



PREMIO ISTITUTO SANGALLI

2021

Giacomo Ghedini

# DA «SELVAGGI» A «MORETTI»

Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)

FI  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

ISSN 2704-5749 (PRINT) | ISSN 2612-8071 (ONLINE)

– 14 –

STUDI DI STORIA RELIGIOSA E CULTURALE /  
STUDIES IN RELIGIOUS AND CULTURAL HISTORY

*Director*

Maurizio Sangalli, University for Foreigners of Siena, Italy

*co-Director*

Massimo Carlo Giannini, University of Teramo, Italy

*Scientific Board*

Paolo Branca, Catholic University of Sacro Cuore of Milan, Italy

Lucia Ceci, University of Rome Tor Vergata, Italy

Roberto Di Stefano, National University of La Pampa, Argentina

Carlo Fantappiè, Roma Tre University, Italy

Myriam Greilsammer, Bar-Ilan University, Israel

Gert Melville, Technische Universitaet Dresden, Germany

Ferial Mouhanna, Damascus University, Syrian Arab Republic

Paolo Naso, Sapienza University of Rome, Italy

Olivier Poncet, École nationale des chartes, France

Myriam Silvera, University of Rome Tor Vergata, Italy

Lorenzo Tanzini, University of Cagliari, Italy

Giacomo Ghedini

# Da «selvaggi» a «moretti»

Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa  
(1824-1896)

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2023

Da «selvaggi» a «moretti» : schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896) / Giacomo Ghedini. – Firenze : Firenze University Press, 2023.  
(Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa ; 14)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221500790>

ISSN 2704-5749 (print)  
ISSN 2612-8071 (online)  
ISBN 979-12-215-0078-3 (Print)  
ISBN 979-12-215-0079-0 (PDF)  
ISBN 979-12-215-0080-6 (XML)  
DOI 10.36253/979-12-215-0079-0

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Front cover image: *Il battesimo delle «morette»*.

Foto scattata a Savona il 2 agosto 1856, ritrae la santa Maria Giuseppa Rossello (1811-1880) con le due «morette» Alessandra Sabina Saida (9 anni ca.) e Giuseppa Salamsidi (7anni ca.) dopo il battesimo delle due per mano del vescovo. L'originale è conservata a Savona, presso l'archivio della casa madre delle suore Figlie di Nostra Signora della Misericordia.

#### *Peer Review Policy*

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup\_best\_practice.3).


#### *Referee List*

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup\_referee\_list).

#### *Firenze University Press Editorial Board*

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Vittorio Arrigoni, E. Castellani, F. Ciampi, D. D'Andrea, A. Dolfi, R. Ferrise, A. Lambertini, R. Lanfredini, D. Lippi, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, I. Palchetti, A. Perulli, G. Pratesi, S. Scaramuzzi, I. Stolzi.

*FUP Best Practice in Scholarly Publishing* (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on [www.fupress.com](http://www.fupress.com).

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2023 Author(s)

Published by Firenze University Press  
Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

*This book is printed on acid-free paper  
Printed in Italy*

# Sommario

Introduzione	- 7 -
Abbreviazioni	31
PARTE I CONTESTUALIZZAZIONE	
Capitolo 1 Tra schiavitù e missioni, l'evoluzione della Chiesa nel diciannovesimo secolo	35
1. Missioni e colonizzazione nell'Africa del 1800	35
2. Schiavitù, tratte ed abolizionismi	48
3. Chiesa cattolica e schiavitù: dalle origini all'evoluzione durante il XIX secolo	65
Capitolo 2 Alle origini del fenomeno: una «storia minore»	81
1. L'educazione come via di conversione	81
2. Casi di bambini africani in Europa	85
PARTE II LO SVILUPPO DEL FENOMENO «MORETTI»	
Capitolo 3 Gli albori: i bambini senegalesi educati in Francia da Anne-Marie Javouhey	97
1. «Anne-Marie Javouhey? Che grand'uomo!»	98
2. Sviluppo del progetto di educazione dei bambini senegalesi in Francia	102
3. In Francia	117
4. Le scelte dei giovani senegalesi	127

5. Alcune considerazioni	143
Capitolo 4 La massima diffusione del fenomeno: la Pia opera del riscatto delle fanciulle more	147
1. L'Opera del riscatto e le sue radici	148
2. Cenni sulla vita di Niccolò Olivieri (1792-1864)	153
3. Struttura e <i>modus operandi</i> dell'Opera	156
4. L'Opera dopo la morte di Olivieri: la gestione Verri	192
5. Alcune riflessioni sull'Opera del riscatto delle fanciulle more	195
Capitolo 5 Più di una pratica, un metodo missionario	199
1. La formazione di un «clero indigeno»: un fenomeno europeo	199
2. Nicola Mazza e i Collegi di Verona	211
3. Ludovico da Casoria e i Collegi di Napoli	238
4. Qualche considerazione conclusiva	265
Capitolo 6 Il tramonto del fenomeno dei «moretti»	267
1. La prosecuzione delle vicende franco-senegalesi	267
2. Daniele Comboni, il vescovo antischiavista	271
3. Charles Lavigerie e la formazione di «moretti» medici-catechisti a Malta	287
4. La fine dell'Istituto di Malta e del fenomeno «moretti»	308
Conclusioni	317
APPENDICE ICONOGRAFICA	
1. Carte geografiche	331
2. Immagini, statue, dipinti, fotografie	334
Ringraziamenti	353
Indice dei nomi	355

# 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».  
Isaia 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 (1845circa-1860), un bambino d'origine sudanese riscattato dalla schiavitù e portato in Italia dal missionario Niccolò Olivieri (1792-1864)<sup>1</sup>. Nei cataloghi cartacei, il nome di Dau non compariva in alcun elenco e il monaco archivista non sapeva come aiutarmi, dal momento che non gli risultava nulla in proposito. Richiestegli allora tutte le carte inerenti il monastero nel decennio in questione, cominciai a scorrerle. Come chiave di riferimento, utilizzai il nome di Olivieri, colui che aveva affidato il piccolo Dau ai monaci. Questa volta, la ricerca diede frutto: c'erano una manciata di lettere attribuite al missionario e indirizzate all'abate del monastero. Leggendole, ne trovai una scritta per metà da

<sup>1</sup> 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. Si noti che il nome «Romualdo», assegnato a Dau al battesimo, è quello del santo fondatore dell'ordine camaldolese.



Olivieri e per metà dallo stesso Dau<sup>2</sup>.

Perché, se il fondo conservava una lettera redatta e firmata da entrambi, il nome di Dau non compariva nei cataloghi a fianco di quello di Olivieri? Evidentemente, l'archivista che all'epoca li aveva compilati non aveva ritenuto necessario menzionare il bambino africano: probabilmente, la sua gli era apparsa una «*petite histoire*»<sup>3</sup>, una tra le tante «destinate a passare senza lasciare traccia»<sup>4</sup>. In quel momento, provai una sensazione di disagio, come di fronte a un'ingiustizia, per i criteri adottati da chi in passato, chiamato ad operare il processo di selezione della memoria, aveva deciso di ricordare il solo Olivieri, calando il velo dell'oblio su Dau<sup>5</sup>. Era doveroso, necessario 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 allora in silenzio il nome del bambino africano a lato di quello del missionario europeo, nell'elenco del catalogo. Un piccolo gesto riparatore: oggi anche Romualdo Dau ha finalmente uno *yad vashem*<sup>6</sup>.

Degli ultimi anni di «Romualdino il Moro»<sup>7</sup> 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 rigido dell'Appennino umbro. Speranza vana. Dopo un peggioramento ulteriore delle sue condizioni di salute,

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

<sup>3</sup> *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 secondo capitolo del libro Alle origini del fenomeno: una «storia minore».

<sup>4</sup> M. Foucault, *La vita degli uomini infami* (1977), Il Mulino, Bologna 2009, p. 20.

<sup>5</sup> 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), 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.

<sup>6</sup> «Un posto e un nome», dal libro di Isaia (56, 5). In risposta alla mia richiesta di un 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.

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

morì nel febbraio del 1860 ad appena quindici anni<sup>8</sup>. Schiavo bambino vittima della tratta transahariana nel diciannovesimo secolo, riscattato in un mercato egiziano e condotto (probabilmente senza un suo consapevole consenso) in un monastero italiano da un missionario cattolico, morto di tubercolosi prima di terminare gli studi che miravano a farlo ritornare in Africa missionario a sua volta: quella di Dau è una tipica parabola di vita di un «moretto». Della sua storia, e di altre ad essa legate, tratta questo libro<sup>9</sup>.

Chi erano i «moretti»?

Ho scelto di adottare il termine «moretti» perché, pur non essendo il solo in uso nelle fonti<sup>10</sup>, era il più frequentemente adoperato all'epoca e consente meglio degli altri di riassumere in una parola tutta una varietà di casi con caratteristiche associabili, benché mai identiche. Con «moretti», infatti, 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

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

<sup>9</sup> Esso è il frutto di una prima rielaborazione della mia tesi di dottorato, discussa il 15 ottobre 2021 in cotutela tra Università di Bologna e Université de Paris (già Paris 7 Diderot), dal titolo: *I «moretti»: schiavitù e missioni tra Africa ed Europa (1824-1947)*.

<sup>10</sup> In Francia, dove per riferirsi a bambini schiavi domestici di colore già nel diciottesimo secolo si usava «négrillons» (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), 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» utilizzato ad esempio dal cardinal Lavignerie (*Allocution de S. E. le cardinal Lavignerie 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). In latino, li troviamo definiti come «pueri Aethiopes» (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). In sloveno, li troviamo chiamati «zamorček», letteralmente «piccoli da oltre il mare», ma generalmente tradotto appunto «moretti» (cfr. *Jeranov Zamorček*, NAL). In tedesco, troviamo «Negerkinder», ma anche «Mohrenkinder», quest'ultimo il corrispettivo esatto di «moretti», il che prova forse l'influenza oltralpe del termine italiano (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). Infatti, benché si possano trovare anche nelle fonti di lingua italiana svariate varianti, come «giovani africani» (cfr. D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo del 2 gennaio 1861 da Alessandria d'Egitto*, in *Gli Scritti*, a cura di L. Franceschini, Emi, Bologna 1988, n. 502) o «fanciulle more» (cfr. i titoli delle dieci relazioni di Niccolò Olivieri: N. Olivieri, *Relazione sui progressi della Pia Opera pel riscatto delle fanciulle more*, Tipografia Casamara, Genova 1848; e ss.), è senza dubbio «moretti» quella più in uso.

scopo di educarli cristianamente e spesso farli ritornare in Africa da missionari, auspicabilmente dopo aver indossato l'abito religioso.

È una definizione piuttosto lunga, le cui articolazioni e sfumature si potranno cogliere *in itinere*. Mira a dar conto di una serie di possibili variazioni, espressioni della ricchezza casistica del fenomeno in questione<sup>11</sup>. Con la dovuta prudenza: nelle scienze sociali, le categorizzazioni, benché indispensabili per comprendere le società, non vanno assolutizzate. Parafrasando quanto è stato scritto ad esempio dallo storico Pap Ndiaye per definire «les Noirs» in Francia<sup>12</sup>, possiamo dire che i «moretti» vennero così definiti nel mondo bianco del cattolicesimo europeo in cui erano stati catapultati, in riferimento ad esso e non a una qualche loro essenza statica, neppure quella di «bambini dalla pelle nera».

I confini della categoria «moretti» sono piuttosto fluidi e variabili da caso a caso, ma è possibile risalire a un'origine storicamente determinata del termine. Da un punto di vista letterale, la parola «moretti» è infatti una forma vezzeggiativa del diminutivo di «moro»<sup>13</sup>, che indica anzitutto il colore della pelle e poi la giovane

<sup>11</sup> La pelle dei «moretti» era scura *in rapporto a* quella dei missionari bianchi e delle popolazioni nordafricane, 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 potevano essere poco più che neonati, adolescenti o perfino giovani quasi ventenni; restavano inoltre «moretti» anche una volta divenuti adulti (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»). *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 ai missionari 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.

<sup>12</sup> Cfr. P. Ndiaye, «La France noire. Une histoire longue», in *L'Histoire*, n. 457 (mars 2019), p. 33.

<sup>13</sup> Secondo il *Dizionario della Treccani*, la parola «moro» etimologicamente deriva dal latino *maurus* e significa anzitutto «abitante della Mauritania», per estensione «africano». 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, entrò in uso anche la parola «moriscos», a definire i discendenti dei «mori» della penisola iberica, convertiti 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 (a riguardo, cfr. B. Pomara, *Rifugiati. I Moriscos e l'Italia*, Firenze University Press, Firenze 2017). 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»,

età dei soggetti<sup>14</sup>. Non sembra molto attestata prima del diciannovesimo secolo<sup>15</sup> ed è possibile che il suo impiego da parte dei missionari nel 1800 fosse riferibile al desiderio di distinguere i «moretti», idealmente privilegiati da un'educazione in Europa, dagli altri bambini africani delle missioni<sup>16</sup>. D'altronde, l'utilizzo di questa forma di diminutivo aveva certamente una sfumatura paternalistica: quando il missionario cattolico del diciannovesimo secolo diceva «moretti», non intendeva riferirsi semplicemente ad alcuni bambini mori, ma ai *suoi* (in senso spesso affettuoso, ma anche di tutela e a volte perfino di possesso) bambini mori<sup>17</sup>.

termine con cui gli antichi greci già da Omero si riferivano in generale agli africani di pelle scura e che deriva appunto da Αἰθίων -οπος, composto con i temi di αἶθω «bruciare», e di ὄψ-ὄπός «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. Progressivamente, via via più spesso, si utilizzò «negro» (dal latino *niger -gra -grum*) o «nero». Infine, restava assai diffuso, specie in area mediterranea, il termine «moro»: 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, il frate francescano di colore canonizzato dalla Chiesa cattolica e conosciuto come «il moro», studiato relativamente di recente da Giovanna Fiume (*Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, FrancoAngeli, Trieste 2002). A 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 poi; cfr. P. Ndiaye, «La France noire», cit., p. 33; G. Bonazza, *Abolitionism and the persistence of slavery in italian states, 1750-1850*, Palgrave Macmillan, New York 2019, p.156; B. Pomara, «La diaspora morisca in Italia: storie di mediatori, schiavitù e battesimi», in *Storia Economica*, XVII, n. 1 (2014), p. 167; C. O. Doron, *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVIIe-XIXe siècles)*, Champ Vallon, Ceyzérieu 2016.

<sup>14</sup> Non mancano altre ipotesi. La statunitense Eve M. Troutt Powell, forse non molto pratica della lingua italiana, 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 Kwashé, Alternative Spellings: Sr. Fortunata Quasce. 1841-1899*, in *Dictionary of African Christian biography*, «<https://dacb.org/stories/sudan/bakhita-kwashe/>», 2007.

<sup>15</sup> 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 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 altri casi di bambini neri in Italia nel XVIII secolo, chiamati semplicemente «mori».

<sup>16</sup> Cfr. T. Walz, *Bakhita Kwashé*, cit.

<sup>17</sup> «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. Esposizioni etniche e invenzioni esotiche in Italia (1880-1940)*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2013, p. 227.

## Un fenomeno al crocevia: il contesto storico

Il contesto delle vicende dei «moretti» è quello del diciannovesimo secolo, ricco di cambiamenti rapidi e interconnessi, forieri di novità tali da aver fatto parlare dell'effettiva «nascita del mondo moderno»<sup>18</sup>. In questo tempo, gli europei guardarono all'Africa subsahariana come ad un «enorme bianco»<sup>19</sup> da disvelare e, quindi, da controllare<sup>20</sup>. Accompagnava le ingerenze più o meno velatamente coloniali 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 atlantiche<sup>21</sup>. In questo, un ruolo significativo lo giocarono le chiese cristiane. In particolare, ci soffermeremo su quella cattolica, che, nel tentativo di reagire al periodo storico di contrazione coincidente con la caduta dell'Ancien Régime, guardò all'Africa con grandi aspettative<sup>22</sup>.

