: «Il Papa è egli un uomo od un angelo?» Io non ero mai stato capace di convincermi che fosse semplice uomo, attesa la somma maestà in cui me lo presentavano, e l’autorità eccelsa conferitagli da Cristo medesimo. Il giorno che dovevamo andare in Vaticano fui felicissimo di poter chiarirmi la cosa coi miei propri occhi. Giunti in S. Pietro, percosso dalla grandiosità e splendore di quel tempio, di cui avevo tanto udito parlare, mi confermai vieppiù nella concepita idea, che il Papa non avesse ad esser un uomo come gli altri. Se tutto questo è per il Papa, dicevo tra me, è egli possibile che un uomo possa esser trattato in questa maniera? No, non è possibile; il Papa deve essere un angelo.

Entriamo in Vaticano, io tutto osservava e quanto più avanzavamo, tanto meglio mi confermava nella mia convinzione.

Eccoci finalmente nella sala d’udienza: ero tutto occhi per osservare il S. Padre. Quale non fu il mio stupore, quando potei constatare che egli era proprio un uomo come gli altri, ma rivestito d’un’autorità proveniente da Dio medesimo!¹⁸⁶

¹⁸³ D. Comboni, *Lettera al Presidente della Società di Colonia, Cairo, 27 dicembre 1867*, cit.

¹⁸⁴ F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Archivio Comboniano*, cit., p. 73.

¹⁸⁵ Cfr. R. Di Falco, *Un missionario africano in Europa*, cit., p. 7; G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 34.

¹⁸⁶ D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, cit., p. 23.

3.3 «Santa perché la gente la sente santa»

Intorno al 1939 si esaurì il periodo di intensi viaggi di sensibilizzazione missionaria in giro per l'Italia di Bakhita. Forse perché in seguito all'uscita del *Manifesto della razza* non era più considerato opportuno e prudente (o altrettanto di successo) continuare il tour, o forse più semplicemente perché all'ormai anziana “madre Moretta”, circa settantenne e affetta da vari disturbi causati da una polmonite, una bronchite asmatica e una forma di artrite, fu finalmente concesso di riposare e tornare a risiedere a Schio. Qui, durante gli anni della Seconda Guerra Mondiale, non si arrestarono i flussi di persone che andavano a trovarla ed ella divenne ancor più il simbolo della cittadina. Durante i bombardamenti aerei, le consorelle canossiane cercavano di aiutarla ad andare rapidamente verso i rifugi più vicini, ma lei rispondeva: «no, no, io non mi spavento. Sono nelle mani di Dio. Egli mi ha salvato dai leoni, dalle tigri e dalle pantere, non volete che mi salvi dalle bombe? Andate voi... del resto, ancora un pochetto e quei delle carriole [gli aerei] andranno a casa»¹⁸⁷. Le affermazioni di Bakhita, secondo cui nessuna bomba sarebbe caduta sulle case di Schio (e così fu), rassicuravano la popolazione: «Bakhita godeva fama di santità in convento e nella industriosa borgata tanto che tutti la ritenevano un parafulmine: “ghemo Madre Moretta che ci allontana i pericoli – dicevano convinti e confortati gli scledensi – ela xe una santa!”»¹⁸⁸. L'8 dicembre 1943, in piena guerra, in occasione dei 50 anni dall'ingresso tra le canossiane di Bakhita, ci fu grande festa in tutta la città e un giornale locale scrisse: «ecco, non sempre i bianchi sono andati dai negri: stavolta è una di loro che da cinquant'anni predica a noi, civilissimi bianchi dalle mani imbrattate di sangue, e ci insegna che il segreto della felicità è nel nascondimento del dovere compiuto, che la pace è nel perdono, che è degno dei nostri sforzi solo ciò che è giusto, grande, buono»¹⁸⁹.

Sempre più anziana e malata, ormai costretta in sedia a rotelle, Bakhita morì quasi ottuagenaria l'8 febbraio 1947. Secondo le testimonianze, non appena la notizia cominciò a diffondersi, una grande folla si riversò in chiesa e nella camera ardente per vederla e toccarla un'ultima volta. «Era più una festa, che la visita ad una salma in chiesa [...] tutta la cittadina ha voluto vedere la cara Madre Moretta per l'ultima volta»¹⁹⁰, racconta una testimone oculare. Un'altra, scrive:

Giunse per lei [Bakhita] l'ora dell'ultima chiamata. Non fui tra i primi a venirne a conoscenza, ma ricordo ancora dove mi trovavo quando ne ricevetti la notizia: nella chiesa delle Madri, pronta per la benedizione domenicale [...] una vicina mi disse: «hai sentito che è morta M. Moretta?» Dev'essere stata – tale domanda – come un fulmine a ciel sereno, perché la ricordo ancora. So soltanto che, finita

¹⁸⁷ I. Zanolini, *Storia meravigliosa*, cit., p. 216.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 217.

¹⁹⁰ M. L. Serafini, *Un saluto festoso. Grazie M. Moretta: ti voglio bene*, intervista rilasciata il 19 febbraio 2017, in *Madre Moretta*, cit., p. 182.

la benedizione, sfrecciai a casa per comunicarlo a tutti e che la mamma, infagottata la sorellina di due mesi, condusse tutte e tre alla camera ardente.

Madre Bakhita sembrava dormire, in quella stanza a vetri accanto alla chiesa, ed io le andai vicina, dimentica delle mie paure. C'era accanto a lei, dall'altra parte, una Madre che le alzava il braccio sinistro mostrando ai presenti com'era flessibile e la gente le presentava oggetti perché li facesse stringere nella mano di Bakhita; ricordo in particolare delle penne stilografiche e degli anelli che le infilavano alle dita. In non avevo nulla e misi la manina nella sua mano destra, come due amici che si danno una stretta, e non l'ho sentita gelida. La gente le tagliava inoltre dei pezzetti di abito per tenerli come reliquia; anche noi ne ricevemmo un bel rettangolino che la mamma conservò fino alla morte tra le cose più preziose; la tagliammo in tre parti, una per ciascuna, come un'eredità di gran valore. Io non volevo staccarmi dalla salma, ma era necessario lasciare il posto ad altri. La mamma, prima di andarsene, con la mano di Bakhita fece il segno della Croce su tutte e tre¹⁹¹.

Negli anni immediatamente successivi la morte di Bakhita, i pellegrinaggi a Schio non si arrestarono, ma si indirizzarono alla tomba, che non restava mai senza fiori freschi o bigliettini con confidenze, richieste e preghiere. Sempre più persone facevano pervenire alle religiose canossiane della cittadina racconti su Bakhita e testimonianze di presunte grazie ricevute con l'intercessione di "madre Moretta". La superiora della comunità cominciò allora a utilizzare la stanza dove la religiosa africana aveva vissuto come camera per gli ospiti riguardevoli, che avevano così l'onore di poter dormire nello stesso letto in cui «si era consumata la vita di una vera santa»¹⁹². Insomma, fu a grande richiesta che, nel 1959, a soli dodici anni dalla morte di Bakhita, venne aperto il suo processo canonico. Nel 1975 venne consegnato a papa Paolo VI il volume della *Positio super virtutibus*, contenente le testimonianze a favore della beatificazione. Il primo di dicembre 1978, il neoeletto Giovanni Paolo II firmò il decreto dell'eroicità delle virtù della serva di Dio Giuseppina Bakhita. Durante lo stesso pontificato, Giuseppina Bakhita fu quindi beatificata il 17 maggio 1992 e canonizzata l'1 ottobre del 2000. La memoria liturgica si celebra il giorno 8 febbraio, in ricorrenza della sua morte, data che dal 2015 è stata appositamente scelta da papa Francesco anche per la Giornata mondiale di preghiera e riflessione contro la tratta di persone.

Le prime righe della *Positio* recitano così:

Beatissimo Padre,

è con animo lieto e pieno di ammirazione che osiamo proporre alla S. V. la glorificazione di un'umile figlia della terra d'Africa, vissuta in schiavitù per circa quindici anni e poi, per volere divino, approdata nella fertile terra veneta ove, convertitasi alla religione cattolica, visse con il nome di Madre Giuseppina Bakhita, per oltre mezzo secolo nell'Istituto delle Suore Canossiane.

Attraverso la sua vita e le sue azioni si potrà facilmente comprendere ed approvare la richiesta di un giusto riconoscimento che ad ella si deve accordare: siamo certamente alla presenza di un personaggio eccezionale [...] umile figlia dell'Africa selvaggia, M. Bakhita è stata nel mondo per insegnare l'amore. [...] La fama di santità che M. Bakhita ebbe modo di conquistarsi presso i fedeli, fu dovuta

¹⁹¹ L. Serafini, *Un'amica che mi stringe la mano e mi attende*, memorie scritte l'8 dicembre 2016, in *Madre Moretta*, cit., p. 180.

¹⁹² Ivi, p. 181.

unicamente all'immenso amore che sempre dimostrò verso Dio. [...] In mezzo a tante sofferenze, la nostra Serva di Dio si dimostrò sempre rassegnata; conservò immutato il suo naturale temperamento mite e docile, e mai ebbe espressioni di biasimo verso i suoi vessatori¹⁹³.

Il testo – chiaramente redatto con una prospettiva agiografica e storicamente approssimativa, forse perché implicitamente eurocentrica¹⁹⁴, è indicativo, nel passo citato e altrove, di quali furono le principali ragioni che hanno portato la figura di Bakhita agli onori degli altari. Essenzialmente: l'essere stata, a detta di tutti, una “moretta” modello per fede e opere, in particolar modo per il suo atteggiamento «mite e docile».

Nel magistero papale, Bakhita ritorna con altissima frequenza. Giovanni Paolo II, il pontefice che ne presiedette la beatificazione e la canonizzazione e di cui è nota la strategia di catechesi tramite le nuove santificazioni, la presentò come modello per i cristiani sudanesi¹⁹⁵, africani¹⁹⁶ e infine per tutti, specialmente i più miseri¹⁹⁷. Di Bakhita sarebbero state esemplari in particolare la capacità di perdonare («nel suo cuore lei superò tutti i sentimenti di odio per coloro che le avevano fatto del male»¹⁹⁸; «[she was] a striking example of the role of reconciliation»¹⁹⁹), la fede nella Provvidenza («ella imparò dai tragici avvenimenti della sua vita ad avere completa fiducia nell'Onnipotente»²⁰⁰; «dalle sue dolorose vicende aveva imparato, con la grazia di Dio, ad avere completa fiducia in Lui»²⁰¹) e la «rassegnazione»

¹⁹³ *Informatio super dubio*, in Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., pp. 1-5.

¹⁹⁴ Colpisce ad esempio che vi sia scritto che Bakhita fosse stata schiava per tutto il periodo della sua vita in Africa e libera una volta arrivata in Veneto, quando invece sappiamo che nella prima parte della sua vita in Sudan ella visse libera e con la sua famiglia d'origine mentre all'inizio in Italia era ancora schiava *de facto*.

¹⁹⁵ «La sua beatificazione ha costituito un atto di rispetto nei confronti del Sudan, poiché una figlia di questa terra è stata presentata come un'eroina di misericordia e di buona volontà», Giovanni Paolo II, *Viaggio pastorale in Benin, Uganda e Khartoum, Celebrazione Eucaristica nella «Green Square» in onore della Beata Giuseppina Bakhita, Omelia*, Khartoum (Sudan), mercoledì 10 febbraio 1993, «https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1993/documents/hf_jp-ii_hom_19930210_khartoum.html», ultima visualizzazione il 28/03/2021; «Her Beatification therefore is a sign of the universal Church's closeness to you [Church in Sudan]», Giovanni Paolo II, *Discorso ai pellegrini giunti a Roma per la beatificazione di suor Giuseppina Bakhita*, lunedì 18 maggio 1992, «http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/may/documents/hf_jp-ii_spe_19920518_beatificaz-bakhita.html», ultima visualizzazione il 28/03/2021.

¹⁹⁶ «Rallegrati, Africa tutta! Bakhita è tornata da te: la figlia del Sudan venduta come schiava, come merce viva e tuttavia ancora libera», Giovanni Paolo II, *Viaggio pastorale in Benin, Uganda e Khartoum*, cit.; «Our prayer to Blessed Josephine Bakhita embraces the whole of the Sudanese people and all the peoples of Africa. We ask her intercession for the peace and harmony of that beloved Continent, especially for the plight of the victims of famine, the refugees, the sick and the defenceless», Giovanni Paolo II, *Discorso ai pellegrini giunti a Roma per la beatificazione di s. Giuseppina Bakhita*, cit.

¹⁹⁷ «Nel nostro tempo, in cui la corsa sfrenata al potere, al denaro, al godimento causa tanta sfiducia, violenza e solitudine, Suor Bakhita ci viene ridonata dal Signore come sorella universale, perché ci riveli il segreto della felicità più vera: le Beatitudini», Giovanni Paolo II, *Beatificazione dei Servi di Dio Josemaría Escrivá De Balaguer e Giuseppina Bakhita, Omelia*, domenica 17 maggio 1992, «https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1992/documents/hf_jp-ii_hom_19920517_beatifications.html», ultima visualizzazione il 28/03/2021.

¹⁹⁸ Giovanni Paolo II, *Viaggio pastorale in Benin, Uganda e Khartoum*, cit.

¹⁹⁹ Giovanni Paolo II, *Discorso ai pellegrini giunti a Roma per la beatificazione di suor Giuseppina Bakhita*, cit.

²⁰⁰ Giovanni Paolo II, *Viaggio pastorale in Benin, Uganda e Khartoum*, cit.

²⁰¹ Giovanni Paolo II, *Discorso ai pellegrini giunti a Roma per la beatificazione di suor Giuseppina Bakhita*, cit.

(«sempre lieta e serena, compiva con gioia il suo dovere, accettando, infine, con coraggio e rassegnazione»)²⁰². Papa Benedetto XVI ne parla in maniera ancor più autorevole: nel 2007 Bakhita viene infatti posta addirittura al centro di un paio di paragrafi dell'enciclica *Spe Salvi*, come vera e propria testimone esemplare di speranza, L'esegesi del pontefice tedesco merita di essere riportata in un suo passaggio saliente, che rilegge teologicamente la scelta di Bakhita del 1889, quella cioè di abbandonare la sua precedente padrona per potersi dedicare tutta a Dio, «el Paron de tuti»:

Dopo «padroni» così terribili di cui fino a quel momento era stata proprietà, Bakhita venne a conoscere un «padrone» totalmente diverso – nel dialetto veneziano, che ora aveva imparato, chiamava «paron» il Dio vivente, il Dio di Gesù Cristo. Fino ad allora aveva conosciuto solo padroni che la disprezzavano e la maltrattavano o, nel caso migliore, la consideravano una schiava utile. Ora, però, sentiva dire che esiste un «paron» al di sopra di tutti i padroni, il Signore di tutti i signori, e che questo Signore è buono, la bontà in persona. Veniva a sapere che questo Signore conosceva anche lei, aveva creato anche lei – anzi che Egli la amava. Anche lei era amata, e proprio dal «Paron» supremo, davanti al quale tutti gli altri padroni sono essi stessi soltanto miseri servi. Lei era conosciuta e amata ed era attesa. Anzi, questo Padrone aveva affrontato in prima persona il destino di essere picchiato e ora la aspettava «alla destra di Dio Padre». Ora lei aveva «speranza» – non più solo la piccola speranza di trovare padroni meno crudeli, ma la grande speranza: io sono definitivamente amata e, qualunque cosa accada – io sono attesa da questo Amore. E così la mia vita è buona. Mediante la conoscenza di questa speranza lei era «redenta», non si sentiva più schiava, ma libera figlia di Dio²⁰³.

Nel magistero di papa Francesco, Bakhita, pur confermando anche tutti gli altri connotati²⁰⁴, assume con maggior forza anche una caratura prettamente sociale, divenendo la santa protettrice delle vittime della tratta e dei migranti²⁰⁵. A partire dal 2015, ella è infine stata dichiarata dai vescovi del Sudan come santa patrona della nazione, insieme a san Daniele Comboni. L'accoppiata è curiosamente indicativa: un italiano che ha trascorso gran parte della sua vita da missionario in Sudan e una sudanese che ha vissuto tutta la sua vita da religiosa in Italia.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Benedetto XVI, *Spe Salvi*, 30 novembre 2007, «http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html», ultima visualizzazione il 28/03/2021.

²⁰⁴ Francesco, *Gaudete et Exsultate*, «https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html», ultima visualizzazione il 28/03/2021, n. 32.

²⁰⁵ Cfr. Francesco, *Messaggio per la Celebrazione della XIVIII Giornata Mondiale della Pace, 1 Gennaio 2015, Non Più Schiavi, Ma Fratelli*, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20141208_messaggio-xlviiii-giornata-mondiale-pace-2015.html», ultima visualizzazione il 28/03/2021; Francesco, *Angelus*, Piazza San Pietro, domenica 8 febbraio 2015, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2015/documents/papa-francesco_angelus_20150208.html», ultima visualizzazione il 28/03/2021; Francesco, *Angelus*, Piazza San Pietro, domenica 10 febbraio 2019, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20190210.html», ultima visualizzazione il 28/03/2021; Francesco, *Angelus*, Piazza San Pietro, domenica 9 febbraio 2020, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2020/documents/papa-francesco_angelus_20200209.html», ultima visualizzazione il 28/03/2021; Francesco, *Angelus*, Piazza San Pietro, domenica 7 febbraio 2021, cit.

Queste e altre valenze ancora vengono continuamente attribuite a Bakhita, che nel frattempo è probabilmente diventata una delle donne d'origine africana più famose di sempre nel mondo. Eppure, come abbiamo già detto, i “moretti” con storie molto simili alla sua e che però sono caduti nell'oblio sono numerosissimi. Ad esempio, la capacità di Bakhita di perdonare i suoi ex padroni è da sempre esaltata nelle agiografie e citata come esemplare dallo stesso papa Giovanni Paolo II, ma di per sé non è affatto un *unicum*: pressoché tutti i “moretti”, talvolta su spinta dei missionari, dicevano di aver perdonato i loro schiavisti e, in *Che cosa sono i negri*, Sorur racconta il caso di una “moretta” religiosa, Suema, che una volta si ritrovò davanti il proprio ex padrone ferito e arrivò addirittura a curarlo lei stessa²⁰⁶. Perché, allora, Bakhita è stata riconosciuta santa e la sua memoria non fa che crescere, mentre di Suema e di moltissimi altri abbiamo quasi completamente perso il ricordo?

Vi possono essere diversi ordini di risposta. Escludendo quelle a carattere devozionale, si profilano due principali ragioni. Una affonda nel presente, nel fatto cioè che la figura di Bakhita affascina, per i molti motivi citati, sempre più persone ancora oggi: «sorella universale, ancora ci parla», è non a caso il sottotitolo del recente volume di testimonianze su Bakhita redatto da suor Maria Carla Frison²⁰⁷. L'immagine che è stata trasmessa di Bakhita come santa umile degli umili si è ben prestata a veicolare messaggi di diverso tipo, sia proposti dall'alto (le gerarchie ecclesiali) sia diffusisi dal basso (i ceti più popolari, ad esempio tra gli afrodiscendenti del Sud America, che si rivedono nella sua storia)²⁰⁸. L'altra

²⁰⁶ «Una mattina si annunciò alla superiora che vari arabi, feriti in una lotta avuta colle crociere inglesi, venivano trasportati nella sala di cura. Era la volta di Suema (allora allieva) d'ajutare le suore infermiere. La piccola alunna si affrettò a preparare tutto l'occorrente... quindi entrò nella sala. Oh sorpresa! Poco mancò ch'ella non cadesse svenuta. La prima persona che vide presente ai suoi occhi era l'antico conduttore della carovana, l'uomo che aveva battuto la sua madre. Egli era in uno stato orribile. La sua testa era spaccata da un colpo di sciabola, ed il suo petto pinteggiato da varii colpi di bajonetta. Ella gridò: “Dio mio! è l'Arabo!!” La madre superiora si rivolse verso lei e le disse d'una voce piena di dolcezza: “Suema, figlia mia, le tue disgrazie meritavano una ricompensa. Ed ecco che nella sua misericordia Nostro Signore t'invia l'occasione di fare un'opera d'inestimabile valore. Fortunati quelli che hanno alquanto di generosità per rendere il bene per il male. Iddio loro terrà conto un giorno. Un poco di coraggio, figlia mia, e la vittoria sarà tua. Tu, mia cara Suema, devi curare questo uomo”. Suema guardò la superiora e, tremando di tutto il corpo, ella obbedì all'ordine di lei. Prese un panno e cominciò a lavare le piaghe. La prima prova le costò molto, molto. Il dispiacere e l'odio del suo nemico agitavano violentemente il suo cuore. Ma poco a poco ella vinse sé stessa, coll'ajuto di Dio, ed ai suoi cattivi sentimenti succedette una profonda commiserazione. Ella stessa fu meravigliata di questo cambiamento. Dopo la cura, di nascosto andò all'oratorio delle suore, e prostrata avanti l'altare della B. Vergine esclamò singhiozzando: “O Maria, mia madre, abbiate pietà di questo sventurato, a perdonare il quale di tutto il mio cuore voi mi avete dato il coraggio. Sì, ora io gli perdono sinceramente”. In quel momento, la reverenda madre superiora, che si era accostata a Suema, ed aveva udito la di lei preghiera, s'inclinò verso lei, la strinse al petto piangendo», D. P. D. Sorur, *Che cosa sono i negri*, cit., pp. 108-110.

²⁰⁷ M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit.

²⁰⁸ Rimando in particolare all'analisi di Andréia Kelly Marques: «Quando Bakhita foi canonizada, João Paulo II a considerou um exemplo para a humanidade devido à sua postura humilde e adaptação ao catolicismo. Além disso, a ausência de rancor quando falava de seus algozes é tida, pela Igreja católica, como fruto da incorporação dos valores cristãos despertados na religiosa na medida em que ela entrou em contato com o catolicismo. Entretanto, Josephina Bakhita é cultuada no Brasil não somente nos termos anunciados pelo Papa, mas porque existe no país devoção aos santos, dentre eles os santos pretos, como uma marca da prática católica. A hagiografia caracteriza-se como gênero circular, formulação textual na qual a vida do hagiografado é narrada para provar sua santidade. Neste caso, as hagiografias apresentam a condição de cativa vivida

motivazione, da cui trae origine e che completa la prima, rimanda invece più direttamente a come era vista Bakhita dai suoi contemporanei, all'epoca in cui era ancora in vita. Ce ne parla in particolare il giornalista Roberto Italo Zanini, tra gli autori che con maggior coerenza si è occupato di Bakhita in quanto santa, che ha titolato uno dei paragrafi del suo *Bakhita. Inchiesta su una santa per il 2000* «santa perché la gente la sente santa»²⁰⁹. Citiamo qui per esteso la sua analisi:

Una delle caratteristiche della santità di Bakhita, forse la più attraente, è che fin dai primi tempi della sua presenza a Schio la gente che la incontra e ha con lei un qualche colloquio ne esce con la convinzione gioiosa di aver parlato con una santa. [...]

Nei ricordi di Giovanna Santulin, che negli anni '20 è ospite della casa di Schio come orfana, troviamo queste parole: «noi tutte volevamo un gran bene a madre Moretta e dicevamo che era una santa. Facevamo di tutto per poterla vedere. Ci arrampicavamo perfino alle finestre del refettorio delle suore».

Un comportamento in parte dovuto alla curiosità che genera l'aver in casa una nera, simpatica, sempre sorridente e in alcune situazioni anche un po' goffa. Resta però il fatto evidente che Bakhita trasforma quelli che ai più potevano sembrare degli impedimenti in strumenti attraverso cui diffondere l'amore di Dio e comunicare lo straordinario fascino della sua santità²¹⁰.

Come emerge da quanto scritto da Zanini, la fama di santità non derivò a Bakhita da chissà quale miracolo fatto in vita, e nemmeno più di tanto da quelli che avrebbe presumibilmente effettuato dopo la morte e che le hanno garantito la santificazione. Piuttosto, sembra di poter dire che essa le venne dalla combinazione di due semplici elementi: la curiosità intorno al suo essere stata una religiosa di colore; l'ammirazione spontanea e contagiosa per la sua resilienza nelle difficoltà della vita e la sua bontà. In altre parole, dalla sua elevata e protratta esposizione e dal suo carisma personale. Se è vero che ciò che incuriosiva di Bakhita era anzitutto il suo colore della pelle e l'esotismo della sua storia, due elementi riscontrabili anche presso gli altri "moretti", bisogna però rilevare che ella fu al centro di almeno due vicende specifiche svoltesi in congiunture storiche particolarmente favorevoli al veicolare la figura presso un grande pubblico. La prima, nel 1889: il simil-processo che la vide sulla bocca di tutti i veneziani, un evento pubblico avvenuto proprio nell'anno successivo a quello in cui il Vaticano si era

por Bakhita no Sudão e a situação de escravidão doméstica vivida por ela na Itália como decorrentes de um plano místico que mais tarde iria se confirmar com a canonização da personagem. Dessa forma, o seu sofrimento foi uma provação divina que serve de exemplo para os devotos que de Bakhita, que deveriam inspirar-se em sua postura abnegada. Mas os devotos transformaram a imagem construída pela Igreja em uma visão própria na qual a humildade e a paciência cederam lugar e se uniram a outras características. Os devotos interpretam as posturas da religiosa a partir de suas próprias experiências e projetam explicações que escapam do conteúdo objetivo das hagiografias. Exemplo disso é a comparação feita pelo fr. Roberto entre santa Josephina Bakhita e Nelson Mandela. Para ele, as atitudes da sudanesa e a do ex-presidente sul-africano se equivalem: ambos, ao invés de pregarem revanche contra os brancos, escolheram perdoar. Para os propósitos âmbito deste trabalho, não importar avaliar comparativamente a complexidade das trajetórias das personagens; aqui, é suficiente dizer que se a Igreja vê humildade na postura de Bakhita, devotos como o sr. Roberto veem a mesma postura como de resistência», A. K. Marques, *De escrava resgatada a santa missionária*, cit., pp. 100-101.

²⁰⁹ R. I. Zanini, *Bakhita. Inchiesta su una santa*, cit., p. 114. Il concetto di una santità attestata dalla fama popolare era molto diffuso già in epoca moderna e fu dirimente anche nel caso già descritto di san Benedetto il Moro.

²¹⁰ *Ibid.*

definitivamente schierato contro la schiavitù e aveva avviato una campagna antischiavista di cui Bakhita in quel momento divenne testimonial; la seconda, tra 1933 e 1939: quando, dopo l'uscita del best-seller *Storia meravigliosa* sulla sua vita, la “madre Moretta” compì i suoi tour di sensibilizzazione missionaria per l'Italia, proprio negli anni in cui gli italiani erano alle prese con lo sponsorizzare e poi effettuare la loro ultima campagna coloniale in Etiopia. Non c'è dubbio, dunque, che Bakhita, rispetto ad altri “moretti”, godette di maggior attenzione anche per ragioni storiche congiunturali. E tuttavia, ciò da solo forse sarebbe bastato a garantirne una certa popolarità, ma non a rendere chi la incontrava convinto di aver conosciuto una santa (una convinzione tutt'altro che scontata, visto che, a quanto sappiamo, solo per un'altra “moretta”, Maria Giuseppina Zeinab Alif Benvenuti, è al momento aperta una causa per la beatificazione). Dobbiamo dunque interrogare più a fondo anche il carisma di Bakhita.

Come si è già detto più volte, i “moretti” condivisero molte esperienze, ma reagirono ciascuno a modo suo agli eventi e ai condizionamenti esterni. Certo, alcune scelte risultavano simili, alcuni percorsi di vita continuavano a restare associabili, ma è un dato di fatto che ad esempio Boilat e Moussa, pur avendo subito e fatto più o meno le stesse esperienze da quando erano bambini ai quarant'anni circa, a un certo punto scelsero il primo di diventare scrittore e curato di campagna di una piccola parrocchia nella provincia dell'Ile de France e il secondo invece di imbarcarsi per Haiti per divenirvi il para-vescovo di una chiesa nera rivoluzionaria. Questo discorso è valido anche per Bakhita. Come molte altre “morette”, era una ex schiava divenuta religiosa. Ciò che la contraddistinse, secondo le testimonianze di coloro che la conobbero e che ne rimasero affascinati, è però lo spirito di totale e serena dedizione che trasmetteva nel compiere i suoi doveri di suora: quel suo “buon carattere” la rese, agli occhi di tutti gli europei, la “moretta perfetta” e, in ultima analisi, la “santa moretta”.

In accordo con l'analisi di Patricia Santos, il punto di congiunzione tra “moretta perfetta” e “santa moretta” è da individuarsi nel fatto che Bakhita venne vista come la «boa serva»²¹¹ per eccellenza, grazie alla sua «docilità», «obbedienza», «rassegnazione», «bontà» e via dicendo. Tutte queste caratteristiche non sono forse, come è stato talvolta suggerito, solamente tratti caratteriali che Bakhita aveva fin da bambina. Si tratta piuttosto anche (se non soprattutto) dei frutti conseguenti la sua personale strategia di reazione alle difficoltà della vita: come abbiamo visto, nel 1889 ella scelse Dio come proprio Signore («el Paron») e volle fare di sé la serva perfetta di un tale padrone perfetto. Lo fece a volte con ironia e insofferenza per gli eccessi della sua continua esposizione, ma sempre nell'obbedienza, conformandosi così all'immagine che si andava costruendo di lei. Bakhita si concepì come la serva di Dio, e come tale

²¹¹ P. Santos Shermann, «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas?», cit., p. 160.

alla lunga venne riconosciuta (il titolo “servo di Dio” viene dato nella Chiesa a persone che si siano distinte per santità di vita e per le quali sia stato aperto il processo canonico di beatificazione).

Un ultimo punto, in conclusione. La protratta esposizione pubblica e il diffondersi della fama di santità di Bakhita non avrebbero potuto avere luogo, senza un altro semplice ma fondamentale elemento, di tipo anagrafico: ella visse in Italia fino a una tarda età, abbastanza a lungo da essere ancora viva durante la guerra d’Etiopia e da far sedimentare la propria immagine pubblica. Non altrettanto si può dire della stragrande maggioranza dei “moretti”, che per lo più morirono invece prematuramente o tornarono in Africa²¹². Anche per questa ragione, al contempo materiale e simbolica, è proprio con l’anno della morte di Giuseppina Bakhita, il 1947, che termina cronologicamente e tematicamente la mia tesi.

²¹² A modo suo, anche il *Necrologio* di Bakhita sembra suggerire questa tesi: «dobbiamo riconoscere che fu condiscendenza somma del Signore l’avercela lasciata tanti anni fino a vecchiaia inoltrata, mentre sappiamo che la longevità non è prerogativa della razza negra, e che il fragile corpo martoriato avrebbe potuto soccombere nella prima gioventù», M. Travaglia, *Necrologio di Giuseppina Bakhita, Verona, 22 febbraio 1947*, cit. in *Madre Moretta*, cit., p. 45. Naturalmente, il riferimento fatto dalle religiose canossiane non è a tutte le persone di colore, quanto piuttosto a quelle a loro note che vissero in Italia tra diciannovesimo e prima metà del ventesimo secolo: gli altri “moretti”.

Conclusioni

Il fenomeno dei “moretti” consistette nel riscattare dalla schiavitù ed educare cristianamente dei bambini africani in un contesto europeo. In alcuni casi si trattò di una pratica saltuaria, in altri progettuale. Intorno alla fine degli anni Cinquanta dell’Ottocento toccò il suo picco, sia per numero di bambini portati in Europa che per l’elaborazione metodologica dei missionari europei, alcuni dei quali arrivarono a vagheggiare un grande «istituto ecclesiastico politecnico per i neri dell’Africa Centrale [per] riunire in un unico luogo tutti i neri venuti in Europa negli ultimi anni per qualsiasi tramite e che al momento si trovano in conventi, istituti di istruzione o anche presso privati»¹. Anche se i numeri complessivi ancora sfuggono a una determinazione precisa, è ora possibile ipotizzare che circa 2000 “moretti” vennero condotti in Europa da missionari italiani e francesi nel periodo compreso indicativamente tra 1824 e 1896, cioè tra l’inizio dell’esperienza legata ad Anne-Marie Javouhey e la fine di quella ispirata dal cardinal Lavigerie. Inoltre, alcune persistenze del fenomeno si protrassero fino ai primi decenni del nuovo secolo: il collegio fondato da Ludovico da Casoria a Napoli per educare bambini africani continuò ad essere attivo fino al 1927²; nei primi anni del Novecento, dopo che Propaganda Fide aveva preso contatto con il prefetto apostolico di Tripoli per organizzare nuovi riscatti³, alcuni “moretti” vennero portati dalla Libia in Piemonte dai missionari giuseppini⁴. Tuttavia, si trattava ormai di casi residuali di una tendenza in via di esaurimento.

Secondo la ricostruzione di Pap Ndiaye, nel 1910 la popolazione d’origine africana su suolo francese si sarebbe aggirata intorno a qualche migliaia di individui: marinai di passaggio nei porti, operai e qualche studente, «principalement installées dans la région parisienne, ainsi qu’à Marseille et

¹ I. Knoblecher, *Lettera a Miterrutzner, s. l., 22 marzo 1858*, in D. Romani, *Due amici per l’Africa*, cit., p. 76. Un’idea simile venne attribuita da Comboni anche a Ludovico da Casoria: «Il P. Lodovico mi disse a Napoli che ha stabilito di fare il giro di tutta l’Europa per raccogliere tutti i neri, e condurli nel suo convento alla Palma; e quietati un po’ gli affari politici, vuole andare a Parigi, presentarsi a Napoleone, ed implorare da lui la grazia che non solo favoreggi il riscatto dei mori, ma che si rivolga a tutte le potenze d’Europa, affinché stabiliscano ed ordinino ai rispettivi Consolati d’Egitto di tutelare, favorire ed aiutare tutti quelli che vanno in Africa ed in Oriente a prender mori per condurli in Europa allo scopo di educarli per la Missione africana», D. Comboni, *Lettera a Nicola Mazza, Alessandria d’Egitto, 2 gennaio 1861*, in *Gli Scritti*, cit., n. 540.

² Cfr. G. Nardi, *I collegi dei Moretti*, cit., pp. 180-186. L’ultimo rettore del Collegio, il “moretto” d’origine egiziana padre Cipriano Henen da Cairo, sarebbe morto a Napoli nel 1935. Vedi figura n. 50 dell’appendice.

³ Scriveva il prefetto di Propaganda: «Vorrei per mia norma sapere se il commercio degli schiavi, che costi si fa, abbia importanza e quale, e se ed in quali proporzioni vi potrebbe concorrere per combatterlo colla compra e la redenzione dei mori», G. Simeoni, *Lettera a padre Carlo da Borgo, 11 agosto 1891, Roma*, APF, Lettere, Volume 387, f 603. Probabilmente, l’operazione venne pensata anche allo scopo di dare fondo alle elemosine raccolte dalla colletta antischiavista istituita dall’enciclica *Catholicae Ecclesiae* del 1890.

⁴ Cfr. G. Montalbano, *“Despite the Fear”. Black Emancipation Trajectories in Libya c. 1890-1930*, ERC SlaveVoices project (directeur: M’hamed Oualdi), SciencesPo Paris, (paper submitted) 2021.

Bordeaux»⁵. In seguito, dalla Prima guerra mondiale (che vide l'arrivo di soldati di colore dalle colonie) in poi, essa sarebbe andata aumentando a ritmo sostenuto, al punto che già «dans la France de l'entre-deux-guerres, la présence d'hommes et de femmes noirs devint chose relativement banale, tout au moins dans les grandes villes»⁶. Per quel che riguarda invece l'Italia, il minor e più tardo impegno coloniale contribuì a determinare numeri ben più contenuti nella presenza di neri: «nell'estate 1938, all'epoca del primo censimento eseguito dalle autorità di pubblica sicurezza a fini di espulsione dei sudditi dell'impero residenti in territorio italiano, questi ultimi risulteranno essere ufficialmente appena 72 individui, quasi tutti di sesso maschile, occupati perlopiù in mestieri umili (camerieri, fattorini, attendenti, domestici, solo 5 interpreti e 2 attori presso case cinematografiche) e solo in sette casi giunti in Italia prima del 1920»⁷. In entrambi i paesi, non sembrerebbe emergere una presenza significativa di “moretti” presso strutture religiose. Al netto dei difetti di censimento⁸, dunque, la gran parte di essi doveva essere morta o rientrata in Africa prima degli anni Quaranta.

Come e perché, tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, un movimento di proporzioni e impatto non trascurabili come quello dei “moretti” si avviò progressivamente verso il tramonto? In sintesi, almeno due ordini di ragioni. La prima: al loro arrivo in Europa, i “moretti” cominciarono da subito a contrarre malattie, che nel giro dei primi 5-10 anni di permanenza ne uccidevano una percentuale intorno al 50%, più altri in seguito. In un'epoca che vedeva appena gli albori della diffusione dei vaccini e dei grandi progressi della medicina moderna, così come i missionari europei si erano rivelati particolarmente sensibili alle malattie tropicali, i bambini subsahariani lo erano a quelle europee: vaiolo⁹, colera¹⁰, ma soprattutto tubercolosi. Dal nord della Francia fino al sud dell'Italia, i “moretti” vennero letteralmente falcidiati da quest'ultima. Come si è visto nel corso della tesi, la malattia era molto diffusa all'epoca e faceva vittime anche tra gli europei¹¹, tuttavia l'incidenza con cui colpì e

⁵ P. Ndiaye, *Une histoire longue*, cit., p. 36. Cfr. P. Ndiaye, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, Paris 2008.

⁶ P. Ndiaye, *Une histoire longue*, cit., p. 37. Tra le altre, nel 1925 emigrò in Francia, acquisendo la cittadinanza nel 1937, anche l'afroamericana Joséphine Baker (1906-1975), celebre cantante e danzatrice, che seppe giocare con gli stereotipi coloniali dell'epoca per favorire il proprio successo artistico.

⁷ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 52.

⁸ Giuseppina Bakhita, ad esempio, visse a Schio (Vicenza) fino alla morte, nel 1947, e non risulta che ottenne mai la cittadinanza italiana.

⁹ Cfr. D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 34.

¹⁰ Ad esempio Rosina (etiope) e Bachita (sudanese), due ragazze di 12/14 anni che nel 1856 vennero portate da Olivieri presso il convento domenicano di S. Pietro a Bludenz (Tirolo) e morirono entrambe di colera entro la fine del 1858, cfr. M. R. Nikkel, *Due dinka educati in Europa*, cit., p. 236. Sempre di colera morirono molte “morette” a Napoli, come si è visto nel quinto capitolo della tesi.

¹¹ Cfr. D. S. Barnes, *The Making of a Social Disease*, cit.; G. Cosmacini, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Laterza, Bari 2016. Tra gli altri, morì di tubercolosi anche il missionario Ignaz Knoblecher, cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 134.

portò alla morte i “moretti” (molti subito, alcuni a distanza di anni) fu davvero prossima a configurare un’ecatombe. Spesso la tubercolosi veniva contratta all’arrivo in Europa, in alcuni casi probabilmente già prima, ad esempio nei mercati di schiavi del Cairo¹², ma dovette esserci un qualche fattore (o più) che predispose i “moretti” ad esserne vittime¹³. I missionari europei, chi con maggior prontezza e chi meno, si spaventarono di fronte alle numerose morti dei “moretti” e spesso preferirono quindi interromperne l’afflusso.

D’altra parte, e siamo alla seconda ragione, non si può dire che essi fossero granché soddisfatti dei risultati ottenuti. Come scrisse Comboni nel 1864: «le iniziative cattoliche, come quella del venerato Olivieri, dell’Istituto Mazza, del Padre Lodovico, della società di Lione ecc., senza dubbio hanno fatto molto bene ai singoli neri, ma fino ad ora non si è ancor incominciato a piantare in Africa il Cattolicesimo e ad assicurarlo per sempre»¹⁴. A fronte dell’enorme sforzo economico e organizzativo intrapreso, solo alcune decine di “moretti” divennero effettivamente sacerdoti o religiose, ancor meno (più qualche laico) tornarono in Africa come missionari, e comunque anche della condotta di questi spesso i missionari europei non furono appieno soddisfatti. Insomma, a partire dagli anni Sessanta dell’Ottocento, un po’ per i fallimenti degli esperimenti con i “moretti” e un po’ anche per i progressi della medicina e l’avanzamento della presenza coloniale che garantirono agli europei una più agevole permanenza in Africa, la possibilità di formare i giovani africani sul loro continente d’origine divenne via via più convincente di quella di continuare a portarli in Europa¹⁵.

¹² Cfr. D. Comboni, *Lettera al card. Barnabò, Cairo, 12 marzo 1868*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1576-1587, n. 1584.

¹³ Secondo i medici dell’epoca, poiché la tubercolosi aveva spesso sintomi legati al tessuto polmonare, le cause avrebbero potuto essere trovate nel fatto che i bambini africani avessero bisogno di climi caldi, cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., pp. 39-40. Nei fatti, essi morirono di tubercolosi più o meno in egual misura tanto a Bailleul-sur-Therain (a nord di Parigi) quanto a Napoli e oggi come allora non possiamo che avanzare delle ipotesi. Alcuni studi recenti, condotti sull’incidenza della tubercolosi in particolare tra i migranti africani in Europa, sembrano suggerire che, oltre a varie condizioni situazionali (ad esempio il maggior o minor rispetto delle norme igieniche in un ambiente abitativo e via dicendo), la carenza di vitamina D (che è sintetizzata dal nostro corpo a partire dall’assorbimento dei raggi solari e di cui abbisognano particolarmente le persone dal colore della pelle scuro, di origine africana subsahariana) possa effettivamente influire su una maggior predisposizione alla malattia. Ciò potrebbe contribuire a spiegare perché la tubercolosi avesse grande incidenza tra i “moretti” in Europa: il dato potrebbe derivare dalla loro minor esposizione al sole rispetto che in Africa. Cfr. K. Junaida and A. Rehmanb, «Impact of vitamin D on infectious disease-tuberculosis a review», in *Clinical Nutrition Experimental*, Vol. 25, June 2019, pp. 1-10; A. Pilarski, N. Penn, S. Ratnakumar, R. D. Barker and H. J. Milburn, «Variation in vitamin D deficiency among tuberculosis patients by ethnic group and geographical region of birth: evidence from a diverse south London population», in *European Respiratory Journal*, volume 48, 2016, pp. 1507-1510. Ringrazio i medici Francesco Simoni e Federico Gobbi, quest’ultimo infettivologo esperto anche di tubercolosi, per la consulenza e la pazienza nel rispondere alle mie domande.

¹⁴ D. Comboni, *Lettera a Goffredo Noecker, Bressanone, 9 novembre 1864*, in *Gli Scritti*, cit., n. 944.

¹⁵ «Dico una parola solo dell’Opera del def.o P. Olivieri [...] Se detta opera invece di spendere gran somma di denaro a comprare nell’Africa i moretti e trasportarli in Europa, attraverso a mille difficoltà da parte del governo egiziano e dei consolati europei, si limitasse a riscattare i giovani negri e poi li affidasse agli Ist.i dell’Africa, che hanno per iscopo l’educazione della gioventù negra, per formare degli operai per la conversione della Nigrizia, sono certo che sarebbe maggiore il suo sviluppo, e tornerebbe più vantaggiosa alla Chiesa», D. Comboni, *Lettera al card. Barnabò, Parigi, 9 maggio 1865*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1104.

Oltre a ricostruire i fatti, nel corso di questa tesi ho iniziato a segnalare, talora a percorrere, alcune piste ulteriori di ricerca e di riflessione. Anche a partire da questo lavoro sarà ad esempio possibile una più articolata analisi delle ragioni storiche che determinarono, nel diciannovesimo secolo, la progressiva evoluzione della dottrina cattolica sul tema della schiavitù, recentemente ammessa dallo stesso papa Francesco¹⁶. Da una riconsiderazione meno eurocentrica della storia missionaria ottocentesca e del fenomeno “moretti”, poi, deriva anche la possibilità di rileggere le vicende della fondazione delle gerarchie ecclesiastiche africane novecentesche situandole all’interno di una dimensione di *longue durée*¹⁷. Ne potranno trarre nuovi stimoli forse anche coloro che sono oggi coinvolti ne «la sfida più importante della Chiesa cattolica nel XXI secolo: la coscienza della mondialità; il contesto universale, globale, pone fine al monopolio occidentale e chiede una rivisitazione della stessa forma di Chiesa»¹⁸. Infine, in una società come la nostra, soggetta a periodiche amnesie storiche collettive, in cui sembra che la presenza di persone d’origine africana in Europa sia sempre una pericolosa novità che potrebbe mettere a rischio la nostra cultura, ricerche come quella che ho condotto possono forse contribuire a problematizzare tale retorica. Il nero, l’altro per eccellenza¹⁹, è (spesso suo malgrado) tra noi da ben più di 5 o 20 anni, e in qualche misura ha già contribuito a renderci ciò che siamo.

Due parole chiave possono in qualche modo aiutare a tirare le fila di questa ricerca: “libertà” e “identità”. Chiaramente, per entrambe ci sono tante declinazioni quanti i soggetti in gioco, ma possiamo parlare, approssimando un po’, di due principali punti di vista in merito: quello dei missionari europei e quello dei “moretti”. Per capire l’identità dei primi, bisogna partire dal fatto che se anche alcuni tra loro si lasciarono interrogare (almeno in parte) dall’incontro con la “diversità” africana²⁰, tutti però condivisero la «convincione di essere nella verità, una convincione granitica, quasi inimmaginabile in un’epoca come la nostra»²¹. Per i missionari, la libertà era quella di cui essi godevano e che donavano ai “moretti”: essenzialmente, la libertà *da* «la duplice schiavitù»²² (essere vittime delle tratte, non essere cristiani) e *per* acconsentire a divenire «generose diffonditrici degl’insegnamenti ricevuti qui verso i

¹⁶ Francesco, *Fratelli tutti*, cit., n. 85-86. Cfr. T. Raush, «La dottrina al servizio della missione», cit.

¹⁷ Indicativo, ad esempio, è il fatto che numerosi tra i primi cardinali africani, tra cui Bernardin Gantin (1922-2008) del Benin, che avrebbe svolto incarichi importanti in Curia, studiarono presso il Collegio e/o l’Università di Propaganda Fide a Roma, proprio come Daniele Sorur, Giovanni Farag, Giovanni Santamaria e altri “moretti” dell’Ottocento.

¹⁸ A. Toniolo, *Cristianesimo e mondialità*, cit., p. 10.

¹⁹ Tra gli altri, cfr. F. Fanon, *Il negro e l’altro*, cit.; A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, cit.

²⁰ Esemplare l’evoluzione di pensiero di Comboni e la storia della sua amicizia con il “moretto” Bachit Caenda.

²¹ G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 15.

²² A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 342.

vostrî paesi nativi»²³. Al netto delle differenze tra missionario e missionario, ciò che essi volevano fare era plasmare secondo i propri scopi quelli che Foucault avrebbe chiamato dei «corpi docili»²⁴. D'altronde, la «docilità d'indole»²⁵ non era solo un prerequisito di partenza per educarli (e infatti preferivano i bambini, più malleabili dei giovani e degli adulti), ma anche proprio un fine, come dimostra il fatto che nelle vite dei “moretti” defunti redatte dai missionari essa sia considerata come una (o forse *la*) loro somma virtù²⁶. I “moretti” non potevano essere «lasciati a loro stessi», o correvano il rischio di «indebolirsi» e così tornare a manifestare quelle «comuni passioni» tipiche «del Moro pria d'acconsentire alla Religione»²⁷. Quando un “moretto” deviava dal sentiero tracciato per lui, cercava di sfuggire al loro controllo (più o meno serrato, a seconda dei casi²⁸) reclamando un livello d'indipendenza non preventivata, veniva spesso tacciato d'irricoscenza²⁹, quando non silenziato³⁰, rinnegato³¹ e, in pochi casi più estremi, annichilito³².

E poi c'è il punto di vista dei “moretti”: complesso, diversificato, cangiante. L'abbiamo visto ad esempio nel caso di Moussa, che, mentre nel 1846 affermava «France ma seconde patrie, France ma mère d'adoption»³³, nel 1855, dopo essersi scontrato con i tentativi di controllarlo da parte dei missionari europei ed essere andato in esilio ad Haiti («le seul sol sur le globe où le noir aspire dans toute sa plénitude

²³ Da un discorso del vescovo di Pinerolo dell'11 ottobre 1863 ad alcune “morette” ospitate in un convento nella sua diocesi, cit. in G. Benasso, *Nicolò Olivieri da Voltaggio*, cit., p. 89.

²⁴ «È docile un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato», M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it., Einaudi, Torino 2014, p. 148.

²⁵ N. Mazza, *Lettera a Mons. Guasco, s.d. (probabilmente agosto 1852)*, cit., p. 135.

²⁶ Cfr. A. Bresciani, *Vita del giovine egiziano Abulcher Bisciarah*, cit.; N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit. Docilità, umiltà, rassegnazione e obbedienza sono alcune tra le principali virtù sottolineate nei processi di canonizzazione dei santi africani d'età moderna (cfr. G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. 131), ma anche di Bakhita (*Informatio super dubio*, in Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita*, cit., p. 5; cfr. P. Santos Shermann, «Santas e dóceis ou insubmissas», cit., p. 158).

²⁷ Ludovico da Casoria, *Lettera al ministro generale*, cit., pp. 1109-10. Non a caso, un'accusa lanciata contro l'abbé Moussa nel momento in cui questi si dimostrò troppo autonomo è quella di starsi riavvicinando all'«état sauvage», A. Baudin, *Lettre au Ministre de la Marine, 21 Fevrier 1848, St Louis*, cit.

²⁸ Troviamo casi di missionari che non esitarono ad usare anche la violenza fisica, per ridurre all'obbedienza i “moretti”, ed altri che invece la aborirono per poter mostrare a questi la differenza tra loro e gli schiavisti arabi; troviamo missionari che non arrivarono a concedere la dignità di sacerdoti ai “moretti”, altri che invece la attribuirono ma a patto di mantenerli in posizioni subalterne, almeno un caso di missionario che pose a capo di una stazione un prete “moretto” (Daniele Comboni, quando scelse Antonio Dobale, prete d'origine etiopica educato al Collegio Urbano, come responsabile del villaggio per schiavi liberati e convertiti di Malbes, in Sudan, nel 1879).

²⁹ Ad esempio, Josip Stritar, ex compagno di collegio di Josef Morgian Nasri Slovenski (uno dei “moretti” educati a Lubiana dall'ex missionario nel Vicariato dell'Africa Centrale don Luka Jeran), riporta di un incontro che fece con lo stesso dopo che questi aveva abbandonato gli studi e cominciato a vivere di espedienti nella periferia di Vienna: «Quello che ci raccontò il nostro ospite nero purtroppo non ha fatto vedere il minimo segno di amor filiale o di riconoscenza verso il suo benefattore», J. Stritar, *Lesniki*, cit. in L. Bano, *Morette e moretti educati in Europa*, cit., p. 186.

³⁰ Come accadde a Daniele Sorur, più volte censurato per l'audacia del suo pensiero.

³¹ Pensiamo al trattamento riservato ad esempio a Jean-Pierre Moussa.

³² Il confinamento in manicomio del ribelle Giovanni Farag mi sembra possa essere esemplare.

³³ J. P. Moussa cit. in V. Schœlcher, «Esclavage. Sermon de M. l'abbé Moussa», cit.

l'air pur la liberté, don des Cieux»), arrivava invece a non considerare più come propria patria nemmeno il Senegal, in quanto «là où est une colonie européenne, le fils de la négresse ne possède pas de patrie»³⁴. I “moretti” sono africani, ma educati in Europa e convertiti al cattolicesimo. Ciò fa di loro qualcosa di diverso sia da dei “semplici” africani sia da dei “normali” europei³⁵, e li pone in uno stato che potremmo definire di «perenne guerra civile interiore»³⁶. Eppure, questo conflitto identitario che li lacera non si risolve necessariamente in una scelta di campo tra (letteralmente) il bianco e il nero. Posti di fronte al dilemma, le loro risposte furono le più variegata e dipesero anche dalle diverse esperienze di ognuno³⁷. Troviamo chi predilesse un'opzione radicale (come Giuseppe Habashi, che, al suo secondo rientro in Africa, tagliò del tutto i ponti con la propria educazione europea per andare alla ricerca della famiglia d'origine, riabbracciando la propria cultura di provenienza), ma vi furono soprattutto molte scelte sfumate (ad esempio, David Boilat accettò di ritirarsi a fare il parroco di campagna in Francia, ma lo fece scrivendo diversi libri sui popoli e le lingue del Senegal, mantenendo così vivo il legame con la sua terra d'origine) e volte ad abbracciare consapevolmente la propria «nature double»³⁸. Indicativa, in proposito, è la vicenda di Fortunata Quascé – schiava-bambina sudanese, riscattata, educata a Verona, divenuta religiosa e missionaria nel suo paese d'origine – che si ritrovò a dover lottare, in alterne fasi della sua vita, prima per poter essere cristiana³⁹ e poi per non venir discriminata in quanto africana nera⁴⁰. Insomma, né (solo) africani né (mai del tutto) europei, contrari all'opzione di «lavare un negro per farlo bianco»⁴¹ e d'altra parte convinti del fatto che fosse «il Cristianesimo, il vero e unico mezzo da prendersi

³⁴ J. P. Moussa, «Partie Non Officielle. Mes Représailles», cit.

³⁵ In un passaggio di *Peau noir, masque blanc*, Frantz Fanon scrive: «il negro che ha vissuto per un certo periodo in Francia ritorna [in patria] radicalmente trasformato. Per esprimerci geneticamente diremo che il suo fenotipo subisce una mutazione definitiva, assoluta», F. Fanon, *Il negro e l'altro*, cit., p. 46.

³⁶ La definizione è usata da Edward Saïd per riferirsi al proprio stato di «a un tempo una persona non bianca e un anglicano», in *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi* (2000), trad.it., Feltrinelli, Milano 2008.

³⁷ Per molti “moretti” furono determinanti i momenti di scontro con le aspettative dei missionari, vale anche per loro quanto scrive Foucault: «il punto più intenso delle loro vite, quello in cui si concentra la loro energia, è proprio là dove si scontrano con il potere, si dibattono nella sua rete, tentano di utilizzarne le forze o di sfuggirne le trappole», M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, cit., p. 24.

³⁸ W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, cit., p. 11. Cfr. D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, cit., pp. 3-4.

³⁹ Caduta prigioniera durante la Mahdia, dalla testimonianza di una sua consorella pare che ella rivendicò coraggiosamente la propria religione acquisita, al punto da rispondere al suo carceriere (che cercava di forzarla con la tortura ad abiurare il cristianesimo per l'islam, chiedendole «se tu sei nata fra noi, se questi sono i tuoi paesi, perché ed a qual fine vuoi tu professare un'altra religione?»): «sono Sudanese, gli è vero, ma la religione vera l'appresi in Europa», C. Chincarini, *Memorie sulla Prigionia*, cit. in F. Badini, *Le Pie Madri della Nigrizia*, cit., p. 87.

⁴⁰ Una volta riuscita a fuggire dalla prigionia e tornata alle sue occupazioni da missionaria, dovette confrontarsi con le opposizioni di alcune alunne di famiglie arabe che non volevano una nera come insegnante. Le chiesero allora di accettare di far lezione sotto la supervisione di una suora bianca, ma lei rifiutò categoricamente una posizione subordinata, protestando con il vicario apostolico, mons. Roveggio, cfr. M. Vidale, «Salvare l'Africa con l'Africa», cit., pp. 133-141.

⁴¹ D. P. D. Sorur, *Che cosa sono i negri*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 300 [p. 129 nell'originale].

per arrivare alla civilizzazione dei negri»⁴², i “moretti” non temettero di rivendicare la loro peculiare identità.

Fondamentale, per la concezione di sé che svilupparono, era la consapevolezza di essere stati liberati dalla (doppia) schiavitù. Di tale liberazione essi ringraziavano i religiosi europei, da cui l’avevano ricevuta – in alcuni casi, invero, concorrendo ad ottenerla⁴³ – ma anche, soprattutto, Dio⁴⁴. In loro, infatti, era ferma la convinzione che «l’Evangile c’est la liberté»⁴⁵, perché «Gesù è morto non solo per voi bianchi, ma anche per noi negri»⁴⁶. Lungi dall’essere un’idea di libertà astratta o declinabile esclusivamente in una più o meno convinta adesione al progetto di vita varato per loro dai missionari europei, il concetto di libertà in cui essi credevano aveva una valenza al contempo spirituale e materiale, individuale e collettiva. Quando un Sorur decide di prendere in mano la penna e scrivere, «per allontanare le stravaganti opinioni che si hanno della razza nera, proponendo il modo più giusto di studiare la questione della cristianizzazione e della civilizzazione africana», non sta facendo un atto banale. Il suo «esprimere pubblicamente il mio parere», legato a «stretto dovere di patriottismo»⁴⁷, è un consapevole contributo intellettuale e un’azione trasformativa politico-religiosa che nulla ha da invidiare a quella dei teologi della seconda metà del Novecento della *Black theology of liberation*⁴⁸. Alla luce di tutto questo, non possiamo più continuare a tenere ai margini delle nostre narrazioni storiche queste figure, immaginarle ancora come semplici satelliti orbitanti intorno ai missionari europei⁴⁹: i “moretti” furono molto più di questo; furono vittime di scelte altrui ma anche protagonisti delle proprie, veri e propri «agenti della storia stessa»⁵⁰.

⁴² Ivi, p. 287 [p. 80 nell’originale].

⁴³ Pensiamo al caso di Sorur, il quale, ancora adolescente, in Sudan fuggì dal suo padrone e chiese asilo al missionario Daniele Comboni, scegliendo consapevolmente la propria conversione come via di liberazione, ma anche a quello di Bakhita, che nel 1889 rifiutò di seguire la propria padrona e scelse di rimanere presso la Casa dei Catecumeni.

⁴⁴ Cfr. G. Bakhita, *Il Diario*, cit., p. 44.

⁴⁵ J. P. Moussa, cit. in V. Schœlcher, «Esclavage. Sermon de M. l’abbé Moussa», cit.

⁴⁶ D. P. D. Sorur, *Le pene dei negri schiavi in Africa*, cit., p. 81.

⁴⁷ D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, ACR, A/30, 2.10, pp. 3-4.

⁴⁸ Nelle parole di uno dei suoi esponenti di punta e fondatori: «La teologia nera è una teologia della liberazione perché è una teologia che sorge dall’identificazione con i neri oppressi, cercando di interpretare il vangelo di Gesù alla luce della condizione nera. Essa crede che la liberazione della comunità nera è liberazione di Dio. [...] Il compito della teologia nera, dunque, è di analizzare la natura del vangelo di Gesù Cristo alla luce dei neri oppressi affinché essi possano vedere il vangelo come inseparabile dalla loro condizione di umiliati, e così fornendo loro il necessario potere per rompere le catene dell’oppressione. [...] A differenza della teologia bianca, che tende a fare dell’evento-Gesù un astratto, un’idea disincarnata, la teologia nera crede che la comunità nera stessa è precisamente dove Gesù Cristo è al lavoro», J. H. Cone, *A black theology of liberation* (1970), trad. it., Orbis Book, New York 2010, pp. 4-6. Nata negli USA, in Africa la *black theology of liberation* si è quindi intersecata ad altre correnti teologiche di stampo post-coloniale anche precedenti dando vita a un prodotto originale. Cfr. R. Gibellini, *Teologia nera*, Queriniana, Brescia 1978; J. M. Ela, *De l’assistance à la libération. Les tâches actuelles de l’Église en milieu africain*, Centre Lebre, Paris 1983; H. Haker, L. Ca. Susin, E. Messi Metogo, «Teologia postcoloniale», in *Concilium*, anno 49, n. 2 (2013).

⁴⁹ Si vedano le rappresentazioni iconografiche in appendice, figure n. 36, 45, 64.

⁵⁰ A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, cit., p. 63.

Appendice iconografica

1. Carte geografiche

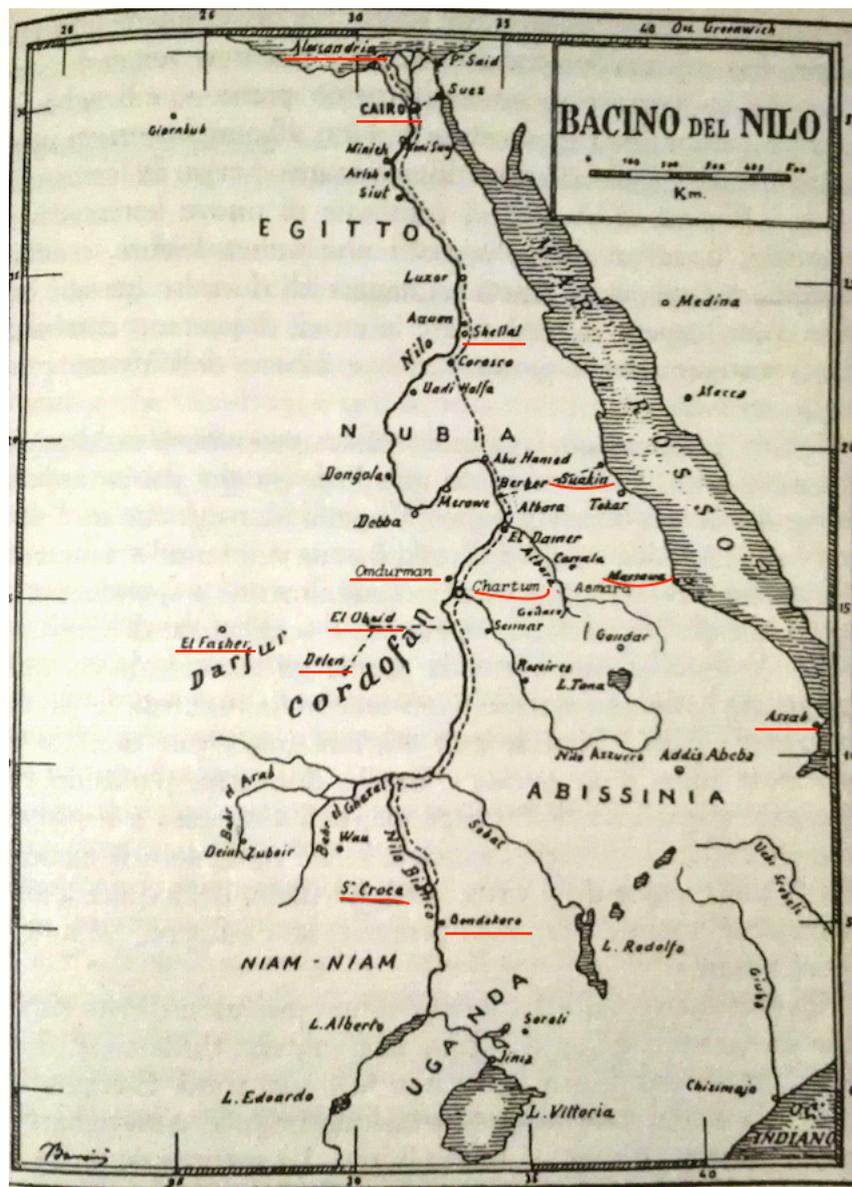
Il focus di questa tesi sono le vicende di un insieme di individui in movimento, i “moretti”. Per questo, non abbiamo un luogo o un tempo strettamente determinati. Per quel che riguarda lo spazio, posso dire di essermi occupato principalmente delle aree africane degli odierni Sudan-Egitto e Senegal (in minor grado, Algeria) ed europee di Italia e Francia (in minor grado, Malta); tuttavia, sarebbe sbagliato affermare che lo studio sia limitato ad esse. Le storie di vita dei “moretti” (come pure quelle dei missionari d’origine europea ad essi legati), infatti, si giocarono su una scala globale e mi hanno condotto anche in molti altri luoghi del continente africano e di quello europeo, finanche in Medio Oriente e nei Caraibi. Cronologicamente parlando, ho situato il fenomeno tra il 1824 (primi bambini senegalesi portati in Francia dalla mère Anne-Marie Javouhey) e il 1947 (morte di «madre Moretta», Giuseppina Bakhita), ma si tratta di un lasso di tempo convenzionale.

I cambiamenti geopolitici susseguitisi in un così vasto arco spazio-temporale sono davvero troppo numerosi per poter essere presi in esame e rappresentati cartograficamente uno ad uno. In particolare, il continente africano, tra l’inizio del diciannovesimo e la prima metà del ventesimo secolo, è profondamente e reiteratamente alterato dal colonialismo europeo e dai movimenti di reazione ad esso. In merito, rimando alle numerose carte specifiche elaborate da specialisti¹. In questo mio breve paragrafo d’appendice, mi limiterò invece a proporre due sole carte geografiche, che permettano semplicemente di individuare nello spazio alcuni tra i luoghi africani citati con maggior ricorrenza. A queste si aggiungono poi due carte che seguono invece gli spostamenti, geograficamente e cronologicamente determinati, di Daniele Sorur, mostrando così un esempio di quanto potesse essere elevato il tasso di mobilità nello spazio dei singoli “moretti”.

¹ In particolare, cfr. J. Sellier, *Atlante dei popoli dell’Africa*, Casa Editrice Il Ponte e Centro Amilcar Cabral, Milano-Bologna 2009; B. Lugan, *Atlas historique de l’Afrique. Des origines à nos jours*, Éditions du Rocher, Monaco 2018; *Atlante Storico Treccani. Cartografia del Touring Club Italiano*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007, pp. 64-71.

Figura n. 1.

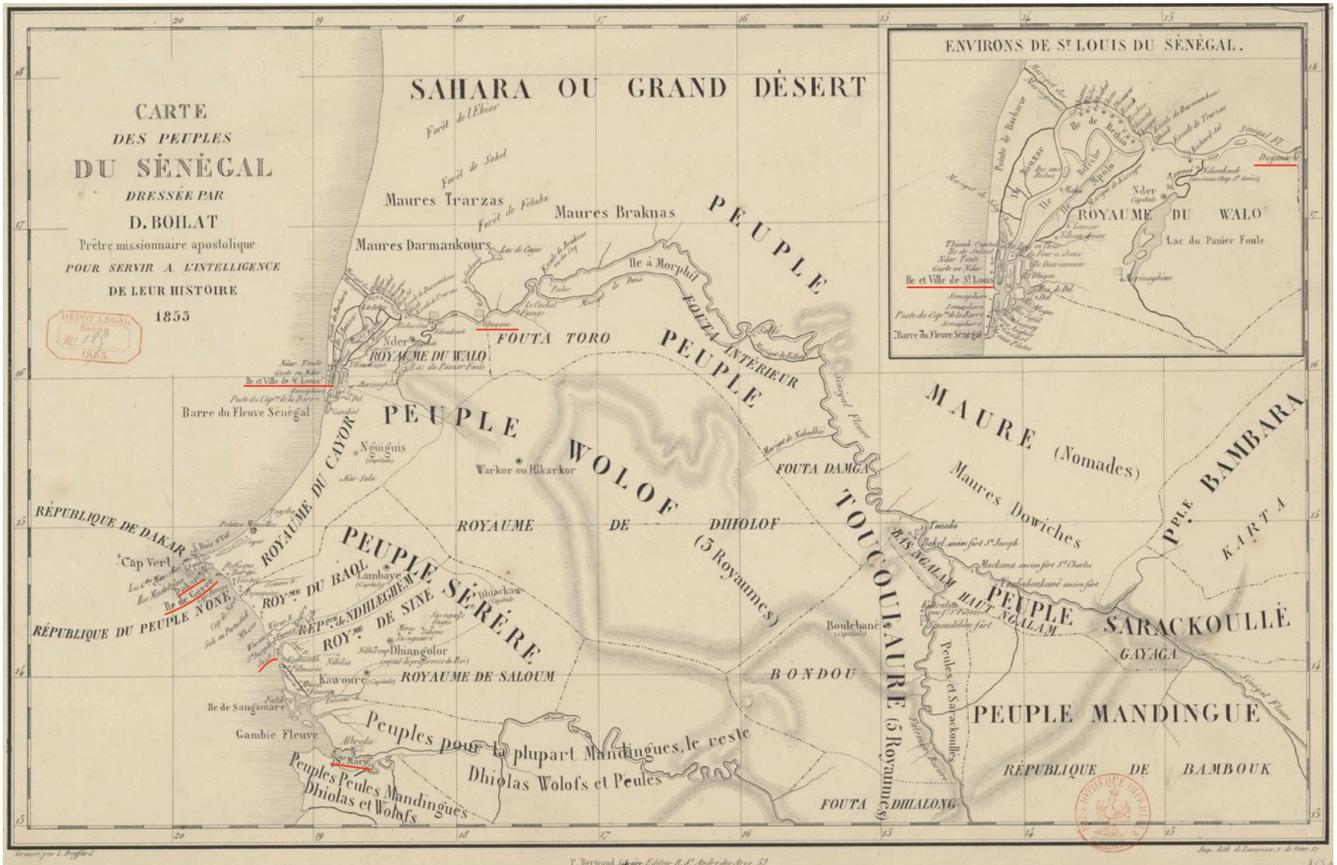
Carta del bacino del Nilo a fine diciannovesimo secolo.



Tratteggiate sono riconoscibili le principali rotte seguite dal missionario Daniele Comboni nel Vicariato dell’Africa Centrale. È possibile inoltre riconoscere, sottolineate in rosso (da noi), gran parte delle località e città di quest’area citate nel corso della tesi: seguendo il corso del Nilo, Alessandria e il Cairo, quindi giù fino a Shellal e poi a Khartoum (qui Chartum) e Omdurman. Proseguendo verso il Sud Sudan, lungo il Nilo Bianco, le due stazioni missionarie di Santa Croce e Gondokoro. Muovendosi invece da Khartoum verso ovest, si arriva in Kordofan (qui, Cordofan), con le città di El-Obeid e Delen (il villaggio cristiano di Malbes non era lontano), e poi, oltre ancora, El Fasher in Darfur. Sul Mar Rosso, infine, procedendo da nord verso sud, troviamo in successione le città portuali di Suakim, Massaua e Assab.

La carta è presente in G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 371.

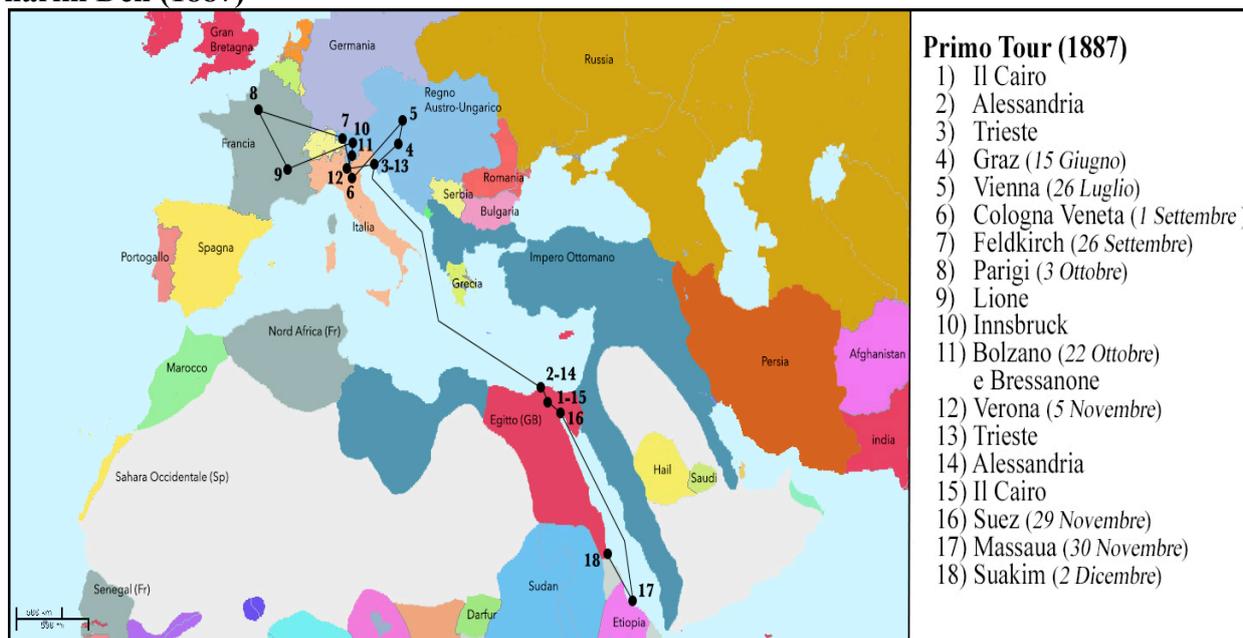
Figura n. 2. Carta etnografica del Senegambia a metà diciannovesimo secolo



La carta, disegnata dal sacerdote “moretto” David Boilat nel 1855, in occasione della pubblicazione dei suoi *Esquisses sénégalaises*, raffigura al contempo le principali città dell’area del cosiddetto Senegambia e le zone di diffusione dei maggiori gruppi etnici che vi risiedevano. Sottolineate in rosso (da noi) è possibile riconoscere gran parte delle località e città di quest’area citate nel corso della tesi: affacciata sull’Oceano, a nord, alla foce del fiume Senegal, l’isola-città di Saint Louis (all’epoca, capitale della colonia francese) e, seguendo il fiume verso est, il villaggio agricolo visitato da Anne-Marie Javouhey di Dagana. Discendendo lungo la costa, la baia di Capo Verde con la città di Dakar (oggi capitale del Senegal) e l’antistante isola di Gorée. Più a sud, il villaggio di Joal, visitato da David Boilat. Ancora più a sud, sul bacino del fiume Gambia, Saint-Marie du Gambie (oggi Banjul, capitale del Gambia), visitata dalla Javouhey e, più tardi, da Jean-Pierre Moussa.

D. Boilat, *Carte des peuples du Sénégal dressée par D. Boilat pretre missionnaire apostolique pour servir à l’intelligence de leur histoire*, 1855, in D. Boilat, *Esquisses sénégalaises*, cit.

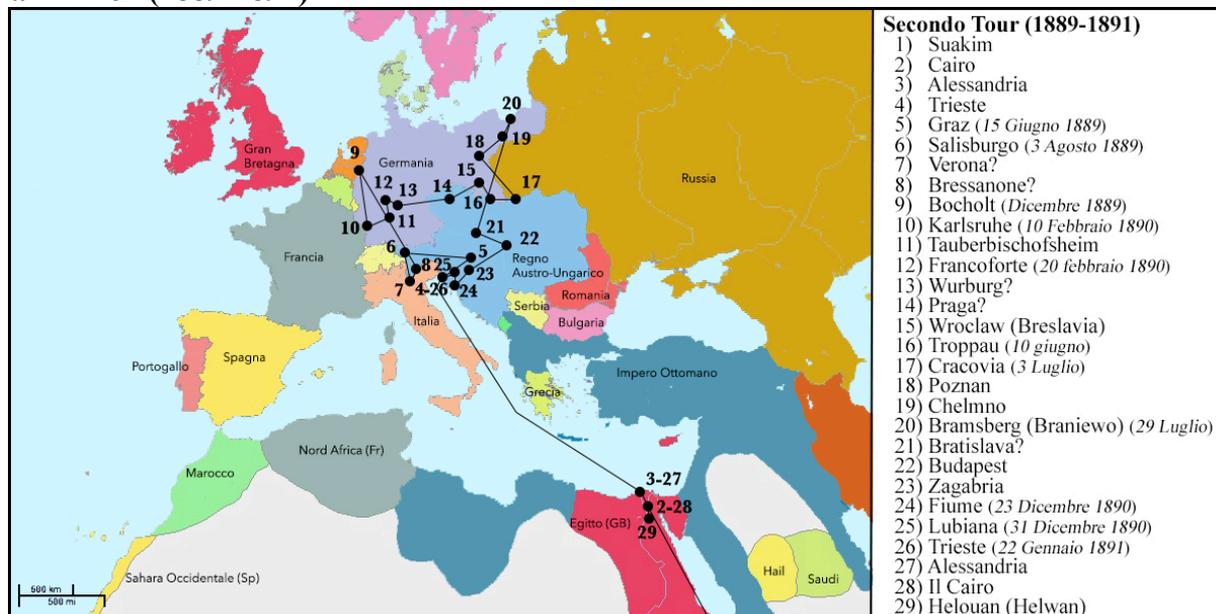
Figura n. 3. Mappa del Primo tour di raccolta fondi per le missioni di don Daniele Sorur Pharim Den (1887)



Nella legenda si sono indicate anche le date delle tappe, laddove note, del tour compiuto da Sorur (in compagnia di monsignor Sogaro) nel 1887.