I missionari, tra gli apripista di una maggior presenza europea nel continente africano durante l'Ottocento, aderirono con sempre più convinzione alla campagna antischiavista, al punto che abolizionismo, missioni e colonialismo finirono spesso per intrecciarsi<sup>23</sup>. Ciò fu particolarmente evidente proprio nell'articolarsi del fenomeno dei «moretti». Come già notato dallo storico della Chiesa in Africa John Baur, infatti, 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»<sup>24</sup>. Non a caso, tra i principali missionari fautori della pratica di condurre «moretti» in Europa vi fu il cardinal Charles Lavigerie (1825-1892), arcivescovo di Algeri e Cartagine, che nei suoi ultimi anni avrebbe diretto, su mandato esplicito di papa Leone XIII, una campagna antischiavista volta a promuovere il rafforzamento della posizione della Chiesa tanto in Africa quanto in Europa<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> C. Bayly, *La nascita del mondo moderno: 1780-1914* (2004), Einaudi, Torino 2007, p. XXXII.

<sup>19</sup> I. Surun, *Dévolier l'Afrique? Lieux et pratiques de l'exploration (Afrique occidentale, 1780-1880)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018, p. 27.

<sup>20</sup> Cfr. W. Reinhard, *Storia del colonialismo* (1996), Einaudi, Torino 2002, p. 238.

<sup>21</sup> 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. Pétrel-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza" per cause umanitarie», 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).

<sup>22</sup> Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni*, Corbaccio, Milano 2003, 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.

<sup>23</sup> Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Ecole française de Rome Palais Farnèse, Roma 1994, pp. 392-395. Vedi anche: C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVIIe-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.

<sup>24</sup> J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, Emi, Bologna 1998, p. 150.

<sup>25</sup> Cfr. F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain et l'Europe*, De Boccard, Paris 1971; G. La Bella,

## Un manoscritto inaspettato: alle origini del libro

L'ispirazione per questo studio viene da lontano ed è cresciuta nel tempo. Dopo la laurea triennale a Padova, in cui avevo cominciato ad avvicinare la storia delle missioni, per la tesi magistrale decisi di approfondire il rapporto tra chiesa cattolica e schiavitù nel diciannovesimo secolo. Volevo farlo studiando l'operato e il pensiero di due noti missionari europei: Daniele Comboni (1831-1881), che diresse il Vicariato apostolico dell'Africa Centrale con sede a Khartoum, in Sudan (fig. 21), e il già citato cardinal Lavignerie (fig. 28). L'intento era di condurre uno studio con impostazione comparativa 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 piccolo quaderno inatteso, che cambiò il punto di vista delle mie ricerche. Il titolo del manoscritto era *Che cosa sono i negri*<sup>26</sup>; l'autore, Daniele Sorur Pharim Den (1860ca.-1900), che in una revisione successiva del medesimo scritto si sarebbe presentato come «un figlio del deserto ora cristiano, cattolico, sacerdote, missionario»<sup>27</sup>; la datazione non era indicata, ma da alcuni elementi nel testo si poteva orientativamente situarla 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 esistevano già alcuni studi<sup>28</sup> ma restavano ampi margini di approfondimento, contattai i miei docenti di riferimento e modificammo i piani per la tesi magistrale: al centro della ricerca ci sarebbe stato il semiconosciuto africano dinka<sup>29</sup> Pharim figlio di Den, schiavizzato e rinominato Sorur, liberato e battezzato Daniele, mandato a studiare a Roma e a Beirut e infine ordinato al Cairo (il primo prete cattolico originario dell'attuale Sud-Sudan)<sup>30</sup>.

Man mano che approfondivo la biografia 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 quanti come lui venivano chiamati dalle fonti missionarie «moretti», mi

*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.

<sup>26</sup> 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, si veda G. Ghedini, «*Che cosa sono i negri*» *L'ouvrage censuré de Daniele Sorur*, in *Encyclopédie des historiographies: Afriques, 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.

<sup>27</sup> D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, 1890ca., ACR, A/30, 2.10, p. 4. Vedi fig. 25.

<sup>28</sup> Si segnala in particolare F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Archivio Comboniano*, anno XLII (2004) 1, n. 82, pp. 67-131.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> La tesi è stata pubblicata, con alcune modifiche, presso l'editrice Studium: cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit.

apparve progressivamente come parte di un fenomeno più ampio, complesso e disertato dalla ricerca. Decisi allora che ne avrei fatto il fulcro di un approfondimento ulteriore.

### Stato dell'arte

Come accennato, fino ad oggi il fenomeno dei «moretti» è rimasto semi-sconosciuto alla storiografia. Questa è dunque la prima monografia che si ripropone di cominciare a descriverlo nella sua unitarietà. Ciononostante, alcuni libri e articoli ne hanno ricostruito singoli frammenti o fornito un primo abbozzato approccio generale. Si possono distinguere in particolare gli studi di storia sociale, quelli di storia della Chiesa e quelli biografici.

I «moretti» sono stati finora oggetto dell'interesse degli studiosi di storia sociale specialmente in virtù di una o più delle loro caratteristiche che potremmo definire identitarie: il loro essere stati bambini, espatriati, neri, schiavizzati, riscattati, convertiti e via dicendo. La prospettiva di queste ricerche tende ad avere un taglio per lo più generale, senza soffermarsi sui singoli casi. Cito a titolo di esempio l'importante monografia *Umanità in mostra* di Guido Abbattista, dedicata alle etno-esposizioni viventi svoltesi tra Otto e Novecento in Italia. Qui, in poche pagine, l'autore riesce acutamente a tratteggiare l'esistenza di una sorta di metodologia comune dietro alla pratica di condurre i «moretti» in Italia<sup>31</sup>. Ciò che invece sottostima è la presenza di fonti documentarie, che ritiene meno numerose e diversificate di quanto in realtà non siano risultate essere; quindi, di conseguenza, anche l'estensione cronologica, geografica e quantitativa del fenomeno<sup>32</sup>. Le iniziative dei missionari che portarono bambini africani per educarli in Europa, infatti, non si limitarono agli anni Cinquanta dell'Ottocento né a pochi seminari italiani o del sud della Francia, ma si protrassero almeno tra gli anni Venti e Novanta del diciannovesimo secolo (ma anche oltre), toccando centinaia di città e strutture religiose in tutta Europa. Il numero dei «moretti» coinvolti, benché ancora sfugga l'ammontare preciso, non si calcola nell'ordine di «alcune centinaia»<sup>33</sup> ma delle migliaia (verosimilmente, circa duemila casi).

<sup>31</sup> Abbattista parla 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 occidentali», G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 224. La parte specifica sui «moretti» è tra le pagine 224 e 230.

<sup>32</sup> «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 dalle salesiane di Pinerolo», oppure quelle riportate, sempre a scopo edificante, dalla Civiltà cattolica [...] 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», Ivi, pp. 229-230.

<sup>33</sup> Ivi, p. 230.

Anche un certo numero di studi di storia della Chiesa, tipicamente incentrati sulle vicende di personalità di spicco del mondo ecclesiale dell'epoca, alcune delle quali in seguito inserite a vario titolo nell'elenco dei santi e beati<sup>34</sup>, accenna qua e là ai «moretti», pur descrivendoli in genere come una sorta di satelliti orbitanti attorno alle figure carismatiche dei missionari europei (fig. 20 e fig. 31)<sup>35</sup>. La gran parte di questa letteratura non ha taglio scientifico ed è anzi connotata da forti tinte agiografiche<sup>36</sup>. Vi sono però anche alcuni riferimenti ai «moretti» in studi di storia della Chiesa redatti in aderenza al metodo storico-critico. Ad esempio, nella sua biografia di Daniele Comboni, Gianpaolo Romanato dedica qualche illuminante pagina alla questione, individuando proprio nella pratica del trapianto in Italia dei «moretti» uno dei motori alla base dell'evoluzione del pensiero del noto missionario veronese<sup>37</sup>. Ciò che finora è mancato è però uno sguardo meno

<sup>34</sup> 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...

<sup>35</sup> Fondamentali eccezioni sono le figure di Maria Giuseppina Zeinab Alif (1845ca-1926) e soprattutto di Guseppina Bakhita (1869ca-1947, fig. 37), due «morette» divenute religiose in Italia e in seguito riconosciute venerabile la prima e santa la seconda: su di loro sono già state scritte numerose agiografie.

<sup>36</sup> Le produzioni di questo genere – che pure si sono consultate, per completezza e in quanto contenenti talora informazioni anche molto utili altrimenti di difficile reperimento – evidenziano spesso scarso rigore metodologico nel non citare le fonti usate e nelle manifeste finalità edificanti o apologetiche. Ad esempio, la ricerca del sacerdote napoletano Gennaro Nardi sui «moretti» educati a Napoli da Ludovico da Casoria, edita nel 1967, pur se 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: «anche se le fatiche del Venerabile Lodovico da Casoria per l'Africa non raggiunsero gli effetti che pur aveva sperati [...] 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 a Napoli del Venerabile Ludovico da Casoria*, Edizione Frati Bigi, Roma 1967, p. 194.

<sup>37</sup> Comboni inizialmente sarebbe stato favorevole al trasferimento di bambini africani a Verona presso i collegi del suo maestro Nicola Mazza (e «come lui quasi tutti i primi missionari»), per poi cambiare idea di fronte ai risultati «tutt'altro che esaltanti», che lo avrebbero portato a ideare



eurocentrico, un focus specifico sul protagonismo degli africani coinvolti, da considerare non più solo in relazione di riferimento e dipendenza verso i missionari europei, ma di interazione. È urgente proporre un punto di vista sulla storia delle missioni che sia capace di spostare l'attenzione dal solo missionario europeo ad anche il punto di vista dell'africano<sup>38</sup>.

Di alcuni dei «moretti» sono stati infine pubblicati dei profili biografici. Nella più parte si tratta di articoli<sup>39</sup> o di testi agiografici<sup>40</sup>, ma non solo. Eve M. Troutt Powell, in un testo edito nel 2012 con la Stanford University Press, abbozza le vicende di alcuni schiavi sudanesi, tra cui alcuni portati dall'Egitto in Italia, come Giuseppina Bakhita. L'intento dell'autrice è quello di mostrare «come la schiavitù e l'esperienza della schiavitù hanno pesato su ciascuno di essi e come questi ex-schiavi hanno raccontato le loro storie a pubblici anche molto diversi»<sup>41</sup>. Lo studio presenta però alcuni importanti limiti: l'inquadratura storica del fenomeno «moretti» è solo accennata e i profili biografici proposti si basano su una copertura documentaria spesso di seconda mano, con scarso utilizzo di fonti primarie.

### Tipologie di fonti, europee e africane

Per quanto finora poco note o valorizzate, le fonti che rivelano l'importanza del fenomeno «moretti» sono in realtà numerose e diversificate, di matrice sia europea che africana.

un *Piano per la rigenerazione dell'Africa con l'Africa* che non prevedesse più il trasporto in Europa dei bambini ma la loro educazione direttamente sul suolo africano. Cfr. G. Romano, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 235- 238 e 256.

<sup>38</sup> Come ho già avuto modo di scrivere in riferimento al «moretto» Daniele Sorur Pharim Den: «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», G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 186. Giustamente, alcuni anni fa lamentava Giuseppe Marcocci, più specificamente per la storia del papato in epoca moderna: «La "svolta globale" di questi ultimi quindici anni nella storiografia sembra non aver avuto ripercussioni sullo studio della storia della Santa Sede», 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.

<sup>39</sup> È il caso ad esempio di F. De Giorgi, «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; M. Vidale, «Salvare l'Africa con l'Africa: Fortunata Quascé», in *Archivio Madri Nigrizia*, anno VI, n. 9 (Marzo 2015).

<sup>40</sup> 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).

<sup>41</sup> E. M. Troutt Powell, *Tell this in my memory*, cit., p. 3. Dove non è presente un'edizione in traduzione italiana, come in questo caso, la traduzione è mia.

Una prima tipologia di documento che si è rivelata fondamentale sono i registri missionari dei riscatti<sup>42</sup> e quelli parrocchiali<sup>43</sup>. Almeno per quel che riguarda l'Italia, essi sono talvolta le uniche fonti che consentono di tracciare il passaggio dei «moretti» tra Africa ed Europa<sup>44</sup>. In alcuni casi, i missionari che redigevano i registri fornivano anche brevi annotazioni sui soggetti in questione. È così ad esempio nella registrazione di morte di Joseph Kranjoski, uno dei bambini africani ospitati a Lubiana e morto ancora in tenera età, dove si riporta l'annotazione che «il ragazzo non amava essere scrutato dalla gente mentre camminava per strada»<sup>45</sup>: poche parole che tuttavia molto lasciano intuire la pressione a cui questi bambini erano sottoposti in Europa, dove la loro 'alterità' era continuamente innanzi agli occhi di tutti<sup>46</sup>.

Gli epistolari dei missionari europei sono tra le fonti più ricche. Decine, centinaia, a volte migliaia di lettere venivano inviate da ogni missionario ai più svariati corrispondenti: superiori, confratelli, famigliari, amici, finanziatori, funzionari e anche «moretti». Se da un lato leggerle tutte è impossibile, dall'altro si tratta di fonti che non si possono tralasciare per comprendere la straordinaria complessità del fenomeno che studiamo. Le lettere e diari personali, infatti, sono

<sup>42</sup> Talvolta redatti in arabo, si trattava di attestati di compra-vendita dei bambini nei mercati di schiavi o, più spesso, di attestazione della loro liberazione per poter dimostrare ad esempio alle autorità portuali che i missionari non stavano commerciando schiavi a loro volta, nel momento dell'imbarco verso l'Europa. Se ne trovano esemplari in diversi archivi, ad esempio in *Schiavi riscattati – loro scritti – documenti – lettere*, ACR, A/30.

<sup>43</sup> In seguito agli avvenimenti legati alle riforme religiose d'inizio epoca moderna, dal Concilio di Trento in poi (1563), i registri dei battesimi e gli elenchi contenenti i dati relativi ai matrimoni divennero obbligatori; nel 1614, poi, furono resi obbligatori anche 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. Si tratta di fonti di primaria importanza per la demografia storica, dal momento che sistemi più moderni di censimento statali non vennero avviati che con l'epoca napoleonica. In genere, un tipico registro di battesimo conteneva (e contiene tuttora, anche se con alcune modifiche) i seguenti dati: data di battesimo, data di nascita, sesso (spesso desumibile dal nome), nome del bambino, nome e cognome del padre, nome e cognome della madre, (talvolta) nome dei nonni, indicazione dell'eventuale illegittimità, domicilio dei genitori, professione del padre, nome del padrino e/o della madrina di battesimo. Cfr. L. Del Panta, R. Rettaroli, *Introduzione alla demografia storica*, Laterza, Roma-Bari 1994.

<sup>44</sup> Altro discorso per la Francia, dove da inizio 1800 molto 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.

<sup>45</sup> L. Bano, «Morette e moretti educati in Europa e tornati in Africa», in *Archivio Comboniano*, 1980, p. 184.

<sup>46</sup> Si è fatto uso di questa tipologia di fonti ad esempio per quel che riguarda l'archivio parrocchiale di Khartoum. 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.

degli ego-documenti<sup>47</sup> dai quali è anzitutto possibile seguire l'evolversi del pensiero dei missionari man mano che si trasformava in azione in merito alla possibilità di riscattare, educare, ordinare allo stato religioso e talvolta rimandare in Africa i «moretti»<sup>48</sup>. Nei casi più fortunati, poi, è possibile inoltre leggere di come i missionari europei si rapportassero alle loro controparti africane, di quali sentimenti disparati potessero legarli ai «moretti»: disprezzo, possesso, tutela, cura, affetto, in certi casi amicizia, stima e riconoscenza<sup>49</sup>.

Pur se con i caratteri dell'esotismo e del paternalismo tipici dell'epoca, le riviste missionarie menzionavano non di rado i «moretti». Esse facevano parte del più generale aumento della diffusione della stampa nell'Ottocento<sup>50</sup> ed erano la 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»<sup>51</sup>. Loro scopo era 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»<sup>52</sup>. Al contempo, anche altre forme di

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> 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 vissuta», G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 11.

<sup>49</sup> È quest'ultimo ad esempio il caso del sentimento che legò Comboni al «moretto» veronese d'origine sudanese Bachit Caenda, di cui scrisse che «Attraverso di lui io mi formai un alto concetto dei Nubani», D. Comboni, *Relazione storica e stato del vicariato dell'Africa Centrale, 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4840.

<sup>50</sup> Cfr. C. Bayly, *La nascita del mondo moderno*, cit., pp. 436-437.

<sup>51</sup> G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 223. 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 si dotò subito di una rivista e che funse da modello anche negli altri paesi. Non a caso, la prima rivista italiana a carattere missionario fu, dal 1834, *Annali della Propagazione della fede*, una semplice traduzione del periodico lionesse. A questa 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, è stata definita «la rivista alle origini del reportage [italiano] moderno» (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) e in effetti i padri del Pontificio Istituto per le Missioni Estere seppero rapidamente farne un modello di riferimento anche per altri periodici missionari nati negli anni a seguire, come *Missioni Consolata*, *Bollettino Salesiano*, *Il Massaia* dei frati francescani cappuccini e *Nigrizia* dei padri comboniani.

<sup>52</sup> Insomma, una sensibilizzazione a tutto tondo dell'opinione pubblica alla causa missionaria. Per meglio raggiungere questi obiettivi, lo stile redazionale aveva una «spiccata impostazione paternalistica, tesa a impressionare e coinvolgere i lettori, a commuoverli, a toccarli nel

pubblicistica non esclusivamente missionaria si interessavano al fenomeno: esemplare è il caso degli articoli pubblicati su *La Civiltà Cattolica*<sup>53</sup> nel 1854, sull'Opera per il Riscatto delle Fanciulle More di Niccolò Olivieri<sup>54</sup>.

Pur se in maniera limitata, per questa ricerca ho fatto uso anche di fonti orali<sup>55</sup>. Si tratta anzitutto di alcune interviste realizzate con lo scopo di sondare la memoria storica attuale del fenomeno «moretti»<sup>56</sup>, ma anche di testimonianze d'epoca messe progressivamente per iscritto. È il caso in particolare di quelle 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 la religiosa «moretta» Giuseppina Bakhita, morta nel 1947 e canonizzata nel 2000<sup>57</sup>. 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<sup>58</sup>. Molte di queste testimonianze orali hanno carattere anedddotico ed edificante, volte a testimoniare la santità di Bakhita, che si sostiene rintracciabile nelle piccole azioni della sua vita quotidiana. Ciononostante, è possibile talora reperire in esse informazioni utili

profondo», M. Forno, «Decolonizzazione e pluralismo culturale (1945-1965) La rivoluzione copernicana della missione», in *Nigrizia*, vol. CXXXVI, n. 6 (2018), p. 52.

<sup>53</sup> *Civiltà Cattolica* nel 1861 aveva una diffusione stimata in oltre 13.000 copie e, allora come oggi, dettava la linea papale ponendosi «come un ponte, interpretando il mondo per la Chiesa e la Chiesa per il mondo», 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*, n. 1 e 2 (gennaio-aprile 2016), p. 9. Cfr. G. Candeloro, *Il Movimento cattolico in Italia*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 9 e 146.

<sup>54</sup> A. Bresciani, «La redenzione delle morette per opera del Sac. Nicola Olivieri», in *La Civiltà Cattolica*, 1854, pp. 337-348; 475-490; 607-620. Antonio Bresciani (1798-1862), gesuita, era stato direttore del Collegio Urbano di Propaganda Fide. Un anno dopo di lui, il sacerdote umbro Eusebio Reali (1813-1869) redigeva il saggio *Il Riscatto de' negri*, un importante testo dell'abolizionismo cattolico italiano, redatto in occasione del battesimo di Romualdo Dau, il già citato «moretto» portato in Italia da Olivieri e cresciuto presso il monastero camaldolese di Gubbio.

<sup>55</sup> Vedi D. Celetti, E. Novello, *La didattica della storia attraverso le fonti orali*, Centro Studi Ettore Luccini, Padova 2006.

<sup>56</sup> Ho realizzato interviste in particolare durante il mio viaggio di studio in Senegal, nel 2018, 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.

<sup>57</sup> Le centinaia di testimonianze raccolte nel corso dei decenni successivi sono state riunite dalle suore e dai postulatori della causa per la santificazione di Bakhita in schedari, conservati presso l'archivio delle canossiane di Schio (dove ho potuto consultarli) allo scopo di compilare il volume della *Positio* e dar conto della santità della religiosa africana. Cfr. 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; M. C. Frison, *Madre Moretta – Sorella universale ancora ci parla. Testimonianze di chi ha conosciuto Santa Giuseppina Bakhita*, Istituto Canossiane, Schio (Vicenza) 2018.

<sup>58</sup> Ho avuto l'occasione io stesso di incontrare alcune anziane signore che avevano conosciuto Bakhita quando da bambine andavano a scuola presso l'istituto delle suore canossiane, dove la suora africana faceva da portinaia nei suoi ultimi anni.

non solo alla ricostruzione del profilo biografico di Bakhita, ma anche all'elaborazione di una riflessione di stampo antropologico e storiografico sul modo in cui i «moretti» trasferiti dall'Africa erano visti e percepiti dagli europei 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, ma anche la mordace ironia con cui ella rispondeva all'eccesso di attenzioni («Era solita dire: "I me porta in giro come fusse el scimiotto del circo"»<sup>59</sup>).

Ultimi in questo elenco, ma non certo per importanza, sono gli scritti dei «moretti» stessi. Si tratta di un vero e proprio tesoro, per il loro valore in sé<sup>60</sup>, ma anche perché attraverso il punto di vista dei «moretti» possiamo guardare all'Europa e all'Africa del tempo in maniera differente, non riducibile a schemi pregressi<sup>61</sup>. Al loro arrivo in Europa, i «moretti» erano bambini che non sapevano né leggere né scrivere e, poiché molti di loro non giunsero all'età adulta, una buona parte di essi non lasciò alcunché di scritto. Tra ciò che ho raccolto finora, le tracce scritte più frequenti sono le lettere, redatte 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) sulla salute gli studi, magari sulla propria vocazione, ma anche (se ormai adulti) sul proprio lavoro o stato religioso<sup>62</sup>.

Se si escludono i testi epistolari, non sono molti i «moretti» di cui si possono segnalare degli scritti elaborati, pensati per la pubblicazione. Ciononostante, quanto trovato finora è rilevante, tenendo poi presente che nuovo materiale può sempre emergere dal proseguire della ricerca. Si tratta anzitutto di produzioni autobiografiche pubblicate sulle riviste missionarie, incentrate sulle vicende intercorse tra la cattura da parte dei mercanti di schiavi e l'educazione in Europa, in cui ad esempio Daniele Sorur poteva inserire ampie digressioni etnologiche sul proprio popolo e terra d'origine<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Don G. Poier, *Il volto sereno di madre Bakhita*, raccolta a Schio 21 gennaio 2017, riferibile al 1939. In M. C. Frison, *Madre Moretta*, cit., p. 203.

<sup>60</sup> Ciò può contribuire a erodere la convinzione diffusa secondo cui «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.

<sup>61</sup> Cfr. F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa», cit., p. 85.

<sup>62</sup> Giuseppe Habashi Bonaventura da Khartoum (d'origine etiope ma proveniente da Khartoum) raccontava nel 1866 del suo primo rientro in Egitto da missionario, dopo aver preso l'abito francescano a Napoli: «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 Sacerdote», G. Habashi, *Lettera al Mitterrutzner, Scellal, 17 febbraio 1866*, ACR A/30, 9/2.

<sup>63</sup> È il caso delle autobiografie di Sorur su *Nigrizia* e su *Les Annales de la Propagation de la Foi*: D. P. D. Sorur, «Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», in *La Nigrizia*, anno V, n. 4

In altri casi, abbiamo resoconti dalla missione<sup>64</sup> o persino articoli d'autore e d'opinione, come gli interventi su tematiche pedagogiche e musicali di Felice Rab (unico laico tra questi autori, era insegnante di liceo a Napoli)<sup>65</sup> e specialmente le omelie antischiaviste e i discorsi anticoloniali di Jean-Pierre Moussa, «moretto» senegalese divenuto prete a Parigi ed emigrato ad Haiti<sup>66</sup>. David Boilat, compagno d'ordinazione di quest'ultimo, negli anni Cinquanta fu il primo autore in lingua francese di una storia del Senegal<sup>67</sup> e di una grammatica wolof-francese<sup>68</sup>, con cui vinse anche un premio nazionale di linguistica in Francia<sup>69</sup>. Daniele Sorur, tra 1891 e 1892, riuscì a far tradurre e pubblicare in tedesco e in polacco un *pamphlet* antischiavista e sulle missioni africane che gli era stato due volte censurato in italiano<sup>70</sup>. Anche a Giovanni Santamaria, il primo «moretto» riscattato da Olivieri,

(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; 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.

<sup>64</sup> Come quelli di Jean-Pierre Moussa dal Senegal (su *L'Univers*) o di Sorur dall'Egitto (su *Nigrizia*): J. P. Moussa, «Lettre à monsieur Victor Petit-Frère Mazulime», in *L'Univers*, anno X, n. 844 (8 mars 1842); D. P. D. Sorur, «Lettera di P. Daniele Sorur da Helouan, 26 giugno 1892», in *La Nigrizia*, anno X (luglio 1892), pp. 89-91.

<sup>65</sup> 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. Sappiamo però dal suo necrologio che Felice Rab scrisse, forse persino pubblicò, anche altri saggi di cui però non sono ancora riuscito a trovare una copia: 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», ivi, 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.

<sup>66</sup> J. P. Moussa, *Sermon de M. L'Abbé Moussa*, cit. in «Esclavage», in *La Réforme*, 28 décembre 1846; J. P. Moussa, «Allocation 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).

<sup>67</sup> D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, P. Bertrand Libraire-Éditeur, Paris 1853.

<sup>68</sup> D. Boilat, *Grammaire de la langue woloffe*, Imprimerie Impériale, Paris 1858.

<sup>69</sup> Institut Impérial de France, *Prix de linguistique pour la grammaire wolof de Boilat*, 1856, in ACSE, 3i1.3a6 /106539.

<sup>70</sup> D. P. D. Sorur, *Pamietnik Niewolnika Afrykanskiego*, W Drukarni, Krakowie 1891; 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*,

educato a Roma e missionario in Senegambia, sappiamo che fu proibito di pubblicare un manoscritto, che purtroppo finora non sono riuscito a rintracciare<sup>71</sup>. Giuseppina Bakhita (e non fu l'unica) dettò le sue memorie in un *Diario*<sup>72</sup>. Caterina Zenab (e come lei altri) giocò un ruolo fondamentale come consulente linguistica dei missionari europei nella redazione di alcune tra le prime grammatiche, dizionari e catechismi italiano-dinka, senza però che il suo nome comparisse mai esplicitamente<sup>73</sup>. Infine, abbiamo alcune produzioni artistiche realizzate dai «moretti» in registri diversi dalla scrittura: gli acquarelli di David Boilat<sup>74</sup>; gli spartiti per organo di Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif e quelli di Felice Rab<sup>75</sup>.

Documenti e dove trovarli: gli archivi e le biblioteche

La gran parte delle tipologie di fonti citate sono state raccolte in archivi e biblioteche. 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: per ricostruirne le storie e collegarle tra loro al fine di ottenere un quadro d'insieme del fenomeno è stato necessario seguire «il filo e le tracce»<sup>76</sup> lasciate dal loro passaggio. Visitare tutti i fondi archivistici potenzialmente collegati non era possibile, con il limitato tempo e mezzi a disposizione, perciò ho dovuto effettuare delle scelte. Anzitutto, ho adottato un focus geografico: benché vi siano ormai elementi per poter dire che il fenomeno riguardò buona parte del continente africano e di quello europeo (e non solo), mi sono finora occupato 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 (fig. 1 e fig. 2). Ciò ha dato la possibilità di

*früherer Sklave, jetziger Missionar. Nach dem italienischen Manuskript besorgte und mit einer Vorrede versehene deutsche Ausgabe von Dekan Schneider, W. Helmes (Humanus), Münster 1892. La versione originaria italiana: 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.*

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> G. Bakhita, *Il Diario*, a cura di P. Deromedi e M. T. Stefini, San Paolo, Milano 2010, dettato nel 1910 a Teresa Fabris.

<sup>73</sup> 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.

<sup>74</sup> Alcuni dei quali sono raccolti come illustrazioni in D. Boilat, *Voyage à Joal*, 1846, BNF.

<sup>75</sup> Cfr. Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», cit., p. 452.

<sup>76</sup> C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2015.

restringere il campo di ricerca mantenendo una certa omogeneità e di imbastire una continua e fruttuosa comparazione tra i diversi casi studio<sup>77</sup>.

Ho poi operato un'ulteriore selezione, dettata dalla tipologia di archivi visitati. I più frequentati sono stati quelli religiosi perché i «moretti», specie in tenera età, erano a tutti gli effetti legati a quei missionari che li avevano riscattati dalla schiavitù, condotti in Europa ed educati in monasteri, conventi e seminari. 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, una cui ulteriore ricchezza sono le biblioteche, custodi della pubblicistica di stampo missionario, quali riviste e bollettini<sup>78</sup>. Per ampliare lo spettro, ho visionato anche materiale documentario conservato presso alcuni archivi statali<sup>79</sup>, di associazioni, università e famiglie<sup>80</sup>. Ho consultato svariate biblioteche, tra tutte la Bibliothèque Nationale de France a Parigi. In più di un caso, infine, ho compiuto visite mirate a musei tematici, esposizioni temporanee e località storiche d'interesse<sup>81</sup>. Particolarmente utile è stato il viaggio in Senegal, durante il quale ho avuto modo di visitare i luoghi delle missioni francesi ottocentesche (raccolgendo anche qualche intervista) nonché nati di alcuni «moretti», gli Archives Nationales di Dakar, il museo della Maison des Esclaves a Gorée.

<sup>77</sup> 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», in *Hypothèses*, Éditions de la Sorbonne, 2005, n. 1 (8), pp. 191-201.

<sup>78</sup> Tra i principali archivi di congregazioni religiose maschili visitati: quello dei padri bianchi e quello dei comboniani a Roma, quello degli spiritani a Chevilly-Larue (Parigi), quello dei mazziani a Verona, quello dei cappuccini a Genova conservante il fondo Olivieri. Tra le congregazioni femminili: quello delle suore di Saint Joseph de Cluny a Parigi, delle suore di Notre-Dame de Charité du Bon Pasteur ad Angers, delle Figlie di Nostra Signora della Misericordia a Savona, delle francescane bigie a Roma conservante il fondo legato a Ludovico da Casoria, delle canossiane a Schio (Vicenza) e delle orsoline a Lubiana. Ma ho visitato anche numerosi archivi di singoli monasteri (tra cui quello già citato di Camaldoli), enti pontifici (tra cui l'Archivio Apostolico Vaticano, già Archivio Segreto, e quello della Congregazione per l'Evangelizzazione de Popoli, già de Propaganda Fide) e diocesani (ad esempio gli archivi di Perugia, Siena e Lubiana).

<sup>79</sup> Come l'Archivio di Stato di Savona e gli archivi del Ministero degli Esteri italiano a Roma.

<sup>80</sup> Ad esempio l'Archivio della Società Geografica Italiana a Roma, l'Archivio Privato della Fondazione Miniscalchi-Erizzo a Verona, gli Archives de l'Université de Saint Joseph a Beirut in Libano.

<sup>81</sup> Tra le altre, sono state importanti le visite ai musei sulle tratte schiavili (mediterranea, al Museo del Mare di Genova; atlantica, a quelli della città di Nantes in Francia e a Gorée in Senegal; africana-orientale nell'isola di Zanzibar in Tanzania). Tra le esposizioni, quella del Museo delle Culture di Milano intitolata *La voce delle ombre. Presenze africane nell'arte dell'Italia settentrionale* e quella del Musée d'Orsay a Parigi, *Le modèle Noir de Géricault à Matisse*.