G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 322.

Figura n. 4. Mappa del Secondo tour di raccolta fondi per le missioni di don Daniele Sorur Pharim Den (1889-1891)



Nella legenda si sono indicate anche le date delle tappe, laddove note, del tour compiuto da Sorur (in compagnia del padre Geyer) nel 1889-91.

G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 322.

2. Immagini, statue, dipinti, fotografie

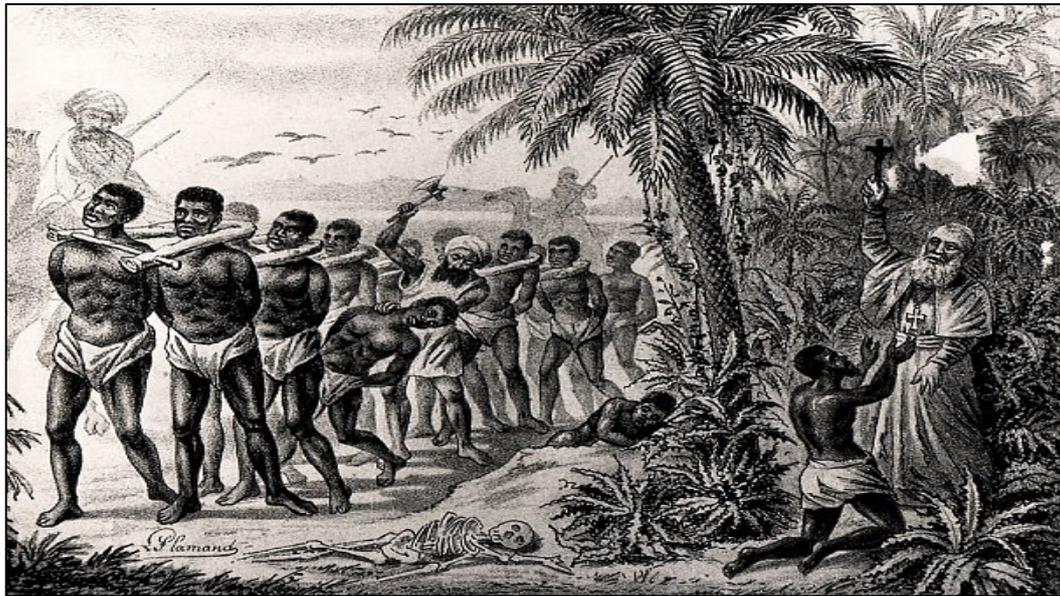
Più di molte parole possono anche solo poche immagini. Le testimonianze iconografiche della presenza e del ruolo giocato dai “moretti” – tra Africa ed Europa e tra diciannovesimo e prima metà del ventesimo secolo – sono molto numerose e di sicuro impatto, come ho più volte avuto modo di constatare nel corso di conferenze e seminari. Foto, quadri, disegni, vignette... il materiale documentario di questo tipo è dei più vari e dimostra fuor di dubbio che la presenza di persone d’origine subsahariana in Europa all’inizio dell’epoca contemporanea era assai più frequente ed incisiva di quanto una certa vulgata non cerchi ancora oggi di far credere, replicando una memoria collettiva (e, ancor più grave, una ricerca storica) connotata da pesanti amnesie e silenzi.

Quella dei “moretti” in Europa è stata una presenza legata ai movimenti missionari e coloniali, le cui tracce è quanto mai opportuno procedere ad inventariare, specialmente in Italia, dove in generale la tematica della presenza di persone di colore nel corso dell’intera durata della storia nazionale (e non solo negli ultimi anni) è ancora oggi poco riconosciuta². Propongo quindi una carrellata di immagini con i “moretti” al centro. Costituiscono solamente una selezione ragionata tra tutte quelle che sono riuscito a rintracciare finora, nonché probabilmente un’esigua parte rispetto a quelle la cui esistenza è ragionevole supporre. Ad esse, si aggiungono alcuni disegni e dipinti di uno dei “moretti” artista, l’abbé Boilat, e altre foto ed immagini ritraenti luoghi e figure (come ad esempio i missionari europei) che hanno giocato un ruolo importante per le vicende dei “moretti”. Laddove possibile, ho cercato di riprodurre i documenti originali, in alternativa ho menzionato la fonte bibliografica da cui ho tratto le immagini. Alcune foto, infine, sono state scattate da me, durante le visite effettuate a luoghi storici, musei, biblioteche ed archivi.

Nel proporre le immagini, corredate di brevi didascalie esplicative, ho cercato di seguire l’ordine tematico della tesi.

² Condivisibile l’esortazione di Giuliana Tomasella, secondo cui «ci si deve muovere nella prospettiva di un’inventariazione metodica delle rappresentazioni dell’alterità africana» nell’Italia coloniale, G. Tomasella, *Esporre l’Italia coloniale*, cit. p. 10. In Francia la questione è stata già da tempo posta con sguardo attento anche alle manifestazioni artistiche. Si vedano ad esempio: N. Ver-Ndoye et G. Fauconnier, *Noir. Entre peinture et histoire*, cit.; C. Debray, S. Guégan, D. Murrell, I. Pludermacher, *Catalogues d’exposition Collectif*, Coédition Musées d’Orsay et de l’Orangerie / Flammarion, Paris 2019; «La France noire. Du XVIII^e siècle à aujourd’hui», *L’Histoire*, n. 457 (mars 2019); D. Bégot, *L’image du Noir dans l’iconographie française de la traite et de l’esclavage, de la seconde moitié du XVIII^e siècle au milieu du XIX^e siècle. Enjeux et discours*, in M. Cottias, E. Cunin et A. de Almeida Mendes, *Les Traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Karthala, Paris 2010.

Figura n. 5. Il cardinal Lavigerie contro la tratta “araba”



In questa litografia, databile al 1889, è rappresentata una carovana transahariana di schiavi neri. Sulla destra, il cardinal Lavigerie, intento a soccorrere ed evangelizzare gli schiavi. La posa di Lavigerie, con uno schiavo ai suoi piedi ed in mano una croce, richiama l'iconografia dei padri gesuiti d'epoca moderna Pedro Claver (1581-1654) e soprattutto Antonio Vieira (1608-1697), noti evangelizzatori di schiavi in America del Sud.

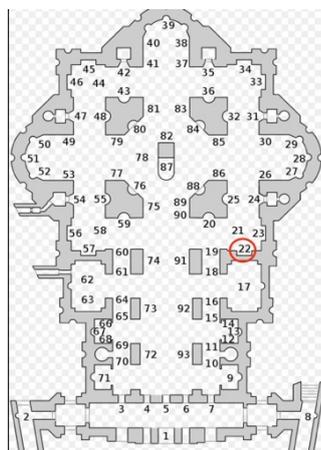
L'immagine è conservata presso gli Archives de la Photothèque du Généralat, AGMA.

Figura n. 6. La punizione di uno schiavo in Sudan



Dipinto del missionario Jacob Schaschel, esemplare n.5 dalla Serie Schaschel, conservato presso la sezione fotografica di ACR, datato tra il 1853 e il 1863.

Figura n. 7. Bassorilievo tomba di papa Gregorio XVI



Alla morte di papa Gregorio XVI (1846), il collegio dei cardinali commissionò a Luigi Amici di Jesi, scultore epigono della scuola del Canova, la tomba in marmo del pontefice. Essa si trova oggi nella basilica di San Pietro (al punto cerchiato da noi in rosso nella mappa a sinistra), in Vaticano. Il bassorilievo scolpito sulla tomba è molto indicativo, in quanto raffigura Gregorio XVI, davanti al quale sfilano ambasciatori dei popoli, con una mano a indicare una croce e l'altra posata sopra un mappamondo, a memoria del suo essere stato il papa del rilancio delle missioni cattoliche *ad gentes* nel diciannovesimo secolo.

La fotografia è di David Morselli, scattata in mia compagnia il 20 febbraio 2019.

Figura n. 8. Murale raffigurante San Benedetto il Moro

Il murale (16 x 5 m), dipinto dallo street artist **Igor Scalisi Palminteri** nel 2018 a Palermo, raffigura il francescano Benedetto da Sanfratello, anche detto "Il Moro": santo di colore d'epoca moderna, patrono del capoluogo siciliano.



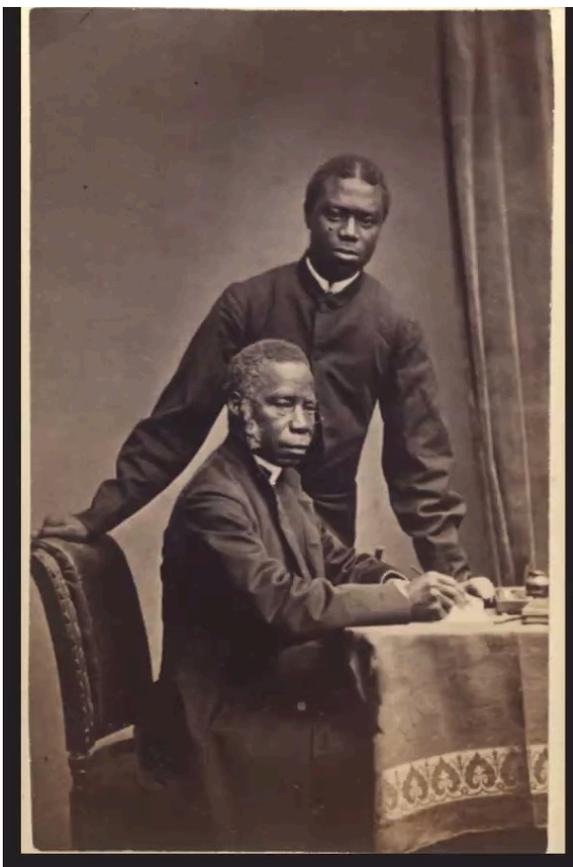
Figura n. 9. La « Mauresse de Moret »



Il caso di Louise-Marie de Sainte-Thérèse (1658ca.-1730), detta la « Mauresse de Moret », è uno dei più noti tra quelli di persone d'origine africana in Europa, a cavallo tra diciassettesimo e diciottesimo secolo. Divenuta religiosa benedettina presso il convento di Moret-sur-Loing, non lontano dalla residenza reale di Fontainebleau, di lei si diceva che potesse essere figlia illegittima della regina Maria Teresa d'Austria o del re Luigi XIV.

La Mauresse de Moret, olio su tela di autore anonimo appartenente alla scuola di pittura francese del tardo diciassettesimo secolo, conservata presso il Musée Charles Friry a Remiremont.

Figura n. 10. Foto del vescovo anglicano Samuel A. Crowther con il figlio



In questa fotografia d'epoca, Samuel Ajayi Crowther (1809ca.-1891), primo vescovo anglicano d'origine nigeriana (yoruba), schiavo riscattato ed educato in Inghilterra per poi essere mandato missionario nella sua terra d'origine, è ritratto con il figlio Dandeson.

La fotografia, di Sydeny Victor White, è del 1870.

Figura n. 11. Ritratto di Anne-Marie Javouhey



Dipinto di artista anonimo, *Portrait de la mère Anne-Marie Javouhey*, huile sur toile, XIX^{ème} siècle, Maison-mère des Soeurs de Saint-Joseph de Cluny, Paris.

Figure n. 12-13.
Interno della chiesa Saint Charles Borromée (Gorée), con statua dedicata ad Anne-Marie Javouhey



Sulla navata sinistra della storica chiesa di Saint-Charles Borromée, situata al centro dell'isola di Gorée, in Senegal, è posta una statua dedicata ad Anne-Marie Javouhey. La struttura della chiesa è quella del 1830: è qui che si alternarono al ministero, negli anni Quaranta dell'Ottocento, i sacerdoti "moretti" Moussa, Fridoil e Boilat. Qui celebrò messa papa Giovanni Paolo II, nel 1992.

L'intera isola di Gorée è patrimonio UNESCO.

Ho scattato le fotografie il 13 ottobre 2018, durante il mio viaggio di ricerca in Senegal.

Figura n. 14. Vista dal battello sull'isola di Gorée



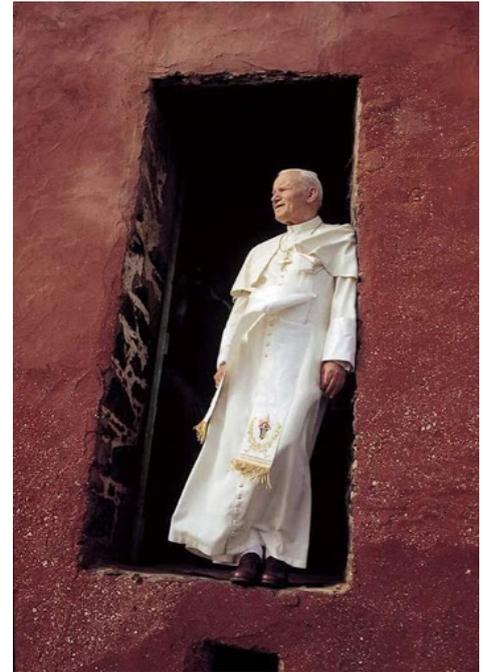
La fotografia, scattata il 13 ottobre 2018, ritrae la baia nord dell'isola di Gorée, ove è situato il Fort d'Estrées, oggi Musée historique du Sénégal.

Figura n. 15. Interno della Maison des esclaves (Gorée)



La fotografia, scattata il 13 ottobre 2018, ritrae l'interno della Maison des esclaves di Gorée, museo e memoriale della schiavitù.

Figure n. 16-17.
Giovanni Paolo II e Barack Obama in visita alla Maison des esclaves (Gorée)



La fotografia di destra ritrae papa Giovanni Paolo II mentre si affaccia dalla porta sul mare della Maison des esclaves, nel 1992. In una posa simile, nel 2013, si è fatto ritrarre anche il primo presidente afrodiscendente degli USA, Barack Obama, in visita alla Maison des esclaves con la moglie Michelle (foto a sinistra). Foto reperite online.

Figure n. 18-19. **Celebrazione eucaristica presso la Paroisse de Saint Joseph de Medina (Dakar) e visita alla scuola attigua.**



Domenica 14 ottobre 2018 sono stato ospite della comunità di religiose di Saint Joseph de Cluny, che ancora oggi anima la vita della parrocchia e della scuola di Saint Joseph, a Dakar. A sinistra, foto dell'interno della chiesa durante la celebrazione eucaristica domenicale; a destra, foto di un'aula scolastica.

Figura n. 20. Ordinazione dei tre sacerdoti senegalesi (1840)



Il dipinto, un olio su tela, ritrae l'ordinazione sacerdotale di Jean-Pierre Moussa (quello di carnagione più scura, sulla destra), David Boilat e Arsène Fridoil, svoltasi nel 1840.

Adolphe Roger, *Ordination de trois jeunes Sénégalais élèves à Limoux par les soins de la Vénérable Anne-Marie Javouhey*, 1843, huile sur toile, 85x110 cm, Maison-mère des Soeurs de Saint-Joseph de Cluny, Paris.

Figura n. 21. L'abbé Jean-Pierre Moussa officia una messa in Senegal



In questa immagine l'abbé Moussa è intento a celebrare messa in Senegal, davanti all'altare portatile regalatogli dalla regina Marie-Amélie de Bourbon-Orléans.

Litografia di A. Jourdan su disegno di P.R. Vigneron, apparsa su *L'Abolitioniste français* del 1846.

Figura n. 22. Ritratto dell'abbé Moussa



L'originale del ritratto dell'abbé Jean-Pierre Moussa, commissionato dal re Louis-Philippe d'Orléans per la moglie, bruciò nel 1848 nell'incendio del castello di Neuilly. Fortunatamente, lo studio che precedette l'opera completa è arrivato fino a noi e, tra il 26 marzo e il 21 luglio del 2019, è stato esposto alla mostra *Le modèle noir de Géricault à Matisse* al Musée d'Orsay di Parigi.

Pierre-Roch Vigneron (1789-1872), *Étude pour le portrait de l'abbé Moussa*, 1847, huile sur toile, 59 x 48 cm, Musée Salies, Bagnères-de-Bigorre.

Figura n. 23. Ritratto dell'abbé Boilat



Ritratto del novello sacerdote David Boilat, uno dei tre “moretti” senegalesi ordinati a Parigi nel 1840, databile tra la fine del 1840 e l'inizio del 1841. Conservato in copia presso ACSE.

Figura n. 24. Boilat, schizzo a matita di un marabutto



David Boilat, oltre a scrittore, fu anche pittore versatile. Qui un suo schizzo a matita, fatto durante una ricerca sul campo tra gli wolof.

D. Boilat, *Amadi Golojo, marabut*, in D. Boilat, *Notes du Fouta Toro. Lettres, moeurs, superstitions, dessins, chansons de Fouta. Quelques fables de la Gambie chantées par les Ouolofs*, cahier manuscript, 1843, BNF.

Figura n. 25. Boilat, ritratto di signare

In *Esquisses sénégalaises*, probabilmente il suo scritto più importante, David Boilat affianca al testo alcune litografie tratte da suoi disegni. Il ritratto di una *signare* (donna meticcia senegalese) è tra i più noti, in quanto la sua stessa madre lo era ed esse costituivano un'influente classe sociale nella colonia dell'epoca.

D. Boilat et J. F. Llanta, *Portrait de signare*, in D. Boilat, *Esquisses sénégalaises*, cit., 1853.



Figura n. 26. Boilat, acquerello della baia tra Dakar e Gorée



Qui Boilat dipinge un acquerello, contenuto nel quaderno manoscritto di appunti sul suo viaggio verso sud lungo la costa senegalese, da Gorée a Joal.

D. Boilat, *Gorée*, in D. Boilat, *Voyage à Joal*, cahier manuscrit, 1846, BNF.

Figura n. 27. Boilat, acquerello del cimitero di Joal



D. Boilat, *Cimetière de Joal*, in D. Boilat, *Voyage à Joal*, cahier manuscrit, 1846, BNF.

Figura n. 28. Foto mons. Kobés con l'abbé Jouga



Foto ritraente monsignor Kobés dei missionari spiritani con il novello sacerdote senegalese Guillaume Jouga, ordinato il 31 luglio 1864. Conservata in copia presso ACSE.

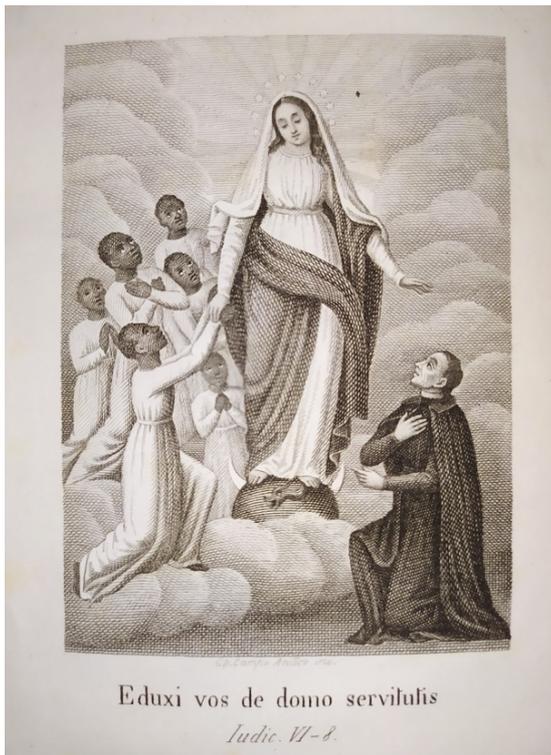
**Figura n. 29.
San Giovanni Bosco con san Domenico Savio**

Il culto riservato a Domenico Savio (1842-1857), il santo adolescente, fu veicolato su iniziativa del suo stesso maestro, don Giovanni Bosco, attraverso tutta una serie di pubblicazioni edificanti. Queste ci richiamano i testi delle vite dei numerosi “moretti” defunti ancora bambini. Il quadro è un olio su tela di L. Anselmi del 1953, conservato presso l'Oratorio Don Bosco di San Donà di Piave.



Figura n. 30.

Immagine delle *Relazioni* di Niccolò Olivieri



L'autore della litografia, che faceva da seconda di copertina alle *Relazioni* di Niccolò Olivieri sull'Opera per il riscatto delle fanciulle more, potrebbe essere uno dei fratelli Casamara, nella cui stamperia esse erano stampate. È possibile datare l'immagine intorno la fine degli anni Quaranta del diciannovesimo secolo.

L'immagine è tratta da: N. Olivieri, *Relazione quarta sui progressi della pia opera pel riscatto delle more*, Stamperia Casamara, Genova 1849, p. 5.

Figura n. 31.

Immagine della *Vita di Camilla* di Niccolò Olivieri

L'autore della litografia, che faceva da seconda di copertina alle *Vita di Camilla* di Niccolò Olivieri, potrebbe essere uno dei fratelli Casamara, nella cui stamperia essa era stampata. È possibile datare l'immagine intorno alla metà degli anni Quaranta del diciannovesimo secolo.

L'immagine è tratta da N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa morta al Buon Pastore di Angers il sabato 14 giugno 1845 tradotti dal francese*, Stamperia Casamara, Genova 1847 (terza edizione).

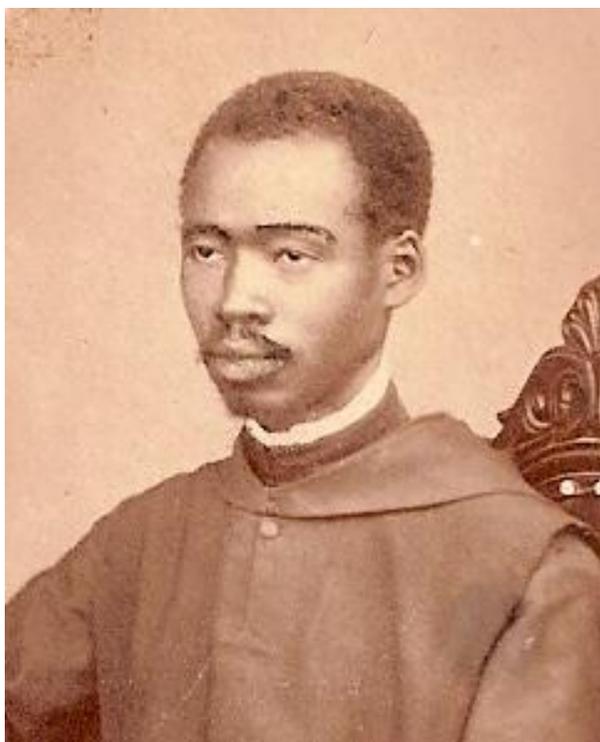


Figura n. 32. Battesimo delle “morette” di Angers



La litografia, di cui purtroppo non si è riusciti a trovare l'originale, è intitolata *Il Buon Pastore – Il battesimo di alcune morette alla presenza di S. Eufrosia Pellettier*. È presente in C. Caminada, *Don Biagio Verri apostolo delle morette*, cit., p. 188.

Figura n. 33. Foto ritratto del monaco benedettino Pio Hadrian



Pio Hadrian (1845ca.-1873), originario del Sennar (Sudan, al confine con l'Etiopia) e portato in Italia da Olivieri, divenne monaco benedettino presso il monastero di Santa Scolastica a Subiaco (Roma).

Foto ritratto del 1872, conservata presso la sezione fotografica di ACR.

Figura n. 34. Foto della salma di suor Eletta Angelica



Suor Eletta Angelica (1842ca.-1908) è stata una “moretta” riscattata da Olivieri, divenuta religiosa presso il monastero delle visitandine di Salò.
La foto, scattata alla sua salma nel 1908, è conservata in copia in ACR.

Figura n. 35. Foto della salma di suor Amina



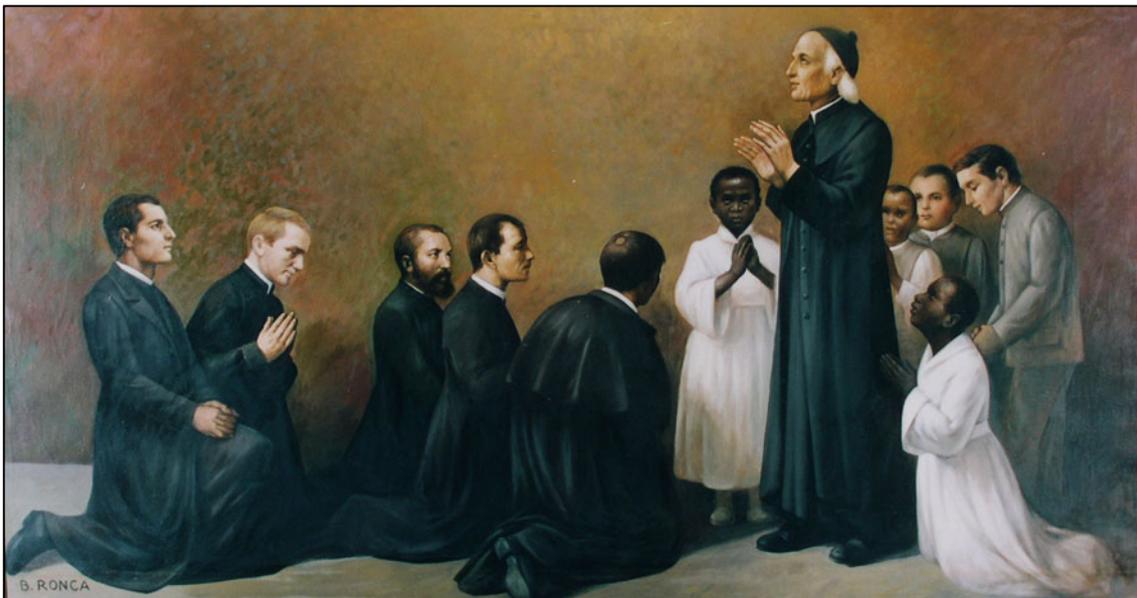
Suor Amina (?) è stata una “moretta” riscattata da Olivieri, divenuta religiosa presso il monastero di Santa Caterina da Siena delle suore domenicane a Ripatransone (Ascoli Piceno).
La foto, scattata alla sua salma, è conservata in copia in ACR.

Figura n. 36. Monsignor Knoblecher attorniato da alcuni collaboratori



La composizione di foto ritraenti alcuni tra i principali missionari del Vicariato dell’Africa Centrale e due “moretti” è conservata in ACR, databile intorno alla fine degli anni Cinquanta del diciannovesimo secolo. È utilizzata come copertina in E. Toniolo and R. Hill, *The opening of the Nile basin*, cit.

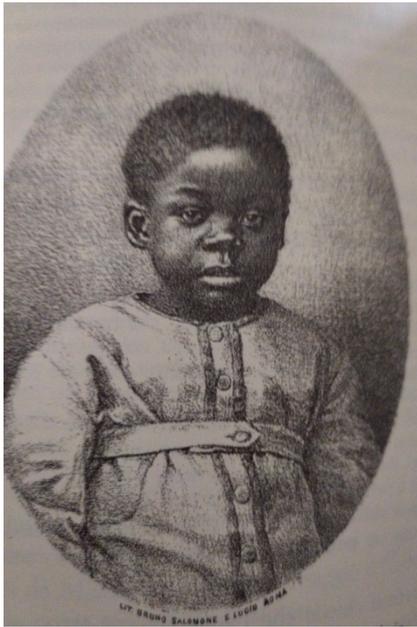
Figura n. 37. Don Nicola Mazza benedicente



Il quadro di B. Ronca, un olio su tela, rappresenta in piedi al centro don Nicola Mazza benedicente, attorniato dai suoi allievi. Tra essi, anche alcuni “moretti” del Collegio di Verona. Una copia del quadro è conservata presso la Casa madre dei mazziani, a Verona. Una foto del quadro, presso la sezione fotografica di ACR. L’originale risale al 1857.

Figure n. 38-39.

I due “akka del Miani” all’arrivo in Italia



A sinistra, ritratto litografico di Chairallà, a corredo della relazione Mantegazza-Zannetti (Bollettino della Società Geografica del 1874). Presente anche in G. Marchi, *La spada di sambuco*, cit., p. 84. A destra, ritratto litografico di Thibaut, a corredo della relazione Mantegazza-Zannetti (Bollettino della Società Geografica del 1874). Presente anche in G. Marchi, *La spada di sambuco*, cit., p. 86.

Figura n. 40.

Bachit Caenda con i due «akka del Miani»



La fotografia, databile tra la fine degli anni Settanta e l’inizio degli anni Ottanta del diciannovesimo secolo, ritrae Bachit Caenda (il «moretto del Miniscalchi») in compagnia dei due «akka del Miani», che in quegli anni egli avrebbe cercato di adottare.

La foto è presente in M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni e la missione dell’Africa Centrale*, cit., p. 433.

Figura n. 41. Fra Ludovico da Casoria a Napoli



Il quadro, che rappresenta fra' Ludovico da Casoria alle pendici del Vesuvio attorniato dai suoi (poveri, orfani, "moretti", frati, suore e collaboratori vari) è di M. S. Dekeyser, Roma, 1980, conservato presso la Casa Madre di Roma delle suore bigie.

Figura n. 42. Il re Ferdinando II accoglie a Napoli i "moretti" che ha fatto riscattare



Ferdinando II accoglie i 12 "moretti" fatti riscattare a sue spese in Egitto a fra' Ludovico da Casoria. Litografia presente in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile P. Lodovico da Casoria*, cit., p. 80.

Figura n. 43. La struttura del Collegio dei “moretti” de La Palma, a Napoli



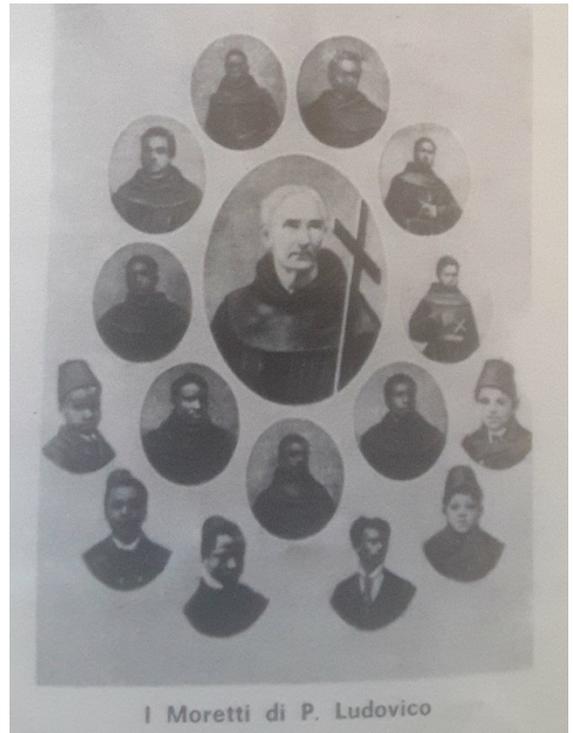
Il Collegio dei “moretti” La Palma, in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile P. Lodovico da Casoria*, cit., p. 32.

Figura n. 44. La piccola banda musicale di “moretti” di Napoli



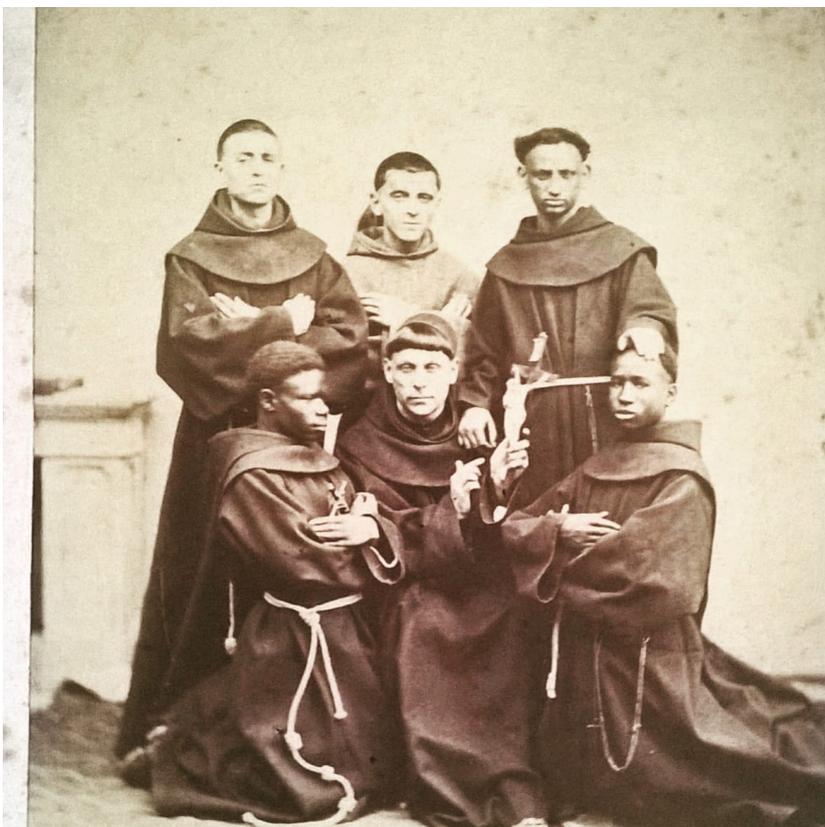
I “moretti” del Collegio della Palma che suonano, foto probabilmente degli anni Cinquanta del diciannovesimo secolo. La si trova in ASBR e in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile P. Lodovico da Casoria*, cit., p. 80.

Figura n. 45.
Composizione di foto: Ludovico attorniato dai
“moretti”



La composizione è presente in M. Corcione, «Il Venerabile P. Lodovico da Casoria, francescano, nel I centenario dalla morte (1885-1985)», in *Archivio afragolese*, Afragola, 1985. Il documento è probabilmente databile intorno alla metà degli anni Sessanta del diciannovesimo secolo.

Figura n. 46. **Ipotetica foto dei missionari francescani a Shellal**

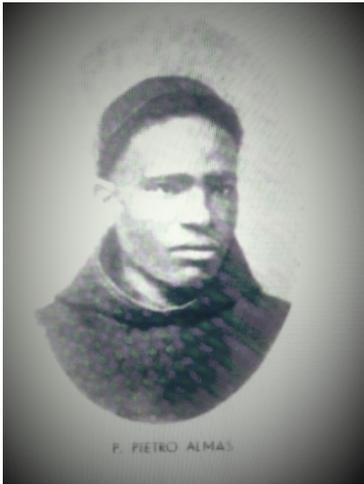


La foto ci è stata trasmessa priva di didascalia. Secondo la mia ipotesi, seduto al centro, con il crocifisso in mano, vi sarebbe il superiore della missione francescana a Shellal: padre Bonaventura da Casanova. In piedi sulla destra, l'etiopio Habashi, padre Bonaventura da Khartoum. Inginocchiati a terra, ai due lati del superiore, i due fratelli laici “moretti”: Lodovico Mabruich e Giovanni Ali. In piedi alla sinistra di Habashi, i due fratelli laici italiani: Pietro e Innocenzo.

La fotografia, sempre secondo questa ricostruzione, risalirebbe al

1867. È conservata presso l'Archivio Storico della Provincia del SS. Cuore di Gesù dell'Ordine dei Frati Minori di Napoli, fondo Padre Giocchino d'Andrea.

Figura n. 47. Foto ritratto di padre Pietro Almas



Padre Pietro Almas fu uno dei pochi “moretti” educati a Napoli a divenire presbitero, nel 1877 riscattò in Egitto altri “moretti” e in seguito divenne anche il primo rettore africano del Collegio della Palma, fino alla morte nel 1908.

La foto è presente in «Padre Ludovico da Casoria nel cinquantenario della morte», *Napoli Rivista Municipale*, numeri di luglio agosto settembre, 1935.

Figura n. 48. Foto ritratto di frà Giulio Nasib

Di Nasib non sappiamo molto, se non che divenne fratello francescano e probabilmente trascorse la sua vita a Napoli, presso il Collegio della Palma.

La foto è presente in G. Nardi, *Il Ven. Ludovico da Casoria e i collegi dei moretti*, Pontificio Istituto Missioni Estere, Milano 1932, p. 64. Risale probabilmente intorno agli anni Settanta del diciannovesimo secolo.

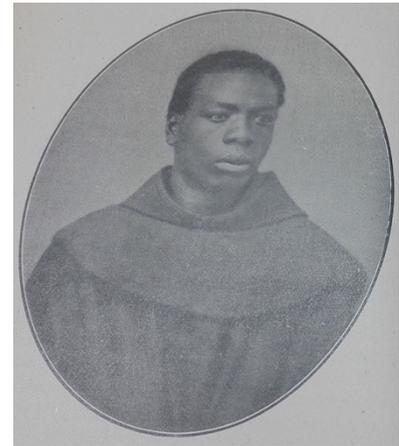
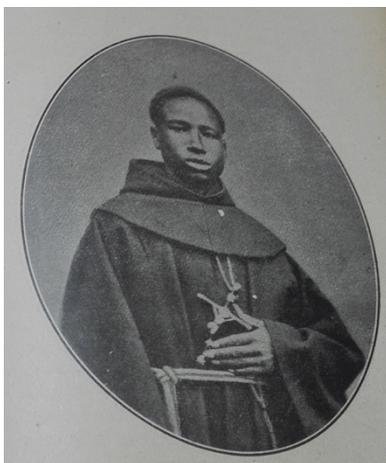


Figura n. 49. Foto ritratto di padre Luigi Maria Farag



Riscattato da Olivieri e portato a Napoli nel 1856, era originario del Kordofan. Sarebbe morto il 9 ottobre 1898, dopo una vita passata ad esercitare come presbitero e insegnante al Collegio della Palma.

La foto è presente in G. Nardi, *Il Ven. Ludovico da Casoria*, cit., p. 64. Risale probabilmente intorno agli anni Settanta del diciannovesimo secolo.

Figura n. 50. Foto di padre Henen da Cairo



Il padre Henen, probabilmente un orfano egiziano, sarebbe divenuto il secondo e ultimo direttore africano del Collegio dei “moretti” di Napoli, fino alla chiusura della struttura, nel 1927.

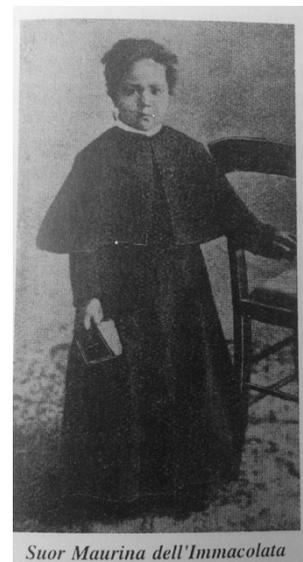
La foto è presente in G. Nardi, *Il Ven. Ludovico da Casoria*, cit., p. 48.

Risale probabilmente intorno agli anni Novanta del diciannovesimo secolo o ai primi del ventesimo.

Figura n. 51. Foto di suor Maurina dell’Immacolata da bambina

Maurina è una delle “morette” che vennero educate da suor Maria Luigia Velotti, tra le principali collaboratrici di fra’ Ludovico da Casoria. Divenne religiosa.

La foto è presente in P. Di Petta, *Suor Maria Luigia Velotti*, cit., p. 75.



Suor Maurina dell’Immacolata

Figura n. 52. Foto ritratto di monsignor Daniele Comboni



La foto è stata scattata un anno dopo la nomina di Comboni a vescovo di Khartoum, verso la fine del 1878.

È conservata presso la sezione fotografica di ACR.

Figura n. 53. Comboni e le “morette” dopo il ricevimento con papa Pio IX del 1867



La fotografia ritrae la delegazione delle “morette” del Collegio Mazza (tra cui Caterina Zenab e Fortunata Quascé), guidata da Daniele Comboni (in piedi in centro, sulla sinistra), dopo essere stata ricevuta da papa Pio IX. Conservata presso la sezione fotografica di ACR, risale all’estate del 1867.

Figura n. 54. Il villaggio cristiano di Malbes, in Kordofan



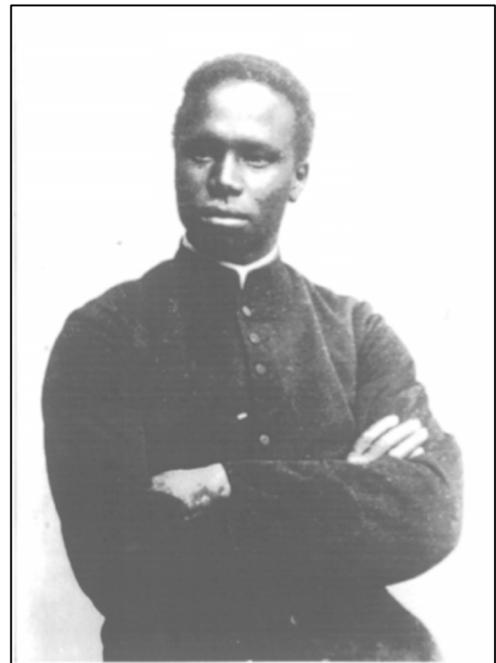
Il villaggio di Malbes, modellato sulle riduzioni gesuitiche in Sudamerica d’età moderna, venne fondato da Daniele Comboni negli anni Settanta del diciannovesimo secolo. Pensato per accogliere schiavi neri riscattati e cristianizzati, Comboni vi volle a capo il sacerdote “moretto” Antonio Dobale. L’immagine è conservata presso la sezione fotografica di ACR, è datata tra il 1878 e il 1881.

Figura n. 55. Foto di Daniele Sorur Pharim Den con Daniele Comboni



La foto risale probabilmente all'estate 1877, poco dopo l'ingresso del giovane Sorur come seminarista al Collegio Urbano di Propaganda Fide e l'ordinazione a vescovo di Comboni. È conservata presso la sezione fotografica di ACR.

Figura n. 56. Foto ritratto di Daniele Sorur Pharim Den



La foto risale probabilmente all'agosto 1887, come si evince da una lettera di Sorur a Mitterutzner³, e ritrae Sorur novello sacerdote. È conservata presso la sezione fotografica di ACR.

³ D. P. D. Sorur, *Lettera al Mitterutzner, da Colonia, 1 settembre 1887*, ACR, A/13, 13/33.

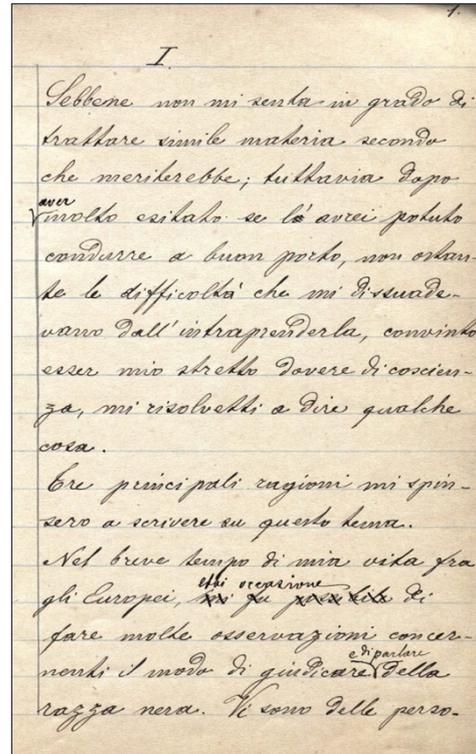
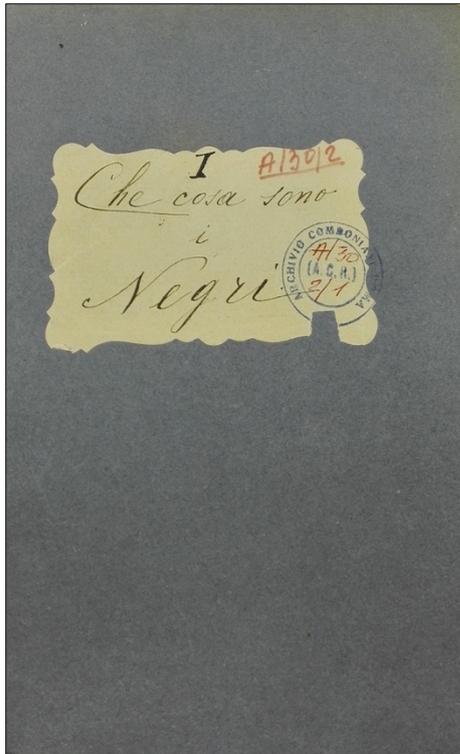
Figura n. 57. Foto di gruppo con Sorur, Sogaro e Dichtel



La fotografia ritrae, seduto al centro, il vicario apostolico dell’Africa Centrale monsignor Sogaro, successore di Comboni; ai lati, due tra i suoi principali collaboratori sacerdoti: Sorur e Dichtel.

La foto è databile tra la fine degli anni Ottanta e l’inizio dei Novanta del diciannovesimo secolo, conservata presso la sezione fotografica di ACR.

Figure n. 58-59. Copertina e incipit del manoscritto di Sorur *Che cosa sono i negri*



Il quaderno manoscritto di Daniele Sorur è databile intorno al 1889. È conservato in ACR, A/30, 2.1-8 ed edito in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 264-307.

Figura n. 60. Foto del cardinal Charles Lavigerie



La foto è stata scattata a Parigi nel 1882, poco dopo la nomina di Lavigerie a cardinale. È conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

Figura n. 61. Il cardinal Lavigerie e la delegazione africana a Roma per i 50 anni di sacerdozio di papa Leone XIII.

Si notino il cardinal Lavigerie, seduto perfettamente al centro, in prima fila, e alcuni “moretti”, tra il personale missionario vestito di bianco.

Il cardinal Lavigerie, da poco nominato primate d’Africa, volle che la delegazione da lui guidata a Roma per partecipare ai 50 anni di sacerdozio di papa Leone XIII fosse particolarmente numerosa e comprendesse anche alcuni “moretti” riscattati dalla schiavitù. Si trattò a tutti gli effetti dell’inizio della Campagna antischivista (o Crociata) cattolica.

La foto è del 1888, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.



Figura n. 62. Vignetta di satira politica con al centro il cardinal Lavigerie



In questa vignetta satirica di un giornale della sinistra francese, i politici della Terza Repubblica sono disegnati come “selvaggi” che ballano intorno al cardinal Lavigerie, con chiaro intento polemico verso l’influenza esercitata da questi sulla politica francese, nelle colonie e non solo.

L’immagine è conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

Figura n. 63. Illustrazione di un discorso pubblico del cardinal Lavigerie



Il disegno, apparso su un quotidiano francese nel 1888, illustra un discorso pubblico tenuto dal pulpito, presso la cattedrale di St. Sulpice a Parigi, dal cardinal Lavigerie, nell’ambito della campagna antischiavista da lui guidata. L’immagine è conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

Figura n. 64.
Composizione di foto: Lavigerie attorniato dai
“moretti”

Il cardinal Lavigerie, al centro, è attorniato da alcuni degli allievi dell’Istituto per medici-catechisti di Malta. La composizione di foto è della fine degli anni Ottanta o inizio anni Novanta del diciannovesimo secolo, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

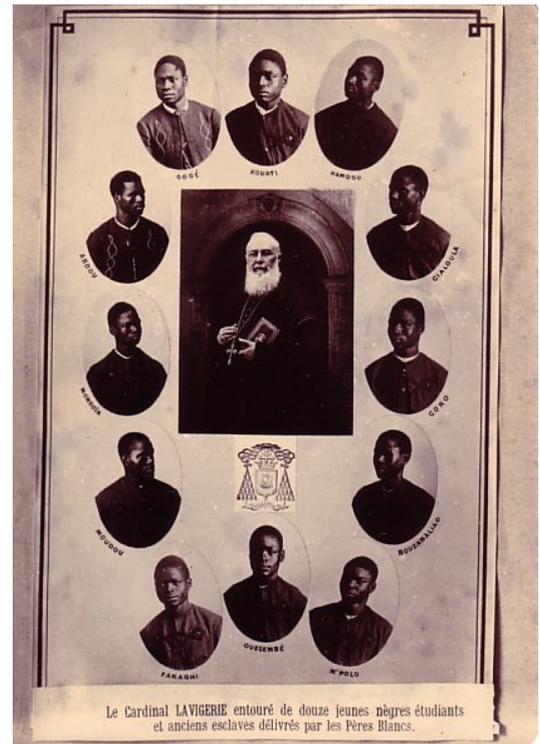


Figura n. 65. **“Moretti” riscattati dai padri bianchi alla Marsa (Tunisia)**



Siamo ancora agli albori del progetto dei medici-catechisti, i bambini/giovani subsahariani riscattati dalla schiavitù erano diventati ormai sedici e vennero fatti trasferire temporaneamente presso la casa dei padri bianchi a La Marsa, cittadina sul mare a 18 km da Tunisi. La foto è del 1880, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

Figura n. 66. Foto del medico-catechista Adrien Atiman da bambino



Il dottor Adrien Atiman (1864ca.-1956) fu il più noto tra i bambini schiavi subsahariani riscattati dai padri bianchi divenuti medici-catechisti a Malta. Qui è ritratto da bambino con il missionario francese Louis de Jerusalem, che l'aveva riscattato dalla schiavitù; la foto è del 1876, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

Figura n. 67. Foto di gruppo dei missionari in partenza per la zona equatoriale dei Grandi Laghi, tra cui il giovane dottor Adrien Atiman.



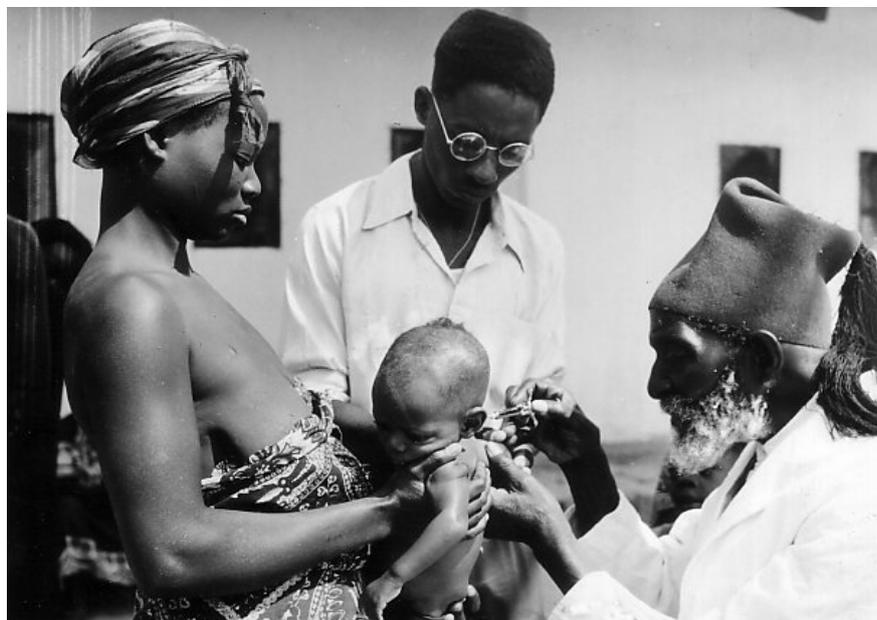
Nella foto, una carovana di padri bianchi in partenza per le missioni sui Grandi Laghi (Uganda e dintorni). Seduto, il superiore, monsignor Léonce Bridoux. A terra, i primi tre “moretti” divenuti medici-catechisti a Malta: a sinistra, Charles Faraghit; a destra, Joseph Gatchi; al centro, comodamente disteso, un giovane Adrien Atiman. La foto è del 1888, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

Figura n. 68. Foto del dottor Adrien Atiman con la sua famiglia



Atiman (a destra) con la moglie (seduta al centro) e il figlio, a Karema, in Tanzania, dove esercitò per alcuni anni. La foto è del 1915, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

Figura n. 69. Foto del dottor Adrien Atiman mentre esercita la professione



In questa fotografia scattata il 4 febbraio 1937 a Ujiji, in Tanzania, Atiman parrebbe intento a vaccinare un bambino. È conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

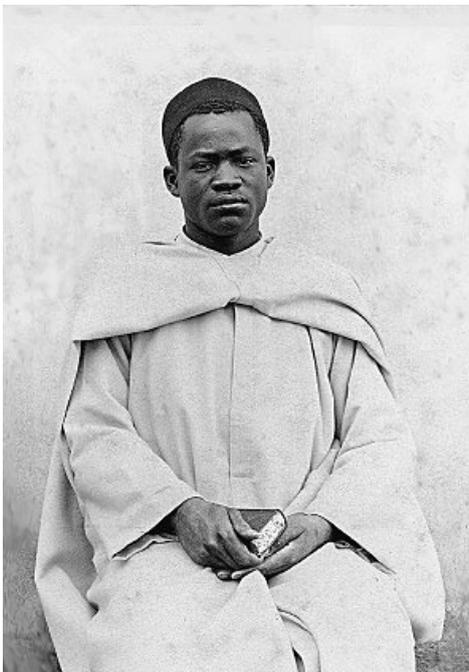
Figura n. 70. Foto di gruppo dei primi seminaristi “moretti” padri bianchi



La fotografia gruppo di padri bianchi africani, schiavi riscattati provenienti dalla zona equatoriale dei Grandi Laghi, presso il Séminarie de St. Eugène ad Algeri. Inizialmente, Lavigerie non era molto convinto dell'idea di provare ad ordinare preti degli africani, ma si adeguò al desiderio in tal senso di papa Leone XIII, espresso a Roma nel 1888 all'inizio della cosiddetta Crociata antischiavista. Del gruppo, nessuno divenne presbitero, ma due presero i voti come fratelli. La foto è del 1890, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

ritrae il primo seminaristi

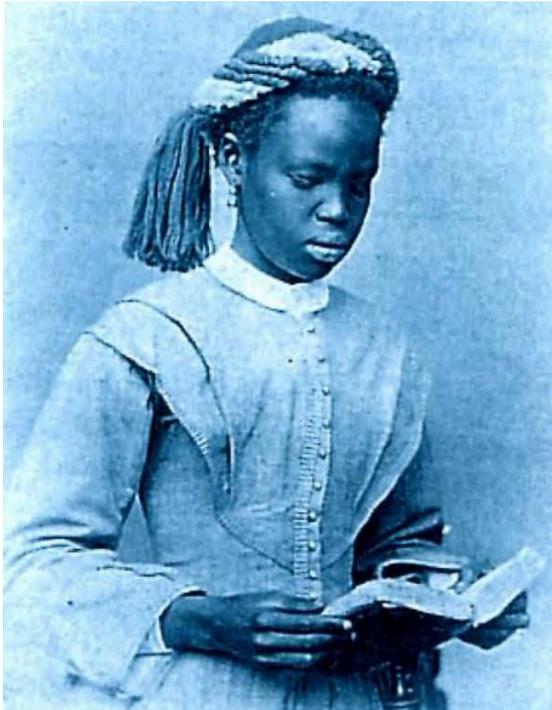
Figura n. 71. Foto di frère Tobie Kizza



La fotografia ritrae Tobie Kizza (1872ca.-1961), uno dei primi due “moretti” divenuti fratelli nell'istituto missionario fondato da Lavigerie.

La foto è del 1893, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

Figura n. 72. Foto ritratto di Caterina Zenab da giovane



In questa fotografia, probabilmente del 1867, è ritratta Caterina Zenab a circa 19 anni. È conservata in ACR.

Figura n. 73. Foto ritratto di Ernst Marno



In questa fotografia è ritratto Ernst Marno, secondo compagno di Caterina Zenab. La foto è del 1877, dunque dell'anno prima che i due andassero a convivere, ed è del fotografo Julius Gertinger. Foto recuperata online.

Figura n. 74. Foto di suor Bakhita Fortunata Quascé



La fotografia ritrae Bakhita Fortunata Quascé poco dopo la presa dei voti, risale dunque indicativamente al 1882. È conservata in APMNR e ACR.

Figura n. 75. Foto di Fortunata Quascé e Maria Caprini dopo la fuga dalla Mahdia



La foto ritrae suor Bakhita Fortunata Quascé e suor Maria Caprini dopo la loro fuga da Omdurman durante la Mahdia. È datata tra ottobre e novembre 1885 e venne presa al Caio. È conservata in APMNR e ACR.

Figura n. 76. Foto di monsignor Sogaro con i missionari fuggiti dalla Mahdia



Foto di gruppo di monsignor Sogaro, vicario dell’Africa Centrale, con tutti missionari fuggiti o liberati nel corso degli anni dal Sudan mahdista. Lo scatto venne fatto probabilmente con intenti di propaganda anti-mahdista, tutti gli ex prigionieri indossano abiti simili a quelli che avevano dovuto portare durante la cattività. Seduto al centro della panca è Sogaro; seduta a terra sulla sinistra, Adila, una “moretta” fuggita con i missionari nel novembre 1890; sulla panchina, a sinistra di Sogaro, padre Luigi Bonomi (fuggito nel giugno del 1885); sulla panchina, a destra di Sogaro, padre Joseph Ohrwalder (fuggito con Adila e due suore nel novembre 1890); in piedi, da sinistra a destra, suor Elisabetta Venturini e suor Caterina Chincarini (fuggite con Ohrwalder e Adila nel novembre 1890), suor Maria Caprini e suor Bakhita Fortunata Quascé (fuggite nell’autunno 1885). La foto è datata fine 1890 o inizio 1891, è conservata in ACR.

Figura n. 77. Foto dell’ex convento delle monache clarisse urbaniste di Serra de’ Conti



L’esterno dell’ex convento delle monache clarisse urbaniste di Serra de’ Conti (Ancona), dove fu madre abbadessa la “moretta” Maria Giuseppina Zeinab Alif Benvenuti. La foto è del 18 luglio 2019.

Figura n. 78. Pannello all'ingresso al Museo delle Arti Monastiche di Serra de' Conti



Il pannello all'ingresso del Museo delle Arti Monastiche di Serra de' Conti insiste sull'importanza per la storia locale de «La Moretta», cioè la venerabile Maria Giuseppina Zeinab Alif Benvenuti.

Ho scattato la foto il 18 luglio 2019.

Figura n. 79. Statua in cera di madre Maria Giuseppina Zeinab Alif Benvenuti



L'arte della cera era molto praticata dalle monache di Serra de' Conti. Una di esse, suor Maria Caterina del Moro, realizzò questa statua di Maria Giuseppina Zeinab Alif Benvenuti poco dopo la sua morte, avvenuta nel 1926. Essa è conservata dal Museo delle Arti Monastiche di Serra de' Conti.

Figura n. 80. Lapide tombale di madre Maria Giuseppina Zeinab Alif Benvenuti



Maria Giuseppina Zeinab Alif è sepolta nel cimitero più prossimo a Serra de' Conti. Sulla sua lapide, alcune righe richiamano il suo essere stata una "moretta".

Ho scattato la foto il 18 luglio 2019.

Figura n. 81. Foto della sede dell'attività commerciale a Suakin di Calisto Legnani e Andrea Michieli



La foto è del 1884-5, cioè degli anni in cui Legnani e Michieli si alternarono come padroni di Giuseppina Bakhita. Scattata da Felice Beato, è conservata in copia in AGBS.

Figura n. 82. Giuseppina Bakhita da poco suora, a Venezia con le consorelle



La foto è probabilmente databile tra il 1896 e il 1902, ritrae una giovane madre Giuseppina Bakhita con alcune consorelle canossiane. È conservata in AGBS.

**Figura n. 83.
Bakhita visita l'anziana zia di una sua consorella**



La foto, scattata a Schio (Vicenza), è probabilmente databile negli anni Venti del ventesimo secolo. È conservata in AGBS.

Figura n. 84. Ritratto fotografico di Giuseppina Bakhita



La fotografia, del 1933, è stata scattata da un fotografo ufficiale vaticano, Giuseppe Bruner, che insistette per poter scattare alcune istantanee a Bakhita, dopo averne letto la popolare biografia. È conservata in AGBS.

**Figura n. 85.
Foto di Giuseppina Bakhita a Vimercate**



In questa fotografia, del 1938, Giuseppina Bakhita si trova a Vimercate (Milano), dove fece la portinaia, quando non viaggiava per i suoi tour di sensibilizzazione missionaria e raccolta fondi. La foto è conservata in AGBS.

Figure n. 86 e 87.

Foto di gruppo con “madre Moretta”



Le due fotografie (selezionate tra molte simili) sono databili intorno agli anni Trenta del ventesimo secolo. In entrambe, Giuseppina Bakhita è seduta al centro, attorniata da gruppi di donne accorse per incontrarla. Sono conservate in AGBS.

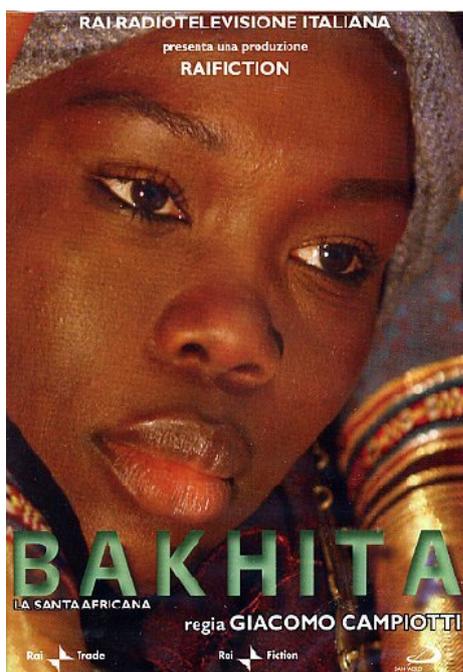
Figura n. 88. Papa Francesco e Bakhita



In questa fotografia, dell'8 febbraio 2017, papa Francesco fa memoria di santa Giuseppina Bakhita in occasione della Giornata mondiale di preghiera e riflessione contro la tratta di persone, tenendo in mano la biografia di Maria Luisa Dagnino.

Figura n. 89. Locandina della Serie TV Rai *Bakhita*

Figura n. 90. Copertina dell'edizione francese del romanzo *Bakhita*, di Véronique Olmi



Bibliografia

1. Primaria: le fonti

Ordine alfabetico, salvo che per documenti di uno stesso autore, che sono invece ordinati cronologicamente per facilitarne la consultazione.

1.1 Scritti di “moretti”

1.1.1 Lettere e altri scritti con intento privato

Aa. Vv., *Schiavi riscattati – loro scritti – documenti – lettere*, ACR, a/30.

Bachit C. F. Z., *Lettera a Luigi Comboni, 28 ottobre 1881, da Verona*, cit. in M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni e la Missione dell’Africa Centrale. Memorie biografico-storiche* (1922), Istituto Missioni Africane, Verona 1923, pp. 440-441.

Boilat D., *Notes du Fouta Toro. Lettres, moeurs, superstitions, dessins, chansons de Fouta. Quelques fables de la Gambie chantées par les Ouolofs*, cahier manuscrit, 1843, BNF.

Lettre à madame Marie-Joseph Javouhey, 28 août 1843, de Saint-Louis, in ACSE, 3I1.3b3.

Voyage à Joal, cahier manuscrit, 1846, BNF.

Lettre au père générale des spiritains, Dampmart, 5 avril 1864, ACSE, 3I1.3a5.

Cahen Z., *Lettera di stato al prefetto di Propaganda, Moncallu, 25 agosto 1858*, APF, S.C., vol. 6, p. 176-177.

Lettera al prefetto di Propaganda, Hebo, 26 agosto 1860, APF, S.C., vol. 6, pp. 596-597.

Dau R. e Olivieri N., *Lettera al reverendissimo padre abate Antonio Anselmi, da Napoli 8 luglio 1859*, ASC, A 20, 7.

Farag G., Morzal A., Sorur D.P.D., *Lettera a Comboni, da Roma, 17 marzo 1881*, ACR, A/30, 8/1.

Farag G., *Lettera al Prefetto di Propaganda card. Giovanni Simeoni, Verona 2 agosto 1882*, APF, SC Africa Centrale, vol. 9, n. 474.

Lettera al Sembianti, da Verona, 18 gennaio 1883, ACR, A/30, 12/9.

Lettera al Morzal e al Sorur, Verona, 17 maggio 1883, ACR, A/30, 12/8.

Fridoil A., *Lettre à Anne-Marie Javouhey, de Paris, 19 novembre 1838, ASJC, 2 A, f 10, Lettres des jeunes Africains et des jeunes abbés.*

Lettre à Clotilde Javouhey, 21 novembre 1840, Fontainbleau, in ASJC, 2 A f, 1-12.

Rapport de conscience adressé à M l'abbé Maynard, préfet apostolique du Sénégal et dépendances, sous le secret de la confession, 17 décembre 1844, de Saint Louis, ACSE, 311.3b3.

Habashi Bonaventura da Khartoum G., *Lettera al Mitterutzner, Scellal, 17 febbraio 1866, ACR A/30, 9/2.*

Lettera a Ludovico da Casoria, estate 1866, dal Cairo, cit. in Ludovico da Casoria, Lettera al ministro generale dei francescani, 10 settembre 1866, da Napoli, in Id., Epistolario, a cura di p. G. D'Andrea, Curia provinciale dei frati Minori, Napoli 1989, p. 1133.

Henriette, *Lettre au père Olivieri du 20 janvier 1851, du monastère du Bon-Pasteur d'Angers, ACG, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.*

Jouga G., *Lettre aux enfants de Dakar, aout 1864, de Ngazobil, in F. M. Morvan, «Le Père Guillaume Jouga de la Congrégation du Saint-Esprit», in Horizons Africains, n. 161 (mai 1964), pp. 5-6.*

Mariangela Giulia Colomba di San Nicolao, *Lettera a Olivieri, 21 agosto 1852, da Lucca, in ACG, Tomo IV, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.*

Morzal A., Sorur D.P.D., *Lettera al Sembianti, Roma, 17 marzo 1883, ACR, A/30, 8/3.*

Moussa J. P., *Lettre à Monsieur Bucquoy, 14 mai 1841, Saint-Louis, in «Extrait», in L'Ami de la Religion, 14 octobre 1841, p. 88, consultabile alla BNF e su Gallica.*

Lettre à Boilat et Fridoil, 18 aout 1841, Saint-Louis, in ACSE, 311.3b2.

Lettre au préfet Maynard, 3 octobre 1842, in Maynard, Dossier du Prefet Apostolique Maynard à son Excellence le ministre de la Marine et des Colonies, 19 juillet 1843-1844, Saint Louis, ACSE, 311.3b3.

Lettre à mons. Monnet, 14 juillet 1848, St Louis, in ACSE, 3i1. 4a4.

Lettre à madame Marie Joseph, 1849, s.l., in ASJC, 2 A f, 1-12.

Lettre à Kobes, St Marie, 6 août 1852, in ACSE, 3i1.6a4.

Lettre au docteur Arnault, 28 janvier 1853, Dakar, in ACSE, 3i1.7a7.

Lettre au monsieur Isidore, 28 janvier 1853, Dakar, in ACSE, 3i1.6b3.

Mémoire à Mons Segretario, 27 luglio 1853, Roma, in APF, SC, 7 n. 342-343.

Memoria del prete negro. Copia di una lettera al ministro Marina, luglio 1853, Roma, in APF, SC, 7, n. 346-349.

Lettre à Monsieur de St Antoine, 25 janvier 1855, Port-au-Prince, in ACSE, 3i1.7a7.

Moussa P., *Lettre au Gouverneur du Sénégal, de Saint-Louis, 2 decembre 1833, ANOM, SEN/X/2.*

Nathalie, Marie, *Lettre à Olivieri, 20 janvier 1851, de Angers, in ACG, Tomo IV, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.*

Quascé F., *Lettera a Comboni, El-Obeid, 6 luglio 1880, ACR, A/31/34.*

Santamaria G., *Lettera a Olivieri, 28 gennaio 1845, da Roma, in ACG, Tomo I, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.*

Lettera a Olivieri, 24 dicembre 1847, da Roma, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Lettera a Olivieri, 16 gennaio 1848, da Roma, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Lettera a Olivieri, 18 febbraio 1851, da Roma, in ACG, Tomo IV, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Lettera a Propaganda Fide, 7 gennaio 1855, Dakar, in APF, in SC, 8.

Lettera a Propaganda Fide, 1 novembre 1863, Dakar, in APF, SC, Africa-Angola-Congo-Senegal-Isole dell'Oceano Atlantico, 8.

Sorur D. P. D., *Lettera a Miterrutzner, 27 dicembre 1883, dal Cairo, ACR, A/30-13-5.*

Lettera al Sembianti, da Beirut, 25 settembre 1884, ACR, A/30, 13/15.

Lettera al Sembianti, Beirut, 5 novembre 1885, ACR, A/30, 13/31.

Lettera al Miterrutzner, da Cologna, 1 settembre 1887, ACR, A/13, 13/33.

Lettera al card. Simeoni, da Suakim, 13 febbraio 1888, APF, S.C., n. 437-438.

Lettera al card. Simeoni, da Suakim, 15 dicembre 1888, APF, S.C., vol. 10, n. 529-530.

Lettera al Miterrutzner, da Karlsruhe, 10 febbraio 1890, ACR, A/30, 13/37.

Lettera al Miterrutzner, da Francoforte, 20 febbraio 1890, ACR, A/30, 13/38.

Lettera al Miterrutzner, da Cracovia, 3 luglio 1890, ACR, A/30, 13/40.

Lettera al Miterrutzner, da Laibach, 31 dicembre 1890, ACR, A/30, 13/41.

Lettera alla Rev.ma Madre Generale, da Helouan, 21 luglio 1891, in APMNR, n. 6.

Sy M., Fridoil A., Caty C., Moussa J. P., *Jeunes Africains au Comte de Rigny, Ministre de la Marine et des Colonies, de Limoux, 22 août 1832, ASJC, 2A, f 10.*

Tia T., *Lettera a Miterrutzner, Verona, 28 febbraio 1858, ACR, A/16/12/31.*

1.1.2 Scritti pensati per un pubblico

Boilat D., *Esquisses Sénégalaises. Physionomie du pays – Peuplades – Commerce – Religions – Passé et avenir – Récits et légendes*, P. Bertrand Libraire-Éditeur, Paris 1853.

Grammaire de la langue Ouoloffé, Imprimerie Impériale, Paris 1858.

Bakhita G., *Il Diario* (1910), a cura di P. Deromedi e M. T. Stefini, San Paolo, Milano 2010.

Summarium, dettato a madre Mariannina Turco, 1929, AGBS.

Lacombe J., *Traduction de la bulle «Ineffabilis» en langue wolof*, Dakar, 1855, ACSE, 3I1.8a11.

Moussa J. P., «Lettre à Victor Petit-Frère Mazulime, 5 janvier 1842, Saint-Louis», in *L'Univers*, X année, n. 844, 8 mars 1842.

Sermon de M. L'Abbé Moussa, cit. in «Esclavage», in *La Réforme*, 28 décembre 1846.

«Partie Officielle. ORDONNANCE», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 2 (24 dicembre 1853).

«Partie Officielle. Célébration du 51^e anniversaire de l'indépendance d'Haïti (1^{er} janvier 1854)», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 3-4 (7 gennaio 1854).

«Partie Officielle. FETE patronale de S. M. l'Empereur (15 février 1854)», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 10-11 (25 febbraio 1854).

«Allocution de Mr. L'abbé Moussa, curé du Port-au-Prince, à S.M.I. Faustin 1er, le 16 juin 1854», in *Le Moniteur Haitien*, anno IX, n. 27-28 (24 giugno 1854).

«Partie Non Officielle. Mes Represailles», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 27 et 28 (24 giugno 1854).

«Partie Officielle. Fête patronale de S. M. l'Impératrice (26 juillet 1854)», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 34 (5 agosto 1854).

«Partie Non Officielle. UNE PENSÉE», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 49 (18 novembre 1854).

Rab F., «Della musica sacro-profana in Italia», in *L'Orfanello*, anno V (1877), fasc. III, pp. 109-120; fasc. IV, pp. 223-228.

«Scritti pedagogici. Della legge dell'universalità nell'educazione», in *L'Orfanello*, anno V (1877), fasc. I, pp. 595-599.

«Scritti pedagogici. Dell'armonia dell'educazione. Parte prima», in *L'Orfanello*, anno V, fasc. III, pp. 651-660; anno VI (1878), fasc. II, pp. 228-235.

«Scritti pedagogici. Dell'armonia dell'educazione. Parte seconda», fasc. VI, pp. 285-291.

«Semplicità fortunata di una donna. Da non imitare», in *L'Orfanello*, anno VI (1878), fasc. I, pp. 1-2.

«Il diritto moderno e Pio IX», in *L'Orfanello*, anno VI (1878), pp. 433-444.

Sonetto dedicato a Girolamo Giusso, in P. Bonaventura Maresca dei Bigi «Il Battesimo di un moretto a Napoli in casa Giusso», in *L'Orfanello*, X (maggio 1882), n. 5.

Della futura realtà dell'Ideale, cit. in Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», in *L'Orfanello*, 1882, pp. 451-457.

«Guida ragionata all'insegnamento della lettura», cit. in Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», in *L'Orfanello*, 1882, p. 452.

Sorur D. P. D., «Le pene dei negri schiavi in Africa: manoscritto conservato nell'Archivio delle Missioni africane di Verona con introduzione e note di Renato Boccassino» (1880ca.), in *Euntes Docete*, n. 1 (1964), pp. 51-93.

«Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», in *La Nigrizia*, anno V, n. 4 (luglio 1887), pp. 116-124.

«Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno V, n. 5 (settembre 1887), pp. 146-152.

«Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno V, n. 6 (novembre 1887), pp. 170-177.

«Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno VI, n. 2 (marzo 1888), pp. 56-58.

«Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno VI, n.3 (maggio 1888), pp. 77-85.

«Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den», in *La Nigrizia*, anno VI, n. 4 (luglio 1888), pp. 111-119.

«Lettre de dom Daniel Sorur Dharim Den, prêtre nègre de l'Afrique centrale», in *Annales de la Propagation de la Foi*, IX (1888), pp. 51-66.

Che cosa sono i negri, 1889ca., in ACR, A/30, 2.1-8, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa, vita e scritti di Daniele Sorur Pharim Den (1860-1900)*, Studium, Roma 2020, pp. 264-307.

«Lettera di P. Daniele Sorur da Helouan, 26 giugno 1892», in *La Nigrizia*, anno X (luglio 1892), pp. 89-91.

Meine Bruder, die Neger in Afrika. Ihr Wesen, ihre Befähigung, ihre jetzige traurige Lage, ihre Hoffnungen. Ein ernstes Wort an Europas Christen von P. Daniel Sorur Pharim Den, früherer Sklave, jetziger Missionar. Nach dem italienischen Manuskript besorgte und mit einer Vorrede versehene deutsche Ausgabe von Dekan Schneider, W. Helmes (Humanus), Münster 1892.

Qual è il mio paese natio, ACR, A/30, 2/9.

Lo stato reale dei negri, 1890ca., ACR, A/30, 2.10.

1.2 Altri scritti

1.2.1 Registri e altri documenti

Affaire des abbés indigènes Santamaria, Povest (1866), Samba (1879). Confidentiels, ACSE, 311.8a11.