## Qualche osservazione metodologica

Per scrivere di storia, però, non basta aver trovato della documentazione: «i testi non parlano se non quando li si sappia interrogare»<sup>82</sup>. Come risulta già dall'argomento della 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 Medio Oriente e Americhe<sup>83</sup>. Quelle narrate sono storie di vita di «individui mobili»<sup>84</sup>, di persone cioè che appartennero a più orizzonti geografici e culturali, che adottarono più prospettive, che costruirono identità multiple<sup>85</sup>. Siamo nell'ambito del vasto tema delle migrazioni e delle tratte di schiavi, «un campo centrale della ricerca storico-globale»<sup>86</sup>. L'influenza della *global history* ha giocato un ruolo anche in chiave metodologica. Le letture fatte nel corso degli anni di studi mi hanno portato a cercare di emancipare la storia delle missioni cattoliche da una visione riduttivamente eurocentrica. L'assunto di base, espresso ad esempio da Giuseppe Marcocci, è che sia fecondo «ricavare nuove chiavi di lettura e interpretazioni interrogando il passato in forma diversa»<sup>87</sup>, di modo da arrivare a un «cambio di prospettiva»<sup>88</sup>. In questa chiave ho puntato a dar maggiormente conto della presenza e dell'azione dei «moretti», finora spesso celati all'ombra e rinchiusi nell'orbita dei missionari europei.

L'attenzione per alcune traiettorie biografiche di missionari europei e specie di alcuni «moretti» procederà nel segno di quell'uso della biografia, recentemente

<sup>82</sup> M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico* (1993), Einaudi, Torino 2009, p. 51.

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> S. Conrad, *Storia globale. Un'introduzione* (2013), Carocci, Roma 2020, p. 140.

<sup>85</sup> Cfr. N. Zemon Davis, *Léon l'Africain: un voyageur entre deux mondes*, Payot & Rivages, Paris 2007, p. 14.

<sup>86</sup> 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.

<sup>87</sup> G. Marcocci, *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, p. 9.

<sup>88</sup> 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?», cit., p. 366. Sull'importanza di dare spazio 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.

ribadito da Sanjay Subrahmanyam, «come mezzo per avanzare nella scrittura storica» a patto di ricordare che essa va «ricondata costantemente alla storia sociale»<sup>89</sup>. È quanto hanno fatto negli ultimi anni numerosi studiosi, mettendo in particolare al centro delle loro ricerche figure di schiavi o ex schiavi e ricostruendo così complesse trame di connessioni transculturali e transnazionali a partire proprio da singoli profili biografici<sup>90</sup>. Questa tendenza a scrivere le vicende storiche di africani in Europa negli scorsi secoli, che ci ricorda le origini dell'attualità migratoria e delle società multiculturali odierne composte da identità multiple (in questo caso, «al contempo occidentali e africane»)<sup>91</sup>, ha trovato recentemente una configurazione anche teorica in un'importante monografia di Olivette Otele, che ha parlato di «afroeuropei»<sup>92</sup>. Pur avendo cominciato la mia ricerca diversi anni prima dell'uscita del libro di Otele, penso che il mio studio possa iscriversi all'interno della cornice da lei tracciata, supportandone la validità delle affermazioni. Nel suo testo, infatti, se da un lato Otele afferma di voler superare la concezione eccezionalistica della presenza di africani in Europa prima del ventesimo secolo<sup>93</sup>, dall'altro fornisce pochi riferimenti a fonti primarie inedite e rischia così di ricadere proprio in quella casistica fondata sulle precedenti ricostruzioni eccezionalistiche che puntava a superare<sup>94</sup>. La mia ricerca parte invece con un obiettivo limitato: fornire una prima ricostruzione del fenomeno specifico dei «moretti», in un contesto geografico e cronologico ben determinati. E tuttavia, arrivando ad attestare – attraverso la vasta documentazione proveniente da epistolari, libri, giornali, riviste, interviste, immagini e fotografie dell'epoca – la presenza di oltre un migliaio di «moretti» (ma se ne possono ipotizzare più di duemila), questo libro può contribuire a irrobustire la tesi di Otele. Infatti, una volta appurato che il fenomeno «moretti» ha avuto luogo in tali dimensioni e modalità, non è più possibile negare o ignorare che gli afroeuropei erano presenti già prima dei movimenti migratori della seconda metà del 1900: nel diciannovesimo secolo essi erano molto più numerosi di quanto si è finora creduto e hanno svolto un ruolo rilevante (e rilevato) nelle società del tempo, europee e africane.

<sup>89</sup> S. Subrahmanyam, *Mondi connessi*, cit., pp. 179-80.

<sup>90</sup> Tra gli altri, cfr. N. Zemon Davis, *Léon l'Africain*, cit.; C. De Castelneau-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.

<sup>91</sup> S. E. Green and O. B. Oduntan, *African intellectual ideas in the age of legal slavery*, in *African voices on Slavery and the Slave Trade*, ed. by A. Bellagamba, S. E. Green, Martin A. Klein, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 93-113, p. 94.

<sup>92</sup> O. Otele, *Africani europei. Una storia mai raccontata*, Giulio Einaudi, Torino 2021, p. XII.

<sup>93</sup> O. Otele, *Africani europei*, cit., pp. VII-IV. A proposito del concetto di eccezionalismo applicato alle biografie di africani, cfr. D. Hondius, *Blackness in Western Europe. Racial Patterns of Paternalism and Exclusion*, Routledge, New York 2017.

<sup>94</sup> Ciò è forse dovuto anche al fatto che Otele prende in esame un contesto geografico e un lasso di tempo assai ampi: gli interi continenti europeo e africano dall'età antica a oggi.

## Obiettivi della ricerca

Obiettivo fondamentale di questo libro è dunque anzitutto quello di arrivare a fornire, a partire dalla documentazione raccolta, una prima visione d'insieme sul fenomeno «moretti»: quanti e quali bambini (e bambine) vennero portati dall'Africa all'Europa dai missionari? E come, dove, quando? Con quali scopi ed esiti?

Un secondo filo conduttore è rappresentato dal tentativo di indagare, attraverso la cartina di tornasole del fenomeno sorto intorno ai «moretti», l'evoluzione del pensiero e delle pratiche ecclesiali nel campo missionario (e non solo) nel corso del diciannovesimo secolo. È in questi anni, ad esempio, che la Chiesa modificò la propria dottrina e condotta nei confronti della schiavitù, passando da una posizione sostanzialmente legitimista ad abolizionista, con tutte le conseguenze che ciò comportò anche per quel che riguarda il rapporto con le potenze coloniali. Di tutto questo, come vedremo, la pratica di riscattare in Africa, educare in Europa e rimandare indietro da «missionari indigeni» alcuni bambini subsahariani fu al contempo una (con)causa ed una conseguenza. Di certo, un tassello storico importante e fino ad ora non adeguatamente compreso.

A questi due obiettivi se ne unisce poi un terzo, forse ancor più ambizioso e consapevolmente ancora solo embrionale: cominciare a togliere i «moretti» dalle periferie delle nostre narrazioni, mettendoli progressivamente al centro, non solo in quanto «oggetti di benevola appropriazione»<sup>95</sup> da parte di chi li riscattò e portò in Europa, ma in quanto attori (co)protagonisti della storia. Un lavoro che per ora può essere solo impostato e che necessiterà di una seconda monografia che riprenda, approfondisca e completi questo obiettivo, capovolgendo i piani di osservazione e dando così maggior spazio al racconto delle traiettorie di vita dei «moretti», all'ascolto delle loro voci e alla problematizzazione delle loro vicende in chiave critica<sup>96</sup>.

## Struttura del libro

Questo libro è suddiviso in due parti. La prima, più breve, funge da contestualizzazione del fenomeno «moretti» all'interno della storia del diciannovesimo secolo. Nel primo capitolo mi sono soffermato soprattutto sulle dinamiche di sviluppo e d'interazione tra colonizzazione e missioni; sulle tratte degli schiavi africani e sull'articolato percorso che ha condotto alla loro abolizione. Particolare attenzione ho dedicato poi all'evoluzione della posizione della Chiesa intorno alla condanna della schiavitù nel corso del diciannovesimo secolo. Il breve

<sup>95</sup> G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 227.

<sup>96</sup> Da questo punto di vista, il post-doc che sto attualmente conducendo a Sciences Po Paris nell'ERC "Slave Voices" diretta da M'hamed Oualdi mi ha certamente fornito nuovi e ulteriori spunti e mezzi per la ricerca.

secondo capitolo è dedicato 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.

La seconda parte del libro è interamente dedicata alla ricostruzione di una visione d'insieme dello sviluppo del fenomeno «moretti» seguendo l'iniziativa dei missionari francesi e italiani. Il primo caso studio, cui è dedicato il terzo capitolo, è quello 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, anno da cui 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 è consacrato invece alla ricostruzione della più importante (almeno da un punto di vista quantitativo) tra tutte le iniziative del genere: l'Opera per il riscatto delle fanciulle more, fondata a Genova da Niccolò Olivieri (1792-1864), il già citato sacerdote che condusse Dau dai camaldolesi di Gubbio. Oltre 1200 «moretti», per lo più bambine, vennero riscattati dalla schiavitù in Egitto e distribuiti dall'Opera in Europa, tra centinaia di diverse strutture religiose collocate specialmente in Francia, Italia, Svizzera, Germania e nelle nazioni dell'allora Impero Austro-Ungarico. Olivieri e Biagio 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 politici, vescovi, cardinali e perfino dei pontefici 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 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 missionari africani per l'Africa. Infine, il sesto capitolo tratta degli esperimenti condotti verso la fine del diciannovesimo secolo da parte di alcuni missionari che, pur cominciando a intravedere i limiti della prassi di condurre bambini africani in Europa, continuarono a praticarla, adottando però alcune importanti modifiche. Tra questi, ci si è più soffermati su Daniele Comboni, tra i pochi ad attuare un reale conferimento d'autorità ai «moretti» di ritorno sul campo missionario, e Charles Lavigerie, che provò a formare a Malta un corpo di «medici-catechisti» africani. Altri tentativi sarebbero stati fatti anche in seguito, persino a inizio Novecento, ma il contesto storico in mutamento avrebbe progressivamente determinato l'esaurimento (o la trasformazione) del fenomeno.

Poiché le citazioni bibliografiche sono sempre presenti puntualmente nel testo in nota a piè di pagina, ho scelto di non appesantire il volume con una bibliografia finale che poco avrebbe aggiunto al lavoro. Viceversa, ho ritenuto fondamentale dare spazio ad una selezionata appendice iconografica. L'apertura ad una dimensione anche visiva della nostra storia 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» in Europa<sup>97</sup>. 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.).

### Una riflessione personale

Nel presentare queste pagine, mi permetto una riflessione di carattere un po' più personale. In questi anni, mi è stato spesso chiesto se i missionari europei avessero fatto bene o male, a riscattare dalla schiavitù e portare in Europa dei bambini africani. Il compito dello storico non è però quello di giudicare, ma di comprendere: per questa ragione ho cercato di astenermi quanto più possibile dall'esprimere facili 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 coinvolte<sup>98</sup>. Lo scopo primario di queste pagine è ricostruire in che modo la presenza dei «moretti» tra Africa ed Europa ha contribuito a influenzare l'evoluzione del tessuto sociale ed ecclesiale dell'epoca, non aprire processi a posteriori.

Ciò detto, la questione etica in sé non può essere evitata *tout court*, e si è anzi fatta particolarmente urgente alla luce anche 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 truce metodo pedagogico riassunto dal motto «uccidi l'indiano, salva l'uomo»<sup>99</sup>. Mi sembra che ci siano alcune 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. Inoltre, almeno a quel che risulta finora, la pratica di condurre i «moretti» in Europa andò esaurendosi verso l'inizio del ventesimo secolo, non di rado sotto il peso dell'autocritica degli stessi missionari. Tuttavia, sono forse ancor più rilevanti gli elementi simili tra i due fenomeni: dal processo di indottrinamento conseguente la separazione drastica dall'ambiente culturale e familiare d'origine, all'elevatissimo tasso di mortalità tra i bambini indigeni di fronte alle malattie cui

<sup>97</sup> Sull'importanza di tali fonti per documentare la presenza delle persone di colore nell'Italia coloniale, cfr. G. Tomasella, *Esporre l'Italia coloniale. Interpretazioni dell'alterità*, Il Poligrafo, Padova 2017.

<sup>98</sup> È lo stesso Marc Bloch a tracciare la linea, su questo: cfr. *Apologia della storia*, cit., pp. 104-108.

<sup>99</sup> M. Cinque, «Canada, il genocidio negato dei Nativi riemerge dalle fosse comuni», in *Il Manifesto*, 02/06/2021.

si ritrovarono ad essere esposti vivendo in contesti non originari. L'azione dei missionari europei era certamente espressione dello spirito del loro tempo, di un cattolicesimo intransigente di cui erano così imbevuti da essere convinti di fare il bene dei bambini africani anche se questi in Europa morivano poi in gran numero a causa delle malattie. Ciò detto, quali che fossero le iniziali buone intenzioni dei missionari europei, è innegabile che molti di essi agirono con una dedizione ai limiti del fanatismo<sup>100</sup>, contribuendo 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, dopo averli riscattati, imposero loro un trasferimento/deportazione in Europa che finiva per avere 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 *solo* come vittime. Posti di fronte a sfide ardue, essi attivarono le risorse a loro disposizione, caratteriali e situazionali, e seppero ritagliarsi continui e crescenti spazi di protagonismo, di *agency*<sup>101</sup>. Si sforzarono di integrare in una sola (e al contempo molteplice) identità le proprie esperienze di vita. Insomma, con le loro scelte anche molto diverse<sup>102</sup>, i «moretti» si dimostrarono anche consapevoli coprotagonisti della storia di cui fecero parte. Alla luce di ciò, dipingerli solo come delle vittime significherebbe mantenerli ancora confinati in quello stato subalterno<sup>103</sup> nel quale vennero concepiti all'epoca e in cui sono stati finora lasciati anche da larga parte della storiografia. Oggi, invece, è finalmente tempo di raccontare le loro storie, di ascoltare le loro voci, per quello che furono e per quello che rappresentano.

La mia speranza è che cominciare a restituire *un posto e un nome* ai «moretti» possa contribuire anche al percorso della comunità afroeuropea di riappropriazione della propria parte nella storia comune, sociale ed ecclesiale. È tempo di finirla con la retorica falsa e dannosa che vorrebbe ancora oggi ridurre questa presenza a sporadica, recente e 'altra'. Specialmente in Italia – dove la cronaca testimonia fino

<sup>100</sup> Scriveva 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*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 34 e 45.

<sup>101</sup> 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.

<sup>102</sup> Pensiamo esemplarmente ai casi di Giuseppina Bakhita, che trovò nell'obbedienza alle sue superiori religiose europee la cifra della propria libertà, e all'opposto invece a Jean-Pierre Moussa, che espatriò ad Haiti per sfuggire al controllo dei suoi superiori religiosi europei.

<sup>103</sup> 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.

a che punto il razzismo e l'odio delle persone percepite come diverse non sia ancora stato sconfitto<sup>104</sup>, dove si è restii a riconoscere le responsabilità coloniali e resiste il mito degli italiani «brava gente»<sup>105</sup>, dove a tutt'oggi (a quanto ne so) non esiste un museo dedicato alla memoria della schiavitù sul territorio nazionale<sup>106</sup>, dove ogni anno migliaia di persone soffrono e muoiono in mare (e non solo) per raggiungerne le coste<sup>107</sup> – questo è quanto mai urgente.

<sup>104</sup> M. Mastrangelo, *Un anno dalla morte di Willy, ma in Italia il razzismo dilaga ancora*, «<https://www.antimafiaduemila.com/home/di-la-tua/239-parla/85656-un-anno-dalla-morte-di-willy-ma-in-italia-il-razzismo-dilaga-ancora.html>». Si vedano anche alcune raccolte di dati ad esempio su razzismo, antisemitismo e omofobia: Cronache di ordinario razzismo, *Il razzismo nei dati ufficiali*, «<https://www.cronachediordinariorazzismo.org/libro-bianco/2-1-il-razzismo-nei-dati-statistici-ufficiali/>»; Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, *Relazione annuale sull'antisemitismo in Italia 2021*, «<https://www.osservatorioantisemitismo.it/approfondimenti/relazione-annuale-sullantisemitismo-in-italia-2021/>»; Cronache di ordinaria omofobia, *Report dell'omofobia in Italia da maggio 2021 a maggio 2022*, «<https://www.omofobia.org>». Per tutti questi siti, ultima visita il 13/10/2022.