Archivio parrocchiale di Khartoum (in L. Bano, *Mezzo secolo di storia sudanese 1842-1898. Dall'archivio parrocchiale di Khartoum*, Emi, Bologna 1976):

Alexander Dumont, in *Liber baptizatorum*, n. 36, pp. 254-255.

Stephanus Victor Leo Alexander Dumont, in *Liber baptizatorum*, n. 8, pp. 246-247.

Andreas Scerif, in *Liber baptizatorum*, n. 126, p. 289.

Andreas Scerif, in *Liber defunctorum*, n. 96, pp. 146-147.

Catharina Zenab, in *Liber baptizatorum*, n. 209, pp. 314-315.

Cesare Ongano et Caterina Condé [Zenab], in *Liber matrimoniorum*, n. 37, pp. 64-65.

Caesar Ongano, in *Liber defunctorum*, n. 209, pp. 180-181.

Emilia Maria Vincenza Ongaro, in *Liber baptizatorum*, n. 362, pp. 364-365.

Emilia Maria Vincenza Ongaro, in *Liber defunctorum*, n. 244, pp. 190-191.

Emmanuele, in *Liber baptizatorum*, n. 633, pp. 460-461.

Gennarus Surur cum Maria Zarea, in *Liber matrimoniorum*, n. 36, pp. 62-63.

Georgius Zipl, in *Liber baptizatorum*, n. 123, pp. 286-287.

Georgius Zipl, in *Liber defunctorum*, n. 90, pp. 144-145.

Joannes Nepomuc., in *Liber baptizatorum*, n. 105, pp. 278-279.
Joannes Nepomucenus, in *Liber defunctorum*, n. 91, pp. 144-145.

Josephus, ex Habasci copto, in *Liber baptizatorum*, n. 43, pp. 258-261.

Jacobus Habasci, in *Liber baptizatorum*, n. 65, pp. 264-265.
Jacobus Habesci, in *Liber defunctorum*, n. 108, pp. 150-151.

Juanna Maria Fatna, in *Liber baptizatorum*, n. 372, pp. 368-369.

Magdalena, in *Liber baptizatorum*, n. 413, pp. 381-383.

Margherita Cassina, in *Liber baptizatorum*, n. 459, pp. 396-397.

Maria, in *Liber baptizatorum*, n. 410, pp. 380-381.

Petrus Kherallah, in *Liber baptizatorum*, n. 208, pp. 314-315.
Petrus Kheralla cum Appollonia, in *Liber matrimoniorum*, n. 10, pp. 44-45.
Kheralla Petrus cum Sabina Luria, in *Liber matrimoniorum*, n. 24, pp. 54-55.
Pietro Kherallah, in *Liber defunctorum*, n. 291, pp. 202-203.

Sophia Bakhit, in *Liber baptizatorum*, n. 333, pp. 354-355;

Thomas ex montibus Tekemi, in *Liber baptizatorum*, n. 75, pp. 268-269.

Cartella clinica di Giovanni Faragh, ASPVR, Cartelle cliniche, serie I, b. 65, cartella 255.1883.

Commandant particulier de Gorée, *Cahier n. 8, Population*, Gorée, 10 Octobre 1826, in ANS, 22 G 4, Institutions Municipales.

Dossier Moussa, ACSE, 3i1.7a7. ACSE, 3i1.6b2; ACSE, 3i1.6b3. ACSE, 3i1.3a5.

Église de Gorée: états et plans 1827-1879, in ANS, 3 G 2/110.

Faragh Giovanni. Scheda di ricovero, in CL, Verona, Ospedale provinciale neuropsichiatrico di Verona, 1883.

Jeunes Africains, ASJC, 2 A f, 1-12.

Actes de naissance, in *Jeunes Africains*, ASJC, 2 A f, 2.

Marie-Elisabette, *Acte de Reception au noviciat de damoiselle Pauline Villeneuve*, Archives Départementales de Loire-Atlantique, H447 Calvairiennes de Nantes, consultabile online: «<http://staraco.univ-nantes.fr/fr/ressources/documents/acte-de-la-reception-au-noviciat-1715>».

Samba Guglielmo Cartella clinica 9.3, 1879, in CL, Roma, Ospedale psichiatrico Santa Maria della Pietà, Cartelle cliniche, 1879.

Scolastiques de novices-freres indigens, ACSE, Clergé indigène, 3i1.7a7 / 106585.

1.2.2 Lettere e altri scritti con intento privato

Alvará de Merce ao Padre João Pinto sacerdote re raça jalofa (03-09-1587), in A. Brasio (a cura di), *Monumenta missionaria africana. Africa Occidental (1570-1600)*, vol. III, Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1964, pp. 153-155.

Antonio vescovo di Susa, *Lettera all'Olivieri del 28 aprile 1847, da Susa*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Arlabosse, *Lettre à M Gouverneur, 19 fevrier 1848, St Louis*, ACSE, 3I1. 4a4.

Arragon, *Lettre à Libermann, 23 octobre 1845, du Sénégal*, ACSE, 3I1. 3b4.

Barnabò A., *Lettre à Schwindenhammer, Rome, 17 juillet 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

Baudelaire C., *Lettera alla famiglia, 28 settembre 1880, Aden* (trad. it.), in G. Robb, *Rimbaud. Vita e opere di un poeta maledetto*, Carocci editore, Roma 2002, pp. 287-289.

Baudin A., *Lettre au Ministre de la Marine, 21 Fevrier 1848, St Louis*, in ACSE, 3i1. 4a4.

Lettre du Gouverneur au Ministre des Colonies, St Louis, 21 fevrier 1848, ACSE, 3I1. 4a4.

Notes de juillet 1849 au Ministre de la Marine, de St Louis, cit. in H. Littner, *Les promoteurs du clergé autochtone de 1820 à 1848*, ACSE, 3I1.3a5, p. 19.

Belloni G., *Lettera a Propaganda, 27 febbraio 1853, da Verona*, in APF, SR CAC, vol. 5, f. 576.

Benetti L., *Lettera a Ida Zanolini, Vimercate, 24 marzo 1947*, in Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, p. 362.

Lettera a Ida Zanolini, 24 marzo 1947, in I. Zanolini, *Storia meravigliosa. Santa Giuseppina Bakhita* (1931), Editions du Signe, Roma 2000, p. 200.

Bosch, *Notes sur l'abbé Samba, 8 avril 1879, de Paris*, ACSE, 3I1.8a11.

Boulanger, *Lettre à Kobes, 1 decembre 1852, St Louis*, ACSE, 3I1.6a5 sept-dec 1852.

Bonaventura da Casanova, *Lettera a Ludovico da Casoria*, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile Ludovico da Casoria*, Edizione Frati Bigi, Roma 1967, p. 157.

Branchi, *Lettera a Mancini, 17 marzo 1884*, ASMAE, Archivio Eritrea 1880-1945, pacco 6, Corrispondenza col R. Ministro degli Affari Esteri, n. 347.

Brignone vicario vescovo di Pinerolo, *Lettera all'Olivieri del 3 maggio 1847, da Pinerolo*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Brignone vicario vescovo di Pinerolo, *Lettera all'Olivieri del 17 maggio 1847, da Pinerolo*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Briot E., *Lettre à Arragon, 7 aout 1845, Gorée*, in ACSE, 3i1.3b4.

Lettere à M Libermann, 12 aout 1845, St Louis, ACSE, 311. 3b4.

Lettere à Libermann, 25 décembre 1845, de Gorée, ACSE, 311. 3b4.

Canossa L., *Lettera a Olivieri, 25 agosto 1849, da Verona*, in ACG, Tomo III, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Lettera a Olivieri, 18 ottobre 1849, da Verona, in ACG, Tomo III, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Carello vescovo di San Miniato, *Lettera all'Olivieri del 27 maggio 1847, da San Miniato*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Capella G., *Lettera alla sua superiora, Roma, 14 dicembre 1936 - XV*, conservata in copia presso l'Archivio delle Figlie della Carità Canossiane di Roma e in originale presso quello di Milano.

Carta de Capelania ao padre João Pinto (21-08-1570), in *Monumenta missionaria africana. Africa Ocidental (1570-1599)*, vol. III, a cura di A. Brasio, Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1963, p. 3.

Comboni D., *Lettera a Luigi Casamara per Biagio Verri, 13 maggio 1866, Roma*, ACG, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more, Tomo VI (1859-1862).

Scritti, a cura di L. Franceschini, Emi, Bologna 1988.

Lettera a suo padre, dalla tribù dei Kich [Santa Croce], 5 marzo 1858, n. 291.

Lettera a don Nicola Mazza, Napoli, 1 dicembre 1860, n. 477-478.

Lettera a don Francesco Bricolo, 2 gennaio 1861, da Alessandria d'Egitto, n. 496-538.

Lettera a don Mazza, 2 gennaio 1861, da Alessandria d'Egitto, n. 540.

Lettera a don Nicola Mazza, 6 gennaio 1861, dal Candy sul Mar Rosso, n. 548-552.

Lettera a Nicola Mazza, Aden, 13 gennaio 1861, n. 558-572.

Lettera a Nicola Mazza, Cairo, 18 febbraio 1861, n. 613-619.

Lettera al Presidente della Società di Colonia, da Verona, 22 ottobre 1862, n. 715.

Lettera al presidente della Società di Colonia, 4 ottobre 1863, da Verona, n. 742-766.

Lettera a don Goffredo Noecker, Roma, settembre 1864, n. 852-913.

Lettera al can. Guseppe Ortalda, Scellal, 8 gennaio 1866, n. 1209-1215.

Lettera a Mitterrutzner, Il Cairo, 20 febbraio 1866, n. 1228-1251.

Lettera a don Gioacchino Tomba, Cairo, 20 febbraio 1866, n. 1252-1258.

Rapporto del mio piccolo viaggio in Africa del 1865-66 al card. Alessandro Barnabò, 30 giugno 1866, da Roma, n. 1281-1365.

Lettera a Mitterrutzner, Verona, 23 settembre 1867, n. 1439-1446.

Lettera al presidente della Società di Colonia del 27 dicembre 1867, n.1528-1553.

Lettera al Card. Alessandro Barnabò, Cairo, 12 marzo 1868, n. 1576-1587.

Lettera all'Opera della S. Infanzia, Parigi, 29 novembre 1868, n. 1762-1766.

Lettera alla Società di Colonia, s. l., 1868, n. 1818-1820.

Lettera a don Giovanni Fochesato, Cairo, 9 luglio 1869, n. 1925-1929.

Lettera al padre Gioacchino Tomba, Cairo, 25 dicembre 1869, n. 2013.

Relazione storica sul Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale a mons. Luigi Ciurcia, dal Cairo, 15 febbraio 1870, n. 2027-2182.

Lettera a Canossa, dal Cairo, 15 febbraio 1870, n. 2186.

Lettera circolare ai padri conciliari, Roma, 24 giugno 1870, n. 2300.

Rapporto storico sul Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale dalla sua fondazione fino ad oggi presentato alla S. C. di Propaganda Fide, 25 febbraio 1872, n. 2874-2875.

Lettera a Maddalena Girelli, Verona, 22 settembre 1870, n. 2322-2327.

Lettera a mgr. Charles Lavigerie, Verona, 2 novembre 1871, n. 2621.

Lettera al card. Alessandro Barnabò, 13 giugno 1872, Roma, n. 3007-3013.

Lettera a un sacerdote trentino, 24 giugno 1873, da El Obeid, n. 3211-3251.

Lettera circolare al clero del Vicariato, El-Obeid, 10 agosto 1873, n. 3344-3355.

Lettera all'abate Pietro Casaretto, 20 agosto 1873, El Obeid, n. 3381-3387.

Complemento al rapporto generale al card. Franchi, Roma, 29 giugno 1876, n. 4216.

Lettera al Miterrutzner, Roma, 21 maggio 1877, n. 4593-4597.

Lettera a mons. Giovanni Agnozzi, Roma, 29 giugno 1877, n. 4631.

Lettera al card. Alessandro Franchi, da Roma, 15 luglio 1877, n. 4684.

Lettera a Daniele Sorur e Arturo Morsal, 17 luglio 1877, Roma, n. 4695-4697.

Lettera al Rettore del Collegio Urbano, Verona, 25 agosto 1877, n. 4722.

Lettera al can. Cristoforo Milone, da Khartoum, 24 ottobre 1878, n. 5429-5443.

Lettera a Miterrutzner, Verona, 10 luglio 1880, n. 6014-6019.

Lettera a Sembianti, Khartoum, 12 marzo 1881, n. 6554-6560.

Lettera al Card. Giovanni Simeoni, da Malbes, 15 aprile 1881, n. 6617.

Lettera a suo padre, 24 aprile 1881, da Malbes, n. 6674.

Lettera al card. Simeoni, El-Obeid, 20 maggio 1881, n. 6747-6754.

Lettera a p. Bernardino da Portogruaro, Gebel Delen (Dar Nuba), 29 giugno 1881, n. 6798-6806.

Lettera al p. Giuseppe Sembianti, El Obeid, 16 luglio 1881, n. 6855-6892.

Lettera al p. Giuseppe Sembianti, Khartoum, 13 agosto 1881, n. 6929-6943.

Lettera a Sembianti, Khartoum, 6 settembre 1881, n. 7051.

Lettera al card. Simeoni, Khartoum, 24 settembre 1881, n. 7146.

Congregazione Degli Affari Ecclesiastici Straordinari, *Abbozzo di enciclica sulla schiavitù*, s.d., APV, Fondo 1302 Segreteria di stato, spoglio Leone XIII, b. 82, foglio 392, ff. 24 (olim. Fasc. 32).

Conrado G., *Lettera al Sembianti, da Roma, 08 agosto 1882*, ACR, A/30, 10/2.

Lettera al Sembianti, da Roma, 12 dicembre 1882, ACR, A/30, 10/3.

Lettera al Sembianti, da Roma, 15 marzo 1883, ACR, A/30, 10/4.

Consiglio Ospitaliero Manicomio, *Lettera al Sembianti, Verona, 4 novembre 1885*, ACR, A/30, 12/12.

Coulbois F., *Lettre à Bridoux, 28 octobre 1885*, AGMA, Arch. Lavigerie, C 19/150.

Coussergues C. (de), *Lettre au ministre des colonies, de Beauvais, 22 août 1824*, ANOM, FM SG Sénégal et dépendances X 2 (d).

Cristina madre superiora del convento dell'Addolorata di Milano, *Lettera all'Olivieri del 18 gennaio 1847*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Sr. Crocifissa della Passione, *Lettera alla Madre Maggiore, 15 agosto 1866, da Napoli*, cit. in G. Nardi, *I colleghi dei moretti a Napoli*, cit., pp. 151-152.

Cronaca della Casa di Schio, 12 maggio 1936, AGBS.

Daniele Sorur. Slave and priest, 1930, in ACR, A/30/1//1, pp. 1-36.

De Jacobis G., *Lettera al prefetto di Propaganda, Adova, 4 aprile 1840*, APF, S.C., vol. 3, pp. 742-43.

De Mackau A. R. A., *Rapport du 16 mars 1820 au ministre de la Marine*, ANOM, FM, Gen. c73, d.690.

Della Margherita S., *Lettera a Olivieri, 17 settembre 1844, da Torino*, in ACG, Tomo I, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Della Margherita C., *Lettera a Olivieri, 17 aprile 1848, da Torino*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Del Moro C., *Breve vita di suor Maria Giuseppina Benvenuti, 1926*, in Archivio del Monastero delle Clarisse di Serra de' Conti.

De Saint-Germain T. R., *Lettre du Gouverneur du Sénégal au Ministre de la Marine et des Colonies, de Saint-Louis, 6 mai 1832*, ANOM, SEN/X/2.

Domenico arcivescovo di Sassari, *Lettera all'Olivieri del 22 febbraio 1847, da Sassari*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Emanuele vescovo di Cagliari, *Lettera all'Olivieri del 24 febbraio 1847, da Cagliari*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Fontaine L., *Notes sur les jeunes Sénégalais élevés en France, pour les soins des Soeurs de St Joseph de Cluny, 1875 (?)*, ASJC.

Forudinier, *Lettre au ministre des Colonies, de Paris, 19 décembre 1838*, cit. in J. R. *Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire*, Éditions Clairafrique et Khartala, Dakar-Parigi 2008, p. 114.

Franchi A., *Lettera del Prefetto di Propaganda Fide a Comboni, da Roma il 31 agosto 1874*, ACR, AC, 13/50 n.1.

François évêque de Carantoise, *Lettre à Olivieri du 2 mai 1847, de Carantoise*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Fransoni G. F., *Lettera a Mazza, 23 dicembre 1852, da Roma*, cit. in R. Cona, *Nicola Mazza. Un prete per la Chiesa e la Società*, Casa Editrice Mazziana, Verona 2006, p. 428.

Fransoni G. F., *Lettera a Luigi Guglielmi, 31 gennaio 1853, da Roma*, in APF, Lettere, vol. 343, f. 49.

Lettera a Mazza, 13 aprile 1853, in AMV, A-V-2, 20.

Lettera a Mazza, 6 giugno 1853, da Roma, AMV, V-2, 24.

Geyer F., *Lettera a Vicentini, Wadi-Halfa, 23 ottobre 1885*, ACR, A/43/39/4.

Giordano da Monte Savino, *Lettera a Ludovico da Casoria, 12 marzo 1872, da Tripoli*, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile Ludovico da Casoria*, Edizione Frati Bigi, Roma 1967, p. 168.

Giovanni vescovo di Oristano, *Lettera all'Olivieri del 24 marzo 1847, da Oristano*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Giovanni vescovo di Saluzzo, *Lettera all'Olivieri del 3 aprile 1847, da Saluzzo*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Giudicelli J. V., *Lettre au ministre de la Marine, de Saint-Louis, 12 avril 1817*, ANOM, SEN X 1.

Grigolini T., *Lettera a Sembianti, El-Ebeid, 16 aprile 1882*, ACR, A/31/24/7.

Telegramma a Giulianelli, El-Obeid, 28 giugno 1882, ACR, A/31/23/5.

Biglietto a Vittoria Paganini, El-Obeid, s.d., ACR, A/32/3/1.

Memorie della prigionia mahdista, in APMNR, VI/G/2/3-803.

Tutti sapevano che ero stata Suora, a cura di D. Maccari, Emi, Bologna 1996.

Guithemason, *Lettre à Boilat, 2 septembre 1852, St Louis*, in ACSE, 311.6a5 sept-dec 1852.

Javouhey A. M., *Correspondance*, éd. par J. H. et M. C. de Segonzac, vol. I, Cerf, Paris 1994.

Lettre à mère Marie-Joseph Javouhey, de Saint Louis, 6 septembre 1822, n. 65.

Lettre à M. de Mauduit, directeur des Colonies, du 20 novembre 1822, n. 58.

Lettre à mère Rosalie Javouhey, de Saint Louis, 25 novembre 1822, n. 68.

Ébauche de lettre au ministre, Paris, 31 octobre 1824, n. 86.

Lettre à la soeur Agnès, de Rochefeurt, 3 novembre 1825, n. 103.

Lettre à sœur Rosalie, 13 janvier 1826, n. 117.

Lettre à sœur Rosalie, 28 mai 1828, n. 171.

Lettre à sœur Marie-Joseph, 17 septembre 1828, n. 182.

Lettre à mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Mana, 9 janvier 1830, n. 210.

Lettre au baron Roger, de Mana, 9 janvier 1830, n. 211.

Lettre à M. l'abbé Figeac, de Cayenne, 20 novembre 1830, n. 222.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey, de Mana, premiers jours de mai 1832, n. 250.

Lettre à Mère Marie-Joseph Javouhey, de Mana, 28 mai 1832, n. 253.

Lettre à M. Gondin, curé de Chabeuil, de Limoux, 5 octobre 1834, lettre n. 300.

Lettre à mère Marie-Thérèse Javouhey à la Martinique, de Paris, 18 octobre 1834, n. 305.

Lettre à mère Clotilde Javouhey à Limoux, 30 décembre 1834, de Paris, n. 315.

Lettre à mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 11 décembre 1835, n. 358.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, du Sénégal, janvier 1836, n. 362.

Lettre à sœur Rosalie, 23 juillet 1846, Paris, n. 703.

Javouhey C., *Lettre au ministre de la Marine et des Colonies, de Limoux, 21 août 1832, ANOM, SEN/X/2.*

Lettres de Soeur Clotilde Javouhey, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.Clo.

Lettre à sa Tante Rosalie à Bourbon, de Bailleul, 22 juillet 1825, lettre n. 6, p. 26.

Lettre à la Fondatrice, de Bailleul, 2 janvier 1830, n. 23, p. 34.

Lettre à Mère Rosalie, de Bailleul, 20 avril 1831, n. 25, p. 38.

Lettre à Mère Marie-Thérèse à la Martinique, de Limoux, 20 juillet 1831, n. 27, p. 41.

Lettre à la fondatrice, de Limoux, 10 janvier 1835, n. 34, p. 50.

Javouhey M. J., *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, raccolta conservata presso ASJC, 3 A M.m. Jo.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 12 avril 1829, n. 9, p. 10.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 4 juillet 1829, n. 17, p. 15.

Lettre au Baron Roger, de Cluny, juillet 1829, n. 18, p. 16.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 17 septembre 1829, n. 21, p. 18.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Bailleul, de Limoux, 18 décembre 1829, n. 23, p. 20.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Bailleul, de Limoux, 28 décembre 1829, n. 24, p. 24.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 16 avril 1830, n. 27, p. 24.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 1er mai 1830, n. 28, p. 25.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 15 juillet 18230, n. 34, p. 31.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 26 janvier 1832, n. 64, p. 57.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, janvier/février 1832, n. 65, p. 59.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 30 mars 1832, n. 67, p. 61.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 30 avril 1832, n. 68, p. 62.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 19 juin 1838, n. 195, p. 161.

Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 4 novembre 1838, n. 205, p. 168.

Lettre à Mère Rosalie Javouhey à Bourbon, de Paris, 13 mars 1839, n. 217, p. 177.

Kobes A., *Lettre à Schwindenhammer, Dakar, 5 septembre 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

Lettre à Boulanger, Dakar, 27 novembre 1852, in ACSE, 3i1.6a4.

Lettre à Propagande, Dakar, 31 dicembre 1863, in APF, SC, Africa-Angola-Congo-Senegal-Isole dell'Oceano Atlantico, 8.

Lainé J. H. J., *Lettre à Anne-Marie Javouhey, de Paris, 26 mars 1818*, cit. in R. Cornevin, «L'œuvre de Bourguignons (Les Javouhey et Jean Dard) au Sénégal et à la Réunion», in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LIV, n. 194-197 (1967), p. 231.

Lavigerie C., *Mémoire secret sur l'Association internationale africaine de Bruxelles et l'évangélisation de l'Afrique équatoriale adressé à S. E. le cardinal préfet de la S. C. de la Propagande par Mgr. l'archevêque d'Alger, Alger, 2 janvier 1878*, cit. in *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni sur l'Association Internationale Africaine*, ed. M. Storme, Duculiot, Bruxelles 1958, pp. 75-137.

Allocution de S. E. le cardinal Lavigerie à Notre Saint-Père le Pape Leon XIII dans l'Audience qui a suivi la promulgation de l'Encyclique «In Plurimis», relative à l'Abolition de l'Esclavage, Rome, 24 mai 1888, ASMA.

Legay, *Lettre au Ministre de la Marine, 7 janvier 1847, Saint-Louis*, cit. in H. Littner, *Les promoteurs du clergé autochtone de 1820 à 1848*, ACSE, 3I1.3a5, p. 17.

Lettre des Paroissiens à Boilat [80 firmes], 21 août 1852, St. Louis, ACSE, 3I1.6a4.

Libermann F., *P. Libermann à P. Frédéric Le Vasseur, 26 janvier 1845*, cit. in P. Brasseur, *Anne-Marie Javouhey*, in *Libermann, 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaire*, éd. par P. Coulon et P. Brasseur, Éditions du Cerf, Paris 1988, p. 647.

Lettre à Olivieri, 16 juin 1846, de Chambéry, ACG, Tomo I, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Lorenzo vescovo di Ventimiglia, *Lettera all'Olivieri del 16 gennaio 1847, da Ventimiglia*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Ludovico da Casoria, *Lettera al padre abate Anselmi, 18 febbraio 1860, Napoli*, in ASC, G 44, 2.

Lettera al ministro generale dei Minori, 18 agosto 1866, da Napoli, cit. in A. Capecelatro, La vita del p. Lodovico da Casoria. Ristampa anastatica della biografia scritta dal cardinale Alfonso Capecelatro (1885), Editrice Velar, Bergamo 2013, p. 304.

Epistolario, a cura di p. G. D'Andrea, Curia provinciale dei frati Minori, Napoli 1989.

Lettera al Vicario Apostolico dell'Africa Centrale, 10 novembre 1856, da Napoli, pp. 1185-1186.

Supplica a Francesco II di Borbone, tra maggio e giugno 1859, da Napoli, pp. 1084-1085.

Lettera a papa Pio IX, 17 agosto 1860, da Napoli, pp. 1105-1106.

Lettera a Nicola Mazza, 9 giugno 1861, da Napoli, pp. 1187-1888.

Lettera al ministro generale O.F.M.P. p. Bernardino Trionfetti da Montefranco, 18 agosto 1861, da Napoli, p. 814.

Lettera al Presidente della società delle Missioni Estere di Lione, 13 ottobre 1862, da Napoli, pp. 1191-1195.

Lettera a don Biagio Verri, 20 settembre 1864, da Napoli, p. 1121.

Lettera al cardinal Barnabò di Propaganda Fide, 4 ottobre 1864, da Napoli, pp. 1180-1181.

Lettera a Daniele Comboni, 28 aprile 1865, da Napoli, pp. 1196-1197.

Lettera al ministro generale dei francescani, 10 settembre 1866, p. 1133.

Lettera al Ministero degli Esteri, Napoli, ottobre 1870, pp. 1199-1200.

Testamento ai Frati Bigi, 17 marzo 1885, da Frisio, p. 112.

Luigi vescovo di Ivrea, *Lettera all'Olivieri del 14 aprile 1847, da Ivrea*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Luigi vescovo di Modena, *Lettera all'Olivieri del 14 marzo 1847, da Modena*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Lettera all'Olivieri del 4 maggio 1847, da Modena, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Luigia Francesca, monaca della congregazione della Visitazione di Vienna, *Lettera a Olivieri, 29 luglio 1850, da Vienna*, in ACG, Tomo III, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Luquet J. F. O., *Lettre à Propaganda Fide, 20 aprile 1847, Monte Mario (Roma)*, in APF, SC, 7, 1841-1860.

Manning H. E., *Lettera a Leone XIII, 27 settembre 1888, Canterbury*, APV, Fondo 1302 Segreteria di Stato, spoglio Leone XIII, b. 82, foglio 366.

Marzano P., *Lettera al Sembianti, da Napoli, 29 luglio 1882*, ACR, A/30/12/3.

Massaja G., *Lettera al Presidente dell'Opera della Propaganda della Fede di Lione, 7 dicembre 1864, Lione*, cit. in G. Abbattista, *Umanità in mostra. Esposizioni etniche e invenzioni esotiche in Italia (1880-1940)*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2013, p. 229.

Lettere e scritti minori, a cura di A. Rosso, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1978.

Lettera ad Alessandro Barnabò, 8 settembre 1860, da Kaffa, vol. II (1853-1862).

Lettera al Barnabò, Parigi, 10 febbraio 1865, vol. III (1863-1866), p. 196.

Regolamento del Collegio Galla S. Michele, Roma, 16 luglio 1867, vol. IV (1867-1879), p. 54.

Maynard, *Dossier du Prefet Apostolique Maynard à son Excellence le ministre de la Marine et des Colonies, 19 juillet 1843-1844, Saint Louis*, ACSE, 3I1.3b3.

Affaires des soeurs de Saint Joseph de Cluny, dont Fridoil était le confesseur, 1844, ACSE, 3I1.3b3.

Mazza N., *Lettera a Olivieri, 27 novembre 1849, da Verona*, in ACG, Tomo III, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Don Nicola Mazza nei suoi scritti, D. Gallio (a cura di), Verona 1981,

Lettera a Geremia da Livorno, 18 dicembre 1849, da Verona, p. 94.

Lettera a Geremia da Livorno, 21 marzo 1850, da Verona, p. 118.

Lettera a Geremia da Livorno, 12 febbraio 1851, da Verona, p. 126.

Lettera a Carlo Scopoli, 12 agosto 1851, da Verona, p. 129.

Lettera a Geremia da Livorno, 13 giugno 1852, da Verona, pp. 132-133.

Lettera ad Antonietta De Rossetti, s.d. (probabilmente agosto 1852), da Verona, pp. 134-135.

Lettera a Mons. Guasco, s.d. (probabilmente agosto 1852), da Verona, pp. 135-136.

Lettera a Propaganda, 4 gennaio 1853, da Verona, pp. 152-154.

Lettera a Frasoni, 5 maggio 1853, da Verona, pp. 165-167.

Supplica all'Imperatore Ferdinando d'Asburgo, Verona, luglio 1856, pp. 224-225.

Lettera al vescovo Meschuatar, Verona, 1857, p. 244.

in D. Romani, *Due amici per l'Africa. Il carteggio Nicola Mazza - Johannes Chrysostomus Mitterrutzner (1856-64)*, Casa editrice mazziana, Verona 2003.

Lettera a Mitterrutzner, 11 giugno 1856, da Verona, cit., p. 11.

Lettera a Mitterrutzner, Verona, 8 luglio 1856, in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., pp. 21-22.

Lettera a Mitterrutzner, Verona, 22 ottobre 1856, pp. 33-34.

Lettera a Mitterrutzner, Verona, 11 agosto 1857, pp. 49-50.

Lettera a Mitterrutzner, Verona, 7 marzo 1859, p. 95

Lettera a Mitterutzner, 2 gennaio 1861, da Verona, pp. 118-119.

in A. Cassini, *Contributo di don Mazza alla missione dell'Africa Centrale*, manoscritto conservato in AMV.

Lettera a Meschutar, Verona, giugno 1857, p. 15.

Lettera al cardinal Barnabò, 4 gennaio 1858, da Verona, p. 9, nota 57.

Lettera a Mons. Francesco Nardi, 18 gennaio 1859, da Verona, p. 6, nota 40.

Lettera a Kirchner, da Verona, 1859, p. 7, nota 45.

in G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni*, Corbaccio, Milano 2003.

Lettera a Dal Bosco, Verona, 9 agosto 1858, da Verona, cit.p. 235.

Miani G., *Diari e carteggi 1858-1872*, a cura di G. Rossi Osmida, Longanesi, Milano 1976.

Michele vescovo di Alba, *Lettera all'Olivieri del 23 aprile 1847, da Alba*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Mitterutzner J. C., *Lettera a Comboni, da Brixen, 29 marzo 1872*, APF, SC, vol. 8, 65-67.

in D. Romani, *Due amici per l'Africa. Il carteggio Nicola Mazza - Johannes Chrysostomus Mitterutzner (1856-64)*, Casa editrice mazziana, Verona 2003.

Lettera a Mazza, 4 giugno 1856, da Bressanone, pp. 2-5.

Lettera a Mazza, da Novacella, 13 giugno 1856, p. 16.

Lettera a Mazza, Bressanone, 4 gennaio 1861, p. 122.

Monastère de la Conception, *Lettre à Olivieri, 25 fevrier 1845, de Nice*, in ACG, Tomo I, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Nabuco J., *Epistula ao barao de Penedo, 16 de janeiro de 1888, Roma*, in *Epistolario Nabuco*, <https://archive.org/stream/JoaquimNabucoObrasCompletasVol.03/Joaquim%20Nabuco%20-%20Obras%20Completas%20-%20Vol.%2013_djvu.txt>, ultima visualizzazione il 10-03-2020.

Lettre au cardinal Secretaire d'état Stato Rampolla del Tindero, 16 gennaio 1888, APV, Fondo 1302 Segreteria di stato, spoglio Leone XIII, b. 83, fascicolo 423, ff 6 (olim. Fasc 24)

Natterer P., *Lettera al Ministro degli Esteri di Vienna, 25 maggio 1862, da Khartoum*, cit. in G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni*, Corbaccio, Milano 2003, p. 139.

Nicola Da San Giovanni In Marignano, *Lettera a Giovanni Simeoni, 27 agosto 1870, da Roma*, in APF, SC, "Etiopia", VII, cit. in M. Forno, *Tra Africa e Occidente. Il cardinal Massaja e la missione cattolica in Etiopia nella coscienza e nella politica europee*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 284.

Olivieri N., *Lettera al Vescovo di Siena, 16 maggio 1845, da Genova*, conservata in ADS, A. 48.

Lettera al Consiglio della Società di Colonia, 1856, cit. in U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», in *Schweizerische Zeitschrift für Religions und Kulturgeschichte - Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle - Rivista svizzera di storia religiosa e culturale*, n. 105 (2011), p. 142.

Lettere inviate alla Moretta (negli anni 1858-1863), Archivio del Monastero delle Clarisse di Serra de' Conti, cit. in L. Bernardini, *Storia d'una moretta, Suor M. Giuseppina Benvenuti*, Curia provinciale, Ancona 1978, p. 7.

Patrizi cardinale a Roma, *Lettera all'Olivieri del 13 marzo 1847, da Roma*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Pelletier M. E., *Lettera a Olivieri, 18 giugno 1845, da Angers*, in ACG, Tomo I, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Pétition des Mères De Famille [66 firmes] au Ministre des Colonies, 21 août 1852, St Louis, ACSE, 3I1.6a4.

Pétition des paroissiens, août 1852, St. Louis, ACSE, 3I1.6a4.

Pier Raffaele vescovo di Alghero, *Lettera all'Olivieri del 29 aprile 1847, da Alghero*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Pio vescovo di Vigevano, *Lettera all'Olivieri del 1 maggio 1847, da Vigevano*, in ACG, Tomo II, fondo Opera

Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Protet A. L., *Rapport du gouverneur au Ministre des colonies contre le prefet apostolique Guyard, le 31 août 1852, de St Louis*, ACSE, 3I1.6a4.

Quaderno di sr. Fortunata Quascé, APMNR, VI/5/5 – 1283.

Raffaele vescovo di Albenga, *Lettera all'Olivieri del 30 aprile 1847, da Albenga*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Rampolla Del Tindaro M., *Lettera al nunzio in Brasile (mons. Spolverini) con tutte le indicazioni per l'attribuzione della Rosa d'oro alla Principessa Isabella in riconoscimento per il suo impegno antischiavista, 10 giugno 1888*, APV, Fondo 1153 Archivio nunziatura in Brasile, libro 67 Mons. Spolverini (1887-1891), fascicolo 324.

Reali E., *Lettera empia e matta, Torino, 10 settembre 1863*, AAV, 1132 Archivio Particolare di Pio IX, oggetti vari, 2273.

Riassunto della vita e delle virtù della nostra cara Sorella negra Maria Agostina Factma, 1938, Archivio delle visitandine di Soresina.

Roger J. F., ANOM, Sénégal et dépendances, X 2 c., *note du 19 août 1822 du baron Roger*, cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XVe siècle à l'aube du troisième millénaire*, Éditions Clairafrique et Khartala, Dakar-Parigi 2008, p. 99.

Lettre de Roger au secrétaire d'État à la Marine et aux Colonies, 24 août 1824, ANOM, Sénégal et dépendances, X 2 d, cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XVe siècle à l'aube du troisième millénaire*, Éditions Clairafrique et Khartala, Dakar-Parigi 2008, pp. 111-112.

Lettre du 24 août 1824 du gouverneur au ministre, ANOM, Sénégal et dépendances. X 2 d. Una copia è presente anche presso ASJC, 2 A f, Jeunes Africains.

Journal de mon voyage à la côte occidentale d'Afrique, manuscrit, p. 126, cit. in P. Cornuel, «Mère Javouhey, un cas hors normes dans la lutte contre l'esclavage», in *Outre-mers*, tome 100, n. 380-381 (2013), pp. 63-89.

Roveggio A. M., *Lettera al Mitterutzner, da Verona, 21 agosto 1894*, ANB, Epistolario del padre Antonio

Maria Roveggio al canonico Mitterutzner.

Santini T. C., priora monastero di S. Nicolao Novello, *Lettera a Olivieri, 21 agosto 1852, da Lucca*, in ACG, Tomo IV, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Santoni L., *Diario*, cit. in G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni*, Corbaccio, Milano 2003, p. 87.

Schwindenhammer I., *Lettre au Prefet de Propagande, Paris, 6 juillet 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

Lettre à Boulanger, Paris, 16 novembre 1852, in ACSE, 3i1.6a4.

Segretario Propaganda, *Lettera all'amb. di Francia presso la S. Sede, si partecipano riservatamente notizie intorno al prete negro Moussa, 20 luglio 1853, Roma*, in APF, Lettere e Biglietti segretario, 1853, Senegal, p. 595.

Lettera al sup. gen. Santo Spirito, 6 agosto 1853, Roma, in APF, Lettere e Biglietti segretario, 1853, Senegal, p. 624.

Sembianti G., *Lettera al Mitterutzner, da Verona, 22 dicembre 1887*, ANB, Epistolario del padre Giuseppe Sembianti al canonico Mitterutzner.

Senghor L. S., *Lettre du Président de la République du Sénégal à monsieur Bouiquillon, Dakar 4 mars 1971*, ACSE, 3I1.3a6.

Serra G. B., *Lettera a Olivieri del 16 luglio 1841, dal Cairo*, in ACG, Tomo I, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Simeoni G., *Lettera al padre Giulianelli, da Roma, 02 giugno 1883*, ACR, A/30, 10/6.

Stefani C., *Lettera a Sembianti, Verona, 4 novembre 1885*, ACR, A/30, 12/12.

Sr. Teofila dei Cori degli Angeli, *Lettera alla Madre Maggiore, 21 agosto 1866, da Napoli*, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile Ludovico da Casoria*, Edizione Frati Bigi, Roma 1967, pp. 152-153.

Toffaloni T., *Lettera a Fransoni, 7 dicembre 1852, da Verona*, in APF, SR CAC, vol. 5, f. 553.

Vargiu vescovo di Ales-Terralba P., *Lettera all'Olivieri del 3 maggio 1847, da Alessandria*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Verri B., *Lettera al padre abate Anselmi, 31 marzo 1855, Milano*, in ASC, A 20, 7.

Lettere inviate a Suor M. Giuseppina Benvenuti (negli anni 1876-1884), in AMCS, cit. in L. Bernardini, *Storia d'una moretta, Suor M. Giuseppina Benvenuti*, Curia provincia, Ancona 1978, p. 7.

Vescovo di Basilea, *Lettera all'Olivieri del 5 maggio 1847*, da Basilea, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Vescovo di Cortona, *Lettera all'Olivieri del 7 febbraio 1847*, da Cortona, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

Vescovo di Mantova, *Lettera all'Olivieri del 29 marzo 1847*, da Mantova, in ACG, Tomo II, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

1.2.3 Scritti pensati per un pubblico

Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny par une Religieuse de la même Congregation, Imprimerie Saint-Pierre, Solesmes 1890.

Annali del Buon Pastore, n. 3 (1873).

«Annuncio della morte di Don Antonio Dobale», in *La Nigrizia*, V, luglio 1887, p. 116.

«Appello ai nostri Associati», in *La Nigrizia*, V, novembre 1887, pp. 161-162.

S. Baker, *The Albert N'yanza Great Basin of the Nile and Explorations of the Nile Sources* (1874), Macmillan, London 1913.

Beltrame G., *Grammatica della lingua Denka*, Stabilimento G. Civelli, Firenze 1870.

«Lo Studio sulla lingua degli Akkà», *Bollettino della Società Geografica Italiana*, anno X, serie II, novembre-dicembre 1876, vol. XIII, fasc. 11-12, pp. 622-623.

La schiavitù in Africa, in *La schiavitù in Africa (Fathima)* (1896), a cura di D. Romani, Casa Editrice Mazziana, Verona 2006.

Bernard L., *La Guyane française et l'ordre de Saint-Joseph de Cluny*, Imprimerie de Ducessois, Quai des Augustins 55, Paris 1834.

Bernardi J., *Niccolò Olivieri e il riscatto delle fanciulle arabe*, s.e., Torino 1870.

Bianchetti C., *L'Antischiavismo alla fine del secolo XIX*, Tip. Subalpina - S. Marino, Torino 1893.

Bollezzoli M., *Lettera a Stampais*, Verona, 10 settembre 1879, APMNR, VI/B/3/16-570.

P. Bonaventura Maresca dei Bigi, «Il Battesimo di un moretto a Napoli in casa Giusso», in *L'Orfanello*, X (maggio 1882), n. 5.

Bonomi L., «Relazione», in *La Nigrizia*, n. 5 (1885), p. 137.

«Beitriige zur Geschichte der Mahdi-Wirren in Sudan», in *Jahresbericht an den Kolner Verein*, Verein 1888, pp. 25-101.

Bresciani A., «La redenzione delle morette per opera del Sac. Nicola Olivieri», in *La Civiltà Cattolica*, 1854, pp. 337-348; 475-490; 607-620.

«L'ebreo di Verona», in *La Civiltà Cattolica*, 1850-51.

Vita del giovine egiziano Abulcher Bisciarah alunno del Collegio Urbano di Propaganda, Tipografia del Collegio Urbano, Roma 1838.

Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», in *L'Orfanello*, 1882, pp. 451-457.

Cabon R. P. A., *Notes sur l'histoire Religieuse d'Haïti*, Imprimerie des Orphelins d'Auteuil, 1933, riproduzione conservata negli ASJC, 2 A f, Jeunes Africains.

Campanella A., *Il Sac. Nicolò G. B. Olivieri fondatore della Pia Opera del riscatto delle more*, Tipografia della gioventù, Genova 1864.

Capecelatro A., «Missione in Africa e viaggio di Frate Lodovico da Casoria», in *La Carità*, anno I (ottobre 1865-marzo 1866).

Capecelatro A., *La vita del p. Lodovico da Casoria. Ristampa anastatica della biografia scritta dal cardinale Alfonso Capecelatro* (1885), Editrice Velar, Bergamo 2013.

Churchill W. S., *Riconquistare Khartoum* (1899), trad. it., Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1999.

Clarke R., *Cardinal Lavigerie and the African Slave Trade*, Longmans, London 1889.

Comboni D., *Piano per la rigenerazione dell'Africa, Roma, 18 settembre 1864*, Id, *Gli Scritti*, cit., n. 800-848.

Postulatum pro Nigris Africae Centralis, Roma, 24 giugno 1870, in Id., *Gli Scritti*, cit., n. 2310-2314.

Rapporto alla S. C. di Propaganda Fide sul Vicariato Ap.lico dell'Africa Centrale, Khartoum, 2 giugno 1874, in Id., *Gli Scritti*, cit., n. 3584-3630.

Rapporto all'Opera della Santa Infanzia di Parigi, Roma, 3 maggio 1877, in Id., *Gli Scritti*, cit., n. 4528-4529.

Relazione storica e stato del vicariato dell'Africa Centrale, alla Società di Colonia, 1877, in Id., *Gli*

Scritti, cit., n. 4771-4975.

Schema di una conferenza, 26 maggio 1880, Torino, in Id., *Gli Scritti*, cit., n. 5990-5994.

Quadro storico delle scoperte africane, Verona 1880, in Id., *Gli Scritti*, cit., n. 6214-6333.

«Relazione su Bianca Lemuna, 8 maggio 1881, El Obeid», in *Annali del B. Pastore*, n. 25 (1881), pp. 36-47, cit. in Id., *Gli Scritti*, a cura di L. Franceschini, Emi, Bologna 1988, n. 6707-6720.

Conrado G., *Elenco alunni del Collegio al 10 luglio 1881*, APF, SC, vol. 9, n. 159.

Conseil general des soeurs de saint joseph de cluny du 1829, *Délibération du Conseil, 27 juillet 1829, à Cluny*, in ASJC, 2 A c.

Dalla foresta al chiostro. Suor Maria Diomira Domenicana, in ACR, A/30, 3/A.

De Barros J., *Descoberta do Reino do Congo*, in *Monumenta missionaria africana. Africa Occidental (1471-1531)*, a cura di A. Brasio, Agência geral do Ultramar, Lisboa 1958, p. 41.

Declaration of the Powers regarding the abolition of the Slave Trade, Act XV of the General Treaty of Congress of Vienna, «https://en.wikisource.org/wiki/Final_Act_of_the_Congress_of_Vienna/Act_XV», 1815.

De Cournand A., *Requête présentée à Nos seigneurs de l'Assemblée nationale en faveur des gens de couleur de l'île de Saint-Domingue*, 1789, consultabile alla BNF e su Gallica.

De Duras C., *Ourika*, Imprimerie Royale, Paris 1823.

De Lamennais F. R., *Parole di un credente* (1834), trad. it., Rizzoli, Milano 1991.

De Pompeis G. M., «Di due Collegi di Napoli per la conversione degli orientali», in *La scienza e la fede*, XXII (1865), vol. LVIII, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile Ludovico da Casoria*, Edizione Frati Bigi, Roma 1967, p. 122.

De Resende G., *Battismo do Rei do Congo, 3 de Maio de 1491*, in *Monumenta missionaria africana. Africa Occidental (1471-1531)*, a cura di A. Brasio, Agência geral do Ultramar, Lisboa 1958, pp. 127-128.

De Rui P., *Baptismo do Rei do Congo, 3 de Maio de 1491*, in *Monumenta missionaria africana. Africa Occidental (1471-1531)*, a cura di A. Brasio, Agência geral do Ultramar, Lisboa 1958, pp. 124-125.

Della Valle Di Casanova A., «I moretti e gli accattoncelli del P. Lodovico da Casoria: Lettera al March. Gino Capponi, Senatore del Regno», in *La Gioventù*, vol. VI (settembre 1864).

Nicolis conte di Robilant C. F., *Memoria sull'ordinamento politico-amministrativo e sulle condizioni economiche di Massaua presentata alla Camera dei deputati dal Ministro degli Affari Esteri (Di Robilant) nella tornata del 30 giugno 1886*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1886.

«Due suore, già prigioniere, salve», in *La Nigrizia*, novembre 1885, p. 167.

Durand J. B. J., *Voyage au Sénégal* (1807), cit. in A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, Maisonneuve & Larose, Paris 2003, p. 59.

Dutrône H. P., «Editorial», in *L'Abolitioniste français*, Tome III, Imprimerie d'E. Duverger, Paris 1846, p. V.

«Les Ouvriers et le Conseil Général de la Seine demandant l'émancipation des esclaves», in *L'Abolitioniste français*, Tome III, Imprimerie d'E. Duverger, Paris 1846, p. 357.

Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette in Napoli fondato dal p. Lodovico da Casoria, anno del Signore 1885*, Napoli, 5 maggio 1885, in ASBR.

«Extrait», in *L'Ami de la Religion*, 12 juin 1841, p. 538, consultabile alla BNF e su Gallica.

G. G. Franco, *Le gemelle africane, ossia l'Africa interna descritta dal vero* (1878), Editore Giacchetti, Prato 1882.

Giacomini C., *Quaderni di studi e osservazioni sull'"Anatomia del Negro"*, in Fondo Carlo Giacomini, Archivio dell'Istituto di Anatomia Umana Normale, faldone n. 38, f. 382.

Gobineau J. A., *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane* (1855), trad. it., Rizzoli, Milano 1997.

Grégoire H., *De la traite et de l'esclavage des noirs* (1815), Arléa, Août 2005.

Hebert J., *Les jeunes Sénégalais en France*, ASJC, 2 A f, Jeunes Africains.

«I funerali di Tibo», in *L'Arena*, Verona, 31 gennaio 1883.

Il Comune di Genova. Bollettino municipale mensile, Anno III n. 1, 31 gennaio 1923.

Institut Imperial de France, *Prix de linguistique, Seance publique annuelle des cinq académies, jeudi 14 août 1856*, ACSE, 311.3a6.

Kaufmann A., *Das Gebiet des Weissen Flusses und dessen Bewhoner*, Brixen 1861.

«La politica coloniale italiana», in *L'Osservatore Cattolico*, 27-28 gennaio 1885, p. 1.

La scienza e la fede, vol. XXXVI (1858), cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile Ludovico da Casoria*, Edizione Frati Bigi, Roma 1967, p. 75.

«La tomba dell'Akkà Tibò», in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie II, vol IX, novembre 1884, anno XVIII, fasc. 11, pp. 895-898.

«Le prime Missionarie Canossiane in Africa invitate dai R.R. Padri Cappuccini», in *Vita Canossiana*, anno XI, febbraio 1937, p. 39.

Losi G., «Feste di Pasqua», in *Annali del Buon Pastore*, n. 29 (1882), pp. 24-27.

Lozzi C., *La questione pontificia delineata nella vita e nelle opere di Eusebio Reali*, Stabilimento Tipografico di A. Strambi, Civitavecchia 1871.

Ludovico da Casoria, *L'origine dei fanciulli mori*, cit. in A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria. Ristampa anastatica della biografia scritta dal cardinale Alfonso Capecelatro (1885)*, Editrice Velar, Bergamo 2013, p. 89.

Mancini P. S., *Prolusione al corso di diritto internazionale*, nella R. Università di Roma, 1872, cit. in A. Del Boca, *Italiani in Africa Orientale. Dall'Unità alla Marcia su Roma*, Laterza, Bari 1976, p. 35.

Provvedimenti per Assab, in Camera dei deputati, Atti Parlamentari, leg. XIV, seduta del 12 giugno 1882, Tip. Eredi Botta, Roma 1882, pp. 23-24.

Mantegazza P., Zannetti A., «I due Akka del Miani», *Bollettino della Società Geografica Italiana*, anno VIII, agosto-settembre-ottobre 1874, vol. XI, fasc. 8-9-10, pp. 489-493.

Marno E., *Reisen im Gebiete des blauen und weissen Nil, im egyptischen Sudan und den angrenzenden*

Negerländern, in den Jahren 1869 bis 1873, C. Gerold, Vienna 1874.

Reise in der ägyptischen Aequatorial-Provinz und in Kordofan in den Jahren 1874–1876, A. Hölder, Vienna 1879.

Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista* (1848), trad. it., Laterza, Roma-Bari 2001.

Massaja G., *Memorie storiche del Vicariato apostolico dei Galla 1845-1880*, V volume, a cura di A. Rosso, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1984.

Mazza N., *Promemoria sugli istituti, 26 agosto 1852, da Verona*, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, s.e., Verona 1981, pp. 139-142.

Decreto con nuova forma degli Istituti, 21 novembre 1852, da Verona, in D. Gallio, *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, s.e., Verona 1981, pp. 142-144.

Melotto A., *Cenni storici sulla Missione Africana*, cit. in R. Cona, *Nicola Mazza. Un prete per la Chiesa e la Società*, Casa Editrice Mazziana, Verona 2006, p. 352.

Miterrutzner J. C., *Die Dinka-Sprache in Central Afrika. Kurze, Grammatik, Text und Dinkaish-Deutsch-Italienisches Wörterbuch*, s.e., Brixen 1864.

Die Sprache der Bari in Central Afrika. Grammatik, Text und Wörterbuch, s.e., Brixen 1867.

Morlang F., *Missione in Africa Centrale, diario 1855-1863*, Nigrizia, Verona 1973.

Mussolini B., *L’Etiopia è italiana, 5 maggio 1936*, in *Le opere i discorsi e gli scritti (1914-1942)*, «<http://www.adamoli.org/benito-mussolini/pag0608-.htm>».

«Necrologio di Don Daniele Sorur», in *La Nigrizia*, XVIII, maggio 1900, pp. 74-75.

Nisio G., *Della Istruzione pubblica e privata in Napoli dal 1806 al 1881*, Tipografia Fratelli Testa, Napoli 1871.

«ODE dédiée à Mr. L’abbé Moussa, par Me. Romaneau Romanes», in *Le Moniteur Haitien*, IX année, n. 8, Port-au-Prince, 4 février 1854.

Ohrwalder J., *Aufstand und Reich des Mahdi im Sudan und meine zehnjährige Gefangenschaft dortselbst*, Innsbruck 1892.

«La sorte dei cristiani negri durante l'insurrezione del Mahdi», in *La Nigrizia*, 1893, pp. 143-147.

Ten years' captivity in the Mahdi's camp, 1882-1892, trad. ing. R. Wingate, London 1893.

I miei dieci anni di prigionia, rivolta e regno del Mahdi in Sudan, trad. it., Emi, Bologna 1998.

Olivieri N., *Cenni intorno ad una giovane etiopessa morta al Buon Pastore di Angers il sabato 14 giugno 1845 tradotti dal francese*, Stamperia Casamara, Genova 1847 (terza edizione).

Relazione sui progressi della Pia Opera pel riscatto delle fanciulle more, Genova, Tipografia Casamara, 1848, consultato presso BCG.

Relazione quarta sui progressi della pia opera pel riscatto delle more, Stamperia Casamara, Genova 1849.

Relazione quinta sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more, Stamperia Casamara, Genova 1850.

Relazione sesta sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more, Stamperia Casamara, Genova 1851.

Settima relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more, Stamperia Casamara, Genova 1852.

Ottava relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more, Stamperia Casamara, Genova 1854, consultato presso BCG.

Decima relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more, Stamperia Casamara, Genova 1859.

«NECROLOGIE», in *Feuille du commerce, petites affiches et annonces du Port-au-Prince*, XXXVII année, n. 30, 28 juillet 1860, consultabile alla BNF, su Gallica.

Palmentieri F., «Da Alessandria d'Egitto a Scellal: Viaggio di frate Lodovico narrato da un compagno di viaggio», in *La Carità*, anno II (aprile 1866), pp. 46-58.

Pecci G., *Sul Giubileo ed Anno Santo 1875. Lettera pastorale con indulto per la Quaresima*, conservata presso

ADP.

Lettera ai fedeli della diocesi di Perugia del 20 dicembre 1875, citato in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile Ludovico da Casoria*, Edizione Frati Bigi, Roma 1967, p. 41.

Pitto A., *Della vita del servo di dio sac. Niccolò G.B. Olivieri di Voltaggio nella Liguria, Fondatore della Pia Opera del riscatto delle fanciulle more*, s.e., Genova 1877.

Pushkin A., *The Moor of Peter the Great*, in Id., *Novels, Tales, Journeys: The Complete Prose of Alexander Pushkin*, en. trans., Alfred A. Knopf, New York 2016.

The Negro of Peter the Great, <http://old.kpfu.ru/eng/ahern/moor.htm>, ultima visita il 04/12/2020.

Reali E., *Il riscatto de' negri considerato all'occasione che il Revmo P. D. Antonio Anselmi abate del monastero di S. Pietro in Gubbio il dì sacro al padre de' monaci camaldolesi compiva il sacro rito del primo sacramento sul giovanetto negro Dau imponendogli il nome di Romualdo*, Gubbio, Tipografia di Antonio Magni, 1855, consultato presso la Biblioteca dell'Eremo di Camaldoli.

Regolamento delle Pie Opere della Palma, Stamperia Reale, Napoli 1858.

Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie, vol. 5, n. 13, Port-au-Prince, janvier 1934, p. 29, consultabile alla BNF, su Gallica.

Rosignoli P., *I miei dodici anni di prigionia in mezzo ai dervisci del Sudan*, Mondovì 1898.

Rudt de Collenberg W., «Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles», in *Mélanges de l'École française de Rome*, 101, n. 1, pp. 9-181 e n. 2 pp. 519-670.

Salgari E., «*La favorita del Mahdi*», *La Nuova Arena*, a puntate dal 31 marzo al 7 agosto 1884.

«Al cimitero», in *L'Arena*, Verona, 2-3 novembre 1889.

Santoni L., *Alto Egitto e Nubia: memorie*, Roma 1905.

Schœlcher V., «Esclavage. Sermon de M. l'abbé Moussa», in *La Réforme*, 26 décembre 1846, consultabile alla BNF e su Gallica.

Histoire de l'esclavage pendant les deux dernières années, Pagnerre, Paris 1847.

Esclavage et colonisation (1948), Puf, Paris 2018.

Suore stimmatine di Napoli, *Notizie biografiche delle morette*, 1864, in ASBR.

«Uno degli Akka», in *L'Arena*, Verona, 29 gennaio 1883.

Vies de Boilat et Fridoil et Moussa, notes manuscrites, ACSE, 3I1.3a5.

Villefranche F. M., *Vie de Nicolas J.B. Olivieri, Prêtre génois, Fondateur de l'Oeuvre du rachat des jeunes négresses*, s.e., Bourg 1880.

Voltaire, *Le siècle de Louis XIV* (1751), Arvensa éditions, Paris 2014.

1.3 Fonti orali

Beltrame M., *Non voglio rompere l'incanto di quell'incontro silenzioso, ma reale*, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 112.

Borille G., *Io l'ho vista molto bella*, testimonianza rilasciata il 20 dicembre 2016, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 118.

Bossi B., *Una folla di giovani pendeva dalle sue labbra*, testimonianza rilasciata nel 2012, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di Frison M. C., Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 123.

Dalla Costa A., *Il testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, p. 34.

De Battisti G., *Nozze d'oro di Giuseppina Bakhita, 8 dicembre 1943*, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 310.

De Pretto A., *VIII Documentum*, in *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, p. 410.

Faye M. F. et Hansberger M. B., *Intervista rilasciata a G. Ghedini*, 14 ottobre 2018.

Gonzato A., *Bakhita a puntate nei racconti dei filò*, testimonianza raccolta il 22 febbraio 2017, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 131.

Mariani M., *Andava dalle mamme a portare i saluti delle figlie missionarie*, raccolta a Bollate il 25 gennaio 2017 (la Mariani ottantaduenne), l'episodio risale al 1940. In *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 135.

Marin A., *Aveva per me il fascino di una favola*, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 111.

Maturi G., *Felice perché, grazie al dolore, aveva conosciuto “el paron de tuti”*, testimonianza raccolta il 16 novembre 1998, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 57.

Munari G., Munari A., *I fioretti della “madre Moretta” colti dai vicini di casa*, raccolta il 6 novembre 2017, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, pp. 96-97.

Nardelli E. M., *Un pezzo di sapone per diventare bianca*, raccolta il 16 settembre 2017 a Schio, l'episodio data 1937, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 131.

Obama B., *Remarks by President Obama After Tour of Maison Des Esclaves*, Gorée Island (Senegal), 27 giugno 2013, «<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2013/06/27/remarks-president-obama-after-tour-maison-des-esclaves>».

Poier G., *Il volto sereno di madre Bakhita*, testimonianza rilasciata il 21 gennaio 2017, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 203.

Primon I., *Ci portò dal “suo Paron” davanti al tabernacolo!*, testimonianza raccolta il 16 novembre 2017, in

Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 71.

Residori M., *Sto tranquillo che el Signor l'è un bon Paron*, testimonianza rilasciata l'8 settembre 2012, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 185.

Serafini M. L., *Un saluto festoso. Grazie M. Moretta: ti voglio bene*, intervista rilasciata il 19 febbraio 2017, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 182.

Tomasi G., *Un sorriso che attira*, raccolta il 14 dicembre 2017, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 87.

Torregiani M., *Intervista rilasciata a G. Ghedini*, Serra de' Conti, 18 luglio 2019.

Vardanega D., *Un tocco di cielo che mi ha accompagnato lungo la vita*, testimonianza raccolta a Bassano del Grappa il 17 dicembre 2016, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di Frison M.C., Istituto Canossiane, Schio 2018, p. 173.

Verne J., *Cinque settimane in pallone* (1863), trad. it., edizione Kindle.

2. Scritti dal magistero della Chiesa

Benedetto XV, *Maximum Illud*, [«https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html»](https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html), 1919.

Benedetto XVI, *Spe Salvi*, 30 novembre 2007, [«http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html»](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html).

Francesco, *Discorso alla Comunità degli scrittori de La Civiltà Cattolica*, [«https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130614_la-civiltà-cattolica.html»](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130614_la-civiltà-cattolica.html), 2013.

Francesco, *Messaggio per la Celebrazione della XIVIII Giornata Mondiale della Pace, 1 Gennaio 2015, Non Più Schiavi, Ma Fratelli*, [«http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20141208_messaggio-xlviii-giornata-mondiale-pace-2015.html»](http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20141208_messaggio-xlviii-giornata-mondiale-pace-2015.html).

Francesco, *Angelus*, Piazza San Pietro, domenica 8 febbraio 2015, [«http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2015/documents/papafrancesco_angelus_20150208.html»](http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2015/documents/papafrancesco_angelus_20150208.html).

Francesco, *Gaudete et Exsultate*, [«https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/»](https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/)

documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html», 2018.

Francesco, *Angelus*, Piazza San Pietro, domenica 10 febbraio 2019, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20190210.html».

Francesco, *Angelus*, Piazza San Pietro, domenica 9 febbraio 2020, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2020/documents/papa-francesco_angelus_20200209.html».

Francesco, *Fratelli tutti*, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html», 2020.

Francesco, *Querida Amazonia. Esortazione apostolica postsinodale*, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.pdf», 2 febbraio 2020.

Francesco, *Angelus*, Piazza San Pietro, Domenica 7 febbraio 2021, «http://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210207.html».

Gaudium et Spes, «http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html», 1965

Giovanni XXIII, *Princeps Pastorum*, «http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.pdf», Roma, 28 novembre 1959.

Giovanni Paolo II, *Viaggio pastorale in Senegal, Gambia e Guinea, Incontro con la comunità cattolica dell'isola di Gorée nella chiesa di San Carlo Borromeo*, Gorée (Senegal), Sabato, 22 febbraio 1992, «http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920222_isola-goree.html».

Giovanni Paolo II, *Beatificazione dei Servi di Dio Josemaría Escrivá De Balaguer e Giuseppina Bakhita, Omelia*, domenica 17 maggio 1992, «https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1992/documents/hf_jp-ii_hom_19920517_beatifications.html».

Giovanni Paolo II, *Discorso ai pellegrini giunti a Roma per la beatificazione di suor Giuseppina Bakhita*, lunedì 18 maggio 1992, «http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/may/documents/hf_jp-ii_spe_19920518_beatificaz-bakhita.html».

Giovanni Paolo II, *Viaggio pastorale in Benin, Uganda e Khartoum, Celebrazione Eucaristica nella «Green Square» in onore della Beata Giuseppina Bakhita, Omelia*, Khartoum (Sudan), mercoledì 10 febbraio 1993, «https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1993/documents/hf_jp-ii_hom_19930210_khartoum.html».

Gregorio XVI, *Mirari vos*, «<https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>», 1832.

Gregorio XVI, *In Supremo Apostolatus*, «<https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-in-supremo-apostolatus-fastigio-3-dicembre-1839.html>», 1839.

Gregorio XVI, *Probe nostis*, «<https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-probe-nostis-18-settembre-1840.html>», 1840.

Leone XIII, *Immortale Dei*, «http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html», 1885.

Leone XIII, *In Plurimis*, «http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html», 1888.

Leone XIII, *Catholicae ecclesiae*, «https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20111890_catholicae-ecclesiae.html», 1890.

Niccolò V, *Dum diversas*, in *Monumenta missionaria africana. Africa Occidental (1471-1531)*, a cura di A. Brasio, vol. I, Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1958, pp. 269-273.

Niccolò V, *Romanus Pontifex*, in *Monumenta missionaria africana. Africa Occidental (1471-1531)*, a cura di A. Brasio, vol. I, Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1958, pp. 277-286.

Pio IX, *Quanta Cura e Sillabo degli errori dell'età nostra*, «<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/epistola-encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>», 1864.

Pio XI, *Rerum Ecclesiae*, «http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae.html#_ftn10», 1926.

3. Secondaria: studi (bibliografia e sitografia)

Ordine alfabetico.

Abbas I. M. A., *The British, the Slave Trade and Slavery in the Sudan 1820-1881*, Khartoum University press, Khartoum 1972.

Abbattista G., *Umanità in mostra. Esposizioni etniche e invenzioni esotiche in Italia (1880-1940)*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2013.

«Il “colonialismo” come categoria storiografica all’epoca della global history», in *Rivista Storica Italiana*, 132, n. 2, 2020, pp. 595-623.

Abraham W. E., *The Life and Times of Anton Wilhelm Amo, the first African (black) Philosopher in Europe*, in *African Intellectual Heritage. A Book of Sources*, ed. by M. K. Asante and A. S. Abarry, Temple University Press, Philadelphia 1996, pp. 424-440.

Adiele P. O., *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich and New York 2017.

Agasso D., *Daniele Comboni, profeta dell’Africa*, Emi, Bologna 1981.

Alciati R., *Il capitano moro. Storia del Bersagliere Michele Amatore (1826-1883)*, Comune di Quattordio, 2011.

Alunni Collegio Urbano anno 2018/2019, sito Collegio Urbano, «<http://www.collegiourbano.org/it/alunni>», ultima visualizzazione 18/07/2020.

Ammirati M. P., *Fuori dall’harem. Caterina Troiani tra schiave nere e rubaparadiso*, San Paolo, Milano 2016.

«Anne-Marie Javouhey, quel grand homme!», in *Le Parisien*, 14 settembre 2003, «<http://www.leparisien.fr/oise/anne-marie-javouhey-quel-grand-homme-14-09-2003-2004387300.php>».

Aroles S., *Archives secrètes du Vatican, Archives de douze pays: homme au masque de fer et mauresse de Moret, enfants métis de Louis XIV*, «<https://sergearoles-documents-archives.com/2017/01/14/enfants-metis-de-louis-xiv/>».

Atlante Storico Treccani. Cartografia del Touring Club Italiano, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007.

Auduc G., *Anne-Marie Javouhey: apôtre au cœur de feu*, Salvator, Paris 2012.

Augé M., *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità* (1992), trad. it., Elèuthera, Milano 2009.

Baldini F., *Le Pie Madri della Nigrizia e i Comboniani prigionieri della Mahdiyya (1881-1898): memorie ed epistole*, Tesi di laurea presso l'Università di Bologna, a.a. 2016-2017.

Balibar E. et Laugier S., *Agency*, in *Vocabulaire européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*, eds. B. Cassin, Éditions du Seuil, Paris 2004, p. 31.

Ballin C., *Il Cristo e il Mahdi: la comunità cristiana in Sudan nel suo contesto islamico*, Emi, Bologna 2001.

Bancel N., Blanchard P., Boetsch G., Deroo E., Lemaire S., *Zoos humains, ouvrage collectif*, La Découverte, Paris 2002.

Bano L., *In pace Christi. Hadrian Pio*, «<https://www.comboni.org/fratelli/106365>».

Mezzo secolo di storia sudanese 1842-1898. Dall'archivio parrocchiale di Khartoum, Emi, Bologna 1976.

«Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», in *Archivio Comboniano*, 1980.

Barnes D. S., *The Making of a Social Disease. Tuberculosis in Nineteenth-Century France*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995.

Barnes H., *Gannibal: The Moor of Petersburg*, Profile Books, Londra 2006.

The Stolen Prince: Gannibal, Adopted Son of Peter the Great, Great-Grandfather of Alexander Pushkin, and Europe's First Black Intellectual, HarperCollins, New York 2006.

Basaglia F., Ongaro Basaglia F., *Noi matti. Dizionario della nuova psichiatria*, cit. in A. Lippi, G. Sansoni, *Il sostenibile peso della follia. Cronache «scansonate» dal manicomio*, Ed. del Cerro, Tirrenia (Pi) 2008, pp. 17-18.

Bat J. P., «Les Machiavel du Kongo», in *Libération*, «<http://libeafrica4.blogs.liberation.fr/2015/09/09/les-machiavel-du-kongo/>», 12 settembre 2015.

Bates D., *The Fashoda incident of 1898: encounter on the Nile*, Oxford University Press, Oxford 1984.

Battistini A., *Lo specchio di Dedalo, autobiografia e biografia*, Il Mulino, Bologna 1990.

- Baur J., *Storia del cristianesimo in Africa*, trad. it., Emi, Bologna 1998.
- Bayly C., *La nascita del mondo moderno: 1780-1914* (2004), trad. it., Einaudi, Torino 2007.
- Bégot D., *L'image du Noir dans l'iconographie française de la traite et de l'esclavage, de la seconde moitié du XVIIe siècle au milieu du XIX siècle. Enjeux et discours*, in *Les Traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, eds. A. de Almeida Mendes, Karthala, Paris 2010.
- Benassar B., Bennassar L., *I Cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei secoli XVI e XVII* (1989), trad. it., Rizzoli, Milano 1991.
- Benasso G., *Nicolò Olivieri da Voltaggio (1792-1864) Missionario in Egitto*, Edizioni dell'Orso, Torino 1990.
- Beneduce R., *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci editore, Roma 2019.
- Bernardini L., *Storia d'una moretta, Suor M. Giuseppina Benvenuti*, Curia provinciale, Ancona 1978.
- Bethencourt F., *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 2013.
- Bianchi B., *Schiavitù nella regione del Nilo durante il secolo XIX*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1951.
- «Medioevo, la donna nei monasteri scopre la libertà», in *Avvenire*, 21 gennaio 2007.
- Bilé S., *La Mauresse de Moret: la religieuse au sang bleu*, Pascal Galodé éditeurs, Saint-Malo 2012.
- Bloch M., «Pour une histoire comparée des sociétés européennes», in *Revue de synthèse historique*, décembre 1928.
- Apologia della storia o Mestiere di storico* (1993), trad. it., Einaudi, Torino 2009.
- Bonazza G., *Abolitionism and the persistence of slavery in italian states, 1750-1850*, Palgrave Macmillan, New York 2019.
- Bonazzi T., *La dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America*, Marsilio, Venezia 2003.
- Bono S., *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Il Mulino, Bologna 2008.
- Bontinck F., «Ndoadidiki ne-Kinu a Mubemba, premier évêque du Congo (c. 1495-1531)», in *Revue africaine de théologie*, vol. II, n. 6 (1979), p. 149-169.
- Borne D., Falaize B., *Religions et Colonisation: Afrique-Asie-Océanie-Amériques XVI^e-XX^e siècle*, Les Éditions de l'Atelier, Ivry-Sur-Seine 2009.

- Borrelli A., *Beata Anne-Marie Javouhey*, in *Santi e beati*, <<http://www.santiebeati.it/dettaglio/91451>>.
- Borruso P., *Etiopia. Un Cristianesimo africano*, Leonardo International, Milano 2011.
- Bosco M., «Il commercio dei captivi nel Mediterraneo di età moderna (secc. XVI - XVIII). Orientamenti e prospettive attuali di ricerca», in *Cromos*, Firenze University Press, n. 18 (2013), pp. 57-82.
- Ragion di stato e salvezza dell'anima. Il riscatto dei cristiani captivi in Maghreb attraverso le redenzioni mercedarie (1575-1725)*, Tesi di dottorato, Università di Firenze-EHESS Paris 2017.
- «Schiavitù e conversioni religiose nel Mediterraneo moderno. Un bilancio storiografico», in *Daedalus*, maggio 2014.
- Bouche D., *Les villages de liberté en Afrique Noire Française (1887-1910)*, Mouton & Co, Paris 1968.
- Boulègue J., *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XIX^e-XX^e siècle)*, Karthala, Paris 2013.
- Bouquillon Y., Cornevin R., *David Boilat (1814-1901): le précurseur*, N.E.A, Paris 1981.
- Bourdieu P., «L'illusion biographique», in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, pp. 69-72.
- Cose dette. Verso una sociologia riflessiva* (1987), trad. it., Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2013.
- Brancaccio G., *L'Africa salverà l'Africa: Daniele Comboni e Ludovico da Casoria*, in *Daniele Comboni fra Africa ed Europa. Saggi storici*, a cura di F. De Giorgi, Emi, Bologna 1998.
- BRASS T., *Introduction*, in *Free and unfree labour. The debate continues*, ed. by T. Brass and M. Van der Linden, Peter Lang, Berne 1997.
- Brasseur P., «Missions catholiques et administration sur la côte d'Afrique de 1815 à 1870», in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 62, n. 228 (1975), pp. 415-446.
- Braude B., «Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 1 (2002), pp. 93-125.
- Braudel F., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* (1949), trad. it., Einaudi, Torino 1953.
- Bravaccino M., *Salvare l'Africa con l'Africa. Ludovico da Casoria e Daniele Comboni: metodi missionari a confronto*, Atti della Giornata di studi (Casoria (Na), 16 giugno 2015), Verbum Ferens, Napoli 2016.
- Brigaud F., J. Vast, *Saint-Louis du Senegal. Ville aux mille visages*, Editions Clairafrique, Dakar 1987.
- Broggio P., C. De Castelnuovo-L'Etoile, G. Pizzorusso, «Le temps des doutes: les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde», in *MEFRIM*, 121/1 (2009), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie Romaine et les dubia circa sacramenta*, pp. 5-22.
- Brooks G. E., *Western Africa and Cabo Verde, 1790S-1830S: Symbiosis of Slave and Legitimate Trades*, AuthorHouse, Bloomington 2010.
- Brunelli G., *Il sogno di Daniele Comboni nella storia dell'evangelizzazione dell'Africa: sua incidenza nella*

pastorale contro lo schiavismo, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989.

Bryant K. D., «*An ardent desire to be useful*». *Senegalese students, religious sisters & migration for schooling in France, 1824-1842*, in *Children on the Move in Africa. Past & Present experiences of migration*, ed. E. Razy and M. Rodet, James Currey, Rochester 2016, pp. 31-50.

Buffon G., *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX secolo)*, Edizioni Antonianum, Roma 2014.

Burke P., *Una rivoluzione storiografica* (1990), trad. it., Laterza, Bari 2007.

Butticci A., *Father Samba. Politics of Nerves and Catholic Redemptive Psychiatry in colonial Senegambia*, Seminar Winter 2019/20, Göttingen, October 7 2019.

Butturini G., *Da Verona al mondo*, cit in *Cina e Africa centrale*, in Aa.Vv., *Una città un fondatore, miscellanea di studi mazziani 2*, Casa Editrice Mazziana, Verona 1990, pp. 341-448.

Butturini E., *Rigore e libertà. La proposta educativa di don N. M. (1790-1865)*, Casa Editrice Mazziana, Verona 1995.

Cabon P. A., *Notes sur l'Histoire Religieuse d'Haïti. De la Révolution au Concordat (1789-1860)*, Petit Séminaire Collège Saint-Martial, Port-au-Prince 1933.

Caffiero M., «La fedeltà e l'obbedienza. Chiesa politica e religione tra Rivoluzione e restaurazioni», in *Rivista di storia del cristianesimo*, anno I, n. 2 (2004), pp. 243-331.

Caillard G., «Le baron Roger (1789-1849). Gouverneur du Sénégal, député du Loiret», in *Mémoires de l'Académie d'agriculture, sciences, belles lettres et arts d'Orléans*, VI, vol. 18 (2008), pp. 15-29.

Camara A., J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, Maisonneuve & Larose, Paris 2003.

Caminada C., *Un missionario degli schiavi: Don Biagio Verri*, Emo Cavalleri, Como 1936.

Don Biagio Verri apostolo delle morette (1937), Tipografia vescovile dell'Addolorata, Varese 1951.

Campanini M., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2009.

Canal C., «Storia. Schiavitù, anche nel Mediterraneo, il lato oscuro della modernità europea», in *Avvenire*, 25 luglio 2020.

Candeloro G., *Storia dell'Italia moderna*, vol. VI, Feltrinelli, Milano 1970.

Il Movimento cattolico in Italia, Editori Riuniti, Roma 1982.

Caneva A., *Prefazione*, in G. Bakhita, *Il Diario* (1910), a cura di P. Deromedi e M. T. Stefani, San Paolo, Milano 2010, p. 5.