<sup>105</sup> Cfr. A. Del Boca, *Italiani, brava gente?*, Neri Pozza, Venezia 2005.

<sup>106</sup> Parziale eccezione fanno 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) e l'esposizione temporanea del Museo delle Culture di Milano intitolata *La voce delle ombre. Presenze africane nell'arte dell'Italia settentrionale* (che ho visitato nel settembre 2022, dove erano stati riuniti alcuni quadri raffiguranti schiavi africani nei territori italiani). Per costruire e tramandare una memoria collettiva, l'allestimento di esposizioni o di un museo sarebbe un segnale forte.

<sup>107</sup> Cfr. UNHCR, *I dati in uno sguardo*, «<https://www.unhcr.org/it/risorse/i-dati-in-uno-sguardo/>», ultima visita il 13/10/2022.

## Abbreviazioni

- AAV: Archivio Apostolico Vaticano (già Archivio Segreto Vaticano).  
ABPA: Archives Bon Pasteur Angers.  
ABSSS: Archivio del monastero Benedettino di Santa Scolastica a Subiaco.  
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).  
ADCS: Archivio del Dicastero delle Cause dei Santi, Vaticano.  
ADG: Archivio Diocesano di Genova.  
ADP: Archivio Diocesano di Perugia.  
ADS: Archivio Diocesano di Siena.  
AFME: Archivio delle suore Francescane Missionarie d'Egitto, Roma.  
AFNSM: Archivio delle suore Figlie di Nostra Signora della Misericordia, Savona.  
AGBS: Archivio Giuseppina Bakhita delle suore canossiane di Schio (VI).  
AGMA: Archives Générales des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), Rome.  
AGOFMC: Archivio Generale Ordo Fratrum Minorum Cappucinatorum  
ANB: Archivio dell'abbazia di Novacella (Bressanone/Brixen).  
AMSPC: Archivio Missionarie di San Pedro Claver, Roma.  
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  
APFME: Archivio Privato della Fondazione Miniscalchi-Erizzo, Verona.

Giacomo Ghedini, Sciences Po Paris, France, giacoghe@gmail.com

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Giacomo Ghedini, *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0079-0, DOI 10.36253/979-12-215-0079-0



APMNR: Archivio Pie Madri della Nigrizia (comboniane) Roma.  
APSS: Archivio delle Povere figlie delle Sacre Stimmate di san Francesco, Roma.  
ASBR: Archivio suore bigie (francescane) Roma.  
ASC: Archivio Storico del monastero di Camaldoli (Arezzo).  
ASGI: Archivio della Società Geografica Italiana, Roma.  
ASMAE: Archivio Storico Ministero degli Affari Esteri, Roma.  
ASPVR: Archivio Storico della Psichiatria Veronese.  
ASS: Archivio di Stato di Savona.  
ASJC : Archives sœurs Saint Joseph de Cluny, Paris.  
AUSJ : Archives Université de Saint Joseph, Beyrouth.  
AUSL: Arhiv Uršulinskega Samostana v Ljubljani.  
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).  
NAL: Nadškofijjski Arhiv Ljubljana.  
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 comprendere le storie dei bambini africani riscattati dalla schiavitù da religiosi europei per convertirli e farne missionari indigeni, i cosiddetti «moretti», è necessario partire dal contesto storico. Siamo nel diciannovesimo secolo, al crocevia tra numerosi processi in atto. Tra gli altri: espandersi delle missioni, formazione di un clero africano, colonizzazione, diffusione delle tratte schiavili e lotte per la loro abolizione, evoluzione della dottrina cattolica in merito alla schiavitù.

### 1. 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<sup>1</sup>. Sotto la pressione di intellettuali e governi non di rado marcatamente anticlericali, vedeva indebolirsi il suo potere temporale e l'autorità spirituale, non solo in Europa. Emblematico il caso dell'impero portoghese, in cui il Marchese di Pombal (1699-1782), al governo tra 1750 e 1777, riportò 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 i gesuiti fu presto seguita da altri

<sup>1</sup> D'ora in avanti: Chiesa.

monarchi finché, nel 1773, lo stesso papa Clemente XIV fu indotto a sopprimere la Compagnia, con effetti durissimi sulle missioni<sup>2</sup>. Il culmine della crisi arrivò con la Rivoluzione francese, quando ai molti scacchi subiti dalla Chiesa in Europa legati al processo di laicizzazione dello Stato<sup>3</sup> seguì un tracollo delle istituzioni missionarie. La Congregazione de Propaganda Fide, fondata nel 1622 per coordinare le missioni cattoliche, venne sciolta dai francesi il 15 marzo 1798; gli edifici del Collegio Urbano (dove venivano formati i futuri missionari) furono espropriati e i suoi beni, dai libri ai preziosi materiali tipografici della Tipografia Poliglotta, sequestrati e in parte inviati in Francia<sup>4</sup>. La Santa Sede sembrò passare «di sconfitta in sconfitta di fronte all'avanzata della modernità»<sup>5</sup> e l'impulso a dar vita a missioni in terre lontane parve trovare asilo tra i protestanti, meno coinvolti dalle vicende citate e sospinti dal rinnovato entusiasmo evangelizzatore frutto anche della rinascita spirituale pietista<sup>6</sup>.

Al termine delle guerre napoleoniche, le molte e gravi difficoltà della Chiesa in Europa continuarono a manifestarsi nelle tensioni ideologiche e politiche che attraversarono il continente dopo la fragile parentesi dell'età della Restaurazione. Tuttavia, come altre volte nella storia della Chiesa, «l'arretramento di un fronte provocò un'imprevista avanzata altrove»<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., 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.

<sup>5</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 50.

<sup>6</sup> Cfr. C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., pp. 64-65.

<sup>7</sup> 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 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.

La cosiddetta «primavera missionaria» cattolica ottocentesca ebbe inizio proprio laddove la Chiesa aveva subito la sua massima contrazione: in Francia<sup>8</sup>. Se negli anni della Rivoluzione tra le 30.000 e le 55.000 suore e monache di vita contemplativa (claustrale) erano state forzate ad abbandonare l'abito, nel periodo tra il 1800 e il 1880 vi sorsero quasi 400 nuovi ordini religiosi femminili di vita attiva (non limitati ad una regola di vita monastica o conventuale, dediti ad esempio all'insegnamento o alla carità e non di rado anche missionari), che nel 1880 arrivarono ad annoverare tra i propri ranghi oltre 130.000 religiose<sup>9</sup>. Una crescita simile si ebbe anche per gli ordini religiosi missionari maschili. Nel 1822, la giovane laica Pauline Jaricot (1799-1862, beatificata il 22 maggio 2022) 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 le oltre centocinquanta società missionarie che nacquero negli anni successivi un po' in tutti i paesi europei<sup>10</sup>. Intanto, nel 1815, aveva riaperto il Collegio Urbano de Propaganda Fide, alla cui guida, negli anni Trenta, fu posta la Compagnia di Gesù, ricostituita nel 1814<sup>11</sup>. Tutto questo movimento di persone, riviste, idee, iniziative e denaro si diffuse in buona parte spontaneamente, dal basso<sup>12</sup>. Non mancarono, tuttavia, figure che lo favorirono e in certa misura puntarono a coordinarlo<sup>13</sup>, come il generale dei gesuiti Jan Philip Roothaan (1783-1853)<sup>14</sup> o il monaco camaldolese Bartolomeo Alberto Cappellari (1765-1846), poi divenuto papa con il nome di Gregorio XVI (1831-1846)<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 22; C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 9.

<sup>9</sup> Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits. Women Missionaries and the Revival of French Empires*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 7.

<sup>10</sup> Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 102-103; M. Forno, «Decolonizzazione e pluralismo culturale», cit., p. 47; G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 223.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 11.

<sup>13</sup> Cfr. E. Colombo, M. Rochini, «Prima la missione. Indipetæ 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. Ligthart, *Le retour des Jésuites au XIXe siècle. La vie du Père J.Ph. Roothaan*, Culture et Vérité, Namur 1991.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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

Autore dell'enciclica antiliberale *Mirari vos* (1832)<sup>16</sup>, Gregorio XVI viene ricordato soprattutto come un «inflexibile difensore dell'ordine costituito»<sup>17</sup>, rigido nel tentativo anacronistico di conservare qualcosa del potere temporale della Chiesa. Egli fu però anche un sincero promotore del nuovo slancio missionario<sup>18</sup>. Prefetto di Propaganda Fide dal 1826 al 1831, anno in cui divenne papa, intrattenne relazioni con missionari dislocati in ogni dove e, anche dopo la sua elezione al soglio pontificio, mantenne un'attenzione particolare per le missioni. Creò nuove prefetture, vicariati apostolici (tra cui, nel 1846, quello dell'Africa Centrale, con sede a Khartoum) 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 anche dal confronto con i missionari); approvò un documento di Propaganda Fide per promuovere il clero indigeno (la *Neminem Profecto*, del 1845); pubblicò nel 1840 la prima enciclica missionaria dell'età contemporanea<sup>19</sup>. Scritta per incoraggiare religiosi, religiose e laici a sostenere la causa missionaria, la *Probe nostis* divenne ben presto «il manifesto»<sup>20</sup> del nuovo slancio missionario cattolico. Alla morte, Gregorio XVI lasciò a Propaganda Fide gran parte della propria eredità, compresa la biblioteca personale. Per la sua tomba in San Pietro, fu commissionato un bassorilievo che lo raffigura con una mano a indicare la croce e l'altra posata su un mappamondo<sup>21</sup>. Per usare le parole del cardinale Costantini, segretario della congregazione dal 1935 al 1953, egli si rivelò «un riparatore e un restauratore animoso, l'iniziatore intrepido e sapiente di quel rinascimento missionario che oggi registra i più felici successi»<sup>22</sup>.

Quella cominciata dopo le guerre napoleoniche, orientata in ambito missionario e coordinata 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 odierna»<sup>23</sup>. Essa comportò, specie nei primi tempi, l'esportazione di un cattolicesimo intransigente, al contempo universalista

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.

<sup>16</sup> Gregorio XVI, *Mirari vos*, <<https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>>, 1832.

<sup>17</sup> U. Mazzone, *Cristianesimo*, cit., p. 26.

<sup>18</sup> Cfr. E. Colombo, M. Rochini, *Ritorno alle Missioni*, cit., p. 107s.

<sup>19</sup> Gregorio XVI, *Probe nostis*, <<https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-probe-nostis-18-settembre-1840.html>>, 1840.

<sup>20</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 50.

<sup>21</sup> Lo scultore fu Luigi Amici di Jesi, epigono della scuola del Canova.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 57.

e accentratore<sup>24</sup>, 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 cioè a un principio di sovranazionalità<sup>25</sup>. Proprio sull'equilibrio precario di questa duplice fedeltà dei missionari, da un lato ai loro paesi di provenienza e dall'altro alla Chiesa di Roma, si riformulò uno dei grandi problemi della storia delle missioni. Durante l'età moderna, infatti, il patronato concesso ai sovrani iberici, se aveva dato ai missionari gli strumenti anzitutto materiali per evangelizzare luoghi lontani del mondo, aveva di fatto determinato anche il primato dell'autorità statale su quella papale e posto le missioni al servizio della colonizzazione<sup>26</sup>. Il tentativo del papa di tornare a coordinare l'attività delle missioni fondando la Congregazione romana di Propaganda Fide e regolamentando la somministrazione dei sacramenti aveva anche puntato allo scopo, non sempre raggiunto, di riguadagnare il controllo sul «cattolicesimo coloniale»<sup>27</sup>. 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, specie per quel che riguarda l'Africa.

### 1.1 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.

Hegel (1770-1831), nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, pubblicate postume nel 1837, poteva scrivere che:

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 schiavitù<sup>28</sup>.

La diffusa caratterizzazione dei popoli africani a sud del Sahara come privi di storia e scrittura si è tuttavia rivelata riduttiva, se non un pregiudizio europeo. Infatti, «a

<sup>24</sup> Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., pp. 11 e 351; J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 24.

<sup>25</sup> Cfr. O. Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 76.

<sup>26</sup> Cfr. C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 62.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), Laterza, Bari 2003, pp. 80-87.



prescindere dal fatto che in Sudan la scrittura araba era diffusa e che l’Etiopia da tempo ne possedeva una propria, la sua assenza non significa assolutamente assenza di storia»<sup>29</sup>. 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 scambio<sup>30</sup>. Non di rado, in Africa si svilupparono società strutturate e veri e propri imperi, talvolta in rapporti con europei e arabi<sup>31</sup>.

Escludendo 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 soprattutto le coste<sup>32</sup>, pur con significative eccezioni, come quella rappresentata dai portoghesi in Kongo (attuale Angola)<sup>33</sup>. Lo scopo iniziale dei viaggi esplorativi era in particolare quello di arrivare alle spezie dell’India senza passare per i paesi musulmani del Vicino Oriente<sup>34</sup>, ma ben presto gli europei trovarono nel commercio transatlantico di schiavi il principale interesse<sup>35</sup>. In ogni caso, «fino al diciannovesimo secolo inoltrato, per la maggior parte degli europei l’Africa rimase un continente oscuro»<sup>36</sup>, ignorato o rimosso. Solo tra la fine del Settecento e l’inizio dell’Ottocento, 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»<sup>37</sup>. Nel 1788, in Inghilterra, fu fondata l’*Association for*

<sup>29</sup> W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit., p. 235.

<sup>30</sup> Cfr. B. Lukan, *Atlas historique de l’Afrique. Des origines à nos jours*, Rocher, Monaco 2018, pp. 172, 185, 189; C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell’Africa* (2011), Il Mulino, Bologna 2012, p. 15.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> Venivano abitati stabilmente dagli europei soprattutto pochi avamposti in posizioni chiave lungo le coste, come ad esempio l’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* (2007), Einaudi, Torino 2010, pp. 41 e 52. Sulla storia dell’isola di Gorée, vedi A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, Maisonneuve & Larose, Paris 2003.

<sup>33</sup> Cfr. W. Speitkamp, *Breve storia dell’Africa*, cit., pp. 52, 10 e 16-32. Tra gli altri esempi di presenza europea in zone dell’Africa interna, i tentativi missionari dei gesuiti in Etiopia dal 1557, gli insediamenti olandesi e poi anche inglesi nell’attuale Sudafrica a partire dal XVII secolo (W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit., p. 237).

<sup>34</sup> Cfr. P. Capuzzo, *Culture del consumo*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 19-20.

<sup>35</sup> Cfr. W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit., p. 237; P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa* (1983), Bompiani, Firenze-Milano 2019, p. 181.

<sup>36</sup> W. Speitkamp, *Breve storia dell’Africa*, cit., p. 52.

<sup>37</sup> 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.

*Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa*. Nei decenni successivi si susseguirono la nascita di altre fondazioni e l'allestimento di spedizioni, al punto che «la passione per i viaggi e le esplorazioni si trasformò in una vera e propria moda»<sup>38</sup>.

Gli esploratori di diversa nazionalità erano mossi assieme da uno spirito di collaborazione e di competizione; 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 internazionale<sup>39</sup>. 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 evangelizzatrice<sup>40</sup>, nell'Africa del diciannovesimo secolo – «uno dei periodi in cui la tentazione di fare confusione tra i due processi è più forte»<sup>41</sup>– esplorazioni, interessi economici, evangelizzazione e istituzione di nuove colonie viaggiarono spesso vicini, quando non insieme<sup>42</sup>. Un simile intreccio era già evidente al tempo, come testimoniano le parole del già citato «moretto» Daniele Sorur Pharim Den nell'introduzione al suo saggio (rimasto inedito) *Lo stato reale dei negri*:

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 secolo<sup>43</sup>.

I missionari erano spesso anche esploratori, agenti commerciali, consapevoli propagatori di una civilizzazione europea-occidentale spesso intesa come preambolo e «strumento della cristianizzazione»<sup>44</sup>. È il caso, ad esempio, del celebre David Livingstone (1813-1873), medico scozzese che andò in Africa come

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Come i veronesi Giovanni Beltrame e Angelo Vinco, nominati da Jules Verne in un romanzo che testimonia dell'entusiasmo dell'epoca per le spedizioni alla scoperta dell'Africa cfr. J. Verne, *Cinque settimane in pallone* (1863), edizione Kindle, primo capitolo.

<sup>40</sup> Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 23; C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., p. 71.

<sup>41</sup> P. Delisle, «Introduction générale», in *Outre-mers*, vol. C, n. 380-381 (2013), p. 13.

<sup>42</sup> Cfr. R. Delavignette, *Cristianesimo e colonialismo* (1960), 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», in *Outre-mers*, vol. C, n. 380-381 (2013).

<sup>43</sup> D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, cit., pp. 1-2.

<sup>44</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 142. Tutti elementi che non potevano che preannunciare un futuro colonialismo diretto cfr. Ivi, p. 69; W. Reinhard, *Storia del colonialismo*, cit., p. 238.

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 (1819-1853), uno dei fondatori del Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale. Per pi  di due anni, Vinco 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 (circa un mese di viaggio) da qualsiasi altro europeo<sup>45</sup>. Fu un'epoca i cui protagonisti si avventuravano in condizioni precarie in mezzo a popoli e luoghi a loro ignoti, morendo in gran numero soprattutto per le malattie tropicali. Lo stesso Vinco mori a 37 anni, stroncato come tanti suoi compagni dalle febbri malariche<sup>46</sup>.

Le prime esplorazioni di europei verso l'interno, costellate di difficolt  fisiche e culturali e dagli epiloghi spesso tragici, raramente diedero frutti soddisfacenti<sup>47</sup>. Cosi, nel corso del diciannovesimo secolo, i missionari cominciarono a interrogarsi su quali accorgimenti si potessero adottare per meglio riuscire nell'impresa evangelizzatrice<sup>48</sup>.   allora che si diffuse l'idea di mandare missionari nelle profondit  dell'Africa degli africani convertiti, dei «missionari indigeni».

## 1.2 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, fu dibattuta gi  dal sedicesimo secolo e ci sono testimonianze di ordinazioni tra i nativi, in particolare nell'area peruviana<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 140-141.

<sup>46</sup> In Africa Centrale (espressione con cui si indicavano gli attuali Sudan e Sud Sudan), dei 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.

<sup>47</sup> Ivi, p. 26.

<sup>48</sup> A fronte di questi molti fallimenti, le cose sarebbero andate migliorando man mano che ci si avvicinava al ventesimo secolo, grazie all'accumularsi di esperienza e ai notevoli progressi sanitari e tecnologici: dall'impiego del chinino contro le febbri malariche al miglioramento dei trasporti, dell'igiene e via dicendo. Tra i piani pensati dai missionari, vanno annoverati anche quelli che portarono alla nascita del fenomeno dei «moretti». Molto noto quello in cui Daniele Comboni suggeriva tra l'altro la fondazione di istituti per la formazione dei missionari, europei e autoctoni, direttamente in Africa, cfr. *Piano per la rigenerazione dell'Africa, Roma, 18 settembre 1864*, in *Gli Scritti*, cit., n. 800-848.

<sup>49</sup> Cfr. C. De Castelnaul-L'Estoire, *Des sociétés coloniales catholiques en Amérique ib rique   l' poque moderne*, in *Religions et Colonisation: Afrique-Asie-Oc anie-Amériques XVIe-XXe siècle*,  ds. D. Borne et B. Falaize, Les  ditions de l'Atelier, Ivry-Sur-Seine 2009, pp. 19-33. Specificatamente per le Americhe spagnole, v. M. Lundberg, «El Clero Indígena en Hispanoam rica: de la legislación a la implementaci n y pr ctica eclesi stica», in *Estudios de Historia Novohispana*, n. 38 (2008), pp. 39-62. Per il Brasile portoghese, sui tentativi di accedere al sacerdozio da parte di schiavi e discendenti di schiavi africani, si veda l'interessante studio di

Il loro numero, comunque, rimase basso per tutta l'età coloniale<sup>50</sup> e, salvo eccezioni, «la grande parte dei sacerdoti indigeni in ispanoamerica servirono da clero ausiliario sotto la supervisione di un curato creolo o come curati in villaggi assai periferici»<sup>51</sup>. In Africa subsahariana, come vedremo, specialmente nelle aree di influenza portoghese (isole di Capo Verde, ma anche reame del Kongo), le prime ordinazioni autoctone (perfino di un vescovo, nel 1521: Kinu a Mvemba, battezzato Henrique, di cui torneremo a parlare nel secondo capitolo) 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 Giappone<sup>52</sup>. Dopo tentativi abortiti o comunque non radicatisi, la creazione in Roma di seminari nazionali (tra cui il Pontificio Collegio Etiopico<sup>53</sup>) 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

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.

<sup>50</sup> Secondo l'analisi di De Castelnau, «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 Castelnau-L'Estoile, *Des sociétés coloniales catholiques*, cit. p. 33. Robert Richard, discutendo «La formation des élites et le problème du clergé indigène», vede nel fallimento della formazione di un clero messicano la principale falla nell'evangelizzazione del paese: R. Ricard, *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.

<sup>51</sup> M. Lundberg, «El Clero Indígena en Hispanoamérica», cit. p. 62.

<sup>52</sup> 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, fu quello del missionario Matteo Ripa, che nel 1724 fondò a Napoli un seminario per formare dei bambini che aveva portato con sé dalla Cina.

<sup>53</sup> Il Pontificio Collegio Etiopico, originariamente chiesa di S. Stefano dei Mori (nome evocativo), venne voluto da papa Sisto IV nel 1481 per accogliere i monaci provenienti dall'Abissinia e poi rivolto alla formazione di seminaristi etiopi; ancora oggi accoglie presbiteri d'origine etiopie ed eritrea a Roma per studio. 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 stessi. Cfr. N. Gori, «Intervista al rettore del Pontificio Collegio Etiopico. Un pezzo d'Africa in Vaticano», in *L'Osservatore Romano*, 21 agosto 2009.

con gli altri “autoctoni” [anche] in caso di persecuzione»<sup>54</sup>. Sulla via da lui intrapresa, nel 1659 Propaganda si esprimeva a favore dell’ordinazione di sacerdoti indigeni in Oriente con alcune istruzioni apposite<sup>55</sup>. Anche se i risultati di questo impegno non furono all’altezza delle aspettative, la formazione di un clero indigeno divenne col tempo «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»<sup>56</sup>. 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 figlio<sup>57</sup>.

Le idee di Borgia andarono diffondendosi nella prima metà dell’Ottocento finché, nel novembre del 1845, trovarono eco nell’istruzione di Propaganda fide intitolata *Neminem Profecto*, ritenuta da alcuni «il più importante testo del diciannovesimo secolo in merito alle missioni»<sup>58</sup>. Ispiratore ne era stato il sacerdote Jean Luquet (1810-1858) delle Missions étrangères de Paris, ma il documento finì per rappresentare una specie di testamento spirituale di papa Gregorio XVI<sup>59</sup>. 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 i prefetti apostolici a ritenerla doverosa, ma anche invitando a «fondare dei seminari locali»<sup>60</sup>. Di più, il documento chiedeva di dare fiducia ai preti autoctoni, senza relegarli a mansioni secondarie e di assegnare gradualmente ai più meritevoli ruoli di responsabilità<sup>61</sup>. Tutte raccomandazioni destinate a trovare ancora a lungo scarsa

<sup>54</sup> 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).

<sup>55</sup> *Introduction*, in «*Neminem Profecto: Instruction de la Propagande du 23 novembre 1845*», trad. fr., in *Mémoire Spiritaine*, 3 (3), January 1996, p. 112.

<sup>56</sup> G. Pizzorusso, *Governare le missioni*, cit., cap. 3.2, edizione Kindle.

<sup>57</sup> Citato in J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 18.

<sup>58</sup> *Introduction*, in «*Neminem Profecto*», cit., p. 111.

<sup>59</sup> Ivi, p. 112. Il pontefice sarebbe deceduto nel giugno dell’anno successivo.

<sup>60</sup> «*Neminem Profecto*», cit., p. 135. Il documento è in latino, si fa uso qui della traduzione francese.

<sup>61</sup> Ivi, p. 136.

attuazione nella pratica missionaria, come vedremo. Nonostante i buoni propositi del testo del 1845, infatti, il magistero papale fu costretto più volte, ad esempio nel 1919 con l'enciclica missionaria *Maximum Illud*<sup>62</sup> di Benedetto XV e poi nel 1926 con la *Rerum Ecclesiae*<sup>63</sup> di Pio XI, a sollecitare la formazione di un «clero indigeno», prassi evidentemente ancora non acquisita nelle missioni<sup>64</sup>, e la prima nomina di vescovi cattolici d'origine africana dovette attendere fino al 1939<sup>65</sup>.

Dal Concilio Vaticano II in poi, proprio a partire dall'assunto della formazione di un «clero indigeno», sarebbe sorto il nuovo paradigma missionario dell'inculturazione, che promuove l'innesto del messaggio cristiano sulla pianta costituita dalle culture locali<sup>66</sup>. Oggi, la questione se la fede cristiana sia o meno (e se sì, a quali condizioni) compatibile con culture diverse da quella occidentale è senza dubbio centrale per la Chiesa<sup>67</sup>, come dimostrato dalla discussione in merito

<sup>62</sup> «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*, 1919.

<sup>63</sup> «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*, 1926.

<sup>64</sup> Non a caso, papa Giovanni XXIII, nella *Princeps Pastorum* del 1959, avrebbe indicato nella *Maximum Illud* (e non nella precedente istruzione *Neminem Profecto*) il documento che «come mai prima» aveva spinto la Chiesa a un impegno concreto per la formazione di un clero e di una gerarchia indigena. Giovanni XXIII, *Princeps Pastorum*, Roma, 28 novembre 1959, p. 3.

<sup>65</sup> Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 115. Intanto, la Chiesa ortodossa etiopica Tawāhedo trovava la sua autonomia da quella copta egiziana e il suo primo vescovo autoctono nel 1929, cfr. *La Chiesa ortodossa Tawāhedo d'Etiopia*, <<https://www.monasterodibose.it/comunita/finestra-ecumenica/11689-la-chiesa-ortodossa-tawaedo-d-etiopia>>.

<sup>66</sup> Il termine «inculturazione» è utilizzato dalla seconda metà del Novecento. La metodologia dell'inculturazione prende spunto dalla versione più moderata della *plantatio ecclesiae* (che consisteva nell'introdurre la cultura cristiana-occidentale in sostituzione di quelle precedenti): la via dell'adattamento, del valorizzare le conformità tra il vangelo, sempre mediato da una cultura, e le culture destinarie. Si trattava dunque 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 poi 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, 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 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.

<sup>67</sup> Cfr. A. Toniolo, *Cristianesimo e mondialità. Verso nuove inculturazioni?*, Cittadella, Assisi 2020, p. 10.

durante il recente Sinodo dei Vescovi sull'Amazzonia<sup>68</sup>.

### 1.3 Cristianesimo, «civiltà» e colonialismo

Verso la metà del diciannovesimo secolo, si registrò un proliferare di progetti missionari, che andavano dalle indicazioni più semplici (come il consiglio ai missionari di non viaggiare da soli o di curare attentamente l'igiene personale) ai programmi più ambiziosi. Tra i missionari c'era chi sperava di convertire le alte sfere indigene e da lì la popolazione; chi riproponeva il modello delle riduzioni gesuitiche e puntava a creare villaggi di africani di convertiti (spesso ex schiavi liberati) che si sviluppavano in cerchi concentrici per la diffusione della fede<sup>69</sup>; chi pensava che, dato che per gli europei era impossibile sopravvivere nella cosiddetta «Africa Nera», bisognava educare i bambini africani in Europa e poi rimandarli indietro a convertire i loro conterranei (i «moretti»). Rispetto ai missionari esploratori del primo periodo, questi 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 occidentale<sup>70</sup>. Francis Libermann (1802-1852), a capo delle missioni spiritane, si convinse ad esempio che un sostrato di educazione occidentale era necessario come preliminare alla fede, allo stesso tempo ritenendo una autentica «civiltà impossibile senza la fede»<sup>71</sup>.

Pur con differenze tra i singoli<sup>72</sup>, verso la fine del secolo si impose tuttavia progressivamente un legame più diretto tra i missionari e il colonialismo<sup>73</sup>. Il cambio di passo avvenne con la Conferenza internazionale sull'Africa indetta dal

<sup>68</sup> Tra i temi principali della discussione: l'inculturazione, specie in relazione ai ministeri (tra cui gli scottanti punti sull'ordinazione di preti sposati e l'istituzione di un diaconato femminile) e le difficoltà ancora presenti nella formazione di un «clero indigeno», cfr. Francesco, *Querida Amazzonia. Esortazione apostolica postsinodale*, 2 febbraio 2020, numeri 66-103. 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.

<sup>69</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 126.

<sup>70</sup> 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 défis et des réponses. XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Karthala, Paris 2008.

<sup>71</sup> F. Libermann, cit. in O. Roy, *La santa ignoranza*, cit., p. 95.

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> 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<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Les Éditions de l'Atelier, Ivry-Sur-Seine 2009.

cancelliere tedesco Otto von Bismark (1815-1898) a Berlino, tra novembre 1884 e febbraio 1885, rimasta celebre per il cosiddetto «scramble for Africa». 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 della Conferenza, che all'articolo 6 indicava nei missionari cristiani l'«oggetto di una protezione speciale»<sup>74</sup> da parte delle potenze europee. A questo progressivo avvicinamento tra missioni e autorità coloniali, cominciato ben prima, non si sottrasse del tutto nemmeno il papa e il 7 agosto 1887, l'*Osservatore Romano* poteva scrivere esplicitamente che «Leone XIII non opera solo per la fede e l'Evangelo, ma anche per gli interessi morali e materiali delle potenze colonizzatrici»<sup>75</sup>. Nel 1904, il gesuita francese Jean-Baptiste Piolet (1855-1930)<sup>76</sup> elaborava, in un capitolo intitolato «le nostre missioni e la loro utilità dal punto di vista francese»:

I nostri missionari non sono degli agenti del governo francese. Essi vanno in missione per uno scopo più generale, più vasto e più elevato [...] Ma è forse colpa loro se, facendo ciò, e per il fatto stesso che lo fanno, essi lavorano anche nell'interesse del loro paese? [...] Insomma, i nostri missionari, ovunque ciò si possa fare, lavorano all'ampiamiento anche del nostro dominio estero<sup>77</sup>.

Se le ragioni di questa sempre maggior cooperazione tra missionari e autorità coloniali furono sostanzialmente di utilità reciproca<sup>78</sup>, 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 legittima o meno la colonizzazione. Il tema era già stato tra quelli al centro della Disputa di Valladolid (1550-51) al tempo della colonizzazione delle Americhe, e da allora i termini della discussione non erano cambiati poi molto<sup>79</sup>. 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 popoli<sup>80</sup>, nel diciannovesimo secolo vennero ampiamente (e selettivamente) riprese ad esempio dal

<sup>74</sup> Ivi, p. 89.

<sup>75</sup> 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.

<sup>76</sup> Autore di numerosi testi sulle missioni, tra cui *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle*, opera molto letta e studiata nei seminari del tempo; cfr. R. Delavignette, *Cristianesimo e colonialismo*, cit., pp. 78-79.

<sup>77</sup> J. B. Piolet, *Nos missions et nos missionnaires*, Librairie Bloud & C, Paris 1904, p. 46.

<sup>78</sup> Cfr. C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, cit., pp. 79-84.

<sup>79</sup> Ivi, p. 44.

<sup>80</sup> 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.



gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862)<sup>81</sup>, fino ad arrivare, con il cardinal Lavigerie (1825-1892), a giustificare una forma di «diritto d'ingerenza per cause umanitarie»<sup>82</sup> per le lotte abolizioniste contro la schiavitù.

## 2. Schiavitù, tratte ed abolizionismi

Paul Lovejoy, uno dei massimi esperti mondiali di storia della schiavitù, la definisce «una forma di sfruttamento la cui principale caratteristica è di ritenere gli schiavi una proprietà»<sup>83</sup>. Nei diversi luoghi e nel corso dei secoli, la schiavitù ha subito diverse trasformazioni e assunto molte forme<sup>84</sup>. La stessa parola «schiavo», oggi talvolta sostituita con «schiavizzato»<sup>85</sup>, diffusasi in Italia a partire dal dodicesimo secolo per definire i prigionieri slavi (*sclaves*), non è che una delle tante espressioni utilizzate nel tempo<sup>86</sup>. La cosiddetta «tratta» è invece la prima

<sup>81</sup> 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*.