Capuano M., «Veronique Olmi, Bakhita e schiavitù oggi. Scrittrice francese racconta storia della schiava divenuta santa», in *Ansa*, 23 maggio 2018, <https://www.ansa.it/sito/notizie/cultura/unlibroalgiorno/2018/05/23/veronique-olmi-bakhita-e-schiavitù-oggi_1c875b8b-1f2a-4d82-8a25-e289de8e55fd.html>.

Capuzzo P., *Culture del consumo*, Il Mulino, Bologna 2006.

Carchedi F., Mottura, E. Pugliese, *Il lavoro servile e le nuove schiavitù*, FrancoAngeli, Milano 2003.

Carollo I., *Mi aiuti ad andare incontro al Paron ben preparata*, testimonianza messa per iscritto nel 1998, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 175.

Carraro S., Garbellotti M., *L'archivio degli ospedali psichiatrici veronesi di san Giacomo di Tomba e di Marzana (1880-1980). Elenco di consistenza*, Cierre Edizioni, Verona 2019.

Carraro S., *L'archivio degli ospedali psichiatrici di San Giacomo di Tomba e di Marzana*, in *L'archivio degli ospedali psichiatrici veronesi di san Giacomo di Tomba e di Marzana (1880-1980). Elenco di consistenza*, a cura di S. Carraro e M. Garbellotti, Cierre Edizioni, Verona 2019, pp. 17-31.

Storie dal manicomio. Ricerche nell'Archivio storico della psichiatria veronese, in *Raccontare la follia. Le carte dell'ospedale psichiatrico veronese di San Giacomo di Tomba*, a cura di M. Garbellotti, E. Gamberoni, S. Carraro, Cierre Edizioni, Verona 2017, pp. 51-52.

Cassini A., *Contributo di don Mazza alla missione dell'Africa Centrale*, manoscritto conservato in AMV.

Castignoli P., *I Trinitari, 800 anni di liberazione. Schiavi e schiavitù a Livorno e nel Mediterraneo*, Atti del convegno di studi (Livorno, 3 dicembre 1999), in *Nuovi Studi Livornesi*, VIII (2000).

Ceci L., «Chiesa e questione coloniale. Guerra e missione nell'impresa d'Etiopia», in *Italia Contemporanea*, n. 233 (2003), pp. 617-636.

Mazza Nicola, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Treccani, vol. 72, <https://www.treccani.it/enciclopedia/nicola-mazza_%28Dizionario-Biografico%29/>, 2008.

Il Papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia, Laterza, Bari 2010.

Celetti D., Novello E., *La didattica della storia attraverso le fonti orali*, Centro Studi Ettore Luccini, Padova 2006.

Center for the Study of Egodocuments and History, <<http://www.egodocument.net/egodocument/index.html>>.

Césaire A., *Discour d'inauguration de la place de l'Abbé-Grégoire*, in H. Grégoire, *De la Traite et de l'Esclavage des Noirs* (1815), trad.it., Arléa, Paris 2005, pp. 11-27.

Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage, in Id., *Esclavage et colonisation* (1948), Puf, Paris 2018, pp. I-XII.

Chebel M., *L'esclavage en terre d'Islam: un tabou bien gardé*, Fayard, Paris 2007.

Chelati Dirar U., *Fra Cam e Sem. L'immagine dell'«Africa italiana» nella letteratura missionaria (1857-1895)*, in *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*, a cura di A. Burgio, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 183-200.

Cherti E., *XIV testis summarium*, in Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, p. 299.

Chiocchetta P., «Il "Postulatum pro Nigris Africae Centralis" al Concilio Vaticano I e i suoi precedenti storici e ideologici», in *Euntes Docete*, vol. XIII (1960).

Le vicende del secolo XIX nella prospettiva missionaria, in *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum 350 anni a servizio delle missioni 1622-1872*, a cura di J. Metzler, vol. III 1815-1972, Herder, Roma-Friburgo-Vienna 1971.

«Il ministero missionario della “Donna nel Vangelo” nel messaggio del Servo di Dio Daniele Comboni», in *Archivio Comboniano*, anno XXIX (1991), n. 2, pp. 96.

Il «Piano per la rigenerazione dell’Africa» del beato Daniele Comboni nella luce delle celebrazioni africane del “Dies Natalis” (10 ottobre 1996), in *Daniele Comboni fra Africa ed Europa. Saggi storici*, a cura di F. De Giorgi, Emi, Bologna 1998.

Cinque M., «Canada, il genocidio negato dei Nativi riemerge dalle fosse comuni», in *Il Manifesto*, <<https://ilmanifesto.it/canada-il-genocidio-negato-dei-nativi-riemerge-dalle-fosse-comuni/>>, 2 giugno 2021.

Cipollone G., *La liberazione dei “cattivi” tra Cristianità e Islam; Oltre la crociata e il Ġihād: tolleranza e servizio umanitario*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2000.

Trinitari (Fratres Ordinis Sanctae Trinitatis et redemptionis captivorum), in *DIP*, vol. IX, Edizioni paoline, Roma 1997.

Clarence-Smith W., Eltis D., *White Servitude*, in *The Cambridge World History of Slavery, III, AD 1420-1804*, ed. by D. Eltis and S. L. Engerman, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 132-159.

Colombo E., Rochini M., «Prima la missione. Indipetate italiane (1814.1853)», in *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, XLV, n. 88 (gennaio-dicembre 2016).

E. Colombo, M. Rochini, *Ritorno alle Missioni. Jan Philip Roothaan, Gregorio XVI e le Missioni della “Nuova” Compagnia di Gesù*, in *I gesuiti e i papi*, a cura di M. Catto e C. Ferlan, Il Mulino, Bologna 2017.

Cona R., *Nicola Mazza. Un prete per la Chiesa e la Società*, Casa Editrice Mazziana, Verona 2006.

Congregazione pontificia de Propaganda Fide, Edizioni Sette Città, Viterbo 2014.

Cone J. H., *A black theology of liberation* (1970), Orbis Book, New York 2010.

Conrad S., *Storia globale. Un’introduzione* (2013), trad. it., Carocci, Roma 2020.

Coquery-Vidrovitch C., Mesnard E., *Être esclave, Afrique-Amériques, XVe-XIX siècle*, La Découverte, Paris 2013.

Coquery-Vidrovitch C., *Breve storia dell’Africa* (2011), trad. it., Il Mulino, Bologna 2012.

L’Afrique et les Africains au XIXème siècle, Armand Colin, Paris 1999.

Corcione M., «Il Venerabile P. Lodovico da Casoria, francescano, nel I centenario dalla morte (1885-1985)», in *Archivio afragolese*, Afragola, 1985.

Cornevin R., «L'œuvre de Bourguignons (Les Javouhey et Jean Dard) au Sénégal et à la Réunion», in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LIV, n. 194-197 (1967).

Cornuel P., *Mana, un village au Carrefour d'un monde en mutation 1836-1846*, in *Eslavage, résistance et abolition*, éd. M. Dorigny, CTHS, Paris 1999, pp. 271-293.

Une utopie chrétienne. Mère Javouhey fondatrice de Mana, Thèse de doctorat, Université de Lyon, 2012.

«Mère Javouhey, un cas hors normes dans la lutte contre l'esclavage», in *Outre-mers*, tome 100, n. 380-381 (2013), pp. 63-89.

Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny. Regard sur un échec de mère Javouhey, in *Quel Dieu? Quel homme? – Variations de l'annonce missionnaire des réformes du XVIIe siècle à nos jours*, éd. J. Pirotte, J. F. Zorn, L. Courtois, Karthala, Paris 2018, pp. 151-163.

La sainte entreprise. Vie et voyages d'Anne-Marie Javouhey (1779-1851), Alma Editeur, Paris 2020.

Costantini C., *Gregorio XVI e le missioni*, in *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, Edizioni dei Padri camaldolesi di S. Gregorio al Celio, Roma 1948.

Cottias M., E. Cunin, *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, éd. A. De Almeida Mendes, Karthala, Paris 2010.

Coulon P., Melloni A., *Christianisme, mission et cultures. L'arc-en-ciel des défis et des réponses. XVIe-XXIe siècles*, Karthala, Paris 2008.

Cristofori S., «Costantino l'africano. Il progetto politico-religioso di Charles Lavigerie per l'Africa centrale (1878-1885)», in *Cristianesimo nella Storia*, n. 36 (2015), pp. 505-560.

Curtin P. D., *The Atlantic Slave Trade: a Census*, University of Wisconsin Press, Madison 1969.

Curtis S., Chiffot D., «À la découverte de la femme missionnaire», in *Histoire et missions chrétiennes*, n. 16 (avril 2010), *L'autre visage de la mission: les femmes*, pp. 5-18.

Curtis S., *Civilizing habits. Women Missionaries and the Revival of French Empires*, Oxford University Press, Oxford 2010.

Out of the Cloister and into the World: Catholic Nuns in the Aftermath of the Revolution, in *The French Revolution and Religion in Global Perspective. Freedom and Faith*, ed. B. A. Banks and E. R. Johnson, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 121-144.

D'Elia P., «Alle origini del Clero Indigeno nel Giappone e in Cina (1579-1606): Semplice nota schematica», in *Gregorianum*, vol. XVI (1935), pp. 121-130.

Daget S., Renault F., *Les traites négrières en Afrique*, Karthala, Paris 1985.

Dagnino M. L., *Bakhita racconta la sua storia*, Emi, Bologna 1992.

Dapré P., Kampl A., «L'Associazione di Colonia per il soccorso dei poveri fanciulli negri», in *Archivio Comboniano*, n. 2 (1978), p. 109.

Davidson B., *Madre nera. L'Africa nera e il commercio degli schiavi*, Edizioni Res Gestae, Milano 2013.

De Almeida Mendes A., Foreword, in G. Bonazza, *Abolitionism and the persistence of slavery in italian states, 1750-1850*, Palgrave Macmillan, New York 2019, pp. VII.

De Benoist J. R., A. Camara, F. Descamps, *Les signares: de la représentation à la réalité*, in A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, Maisonneuve & Larose, Paris 2003, pp. 59-87

De Benoist J. R., *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Administrateurs et missionnaires dans la Boucle du Niger (1885-1945)*, Karthala, Paris 1987.

Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire, Éditions Clairafrique et Khartala, Dakar-Parigi 2008.

De Boer W., *Riforme e controriforme. Termini in conflitto nella storia della Riforma*, in *Lutero. Un cristiano e la sua eredità 1517-2017*, a cura di A. Melloni, vol. I, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 21-35.

De Castelnau-L'Estoile C., *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Paris-Lisbonne 2000.

Des sociétés coloniales catholiques en Amérique ibérique à l'époque moderne, in *Religions et Colonisation: Afrique-Asie-Océanie-Amériques XVI^e-XX^e siècle*, eds. D. Borne et B. Falaize, Les Éditions de l'Atelier, Ivry-Sur-Seine 2009, pp. 19-33.

In Plurimis, un document carrefour, in *Eglise, Esclavage et Réparations: les termes d'un débat*, Colloque (Paris 7 Diderot, 23 novembre 2016).

Un catholicisme colonial : Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil, XVIe-XVIIIe siècle, Puf, Paris 2019.

Páscoa et ses deux maris. Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal au XVIIe siècle, Puf, Paris 2019.

De Giorgi F., *Daniele Comboni fra Africa ed Europa. Saggi storici*, Emi, Bologna 1998.

Cattolici ed Educazione tra Restaurazione e Risorgimento: Ordini religiosi, antigesuitismo e pedagogia nei processi di modernizzazione, ISU, Milano 1999.

«Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Contemporanea, Rivista di Storia dell'800 e del 900*, anno VII (2004), n. 1, pp. 39-67.

«Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Archivio Comboniano*, anno XLII (2004) 1, n. 82, pp. 67-131.

De Las Casas B., *Historia de Las Indias*, Edition de Augustin Millares Carlo y Estudio Preliminar de Lewis Hanke, Ciudad de Mexico 1951.

De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 1977.

De Montclos X., *Lavigerie, le Christianisme et la civilisation*, in *Civilisation chretienne. Approche historique d'une ideologie XVIII^e-XX^e siecle*, eds. J. R. Derre et al., Beauchesne, Paris 1975.

De Rosa G., *Il Movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Laterza, Bari 1979.

De Tocqueville A., *La democrazia in America (1835-1840)*, trad. it., a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 1992.

De Vito C. G., «Verso una microstoria translocale», in *Quaderni storici*, 3 (2015), pp. 815-833.

Debray C., Guégan S., Murrell D., Pludermacher I., *Catalogues d'exposition Collectif*, Coédition Musées d'Orsay et de l'Orangerie / Flammarion, Paris 2019.

Degros M., Chevallier J. J., *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d' Arthur de Gobineau*, in A. De

Tocqueville, *Ouvres*, vol. IX, Paris 1858.

Del Boca A., *Italiani in Africa Orientale. Dall'Unità alla Marcia su Roma*, Laterza, Bari 1976.

Italiani, brava gente?, Neri Pozza, Venezia 2005.

Del Panta L., Rettaroli R., *Introduzione alla demografia storica*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Delavignette R., *Cristianesimo e colonialismo* (1960), trad. it., Edizioni Paoline, Catania 1961.

Delisle P., «Colonisation, christianisation et emancipation: Les soeurs de Saint-Joseph de Cluny à Mana, 1828-1846», in *Revue française d'Histoire d'outre-mer*, n. 85 (1998), pp. 7-32.

Le catholicisme en Haïti au XIXe siècle. Le rêve d'une «Bretagne noire» (1860-1915), Karthala, Paris 2003.

«Missions chrétiennes et pouvoir colonial», *Outre-mers*, vol. C, n. 380-381 (2013).

Depuy R., *La République jacobine. Terreur, guerre et gouvernement révolutionnaire*, Seuil, Paris 2005.

Deschamps H., *Histoire de la traite des Noirs: de l'Antiquité à nos jours*, Fayard, Paris 1971.

Deslandres D., *Croire et faire croire: les missions françaises au XVIIe siècle (1600-1650)*, Fayard, Paris 2003.

Desmangles L. G., *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1992.

Deutsche Bundesbank Eurosystem, *Purchasing power equivalents of historical amounts in German currencies*, «<https://www.bundesbank.de/en/statistics/economic-activity-and-prices/producer-and-consumer-prices/purchasing-power-comparisons-of-historical-monetary-amounts-795290>», January 2020.

Dhiaf I. A., *Présent des hommes de notre temps: chroniques des rois de Tunis et du pacte fondamental*, vol. IV, Maison tunisienne de l'édition, Tunis 1990.

Di Falco R., *Un missionario africano in Europa. Il caso di padre D. Sorur (18...-1900)*, tesi di laurea, Università degli Studi L'Aquila, 1998. Una copia depositata presso ACR.

- Di Fiore L., Meriggi M., *World History. Le nuove rotte della storia*, Editori Laterza, Bari 2011.
- Di Giorgio M., *Il modello Cattolico: femminilità e controrivoluzione*, in *Storia delle donne in Occidente – l'Ottocento*, a cura di M. Perrot e G. Duby, Laterza, Bari 1991.
- Di Petta P., *Suor Maria Luigia Velotti del SS. Sacramento. "La monaca santa"*, Grafica Editoriale Anselmi, Marigliano 2000.
- Di Toro A., Spagnolo L., *La nascita degli studi cinesi in Europa: i missionari gesuiti come maestri di lingua e i maestri di lingua dei missionari*, in *Grammatica e insegnamento linguistico. Approccio storiografico: autori, modelli, espansioni*, a cura di F. San Vicente, Clueb, Bologna 2019, pp. 127-159.
- Diagne S. B., *Négritude*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/negritude/>>, 2014.
- Diels H., Kranz W., *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Dore G., *Catechisti ed evangelisti come intermediari culturali nella Colonia Eritrea*, in *Governare l'Oltremare. Istituzioni, funzionari e società nel colonialismo italiano*, a cura di Dore G., Giorgi C., Morone A. M. e Zaccaria M., Carocci Editore, Roma 2013, pp. 133-150.
- Dorigny M., *Les abolitions de l'esclavage*, Presses Universitaires de France, Paris 2018.
- Doron C. O., *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVIIe-XIXe siècles)*, Champ Vallon, Ceyzérieu 2016.
- Duby G., *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Fayard, Paris 1981.
- Du Bois W. E. B., *Les âmes du peuple noir* (1903), trad. fr., La Découverte, Paris 2007.
- Dugon R. M., «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», in *Les Missions Catholiques*, mai 1957-octobre 1958, p. 83.
- Eckert A., *Abolitionist rhetorics, colonial conquest and the slow death of slavery in Germany's African Empire*, in *Humanitarian intervention and changing labor relations: the long-term consequences of the abolition of the slave trade*, ed. by M. Van der Linden, Brill Academic Publisher, Leiden 2011.
- Ela J. M., *De l'assistance à la liberation. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain*, Centre Lebret, Paris 1983.

Eli A., *Storia della Chiesa Ortodossa Tawāhedo d’Etiopia*, Edizioni Terra Santa, Milano 2017.

Eltis D., *Was abolition of the american and british slave trade significant in the broader Atlantic context?*, in *Humanitarian intervention and changing labor relations: the long-term consequences of the abolition of the slave trade*, ed. by M. Van der Linden, Brill Academic Publisher, Leiden 2011.

Erman M., Pétré-Grenouilleau O., *Le cri des Africains: regards sur la rhétorique abolitionniste. Une étude à partir des textes de Thomas Clarkson «Histoire du commerce homicide appelé Traite des Noirs» (1822) et S. Em. le Cardinal Lavigerie, «Lettre sur l’esclavage africain» (1888)*, Manucius, Houilles 2009.

Ernst Marno, «https://en.wikipedia.org/wiki/Ernst_Marno», ultima visualizzazione il 10-02-2021.

Fabre P. A., *Il caso della Compagnia di Gesù tra fondazione e soppressione*, in *La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche dello sviluppo della modernità (1494-1973)*, a cura di Pombeni P. e Haupt H. G., Il Mulino, Bologna 2013.

Fabre P. A., Goujon P., *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Lessius, Paris-Namur 2014.

Faldini Pizzorno L., *Il Vudù*, Xenia, Milano 1999.

Fanon F., *Il negro e l’altro* (1952), trad. it., Il Saggiatore, Milano 1965.

Fatica M., «L’Istituto Orientale di Napoli come sede di scambio culturale tra Italia e Cina nei secoli XVIII e XIX», in *Scritture di storia*, n. 2 (2001), pp. 83-121.

Felloni G., *Monete e zecche negli Stati Sabaudi dal 1816 al 1860*, in *Scritti di Storia Economica*, Società ligure di Storia Patria, Genova 1998, pp. 317-376.

Fianco R., *Le fasi costitutive dell’Archivio Storico della Psichiatria Veronese*, in *L’archivio degli ospedali psichiatrici veronesi di san Giacomo di Tomba e di Marzana (1880-1980). Elenco di consistenza*, a cura di S. Carraro e M. Garbellotti, Cierre Edizioni, Verona 2019, pp. 11-15.

Figlie della Carità Canossiane, *Bibliografia ragionata*, «<https://canossianebakhitaschio.org/wp-content/uploads/2019/03/2018-Bibliografia-Ragionata.pdf>».

Filippin A., *X testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, p. 135.

Finley M. I., *La schiavitù nel mondo antico*, trad. it., Laterza, Bari 1990.

Fiorino V., *Archivi di sofferenza, archivi di idee: le fonti manicomiali e le «nuove» storie della follia*, in *Raccontare la follia. Le carte dell'ospedale psichiatrico veronese di San Giacomo di Tomba*, a cura di M. Garbellotti, E. Gamberoni, S. Carraro, Cierre Edizioni, Verona 2017.

Fiume G., *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, FrancoAngeli, Trieste 2002.

Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna, Bruno Mondadori, Milano 2009.

Flores M., *Storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2008.

Cattiva memoria. Perché è difficile fare i conti con la storia, Il Mulino, Bologna 2020.

Fontenay M., *Esclaves et/ou captifs. Préciser les concepts*, in *Le Commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, eds. W. Kaiser, École française de Rome, Rome 2008, pp. 15-24.

Forno M., *Tra Africa e Occidente. Il cardinal Massaja e la missione cattolica in Etiopia nella coscienza e nella politica europea*, Il Mulino, Bologna 2009.

La cultura degli altri. Il mondo delle missioni e la decolonizzazione, Carocci Editore, Roma 2017.

«Decolonizzazione e pluralismo culturale (1945-1965) La rivoluzione copernicana della missione», in *Nigrizia*, CXXXVI, n. 6 (2018).

Foucault M., *La vita degli uomini infami* (1977), trad. it., Il Mulino, Bologna 2009.

Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane (1963), trad. it., Einaudi, Torino 1969.

Sorvegliare e punire. Nascita della prigione (1975), trad. it., Einaudi, Torino 2014.

Francalanzana É., «Ourika de Claire de Duras (1824), un roman de la conversion à l'aube du XIXe siècle», in *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. CXVII (2017), n. 3, pp. 615-632.

Franceschi Z. A., *Storie di vita. Percorsi nella storia dell'antropologia americana*, Clueb, Bologna 2006.

Franceschini L., «Il Comboni e lo schiavismo», in *Archivio comboniano*, vol. I (1961), n. 1, pp. 27-65.

Frigessi Castelnuovo D., Risso M., *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino 1982.

Frison M. C., *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018.

Fromont C., «Dance, Image, Myth, and Conversion in the Kingdom of Kongo, 1500-1800», in *African Arts*, vol. LXIV, n. 4 (winter 2011), pp. 52-63.

«Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo: Religious conversion and visual correlation in early modern Central Africa», in *Anthropology and Aesthetics*, n. 59/60 (spring/autumn 2011), pp. 109-123.

The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2014.

Fuoli A., *XVIII testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975*, p. 168.

Furet F., Richet D., *La Rivoluzione francese*, Laterza, Roma 2004.

Gabrielli D., «Edgardo Mortara rapito con la benedizione di Pio IX, Intervista di David Gabrielli ad Elena Mortara», in *Confronti*, «<https://web.archive.org/web/20120409101447/http://www.we-are-church.org/it/rassegna/PioIXMortara.html>», marzo 2000.

Gaiga L., *In pace Christi. Bano Leonzio*, «<https://www.comboni.org/fratelli/105754>».

Un fiore dal deserto: suor Maria Giuseppina Benvenuti (Zeinab Alif), Emi, Bologna 1992.

Daniele Comboni. La missione continua, MC, Bologna 1996.

Gainot B., Dorigny M., *La Société des amis des noirs, 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Éditions UNESCO/EDICEF, Paris 1998.

Gallio D., *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, s.e., Verona 1981.

«Pensieri di don Mazza. La società e i talenti della povertà», in *Note mazziane*, XXXVII (2002), pp. 11-14.

Gambi L., *Una geografia per la storia*, Einaudi, Torino 1973.

Garbellotti M., Gamberoni E., Carraro S., *Raccontare la follia. Le carte dell'ospedale psichiatrico veronese di San Giacomo di Tomba*, Cierre Edizioni, Verona 2017.

Garofalo S., *La carità sfrenata. Il beato Ludovico da Casoria, francescano*, Editrice Velar, Bergamo 1985.

Gasbarro N., *Le lingue dei missionari*, Bulzoni, Roma 2009.

Gauthier F., *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1789-1791*, CNRS Éditions, Paris 2007.

La Révolution de Saint-Domingue ou la conquête de l'égalité de l'épiderme (1789-1804), in *Haïti 1804 – Lumières et ténèbres. Impact et résonances d'une révolution*, ed. L. F. Hoffmann, F. Gewecke, U. Fleischmann, Iberoamericana, Vervuert 2008, pp. 21-42.

Geyer F. S., *Mons. Daniele Comboni. Vescovo di Claudiopoli e Vicario Apostolico dell'Africa Centrale (1882)*, Biblioteca Comboniana, Roma 2000.

Gérard H. R., *La mauresse de Versailles*, Micro Application, Paris 2015.

Gheddo P., *Dai nostri inviati speciali. 125 anni di giornalismo missionario da Le Missioni Cattoliche a Mondo e Missione 1872-1997*, Emi, Bologna 1997.

PIME 1850-2000. 150 anni di missione, Emi, Bologna 2000.

Ghedini G., *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa, vita e scritti di Daniele Sorur Pharim Den (1860-1900)*, Studium, Roma 2020.

«Che cosa sono i negri» *L'ouvrage censuré de Daniele Sorur*, in *Encyclopédie des historiographies: Afrique, Amériques, Asies: Volume 1: sources et genres historiques*, eds. N. Kouamé, E. P. Meyer & A. Viguier, Presses de l'Inalco, Paris 2020, pp. 252-263.

Giacchetta F., «Approccio storico critico ai sacramenti. Il caso specifico del Battesimo», in *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, in *Gestis verbisque*, n. 14 (2015), pp. 266-311.

Gibellini R., *Teologia nera*, Queriniana, Brescia 1978.

Gilli A., «Mons. Comboni e la fondazione delle Pie Madri della Nigrizia», in *Archivio Comboniano*, anno X (1972), n. 1-2, pp. 53-86.

«L'Associazione di Colonia per il soccorso dei poveri fanciulli negri», in *Archivio Comboniano*, n. 16 (1978), pp. 109-130.

«Il Piano missionario di don Nicola Mazza e quello di mons. Daniele Comboni», in *Archivio Comboniano*, XXVIII (1990), 1, pp. 142-156.

Ginzburg C., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2014.

Il filo e le tracce. Vero falso finto, Feltrinelli, Milano 2015.

Microhistory and World History, in *The Cambridge World History, vol. VI, The Construction of a Global World, 1400-1800 CE, part 2, Patterns of Change*, ed. by J. H. Bentley, S. Subrahmanyam, M. E. Wiesner-Hanks, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 446-473.

Ginzburg Migliorino V. E., *Donne contro la schiavitù. Le abolizioniste americane prima della Guerra civile*, Manduria, Lacaita 2002.

Giornata Mondiale di Preghiera e Riflessione Contro la tratta di Persone (GMPT), 8 febbraio – Memoria Liturgica di Santa Bakhita, «<https://preghieracontrotratta.org/about>».

Gnamankou D., *Hanibal Abraham. L'aieul noir de Pouchkine*, Presence Africaine, Paris 1996.

Goglia L., Grassi F., *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, Laterza, Bari 1993.

Goldenberg D., *The curse of Ham: Race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 2009.

Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham, Walter de Gruyter, Berlin 2017.

Gomiero M., *Lo sguardo oltre il confine. Don Angelo Vinco (1819-1853) tra missione ed esplorazione*, Casa Editrice Mazziana, Verona 2004.

González Fernández F., *Daniele Comboni e la rigenerazione dell’Africa: “Piano”, “Postulatum”, “Regole”*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003.

Gori N., «Intervista al rettore del Pontificio Collegio Etiopico. Un pezzo d’Africa in Vaticano», in *L’Osservatore Romano*, 21 agosto 2009.

Gramsci A., *Letteratura e vita nazionale*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1979.

Grancelli M., *Mons. Daniele Comboni e la Missione dell’Africa Centrale. Memorie biografico-storiche* (1922), Istituto Missioni Africane, Verona 1923.

Gratalouop C., *Géohistoire de la mondialisation. Le temps long du monde*, Armand Colin, Paris 2007.

Gray E. G., *Missionary Linguistics and the Description of “Exotic” Languages*, in *History of the Language Sciences*, 2 voll., ed. S. Auroux, E. F. K. Koerner, H. J. Niederrehe, K. Versteegh, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000, pp. 929-937.

Grenouilleau O., *La révolution abolitionniste*, Gallimard, Paris 2017.

Quand les Européens découvraient l’Afrique intérieure, Tallandier, Paris 2017.

Guardiani F., *La modernità dei primi Gesuiti e il contesto culturale di Matteo Ricci*, in *Le lingue dei missionari*, a cura di N. Gasbarro, Bulzoni, Roma 2009, pp. 113-128.

Guarrera B., *Il convento di San Salvatore, cuore della Custodia di Terrasanta*, <<https://www.custodia.org/it/news/il-convento-di-san-salvatore-cuore-della-custodia-di-terra-santa>>.

Guasti N., *The Age of Suppression: From the Expulsion of the Society of Jesus (1759-1820)*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. by I. Zupanov, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 918-950.

Hegel G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), trad. it., Laterza, Bari 2003.

Hermon-Belot R., «Grégoire et l'universalité des principes: les fondements chrétiens de son combat abolitionniste», in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 87, n°328-329 (2000), pp. 25-36.

Hersh B. G., *The Slavery of Sex. Feminist-Abolitionists in America*, University of Illinois Press, Urbana 1978.

Hill R., *Gordon: yet another assessment*, Sudan Studies Society of the United Kingdom, Durham 1987.
Histoire et Contexte Actuel de l'Eglise d'Haïti, «<https://web.archive.org/web/20090108092709/http://ecdha.org/content/view/17/30/>».

Egypt in the Sudan 1820-1881, Oxford University Press, London 1959.

Hobsbawm E., *Il Secolo breve* (1994), trad. it., Rizzoli, Milano 2006.

Höfer J., «Medical Dissertaion on Nostalgia», in *Bulletin of the History of Medicine*, n. 2 (1934) [ed. or. 1688], pp. 376-391.

Hoffmann L. F., Gewecke F., Fleischmann U., *Haïti 1804 – Lumières et ténèbres. Impact et résonances d'une révolution*, Iberoamericana, Vervuert 2008.

Holt P. M., *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898. A Study of its Origins, Development and Overthrow*, Oxford University Press, Nairobi 1979.

Hunt L., *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali* (1984), trad. it., Il Mulino, Bologna 1989.

La forza dell'empatia: Una storia dei diritti dell'uomo, trad. it., Laterza, Bari 2010.

Hurbon L., *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Éditions Payot, Paris 1972.

The Church and Afro-American Slavery 1492-1992, Enrique Dussel, New York 1992.

Les mystères du vaudou, Éditions Gallimard, Paris 1993.

ILO (International Labour Office), *Global estimates of modern slavery: forced labour and forced marriage*, «https://www.ilo.org/wcmsp5/-groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/publication/wcms_575479.pdf», Geneva 2017.

Informatio super dubio, in Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professa Institutii Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, pp. 1-5.

International Institute of Social History, *Indian Ocean and Maritime Asia Slave Trade Databases*, <<https://datasets.iisg.amsterdam/dataverse/iomastd>>.

Introduction, in «Neminem Profecto: Instruction de la Propagande du 23 novembre 1845», trad. fr., in *Mémoire Spiritaine*, 3 (3), January 1996, p. 112.

Ioly Zorattini P., *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia e nel Friuli Veneto in età moderna*, Olschki, Firenze 2008.

Jadin L., «Le clergé séculier et les capucins du Congo et d'Angola aux XVIe et XVIIe siècles: conflits de juridiction, 1700-1726», in *Bulletin de l'Academia Belgica de Rome*, n. 36 (1964), pp.185-483.

Jadin L., Dicorato M., *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo: 1506-1543*, Académie royale des sciences d'outre-mer, Bruxelles 1974.

Jameson R. P., *Montesquieu et l'esclavage. Etude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII siècle*, Hachette, Paris 1911.

Jezernik M., *Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*, in *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum 350 anni a servizio delle missioni 1622-1872*, a cura di J. Metzler, vol. III 1815-1972, Herder, Roma-Friburgo-Vienna 1972.

Johnson D. H., *Divinity abroad: dinka missionaries in foreign lands*, in W. James and D. H. Johnson, «Vernacular Christianity: Essays on the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt», in *JASO Occasional Papers*, n. 7 (1988), pp. 170-182.

Jones D. H., «The Catholic Mission and Some Aspects of Assimilation in Senegal, 1817-1852», in *The Journal of African History*, Cambridge University Press, Vol. XXI, n. 3 (1980), pp. 323-340.

Julien E., «Le comparatisme en histoire. Rappels historiographiques et approches méthodologiques», in *Hypothèses*, Éditions de la Sorbonne, 2005, n. 1 (8), pp. 191-201.

Kaiser W., «L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale (XVI-XVII)», in *Hypothèses*, Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'université Paris I-Panthéon Sorbonne, Paris (2006), p. 359-370.

Les «hommes de crédit» dans les rachats de captifs provençaux (XVI^e-XVII^e siècles), in *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, eds. W. Kaiser, École française de Rome, Rome 2008, pp. 291-319.

Keller-Lapp H., McKenzie C., «Devenir des Jésuitesses: les missionnaires ursulines du monde atlantique», in *Histoire et missions chrétiennes*, n. 16 (avril 2010), *L'autre visage de la mission: les femmes*, pp. 19-51.

Kertzer D., *Prigioniero del papa re*, Rizzoli, Milano 2004.

Kidané E., «Fortunata Quascé: pietra miliare di un percorso», in *Archivio Madri Nigrizia*, anno IV (2003), n. 6, pp. 229-244.

Kollman P., *Evangelization of slaves and catholic origins in Eastern Africa*, Maryknoll, New York 2005.

Koren H. J., «Eugène Tisserant en Haïti (1843-1845): un diplomate inexpérimenté dans une situation chaotique», in *Mémoire Spiritaine*, n. 19, premier semestre 2004, pp. 55-60.

Krobb F., «“The starting point for the civilisation of the Dark Continent”. Austrians in the Sudan: Ernst Marno and Rudolf Slatin as Agents of African Conquest», in *Austrian Studies*, Vol. 20, *Colonial Austria: Austria and the Overseas* (2012), pp. 142-160.

Küppers-Braun U., «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», in *Schweizerische Zeitschrift für Religions und Kulturgeschichte - Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle - Rivista svizzera di storia religiosa e culturale*, n. 105 (2011), pp. 140-166.

L'incredibile storia di una ragazza dell'Ottocento, «<http://bookblog.salonelibro.it/lincredibile-storia-di-una-ragazza-dellottocento/>», 11 maggio 2018.

La Bella G., *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, in *Le pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège?*, eds. P. Levillain, J. M. Ticchi, Ecole Française de Rome, Roma 2006, pp. 251-264.

«La schiavitù in Mauritania», in *Il post*, «<https://www.ilpost.it/2019/10/19/la-schiavitu-in-mauritania/>», 19 ottobre 2019.

Labanca N., *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Il Mulino, Bologna 2002.

Lafont A., *L'Art et la race. L'Africain (tout) contre l'œil des Lumières*, Les Presses du réel, Dijon 2019.

Lallemand S., Le Moal G., «Un petit sujet», in *Journal des africanistes*, tome 51 (1981), fascicule 1-2. p.5-21.

Lane P., Macdonald K., *Slavery in Africa: archaeology and memory*, Published for the British Academy by Oxford University Press, Oxford and New York 2011.

Lanfranchi R., «Nicola Mazza e Antonio Rosmini. Una lettura “rosminiana” di un recente saggio di Emilio Butturini», in *Rivista di Scienze dell’Educazione*, 30 (1992), 2, pp. 199-218.

Educazione, in *Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia, Dalle origini all’Unità Nazionale*, <<http://www.storiadellachiesa.it/glossary/educazione-e-la-chiesa-in-italia/>>, Roma, 2015.

Langlois C., *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Le Cerf, Paris 1984.

Laurenti R., *Le Diatribe e i frammenti*, Laterza, Bari 1960.

Lavenia V., *Dio in uniforme: cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Il Mulino, Bologna 2018.

Lazzari M., *Afromessicani e inquisizione: la questione della razza nella nuova Spagna del XVI-XVII secolo*, Tesi di dottorato, Università di Bologna, 2019.

Le Pichon P., *Méllier et la traite négrière: le mémoire de 1716 sur le statut juridique des Noirs esclaves en France*, in *Gérard Méllier, maire de Nantes et subdélégué de l’intendant de Bretagne (1709-1729)*, eds. G. Saupin, Société d’histoire et d’archéologie de Nantes et de Loire Atlantique, 2010.

Lecuir-Nemo G., *Femmes et vocation missionnaire. Permanence des congrégations féminines au Sénégal de 1819 à 1960: adaptation ou mutations? Impact et insertion*, éditions du Septentrion, Lille 1997.

Anne-Marie Javouhey. Fondatrice de la congrégation des soeurs de Saint-Joseph de Cluny (1779-1851), Karthala, Paris 2001.

Lefebvre C., «Un esclave a vu le monde: se déplacer en tant qu’esclave au Soudan central (XIXe siècle)», in *Locus, Revista de História*, vol. XXXV (2012).

Levi-Mortara E., *Testimony for Beatification of Pius IX – Rome*, in *ZENIT.org*, <<https://web.archive.org/web/20090530070336/http://www.catholic-forum.com/saints/pope025501.htm>>.

Licata G., *Giornalismo cattolico italiano (1861-1943)*, Studium, Roma 1964.

Lienhardt G., *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka*, Oxford University Press, Oxford 1961.

Lighthart C. J., *Le retour des Jésuites au XIXe siècle. La vie du Père J.Ph. Roothaan*, Culture et Vérité, Namur 1991.

Littner H., *Les promoteurs du clergé autochtone de 1820 à 1848*, ACSE, 311.3a5.

Lovejoy P., *Storia della schiavitù in Africa* (1983), trad. it., Bompiani, Firenze-Milano 2019.

Transformations in slavery: a history of slavery in Africa, Cambridge University Press, New York 2012.

Slavery in the Global Diaspora of Africa, Routledge, London 2019.

Lozzi C., *La questione pontificia delineata nella vita e nelle opere di Eusebio Reali*, Stabilimento Tipografico di A. Strambi, Civitavecchia 1871.

Lucassen J., *Free and unfree labour before the Twentieth century. A brief overview*, in *Free and unfree labour. The debate continues*, ed. by T. Brass and M. Van der Linden, Peter Lang, Berne 1997.

Luciani S., Taddia I., *Fonti comboniane per la storia dell'Africa nord-orientale*, 2 voll., Università degli Studi di Bologna, Bologna 1986-1988.

Lugan B., *Atlas historique de l'Afrique. Des origines à nos jours*, Rocher, Monaco 2018.