<sup>82</sup> O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e “diritto d'ingerenza”» cit., pp. 91-102. Tra le ragioni addotte per motivare l'intervento europeo in Africa, i missionari avrebbero contribuito a porre la lotta contro le tratte di schiavitù. Sul tema 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.

<sup>83</sup> P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 17. 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*, cit., 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](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; M. Tatsos, *Mai più schiavi. Biram Dah Abeid e la lotta pacifica per i diritti umani*, Paoline, Milano 2018).

<sup>84</sup> Jan Lucassen ne individua tre tipi principali: quella privata su piccola scala; quella privata su larga scala; quella statale su larga scala. La forma più facilmente riconoscibile 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, The debate continues*, ed. by T. Brass and M. Van der Linden, Peter Lang, Berne 1997, p. 48.

<sup>85</sup> Per il momento mantengo l'utilizzo della parola «schiavo», non essendo il dibattito scientifico ancora maturo in merito, almeno in Italia. Negli USA, alcuni hanno cominciato ad utilizzare «enslaved person» al posto di «slave» per sottolineare il fatto che si viene resi schiavi come atto di violenza ma non lo si è per natura, mentre altri sostengono che tale cambiamento di termine sarebbe un artificio retorico ridondante se non dannoso.

<sup>86</sup> Limitandosi all'area europea in epoca medievale e moderna, termini ampiamente usati erano

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 terra straniera<sup>87</sup>.

Mi soffermerò qui sulle tratte che coinvolsero gli africani subsahariani<sup>88</sup>.

Indubbiamente l'Africa, «fonte principale di schiavi per le civiltà antiche, per il mondo islamico, per l'India e per le Americhe», fu «una delle principali aree dove la schiavitù è stata di uso comune»<sup>89</sup>. 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»<sup>90</sup>. Alcune cifre, ipotizzate dagli storici, aiutano a comprendere la portata del fenomeno delle tratte: secondo le ricostruzioni, circa 11-12 milioni di africani subsahariani furono trasportati come schiavi nelle tratte atlantiche, tra il 1450 e il 1850<sup>91</sup>; intorno ai 17 milioni caddero vittime delle tratte transahariane e orientali, tra il settimo e il ventesimo secolo<sup>92</sup>; approssimativamente 14 milioni delle tratte interne all'Africa centrale stessa, in un periodo di tempo molto lungo e difficile da determinare con precisione<sup>93</sup>; infine, un alto numero di africani subsahariani fu

«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*, cit., 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<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. par W. Kaiser, École française de Rome, Rome 2008, pp. 15-24. 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.

<sup>87</sup> Cfr. C. Lefebvre, «Un esclave a vu le monde: se déplacer en tant qu'esclave au Soudan central (XIX<sup>e</sup> 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.

<sup>88</sup> 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. 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.

<sup>89</sup> P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 17.

<sup>90</sup> C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, cit., p. 71.

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 127; 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.

<sup>93</sup> 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.

coinvolto nelle tratte mediterranee, che pure riguardavano primariamente europei e arabi-turchi (circa 7 milioni di vittime, tra sedicesimo e diciannovesimo secolo)<sup>94</sup>.

Approfondire brevemente lo sviluppo di queste tratte e il percorso che ha condotto alla loro abolizione aiuterà a comprendere il fenomeno dei «moretti», che si inserisce in questa storia.

## 2.1 Le tratte mediterranee: pratica del riscatto e della conversione

A lungo il commercio di schiavi in epoca moderna tra le due sponde del mediterraneo, legato al fenomeno della cosiddetta «guerra di corsa», 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 cristianesimo<sup>95</sup>. Ancora oggi, nonostante i tanti retaggi culturali popolari e le testimonianze artistico-letterarie, in Italia non esiste un museo tematico sul tema<sup>96</sup>. Anche a livello storiografico, nonostante la questione sia stata posta da Fernand Braudel già nel 1949<sup>97</sup> e veda una crescita di studi a riguardo<sup>98</sup>, è ancora tutt'altro che scontato trovare trattazione sistematica delle tratte mediterranee in testi generali sulla schiavitù<sup>99</sup>. Poste le differenze con le altre tratte<sup>100</sup>, Salvatore Bono ipotizza, per tale silenzio, una «ragionevole spiegazione»: 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

<sup>94</sup> Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., p. 75.

<sup>95</sup> Ivi, p. 24; C. Canal, «Storia. Schiavitù, anche nel Mediterraneo, il lato oscuro della modernità europea», in *Avvenire*, 25 luglio 2020.

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> Cfr. F. Braudel, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Champs Flammarion, Paris 1949.

<sup>98</sup> Cfr. G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. IX.

<sup>99</sup> 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*, ed. by D. Eltis and S. L. Engerman, vol. 3, AD 1420-AD 1804, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 132-159.

<sup>100</sup> Giovanna Fiume distingue le tratte mediterranee da quelle atlantiche per alcune peculiarità: «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 mercanti, redentori, negozianti, interessati a speculare sul riscatto oltre che a liberare amici e famigliari», G. Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. X.

costitutive di una formazione sociale determinata<sup>101</sup>.

Secondo alcuni storici recenti, contrariamente a quanto a lungo ritenuto, l'origine delle tratte mediterranee non andrebbe ricondotta solo o in primo luogo al contrasto religioso tra stati a maggioranza cristiana (sponda nord del Mediterraneo) e a maggioranza musulmana (sponda sud)<sup>102</sup>, ma a più articolate dinamiche proprie di quell'antico *carrefour* che era da millenni l'area del Mediterraneo, luogo di incontri/scontri e scambi di natura per lo più economica<sup>103</sup>. Nelle tratte mediterranee, d'altronde, erano coinvolte persone di altre fedi, come ebrei e subsahariani aderenti alle religioni tradizionali africane.

Gli africani d'origine subsahariana erano, secondo alcune stime, le vittime più numerose di queste tratte e svolgevano per lo più mansioni gravose<sup>104</sup>. Avendo poche possibilità di venire riscattati dal paese d'origine, spesso sceglievano la conversione alla religione dei padroni come un modo per migliorare le proprie condizioni di vita e, in prospettiva, sperare di riottenere la libertà<sup>105</sup>. In particolare, in Nordafrica e nell'Impero Ottomano «alcuni captivi potevano sperare in prodigiose promozioni, a condizione di convertirsi all'islam»<sup>106</sup>.

Proprio in riferimento al fenomeno della conversione, tappa fondamentale ma non sufficiente per puntare alla libertà, la dimensione religiosa giocò nelle guerre di corsa un ruolo effettivamente importante. Ciò anche per l'operato di varie istituzioni religiosamente connotate, come i frati trinitari e quelli mercedari<sup>107</sup>, sorte per riscattare i captivi nei porti mercantili dell'opposta fazione<sup>108</sup>. Si tratta di

<sup>101</sup> S. Bono, *Schiavi*, cit., pp. 25-26.

<sup>102</sup> Ivi, p. 22.

<sup>103</sup> F. Braudel, *La Méditerranée*, cit., p. 9. Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., p. 22.

<sup>104</sup> Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., p. 22; G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. XV.

<sup>105</sup> 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.

<sup>106</sup> M. Oualdi, «D'Europe et d'Orient», cit., p. 829.

<sup>107</sup> 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<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, in *Le commerce des captifs*, cit., pp. 291-319.

<sup>108</sup> Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. XV. Cfr. S. Bono, *Schiavi*, cit., pp. 221-251; G. Fiume,

esperienze che ci interessano molto, dal momento che influenzarono lo sviluppo del fenomeno «moretti», che nacque anche appunto come pratica di riscatto.

La conversione, comunque, non era sempre auspicata: persino 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 sfruttamento<sup>109</sup>. Un possibile cambiamento di appartenenza religiosa poteva peraltro ricondursi a più variabili: dalla conversione coatta a quella volontaria, dalla mera adesione opportunista o simulata a quella «maturata nella crisi identitaria del *deplacement* della cattività e strumento di integrazione sociale e culturale»<sup>110</sup>. Non di rado, poi, tra gli schiavi (e non solo) si davano credenze religiose miste, 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 popolazione<sup>111</sup>. 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*<sup>112</sup>. Il culto dei santi neri siciliani, tra i quali spicca Benedetto da Palermo (anche detto da San Fratello o il Moro, 1524ca.-1589)<sup>113</sup>, venne ripreso anche oltre oceano<sup>114</sup> con motivazioni non solo religiose, ma anche politiche e di controllo sociale<sup>115</sup>.

*Schiavitù mediterranee*, cit., pp. 68-115; M. Oualdi, *Affranchissement*, in *Les mondes de l'esclavage. Une histoire comparée*, dir. par P. Isnard, Seuil, Paris 2021, pp. 409-418. 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 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), Rizzoli, Milano 1991; M. Oualdi, *L'esclavage en terres d'Islam. Période moderne et contemporaine*, in *Dictionnaire des esclavages*, éd. 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; cfr. N. Zemon Davis, *Léon l'Africain*, cit.  
<sup>109</sup> S. Bano, *Schiavi*, cit. pp. 225-226. Cfr. S. Di Nepi, *I confini della salvezza: schiavitù, conversione e libertà nella Roma di età moderna*, Viella, Roma 2022.

<sup>110</sup> G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. 115.

<sup>111</sup> Ivi, pp. 117 e 281-326.

<sup>112</sup> Ivi, p. 121.

<sup>113</sup> A riguardo, v. G. Fiume, *Il Santo Moro*, cit.

<sup>114</sup> 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.

<sup>115</sup> 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

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 cinquant'anni l'inizio di quelle atlantiche, fungendo da modello per il commercio e l'impiego di schiavi di colore d'origine subsahariana<sup>116</sup>. Il loro progressivo esaurirsi tra diciottesimo e diciannovesimo secolo si legò al mutamento prodotto dai movimenti abolizionisti, nati contro le tratte atlantiche<sup>117</sup> e in seguito diffusi fino a divenire espressione di «una delle prime, se non la prima, organizzazione concepita a scala internazionale e sovrastatale»<sup>118</sup>.

## 2.2 Le tratte atlantiche e la nascita del movimento abolizionista

Le tratte atlantiche, le più conosciute<sup>119</sup>, costituirono il cuore di un gigantesco fenomeno economico-finanziario, il cosiddetto «commercio triangolare» tra Europa, Africa e Americhe<sup>120</sup>. Esse furono una vera e propria deportazione di massa<sup>121</sup>, destinata a produrre società in cui si sono visti i tratti di un «universo concentrazionario»<sup>122</sup>. 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 Senegambia<sup>123</sup>. Gli schiavisti, spesso essi stessi africani<sup>124</sup>,

e, soprattutto, dedizione e sopportazione tra gli schiavi; promuovendo stabilità e pace sociale e allontanando possibili rivolte.

<sup>116</sup> Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. 18.

<sup>117</sup> 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.

<sup>118</sup> M. Dorigny, *Les abolitions de l'esclavage*, Presses Universitaires de France, Paris 2018, p. 20. Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"», cit., p. 92.

<sup>119</sup> Forse anche perché la ricerca è ancora condizionata dal punto di vista dei paesi occidentali che ne furono i protagonisti, v. 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.

<sup>120</sup> 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 Dominicana, nel 1503: M. Dorigny, *Les abolitions de l'esclavage*, cit., p. 7.

<sup>121</sup> 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.

<sup>122</sup> Cfr. A. Césaire, *Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage*, in Id., *Esclavage et colonisation* (1948), Puf, Paris 2018, p. 17.

<sup>123</sup> Ivi, p. 138.

<sup>124</sup> Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Les traites négrières, ou les limites d'une lecture européocentrique», cit., p. 36.

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 Americhe<sup>125</sup>. Per capire quali fossero le condizioni del viaggio può bastare ricordare che, in media, circa il 15% dei trasportati moriva per malattia o suicidio<sup>126</sup>, 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 almeno un metro e mezzo<sup>127</sup>.

I paesi promotori 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 Brasile<sup>128</sup>. Inghilterra, Francia, Portogallo, Spagna, Olanda e Danimarca furono attivi nella tratta fin sul finire del diciottesimo secolo. Nel 1850, restavano attivi solo alcuni stati del sud degli Stati Uniti, il Brasile e Cuba<sup>129</sup>. L’ultima nave carica di schiavi dall’Africa attraversò l’Atlantico nel 1867<sup>130</sup>.

Benché sia corretto parlare di più abolizionismi ed abolizioni delle tratte e della schiavitù<sup>131</sup>, i movimenti abolizionisti moderni nacquero specialmente tra coloro che si opposero alle tratte atlantiche<sup>132</sup>. 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 sinergica<sup>133</sup>: morale, economica e rivoluzionaria. Secondo la prima, 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

<sup>125</sup> 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*, cit., p. 69.

<sup>126</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 250.

<sup>127</sup> Ivi, p. 204.

<sup>128</sup> 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.

<sup>129</sup> Ivi, pp. 124-125.

<sup>130</sup> Ivi, p. 134.

<sup>131</sup> B. Rossi, *Abolitionnismes et abolitions*, in *Les mondes de l’esclavage*, cit., pp. 967-986.

<sup>132</sup> Cfr. M. Dorigny, *Les abolitions de l’esclavage*, cit., p. 5.

<sup>133</sup> Cfr. O. Grenouilleau, *La révolution abolitionniste*, Gallimard, Paris 2017, pp. 10-13.

gli uomini, si attivarono nel promuovere per via politico-parlamentare e sulla scorta di iniziative di sensibilizzazione pubblica una legislazione abolizionista<sup>134</sup>. La seconda tesi è nota anche come «the Williams argument», dal nome dell'autore dello studio *Capitalism and Slavery* del 1944<sup>135</sup>, che ne individuava la causa nel fatto che la schiavitù avesse cominciato a non esser più percepita come economicamente vantaggiosa con la crisi del sistema mercantilista, che viveva del monopolio commerciale che legava le madrepatrie ai territori d'oltremare<sup>136</sup>. Infine, una terza argomentazione, più recente<sup>137</sup>, individua il motore 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 schiavi<sup>138</sup>.

È possibile in ogni caso riconoscere i primi segni del diffondersi del pensiero abolizionista nel corso del diciottesimo secolo, nel momento in cui la schiavitù e le tratte atlantiche erano all'apice del loro sviluppo<sup>139</sup>, soprattutto negli ambienti dell'illuminismo e del protestantesimo d'ispirazione quacchero-metodista. Il fondatore della Società degli Amici (i cosiddetti quaccheri), l'inglese George Fox (1624-1691), riteneva il possedere schiavi un abominio, dal momento che la luce divina era presente in tutti gli uomini senza distinzioni legate al colore della pelle<sup>140</sup>. Sulla base di questa sensibilità egalitaria e per la loro inclinazione all'azione sociale, i quaccheri furono tra i protagonisti dei primi movimenti abolizionisti. Nel 1771 il quacchero Anthony Benezet (1713-1784) con lo scritto *Some historical account of Guinea*<sup>141</sup>, conquistò l'attenzione dell'opinione pubblica e l'adesione alla causa di John Wesley (1703-1791), il fondatore del metodismo<sup>142</sup>; nel 1774 il Rhode Island e nel 1776 la Pennsylvania, stati ad alta concentrazione di quaccheri, furono i primi nell'Unione ad abolire la tratta<sup>143</sup>; nel maggio 1787 la nuova *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade*, poi nota come *London Committee*, vide tra i suoi dodici soci fondatori ben nove

<sup>134</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 162.

<sup>135</sup> Cfr. J. Lucassen, *Free and unfree labour*, cit., p. 54.

<sup>136</sup> Cfr. T. Brass, *Introduction*, in *Free and unfree labour*, cit., p.12; G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 313.

<sup>137</sup> Cfr. M. Zeuske, «Historiography and research problems of slavery and the slave trade», cit., p. 95; O. Grenouilleau, *La révolution abolitionniste*, cit., p. 86.

<sup>138</sup> Cfr. T. Brass, *Introduction*, cit., p. 12.

<sup>139</sup> 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.

<sup>140</sup> Ivi, p. 162.

<sup>141</sup> 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.

<sup>142</sup> 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.