Lundberg M., «El Clero Indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica», in *Estudios de Historia Novohispana*, n. 38 (2008), pp. 39-62.

Machado de Oliveira A. J., «Estratégias e mobilidade social: o acesso de descendentes de escravos e libertos ao clero secular no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)», in *Tempo*, vol. 26 n. 3 (2020), pp. 865-705.

Magnani E., *Turismo, memoria e tratta degli schiavi. L'heritage come strumento di sviluppo locale in Africa*, FrancoAngeli, Milano 2013.

Manning P., *Slavery and African life: occidental, oriental, and African slave trades*, Cambridge University Press, New York 1990.

Manzelli G., *Il contributo dei missionari italiani alla crescita della conoscenza delle lingue e alla linguistica prescientifica nei secoli XVI, XVII e XVIII*, in *Le lingue dei missionari*, a cura di N. Gasbarro, Bulzoni, Roma 2009, pp. 35-77.

Marchi G. P., *La spada di sambuco. Cinque percorsi salgariani*, Fiorini, Verona 2000.

Marcocci G., «Is There Room for the Papacy in Global History? On the Vatican Archives and Universalism», in *Rechtsgeschichte/Legal History Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte Journal of the Max Planck Institute for European Legal History*, n. 20 (2012), pp. 366-367.

«Tra cristianesimo e Islam. Le vite parallele degli schiavi abissini in India (secoli XVI-XVII)», in *Società ostili. Stereotipi, giustizia, integrazione (secoli XVI-XVIII)*, a cura di G. Marcocci, *Società e Storia*, n. 138 (2012), pp. 807-822.

Gli intrecci della storia. La modernità globale di Sanjay Subrahmanyam, in S. Subrahmanyam, *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, Carocci, Bari 2014, pp. 9-21.

Maria Giuseppina Benvenuti, in *Wikipedia*, «https://it.wikipedia.org/wiki/Maria_Giuseppina_Benvenuti».

Marques A. K., *De escrava resgatada a santa missionária: o culto a santa Bakhita na cidade de Santos, 1992-2014*, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de São Paulo, 2014.

Martina G., *Pio IX Chiesa e mondo moderno*, Editrice Studium, Roma 1976.

La «Civiltà Cattolica» e il problema coloniale italiano, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana. Atti del convegno Taormina-Messina 23-29 ottobre 1989*, a cura di C. Ghezzi, vol. II, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1996, pp. 905-913.

Gregorio XVI, papa, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LIV, Roma 2002, pp. 229-242.

Martini T., *XII testis*, in in Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, p. 137.

Maxwell J. F., *Slavery and the Catholic Church. The history of Catholic teaching concerning the moral legitimacy of the institution of slavery*, Barry-Rose, Chichester-London 1975.

Mayo Clinic Staff, *Tuberculosis: Symptoms and causes*, «<http://www.mayoclinic.org/diseases-conditions/tuberculosis/symptoms-causes/dxc-20188557>».

Mazzone U., *Cristianesimo e conflitto in età moderna e contemporanea*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009.

Cristianesimo. Istituzioni e società dalla Rivoluzione francese alla globalizzazione, CLUEB, Bologna 2016.

Mazzotti S., *Esploratori perduti*, Codice Edizioni, Torino 2011.

Mbembe A., *Critica della ragione negra* (2013), trad. it., Ibis, Como-Pavia 2016.

Mc Ewan D., *A catholic Sudan: dream, mission, reality. A study of the Roman Catholic Mission to Central Africa and its protection by the Hapsburg Empire from 1846 to 1900 (1914) as revealed in the correspondance of the imperial and royal Austro-Hungarian consulate Khartoum*, Stabilimento tipografico Julia, Rome 1987.

Mead M., *Une éducation en Nouvelle Guinée* (1930), trad. fr., Payot, Paris 1973.

Memory Centre of the Great East Region, *Road of Abolitions, Memory forests Anne Marie Javouhey de Chamblanc-Seurre et Jallanges (Côte d'Or)*, «<http://en.abolitions.org/index.php?IdPage=1552145208>».

Menozi D., *Cristianesimo e Rivoluzione francese*, Queriniana, Brescia 1977.

La Chiesa cattolica e la secolarizzazione, Einaudi, Torino 1993.

Chiesa, pace e guerra nel Novecento, Il Mulino, Bologna 2008.

Merle M., *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Armand Colin, Paris 1967.

Messori V., *Io, il bambino ebreo rapito da Pio IX*, Mondadori, Milano 2005.

Metzler J., *Evangelisierung und vatikanishes Archiv*, in *Caeli Novi et Terra Nova*, ed. I. Vazquez, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1992.

La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX, San Paolo, Torino 2002.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum 350 anni a servizio delle missioni 1622-1872, vol. III 1815-1972, Herder, Roma-Friburgo-Vienna 1971.

Mezzadri L., *La Rivoluzione francese e la Chiesa: fatti documenti interpretazioni*, Città Nuova, Roma 2004.

Miers S., Kopytoff I., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison 1977.

«*Missioni cattoliche*, una rivista alle origini del reportage moderno», in *La Repubblica*, «<https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2000/06/25/missioni-cattoliche-una-rivista-alle-origini-del.html>», 25 giugno 2000.

Montalbano G., *'Despite the Fear'. Black Emancipation Trajectories in Libya c. 1890-1930*, ERC SlaveVoices project (directeur: M'hamed Oualdi), SciencesPo Paris, (paper submitted) 2021.

Mordenti R., *De Sanctis, Gramsci e i pro-nipotini di padre Bresciani. Per una nuova tradizione culturale italiana*, Bordeaux, Roma 2019.

Morelli E., «Appunti», in *Don Mazza – Bollettino*, n. 3-4 (1948), pp. 214-216.

«Appunti», in *Don Mazza – Bollettino*, n. 1 (1949), pp. 246-248.

Moronti E., *L'interprete del tempo: Giuseppe Mezzofanti e l'analisi del codice Cospi*, Tesi magistrale inedita, Università di Bologna, Bologna 2014.

Lettere dal mondo: Giuseppe Mezzofanti e la circolazione del sapere tra locale e globale (1774-1849), intervento durante il seminario a cura di M. Moretti, *Reti transnazionali di conoscenza e informazione del diciannovesimo secolo: una prospettiva di storia globale* (Bologna, 2018).

Morozzo della Rocca R., *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti soldati 1915-1919*, Studium, Roma 1980.

Morvan F. M., «Le Père Guillaume Jouga de la Congrégation du Saint-Esprit», in *Horizons Africains*, n. 161 (mai 1964), pp. 4-7.

Moyn S., Sartori A., *Global Intellectual History*, Columbia University Press, New York 2013.

Myers W. D., *At Her Majesty's Request: An African Princess in Victorian England*, Scholastic Press, New York 1999.

N'Diaye T., *Le génocide voilé*, Gallimard, Paris 2008.

Nardi G., «Il Ven. Ludovico da Casoria e i Collegi dei moretti», in *La Carità e l'Orfanello*, 1931.

I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile Ludovico da Casoria, Edizione Frati Bigi, Roma 1967.

Cinesi a Napoli, Dehoniane, Napoli 1976.

Ndiaye P., «La France noire. Une histoire longue», in *L'Histoire*, n. 457 (mars 2019), pp. 32-39.

«Le premier roman noir», in *L'Histoire*, n. 457 (mars 2019), dossier *La France noire*, p. 51.

Nepomnyashchy C. T., N. Svobodny, L. Trigoss, *Under the Sky of My Africa. Alexander Pushkin and Blackness*, Evanston, Northwestern University Press, Evanston 2006

Neveu G., «La fabrique d'un saint missionnaire jésuite dans la longue durée (XVII, XVIII et XIX siècles): Pedro Claver (1580-1654) entre rhétorique, théologie et histoire», in *Les Dossiers du Grihl*, vol. I (2015).

Nicoletti M., *Dignità della persona umana e lotta contro la schiavitù. Antonio Rosmini e Daniele Comboni*, in *Daniele Comboni fra Africa ed Europa. Saggi storici*, a cura di F. De Giorgi, Emi, Bologna 1998.

Nikkel M. R., «Due dinka educati in Europa per l’Africa. Un’esperienza positiva ma rara per la missione del XIX secolo», in *Note Mazziane*, aprile 2015, pp. 237-238.

Noceti S., *Chiesa, una casa comune. Dal Sinodo per l’Amazzonia una parola profetica*, EDB, Bologna 2020.

Noonan J., «Development in Moral Doctrine», in *Theological Studies*, vol. LIV (1993), pp. 662-675.

Occhetta F., «Storia del giornalismo cattolico nella produzione italiana e internazionale: intervento estratto dal seminario per le celebrazioni dei 70 anni della rivista Ricerca, tenutosi il 25 settembre 2015 presso la Biblioteca D. Spadolini del Senato della Repubblica», in *Ricerca: bimestrale della Federazione universitaria cattolica italiana*, nn. 1 e 2 (gennaio-aprile 2016).

Olmi V., *Bakhita. Romanzo* (2017), Piemme, Milano 2018.

Oualdi M., «D’Europe et d’Orient, les approches de l’esclavage des chrétiens en terres d’Islam», in *Annales. Histories et sciences sociales*, n. 4 (2008), pp. 829-843.

L’esclavage en terres d’Islam. Période moderne et contemporaine, in *Dictionnaire des esclavages*, eds. O. Petré-Grenouilleau, Larousse, Paris 2010.

A slave between empires. A transimperial History of North Africa, Columbia University Press, New York 2020.

Oudin-Bastide C., Steiner P., *Calcul et morale: coûts de l’esclavage et valeur de l’émancipation (XVIIIe-XIXe siècle)*, Éditions Albin Michel, Paris 2015.

Oz A., *Contro il fanatismo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2002.

«Padre Ludovico da Casoria nel cinquantenario della morte», in *Napoli Rivista Municipale*, numeri di luglio-agosto-settembre, 1935.

Paganini S., *Il movimento mahdista e p. Josef Ohrwalder. Il movimento mahdista e l’esperienza di missione e di prigionia di un prete sudtirolese nel Sudan della fine del 1800*, Missionari Comboniani, Roma 2001.

Pallaver K., *Un’altra Zanzibar, Schiavitù, colonialismo e urbanizzazione a Tabora (1840-1916)*, FrancoAngeli, Milano 2010.

Palmisciano G., «La Carità» di Ludovico da Casoria. *Chiesa, cultura e movimento cattolico a Napoli dopo l’Unità d’Italia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.

- Panzer J. S., *The Popes and Slavery*, Alba House, New York 1996.
- Paribello A., *Padre Ludovico da Casoria*, Casa editrice Oasi S. Francesco, Quisisana 1982.
- Party J. M., «Victor Mazulime, député né esclave», in *France Info*, 10 marzo 2020, «<https://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/longs-formats-victor-mazuline-depute-martinique-ne-esclave-584919.html>».
- Pase A., *Linee sulla terra. Confini politici e limiti fondiari in Africa sub sahariana*, Carocci, Roma 2011.
- Pavone S., *Anti-Jesuitism in a Global Perspective*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. by I. Zupanov, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 833-854.
- Payton C., «Vodou and Protestantism, Faith and Survival: The Contest over the Spiritual Meaning of the 2010 Earthquake in Haiti», in *The Oral History Review*, vol. XL, n. 2 (2013), pp. 231-250.
- Peabody S., «Être Noir et libre en France», in *L'Histoire*, n. 457 (mars 2019), pp. 40-45.
- Pereira C. M., *Abolição e Catolicismo: a participação da Igreja católica na extinção da escravidão no Brasil*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói 2011.
- Peripolli I., *III testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professa Institutii Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, p. 249.
- Person Y., «Hubert Deschamps et l'Histoire africaine», in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXVI (1979).
- Pesenti G., *Suor Maria Giuseppina Benvenuti (Zeinab Alif)*, Velar, Gorle 2015.
- Pétre-Grenouilleau O., *Les traites négrières: essai d'histoire globale*, Gallimard, Paris 2004.
- «Les traites négrières, ou les limites d'une lecture européocentrique», in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, LII (2005).
- Dictionnaire des esclavages*, Éditions Larousse, Paris 2010.
- «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza" per cause umanitarie», in *Passato e Presente*, n. 82 (2011), pp. 91-102.

Qu'est-ce que l'esclavage? Une histoire globale, Gallimard, Paris 2014.

Pezzi E., *Missione cattolica nel Sudan dall'inizio fino alla ripresa dopo la rivoluzione mahdista*, Edizioni Pie Madri della Nigrizia, Verona 1972.

L'Istituto Pie Madri della Nigrizia: storia dalle origini alla morte del Fondatore, Emi, Bologna 1981.

Piolet J. B., *Nos missions et nos missionnaires*, Librairie Bloud & C, Paris 1904.

L'émancipation des Noirs dans la Révolution française (1789-1795), Karthala, Paris 2002.

Pizzorusso G., *Agli Antipodi di Babele. Propaganda fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia. Annali 16: Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, a cura L. Fiorani e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000, p. 476-518.

«“Ecco recise queste piante”. La crisi del Collegio Urbano di Propaganda Fide tra Repubblica Romana e dominazione napoleonica (1798-1817)», in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, n. 11 (2006), numero monografico *Roma religiosa nell'età rivoluzionaria 1789-1799*, a cura di L. Fiorani, Roma 2006, pp. 125-140.

Nicolò Giovanni Battista Olivieri, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Enciclopedia Treccani, vol. LXXIX (2013), consultato su [«https://www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-giovanni-battista-olivieri_\(Dizionario-Biografico\)/»](https://www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-giovanni-battista-olivieri_(Dizionario-Biografico)/).

Servo di Dio Niccolò Giovanni Battista Olivieri, [«http://www.santiebeati.it/dettaglio/96268»](http://www.santiebeati.it/dettaglio/96268), 2014.

Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia De Propaganda Fide, Sette Città, 2018.

Poli D., *Strategie interpretative e comunicative della linguistica missionaria dei gesuiti nello spazio culturale sino-nipponico fra Cinquecento e Seicento*, in *Le lingue dei missionari*, a cura di N. Gasbarro, Bulzoni, Roma 2009, pp. 129-160.

Politi M., «Ma Pio IX sugli altari allontanerà i fedeli», in *repubblica.it*, [«https://www.repubblica.it/online/mondo/beatificazione/fedeli/fedeli.html»](https://www.repubblica.it/online/mondo/beatificazione/fedeli/fedeli.html), 2 settembre 2000.

Pollard J. F., *Il Papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace*, San Paolo, Milano 2001.

Pomara B., «La diaspora morisca in Italia: storie di mediatori, schiavitù e battesimi», in *Storia Economica*, XVII, n. 1 (2014).

Potestà G. L., Vian G., *Storia del cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2010.

Pozzan M., *XXXII testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professa Institutii Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, p. 199.

Prandi E., *Storia breve del paramento di don Mazza*, «<https://daily.veronanetwork.it/cultura/storia-breve-del-paramento-di-don-mazza/>», 20 aprile 2019.

Prodi P., *San Filippo Neri: un'anomalia nella Roma della Controriforma?*, in *Filippo Neri nella Roma della Controriforma*, Atti del Convegno di studi (Roma, 2 dicembre 1994), a cura di A. Zuccari, in *Storia dell'arte*, n. 85 (1995), pp. 333-339.

Prosperi A., *Battesimo e identità tra Medioevo e prima età moderna*, in *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, hrsg. P. von Moos, De Gruyter, Cologne-Weimar-Vienne 2004, p. 325-353.

Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

Prudhomme C., *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Ecole française de Rome Palais Fornèse, Roma 1994.

Missions chrétiennes et colonisation, Le Cerf, Paris 2004.

L'expérience et la conviction contre la tradition: les Eglises chrétiennes et la critique à l'esclavage, 1780-1888, in *Abolir l'esclavage: un réformisme à l'épreuve, France, Portugal, Suisse, XVIII-XIX siècles*, eds O. Pétré-Grenouilleau, P.U.R., Rennes 2008, pp. 57-77.

Le bien, le mal et le «massacre des innocents». L'avigerie et les débuts de la «croisade africaine», 1888, in *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve, France, Portugal, Suisse, XVIII-XIX siècles*, eds O. Petre-Grenouilleau, P.U.R., Rennes 2008, pp. 293-309.

Puccini S., «Gli Akka del Miani: una storia etnologica nell'Italia di fine secolo (1872-1883). Parte prima: dall'Africa selvaggia all'Europa degli scienziati», in *L'Uomo*, VIII (1984), n. 1, pp. 29-58.

«Gli Akka del Miani: una storia etnologica nell'Italia di fine secolo (1872-1883). Parte Seconda: a Verona e nel trevigiano; Vita e studi italiani di Thiebaut e Kerallà (1874-1883)», in *L'Uomo*, VIII (1984), n. 2, pp. 197-217.

Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento, Carocci, Roma 1999.

Quénum A., *Les Eglises chretiennes et la traite Atlantique du XV au XIX siecle*, Karthala, Paris 1993.

Rabain-Jamin J., «Enfance, âge et développement chez les Wolof du Sénégal», in *L'Homme*, n. 167-168 (2003), pp. 49-65.

Raccanello N., *IX testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975*, p. 127.

Raush T., «La dottrina al servizio della missione pastorale della Chiesa», in *La Civiltà Cattolica*, vol. MMMCMLXXXI (2016), pp. 223-236.

Ravecca P. L., *Il "ghellaba" Olivieri*, Arti Grafiche Erregi, Genova 1984.

Razy E., Rodet M., *Children on the Move in Africa. Past & Present experiences of migration*, James Currey, Rochester 2016.

Reggi R., Zanini F., *La Chiesa e gli schiavi. Testimonianze e documenti dalla Bibbia ai nostri giorni*, EDB,

Bologna 2016.

Regoli R., *Ercole Consalvi: le scelte per la Chiesa*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

Reinhard W., *Storia del colonialismo* (1996), trad. it., Einaudi, Torino 2002.

Renault F., *Lavigerie l'esclavage africain et l'Europe*, De Boccard, Paris 1971.

Le cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'église, l'Afrique et la France, Fayard, Paris 1992.

«La traite transsaharienne des esclaves», in *Revue Française d'histoire d'outre-mer*, vol. CCC (1993), pp. 467-477.

«Aux origines de la lettre apostolique de Grégoire XVI, In Supremo (1839)», in *Mémoire spiritaine*, vol. VII (1998), pp. 144-145.

Ribbe C., *Sœur Louise-Marie de Sainte-Thérèse* in Id., *Une Autre Histoire*, Le Cherche-Midi éditeur, Paris 2016, pp 20-31.

Ricard R., *La «conquête spirituelle» du Mexique Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Institut d'Ethnologie, Paris 1933.

Ricchieri W., *IV testis*, in *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975*, p. 61.

Rincon D., «La campagne arabe, la traite et l'esclavage des Noirs par les Arabes. La croisade antiesclavagiste, la chute de la domination arabe», in *L'expansion belge*, vol. X (1930), pp. 447-451.

Rocca G., *Aspetti istituzionali e linee operative nell'attività dei nuovi istituti religiosi*, in *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e unificazione*, a cura di L. Pazzaglia, *La Scuola*, 1994.

Rockel S., *The Remarkable Story of Adrian Atiman: Freed Slave to Medical Missionary*, University of Toronto, 2013.

Romanato G., *Da Knoblecher a Comboni. Il contributo missionario all'esplorazione del bacino del Nilo*, in *Daniele Comboni fra Africa ed Europa. Saggi storici*, a cura di F. De Giorgi, Emi, Bologna 1998, pp. 11-53.

Daniele Comboni. L'Africa degli esploratori e dei missionari, Milano, Rusconi, 1998.

L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni, Corbaccio, Milano 2003.

«Lo sfondo storico dell'impresa missionaria di Nicola Mazza e Daniele Comboni», in *Brixner Theologisches Forum*, n. 3, September-Dezember 2003, pp. 263-275.

Giovanni Miani e il contributo veneto alla conoscenza dell'Africa, Minelliana, Rovigo 2005.

Guarani ed emigranti delle Riduzioni del Paraguay, Longo, Ravenna 2008.

Alle origini del cattolicesimo contemporaneo, Lindau, Torino 2014.

Romani D., *Due amici per l'Africa. Il carteggio Nicola Mazza - Johannes Chrysostomus Mitterutzner (1856-64)*, Casa editrice mazziana, Verona 2003.

Romano A., *Saperi europei e inglobamento del mondo (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma 2020.

Romeo L., «Blackmoors in paintings, sculptures and jewels of Venice», in *seevenice.it*, <<http://www.seevenice.it/en/blackmoors-in-paintings-sculptures-and-jewels-of-venice/>>, 30 giugno 2018.

Rossi B., *Reconfiguring Slavery: West African Trajectories*, Liverpool University Press, Liverpool 2009.

Rossignol M. J., Van Ruymbeke B., *The Atlantic World of Anthony Benezet (1713-1784): From French Reformation to North American Quaker Antislavery Activism*, Brill, Leiden 2016.

Route of the abolition of slavery, <<https://sj-cluny.org/Route-of-the-Abolition-of-Slavery?lang=fr>>.

Roy O., *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2017.

Ruggiero G. M., «L'infanzia è stata inventata nell'Ottocento», in *Linkiesta*, <<https://www.linkiesta.it/2016/02/infanzia-e-stata-inventata-nellottocento/>>.

Rubiés J. P., *The Jesuits and the Enlightenment*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. by I. Zupanov, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 855-890.

Saccone C., *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2003.

Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Serva Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professa Institutii Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975.

Sako P. S., *Senegal: storia, economia e risorse, società e tradizioni, arte e cultura, religione*, Pendragon, Bologna 1998.

Saïd E., *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi* (2000), trad.it., Feltrinelli, Milano 2008.

Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente (1978), trad. it., Feltrinelli, Milano 2019.

Salomone G., Arnone R., «La nosografia psichiatrica italiana prima di Kraepelin», in *Giornale Italiano di Psicopatologia*, n. 15 (2009), pp. 75-88.

Salvaing B., *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle: Côte des esclaves et pays Yoruba, 1840-1891*, L'Harmanattan, Paris, 2000.

«San Domenico Savio, il santo bambino plasmato da don Bosco», in *Famiglia Cristiana*, <<https://www.famgliacristiana.it/articolo/san-domenico-savio.aspx>>, 9 marzo 2020.

- Santedi Kinkupu L., G. Bissainthe, M. Hebga, *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956), Karthala, Paris 2006.
Santi Bambini e Giovani, in *Santi e Beati*, «<http://www.santiebeati.it/dettaglio/93490>».
- Santos Shermann P., «Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas? Uma análise de trajetórias de mulheres resgatadas da escravidão na Africa Central no contexto colonial (1870-1945)», in *Revista de Historia*, n. 155 (2006), pp. 145-160.
- Sardella M. P., «Comboni e Mitterutzner: testimoni del Vangelo della speranza a servizio dell'Africa centrale», in *Brixner Theologisches Forum*, n. 3, September-Dezember 2003, pp. 251-262.
- Sarti R., *Tramonto di schiavitù. Sulle tracce degli ultimi schiavi presenti in Italia (secolo XIX)*, in *Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale, Volume II: secoli XVIII e XIX*, a cura di F. Gambin, Seid, Firenze 2009, pp. 281-297.
- Sauer W., *Schwarz-Gelb in Afrika. Habsburgermonarchie und koloniale Frage*, in *K. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika*, hrsg. W. Sauer, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 2002, pp. 17-78.
- Saverio F., *Seconda lettera sul Giappone a Ignazio di Loyola, India, 14 gennaio 1549*, in F. Saverio, *Le lettere e altri documenti*, a cura di A. Carboni, Città Nuova, Roma 1991, p. 249.
- Scalise D., *La vera storia del bambino ebreo rapito dal papa*, Mondadori, Milano 1996.
- Scego I., «La vera storia di Faccetta Nera», su *Internazionale*, 6 agosto 2015, «<https://www.internazionale.it/opinione/igiaba-scego/2015/08/06/faccetta-nera-razzismo>».
- La linea del colore*, Bompiani, Milano 2020.
- Schmidt N., *Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage*, Fayard, Paris 1994.
- Schultz E. A., Lavenda R. H., *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna 2010.
- Scoppola P., *Dal neoguelfismo alla Democrazia Cristiana*, Studium, Roma 1963.
- Seccia G., *La missione cattolica in Sudan: vista e vissuta da protagonisti ed osservatori tirolesi (1858-1862)*, Missionari comboniani, Roma 2001.
- Seigneur O., *La religieuse de l'obscurité*, Éditions du Masque, Paris 2000.
- Sellier J., *Atlante dei popoli dell'Africa*, Casa Editrice Il Ponte e Centro Amilcar Cabral, Milano-Bologna 2009.
- Sensbach J., *Rebecca's Revival: Creating Black Christianity in the Atlantic World*, Harvard University Press, Cambridge 2005.

Serafini L., *Un'amica che mi stringe la mano e mi attende*, memorie scritte l'8 dicembre 2016, in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 180.

Sheldon K. E., *Historical Dictionary of Women in Sub-Saharan Africa*, Scarecrow Press, Lanham 2005.

Signore G. (testi), Pascador F. (disegni), *Daniele Comboni, L'amico degli schiavi. Fumetto*, Albi Nuovi, Milano 1981.

Signorelli A., *Antropologia culturale*, McGraw-Hill, Milano 2007.

Sikainga A. A., *Slaves into workers. Emancipation and labor in colonial Sudan*, University of Texas Press, Austin 1996.

Sint Nicolaas S., Van Rossum M., Bosma U., «Towards an Indian Ocean and Maritime Asia Slave Trade Database: An Exploration of Concepts, Lessons and Models», in *Esclavages & Post-esclavages*, n. 3 (2020).

Sollors W., *Neither black nor white yet both. Thematic explorations of Interracial Literature*, Harvard University Press, Cambridge-London 1997.

Spadolini G., *L'opposizione cattolica: da Porta Pia al '98*, Mondadori, Firenze 1972.

Speitkamp W., *Breve storia dell'Africa* (2007), trad. it., Einaudi, Torino 2010.

Standaert N., *L'«autre» dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Éditions Lessius, Bruxelles 2003.

Storme M., *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni sur l'Association Internationale Africaine*, Duculiot, Bruxelles 1958.

Subrahmanyam S., *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, Carocci, Bari 2014.

Sundkler B., Steed C., *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Suor Maria Giuseppina Benvenuti / Zeinab Alif, in *Serra de' Conti. Città d'arte, della cicerchia e del buon vino*, http://www.serradecontiturismo.it/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=167:suor-maria-giuseppina-benvenuti&catid=51&Itemid=213&lang=it.

Surdich F., *Esplorazioni geografiche e sviluppo del colonialismo nell'età della rivoluzione industriale. Espansione coloniale ed organizzazione del consenso*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1979.

L'interesse di Giuseppe Sapeto per l'arabo e le lingue etiopiche, in *Le lingue dei missionari*, a cura di N. Gasbarro, Bulzoni Editore, Roma 2009, pp. 245-260.

Surun I., *Dévolier l'Afrique? Lieux et pratiques de l'exploration (Afrique occidentale, 1780-1880)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018.

Tachiaos A. E. N., *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, trad. it., Jaca Book, Milano 2005.

TADDIA I., *Autobiografie africane. Il colonialismo nelle memorie orali*, Angeli, Milano 1996.

Taraud C., Pludermacher I., «Paris, XIX^e siècle. Modèles, courtisanes et prostituées», in *L'Histoire*, n. 457 (mars 2019), dossier *La France noire*, pp. 48-53.

Taroni M., *Don Biagio Verri. L'apostolo delle ragazze schiave*, Velar, Bergamo 2017.

- Tatsos M., *Mai più schiavi. Biram Dah Abeid e la lotta pacifica per i diritti umani*, Paoline, Milano 2018.
- Teixeira Santos P., *Dom Comboni. Profeta da África e Santo no Brasil*, Editora Mauad, Rio de Janeiro 2002.
- Fé, Guerra e Escravidão, Uma historia da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*, Fap-Unifesp, São Paulo 2013.
- Terrin A. N., *Cultura, acculturazione, inculturazione*, in, *Liturgia e inculturazione*, a cura di A. N. Terrin, EMP, Padova 2009, pp. 75-126.
- Todorov T., *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*, Le Seuil, Paris 1982.
- Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico* (2000), trad. it., Garzanti, Milano 2004.
- Tomasella G., *Esporre l'Italia coloniale. Interpretazioni dell'alterità*, Il Poligrafo, Padova 2017.
- Toniolo A., *Cristianesimo e mondialità. Verso nuove inculturazioni?*, Cittadella Editrice, Assisi 2020.
- Toniolo E., Hill R., *The opening of the Nile basin. Writings by Members of the Catholic Mission to Central Africa on the Geography and Ethnography of the Sudan, 1842-1881*, C. Hurst & Company, London 1974.
- Tosi G., *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul nuovo mondo (1510-1573). "Veri domini" o "servi di natura"?*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.
- Travaglia M., *Necrologio di Giuseppina Bakhita, Verona, 22 febbraio 1947*, cit. in *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, a cura di M. C. Frison, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018, p. 45.
- Traverso L., *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane (storia d'un eroe della carità)*, Typographia Archiepiscopalis Florentina, Firenze 1916.
- Tremolada L., *Calcola il potere d'acquisto in lire ed euro dal 1860 al 2016*, <<https://www.infodata.ilsole24ore.com/2018/03/14/calcola-il-potere-dacquisto-in-lire-ed-euro-dal-1860-al-2015/>>, 14 marzo 2018.
- Trivellato F., *Microstoria, storia del mondo e storia globale*, in *Microstoria. A venticinque anni da «L'eredità immateriale»*, a cura di P. Lanaro, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 119-131.
- Troutt Powell E. M., *Tell this in my memory. Stories of enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, Stanford University Press, Stanford 2012.
- Tura E. R., *Il Signore cammina con noi, introduzione ai sacramenti*, Gregoriana, Padova 1987.
- Turi G., *Schiavi in un mondo libero: storia dell'emancipazione dall'età moderna ad oggi*, Laterza, Bari 2012.
- Turrini M., *Il "giovin signore" in collegio. I gesuiti e l'educazione della nobiltà nelle consuetudini del collegio ducale di Parma*, CLUEB, Bologna 2006.
- UNESCO, *The slave route*, <<https://en.unesco.org/themes/fostering-rights-inclusion/slave-route>>.
- Valantin C., *Préface*, in A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, Maisonneuve & Larose, Paris 2003, p. 5.

Van der Linden M., *Introduction*, in *Humanitarian intervention and changing labor relations: the long-term consequences of the abolition of the slave trade*, ed. by M. Van der Linden, Brill Academic Publisher, Leiden 2011, pp. 1-45.

The origins, spread and normalization of free wage labour, in *Free and unfree labour. The debate continues*, ed. by T. Brass and M. Van der Linden, Peter Lang, Berne 1997, pp. 501-523.

Vanzetto L., *Paròn Stefano Massariotto. La crisi della società contadina nel Veneto di fine '800*, Odeonlibri, Vicenza 1982.

Vaughan M., *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*, Polity Press, Cambridge 1991.

Ver-Ndoye N., Fauconnier G., *Noir. Entre peinture et histoire*, Omniscience, Mouans-Sartoux 2018.

Victor S., *Les fils de Canaan: l'esclavage au Moyen Age*, Vendémiaire, Paris 2019.

Vial G., *Femmes d'influence. Les signares de Saint-Louis du Sénégal et de Gorée XVIIIe-XIXe siècle. Étude critique d'une identité métisse*, Nouvelles Éditions Maisonneuve & Larose - Hémisphères Éditions, Paris 2019.

Vidale M., *Archivio Madri Nigrizia*, 30 voll., Studium Madri Nigrizia, Roma 2000-, voll. 4, 9, 10, 11, 12, 19.

«Salvare l'Africa con l'Africa: Fortunata Quascé», in *Archivio Madri Nigrizia*, anno VI, n. 9 (Marzo 2015).

Vilardi S., *Ludovico da Casoria e Daniele Comboni: metodi missionari a confronto secondo un francescano*, in *Salvare l'Africa con l'Africa. Ludovico da Casoria e Daniele Comboni: metodi missionari a confronto*, Atti della Giornata di studi (Casoria (Na), 16 giugno 2015), a cura di M. Bravaccino, Verbum Ferens, Napoli 2016, pp. 23-57.

Volli G., *Il caso Mortara. Il bambino rapito da Pio IX (1960)*, Giuntina, Firenze 2016.

Von Arnim H., *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1998.

Walz T., *Bakhita Kwashe, Alternative Spellings: Sr. Fortunata Quasce. 1841-1899*, in *Dictionary of African Christian biography*, <<https://dacb.org/stories/sudan/bakhita-kwashe/>>, 2007.

Watt J., *The incongruous Bull: In Supremo Apostolatus*, <<https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/3341/Final%20Draft%20Jeremy%20Watt%20Essay.pdf;sequence=1>>, 2006, ultima vis. 01-03-2020.

Wheeler A. C., *Freed slaves and the origins of the Sudanese Church*, in *Announcing the Light: Sudanese witnesses to the Gospel*, ed. A. C. Wheeler, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998.

Wolf E., *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley 1982.

Zanini R. I., *Bakhita. Inchiesta su una santa per il 2000*, San Paolo, Torino 2000.

Bakhita: Mulher, negra, escrava e santa – uma fascinante história de liberdade, Cidade Nova, São Paulo 2002.

Bakhita – Il cuore ci martellava nel petto. Il diario di una schiava divenuta santa, San Paolo, Milano 2004.

Bakhita: la schiava divenuta santa, San Paolo, Roma 2014.

Bakhita – Il fascino di una donna libera, San Paolo, Milano 2019.

«Con Bakhita a scuola di umanità. A colloquio con la canossiana madre Maria Carla Frison», in *Avvenire*, 29 marzo 2020, p. 25.

Zanolini I., *Storia Meravigliosa. Santa Giuseppina Bakhita* (1929), Editions du Signe, Strasbourg 2000.

VIII testis, in Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Vicentina Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Iosephinae Bakhita. Sororis professae Instituti Filiarum a Caritate Positio super virtutibus*, tipografia Guerra e Belli, Roma 1975, p. 96.

Zappia A., «*In rimpiazzo dell'antico Magistrato*». *La Pia Giunta della redenzione degli schiavi di Genova e il riscatto degli ultimi captivi liguri all'indomani dell'annessione al Piemonte (1815-1823)*, in *Genova e Torino. Quattro secoli di incontri e scontri. Nel bicentenario dell'annessione della Liguria al Regno di Sardegna*, a cura di G. Assereto, C. Bitossi e P. Merlin, Società Ligure di Storia Patria, Genova 2015, pp. 399-420.

Zemon Davis N., *Juive, Catholique, Protestante trois femmes en marge au XVIIe siècle* (1995), Le Seuil, Paris 1997.

Léon l'Africain: un voyageur entre deux mondes, Payot & Rivages, Paris 2007.

Zeuske M., «*Historiography and research problems of slavery and the slave trade in a Global-historical perspective*», in *International Review of Social History*, LVII 2012, pp. 87-111.

Ringraziamenti

Ringrazio il professor Umberto Mazzone, mio supervisore italiano. Da quando sono arrivato a Bologna per la laurea magistrale, è stato punto di riferimento sicuro, disponibile e paziente.

Ringrazio la professoressa Charlotte de Castelnau-L'Estoile, mia supervisora francese. Mi ha guidato negli impervi terreni della ricerca e della cotutela internazionale con competenza e sensibilità non ordinarie, incoraggiandomi e sostenendomi sempre con generosità.

Ringrazio il professor Luca Jourdan, attuale direttore del mio corso di dottorato a Bologna, e i suoi due predecessori, i professori Raffaele Laudani e Paolo Capuzzo. Ringrazio anche la prof.ssa Francesca Sofia, attuale direttrice del dipartimento, che mi ha dato la possibilità di avviare i primi contatti, durante la magistrale, con l'Université Paris 7 Diderot (oggi, Université de Paris).

Ringrazio i professori Fulvio De Giorgi e Gianni La Bella per le revisioni della tesi; i professori Alberto Melloni, Lucia Ceci, Guido Abbattista, Giovanni Pizzorusso, M'hamed Oualdi e Claire Fredji, che hanno accettato di divenire membri della commissione valutatrice del mio dottorato.

Ringrazio, per la cortesia e la professionalità, il personale degli archivi e delle biblioteche che ho visitato. Un pensiero speciale va alla defunta suor Elvira Piscopo, archivista delle suore bigie a Roma: già malata terminale, mi ha sempre aperto l'archivio con un sorriso sul volto e un vassoio di seconda colazione tra le mani.

Ringrazio quei professori e studiosi che, pur non essendo coinvolti direttamente con il mio attuale percorso di ricerca, mi hanno aiutato, incoraggiato e consigliato. Tra gli altri, cito per parte francese il professor Pierre-Antoine Fabre e, per parte italiana, il professor Gianpaolo Romanato.

Ringrazio i colleghi dottorandi e tutti gli altri giovani ricercatori conosciuti tra l'Università di Padova, l'Università di Bologna, l'Université de Paris, l'Ecole Française de Rome e in occasione di seminari e conferenze. Per i momenti di confronto e le amicizie instaurate, grazie in particolare a Beatrice Ruggieri, Pasquale Menditto e Silvia Pizzirani, Serena Mocchi, Matteo Lazzari, Barbara De Luna, Eleonora Moronti, Giulia Consoli, Isabella D'Angelo, Gabriele Montalbano, Arianna Pasqualini, Meizi Xie, Tullio Ottolini, Giulia Bonazza, Ophélie Tiago, Giordano Bottecchia, Chloé Tardivel, Maririta Guerbo, Enrico Castro, Giorgio Tabani.

Ringrazio gli amici, che mi hanno supportato e sopportato. In rappresentanza di tutte e tutti: grazie Luisa, Maria, Laura, Marella, Giorgia, Claudia, Marco, Michele, Giacomo, Simone, David.

Infine, grazie a chi c'è da sempre: mia madre e mio padre (rispettivamente prima sostenitrice e primo lettore), mio fratello Michele.