<sup>143</sup> Ivi, p. 202.



quaccheri<sup>144</sup>; nel 1824 il *pamphlet* dal titolo *Immediate, not gradual abolition*, redatto dall'attivista quacchera Elizabeth Heyrick, contribuì a promuovere in Inghilterra una decisa accelerazione della lotta abolizionista<sup>145</sup>.

Se l'esempio e l'influenza del movimento abolizionista inglese furono determinanti per la causa, 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»<sup>146</sup>. Nel 1762 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), nel *Du contrat social*, confutata 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»<sup>147</sup>.

<sup>144</sup> 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 inesaurita. Ivi, p. 203.

<sup>145</sup> Le donne inglesi, francesi e statunitensi furono grandi protagoniste dei movimenti abolizionisti. Quello nato negli Usa dagli anni '30 dell'800, vide attive Rebecca Jones, Catherine Phillips, Mary Peisley, Lydia Maria Child, Ernestine Rose e altre ancora (v. S. Mocchi, *Domesticità e impero statunitense: razza, genere e classe nel pensiero politico di Lydia Maria Child e Margaret Fuller*, Tesi di dottorato all'Università di Bologna, 2021). 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 Staël, 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, Lacaita 2002; B. G. Hersh, *The Slavery of Sex. Feminist-Abolitionists in America*, University of Illinois Press, Urbana 1978.

<sup>146</sup> 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), 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.

<sup>147</sup> J. J. Rousseau, *Il contratto sociale o principi di diritto politico* (1762), Mursia, Milano 1974, p. 28. La discussione di Rousseau non affronta direttamente la questione della schiavitù di neri.

Sull'*Encyclopedie* Louis De Jaucourt (1704-1779) scrisse 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»<sup>148</sup>. Una tesi, quella della maggior produttività del lavoro libero rispetto a quello schiavile, che sarebbe stata ripresa ed approfondita da economisti del calibro di Adam Smith (nel 1776) e Nicolas de Condorcet (nel 1781) e spesso riproposta nelle battaglie parlamentari degli anni successivi<sup>149</sup>. Sotto la spinta degli ideali illuministi, nasceva in Francia nel 1788 la *Société des amis des noirs*, sul modello del *London Committee*, allo scopo di promuovere gradualmente l'abolizione della tratta<sup>150</sup>. Figura chiave della *Société* fu Henri Grégoire (1750-1831), membro della costituente e tra i primi sacerdoti dichiaratamente abolizionisti<sup>151</sup>.

Tappa fondamentale del percorso abolizionista su scala globale fu poi la rivolta degli schiavi 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 francesi<sup>152</sup>. 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'oltremare<sup>153</sup>. 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 coloniali<sup>154</sup>. Non a caso, la concessione durò poco: Napoleone Bonaparte, una volta al potere, riprese il controllo delle colonie e vi

<sup>148</sup> G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 142.

<sup>149</sup> 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.

<sup>150</sup> Cfr. L. Hunt, *La forza dell'empatia: Una storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Bari 2010, p. 129.

<sup>151</sup> 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.

<sup>152</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 189s.

<sup>153</sup> Cfr. L. Hunt, *La forza dell'empatia*, cit., p. 133.

<sup>154</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 197.

impose nuovamente la schiavitù. Non gli riuscì, però, di estirpare la rivoluzione 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 francese<sup>155</sup>. La lotta degli schiavi continuò fino alla vittoria militare del 1804, che portò all'indipendenza di Saint Domingue, ribattezzata Haiti, prima repubblica nera della storia<sup>156</sup>.

In Francia il movimento abolizionista rimase minoritario fino all'avvento della Seconda Repubblica e alle leggi abolizioniste promosse da Victor Schœlcher (1804-1893) nel 1848<sup>157</sup>. 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 gruppi<sup>158</sup>. 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*)<sup>159</sup>. 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 (nei soli anni Venti dell'Ottocento ne giunsero tra i 6.000 e i 13.000) e divenne punto di partenza di aiuti e volontari a sostegno delle rivoluzioni per l'Indipendenza delle colonie sudamericane che si fossero anche proposte di liberare gli schiavi<sup>160</sup>. Tra coloro che vi si rifugiarono, anche uno dei preti «moretti» che incontreremo nel corso del libro: il senegalese Jean-Pierre Moussa (1815-1860).

L'estensione su scala internazionale dell'abolizionismo divenne poi una priorità per gli inglesi, che non volevano essere i soli a pagare le conseguenze economiche della rinuncia alla tratta. La diplomazia britannica al Congresso di Vienna spinse per la redazione di una *Dichiarazione 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

<sup>155</sup> A proposito, resta ancora oggi fondamentale C. L. James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco* (1938), DeriveApprodi, Roma 2015. Vedi anche 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.

<sup>156</sup> F. Gauthier, *La Révolution de Saint-Domingue*, cit., p. 135.

<sup>157</sup> 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*, cit.

<sup>158</sup> 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.

<sup>159</sup> Ivi, pp. 253-254.

<sup>160</sup> Ivi, p. 209.

prive di schiavi<sup>161</sup>. 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)<sup>162</sup>.

### 2.3 Le tratte transahariane e orientali

Nel Nordafrica andarono a integrarsi differenti tratte e tipologie di schiavitù. Alla «schiavitù di uomini bianchi in terre d'islam»<sup>163</sup> si è accennato nel paragrafo sulle tratte mediterranee. Ci soffermeremo ora sulle tratte spesso dette impropriamente «arabe»<sup>164</sup>, quelle dei neri schiavizzati in Africa subsahariana e condotti verso l'Oriente (tratte orientali) o il Nordafrica (tratte transahariane)<sup>165</sup>. Le tratte orientali puntavano a destinazioni anche molto 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 puntare a destinazioni più lontane, anche oltre l'Oceano Indiano; altre infine coinvolgevano più a sud il Madagascar con isole e coste limitrofe, portando da lì gli schiavi a luoghi anche molto lontani dal continente africano, attraverso gli oceani Indiano, Pacifico e Atlantico verso le Americhe e, in alcuni casi, l'Oceania<sup>166</sup>.

<sup>161</sup> Cfr. M. Van der Linden, *Introduction*, in *Humanitarian intervention and changing labor relations*, 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.

<sup>162</sup> Cfr. M. Van der Linden, *Introduction*, cit., p. 15; W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa*, cit., p. 64.

<sup>163</sup> M. Oualdi, «D'Europe et d'Orient», cit., p. 829.

<sup>164</sup> 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 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 discendenti autoctoni di ascendenza berberofona (o altro) convertiti all'islam», in C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, cit. p. 43.

<sup>165</sup> Tra gli studi più noti sulle tratte transahariane: E. W. Bovill, *The Golden Trade of the Moors*, Markus Wiener, Princeton 1995. Vedi anche R. T. Ware III, *Slavery in Islamic Africa, 1400-1800*, in *The Cambridge World History of Slavery*, cit.; R. T. Ware III, *Slavery and Abolition in Islamic Africa, 1776-1905*, in *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 4, cit.

<sup>166</sup> Cfr. 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;

Le tratte transahariane e orientali sono state, fino a qualche decennio fa<sup>167</sup>, assai meno studiate di quelle atlantiche che videro l'Occidente protagonista<sup>168</sup>, al punto che alcuni ancora oggi parlano per esse di un *Tabou bien gardé* o di un *Génocide voilé*<sup>169</sup>. Le questioni aperte sono ancora molte<sup>170</sup>, nonostante sempre più spesso anche storici africani si occupino di tratte di schiavitù inter-africane, transahariane ed orientali e il tema abbia trovato nuovo slancio grazie all'approccio della *global*

G. Campbell, A. Stanziani, *Slavery and Bondage in the Indian Ocean World, Nineteenth and Twentieth Centuries*, in *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 4, cit. 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. Per una bibliografia a riguardo delle tratte orientali, 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.

<sup>167</sup> Tra gli studi pionieristici in ambito francofono quello del francescano belga Rincon: 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. Hubert Deschamps, presidente della *Société française d'Outre-Mer*, fu poi tra i primi che cominciò ad affrontare la tematica delle tratte degli schiavi neri non più considerando solo quelle atlantiche ma con sguardo ampio, 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. Allievo di Deschamps fu il sacerdote François Renault, che nel 1971 affrontò il rapporto tra il cardinal Lavigerie, figura eminente della lotta alle tratte arabe di fine Ottocento e la schiavitù in Africa: cfr. F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain et l'Europe*, cit. Sempre Renault curò, nel 1985, con Serge Daget, specialista di tratte atlantiche, un primo studio di sintesi divulgativa sulle schiavitù africane: S. Daget, F. Renault, *Les traites négrières en Afrique*, cit. Nel medesimo anno, a un colloquio internazionale a Nantes, emergeva l'intento di superare la carenza di studi sulle tratte di schiavitù interne al continente africano. In ambito anglosassone, dopo gli studi pionieristici di Curtin, Miers e Kopytoff, Lovejoy ha dato definitivamente corpo agli studi sul tema. Cfr. P. D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: a Census*, University of Wisconsin Press, Madison 1969; S. Miers, I. Kopytoff, *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison 1977; P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit. 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.

<sup>168</sup> Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Les traites négrières, ou les limites d'un lecture européocentrique», cit., p. 39.

<sup>169</sup> M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam: un tabou bien gardé*, Fayard, Paris 2007; T. N'Diaye, *Le génocide voilé*, Gallimard, Paris 2008. Anche Turi parla di un «silenzio mantenuto per motivi apologetici», in G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 101.

<sup>170</sup> M. Oualdi, *D'Europe et d'Orient*, cit., pp. 829-830.

*history*<sup>171</sup>. Di particolare interesse alcuni studi che mostrano come anche in nordafrica, proprio come in Europa con la Bibbia, vi siano stati pensatori e attivisti antischiavisti che utilizzarono il Corano interpretandolo in chiave abolizionista<sup>172</sup>.

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 africano<sup>173</sup>. L'incremento del commercio di schiavi nelle tratte inter-africane e «arabe» vedeva coinvolti gli europei sul continente africano: alcuni vi prendevano parte per fare soldi, altri però riferivano in patria della crudeltà, dell'immoralità e dei danni per i commerci causati dal persistere in Africa di tali tratte<sup>174</sup>. 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»<sup>175</sup>.

L'endemicità delle tratte interne al continente africano le rese molto difficili da sradicare; il movimento abolizionista veniva infatti spesso percepito dagli autoctoni come un'intromissione esterna, che spesso fungeva da pretesto per avviare in Africa una colonizzazione diretta<sup>176</sup>. Per giustificare una prassi motivata da ragioni politiche (i crescenti nazionalismi) ed economiche (eliminare il commercio di schiavi e

<sup>171</sup> Cfr. I. Thioub, «L'École de Dakar et la production d'une écriture académique de l'histoire», in *Le Sénégal contemporain*, dir. par Momar-Coumba Diop, Karthala, Paris 2002, pp. 109-154; 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.

<sup>172</sup> Cfr. E. R. Toledano, «Late Ottoman Concepts of Slavery (1830s-1880s)», in *Poetics Today*, 14-3, 1993; W. Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery*, Hurst and Company, London 2006.

<sup>173</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 341; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 140; O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"», cit.

<sup>174</sup> 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*, cit., p. 351; M. Van der Linden, *Introduction*, cit., p. 12.

<sup>175</sup> O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"» cit. p. 93.

<sup>176</sup> 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.

sostituirlo con altri, giudicati ‘legittimi’<sup>177</sup>, gli europei formularono gradualmente il cosiddetto «diritto d’ingerenza», che teorizzava un intervento militare e coloniale per liberare dalla schiavitù e ‘civilizzare’ gli africani<sup>178</sup>. L’azione dei missionari, in questo contesto, fu duplice: da un lato di intervento diretto sul continente africano, ad esempio col raggruppare presso stazioni missionarie o insediamenti appositi (quelli francesi detti talvolta *villages de liberté*)<sup>179</sup>, gli schiavi fuggitivi e quelli che venivano riscattati, bambini *in primis*<sup>180</sup>; dall’altro di sensibilizzazione in Europa dell’opinione pubblica e dei governi alla causa abolizionista e, almeno indirettamente, all’intervento anche coloniale in Africa<sup>181</sup>.

## 2.4 Le tratte di schiavi tra Etiopia, Sudan ed Egitto

È opportuno un breve approfondimento sulla vasta area compresa tra Egitto, Sudan ed Etiopia. Essa fu, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, una delle zone di maggior traffico schiavista<sup>182</sup>, nonché il campo d’azione in cui Niccolò Olivieri, Daniele Comboni e molti altri tra i missionari presi in considerazione in questa ricerca operarono per riscattare i «moretti».

La schiavitù, attestata nell’area fin dall’antichità<sup>183</sup>, in epoca moderna «costituiva il cardine della società sudanese»<sup>184</sup> ed egiziana, dove assumeva in particolare la forma del servaggio domestico<sup>185</sup>. A seguito dell’espansione islamica nell’area

<sup>177</sup> Cfr. C. Bayly, *La nascita del mondo moderno*, cit., pp. 273-274.

<sup>178</sup> Cfr. O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e “diritto d’ingerenza”», cit., p. 99; G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 340.

<sup>179</sup> Cfr. D. Bouche, *Les villages de liberté en Afrique Noire Française (1887-1910)*, Mouton & Co, Paris 1968.

<sup>180</sup> Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 410; J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., 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.

<sup>181</sup> 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*, cit.; 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*, cit.; C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège*, cit., p. 395.

<sup>182</sup> A. A. Sikainga, *Slaves into workers. Emancipation and labor in colonial Sudan*, University of Texas Press, Austin 1996, p. XI.

<sup>183</sup> 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.

<sup>184</sup> M. Chebel, *L’esclavage en terre d’Islam*, cit., p. 342.

<sup>185</sup> Cfr. G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 174. Erano però diffuse

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)<sup>186</sup>. 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'area egiziana il vero e proprio «cervello della tratta araba»<sup>187</sup>. 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'Etiopia<sup>188</sup>.

In seguito alla parentesi dell'occupazione napoleonica (1798-1801), l'Egitto versava in una situazione di grande incertezza politica, essendo l'élite 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 riforme<sup>189</sup>. 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 schiavi<sup>190</sup>. 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 dell'Africa centrale da parte degli europei<sup>191</sup>, che portò tra l'altro alla scoperta nel 1862 delle sorgenti del Nilo, da parte degli inglesi Speke e Grant<sup>192</sup>; dall'altro, la penetrazione verso sud dell'islam e il crescere impetuoso dei grandi commerci dell'area: quelli dell'avorio, dell'oro, degli schiavi<sup>193</sup>. Man mano che il primo venne a calare per la diminuzione degli elefanti, decimati dai cacciatori, andò crescendo quello degli schiavi, «l'avorio nero»<sup>194</sup>. 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 schiavisti<sup>195</sup>, chiamate anche a rifornire di soldati l'esercito di Muhammad Ali, per le sue campagne in Siria ed Arabia<sup>196</sup>. Le proteste

anche altre forme di schiavitù, come quella per rimpolpare i quadri militari. Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 242.

<sup>186</sup> Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 5; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 3.

<sup>187</sup> M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam*, cit., p. 161.

<sup>188</sup> Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 242.

<sup>189</sup> Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 34. Su Egitto e Sudan nel diciannovesimo secolo, si veda H. A. Ibrahim, *The Egyptian empire*, in *The Cambridge History of Egypt. Volume 2, Modern Egypt from 1517 to the end of the twentieth century*, ed. M. W. Daly, Cambridge University Press, pp. 198-216.

<sup>190</sup> Ivi, p. 37.

<sup>191</sup> Ivi, p. 43. V. in particolare anche A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., pp. 24-28.

<sup>192</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 33.

<sup>193</sup> Ivi, p. 30; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 2.

<sup>194</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 170.

<sup>195</sup> Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 11.

<sup>196</sup> *Ibid.*; P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 243.



degli abolizionisti europei<sup>197</sup> portarono il governatore egiziano ad un proclama contro la tratta il 4 dicembre 1838, cui seguì nel 1846 la condanna della schiavitù<sup>198</sup>. Tali pronunciamenti, tuttavia, rimasero almeno in parte sulla carta<sup>199</sup>: se fecero cessare i raid «di stato», non riuscirono però a impedire lo sviluppo di un fiorente mercato illegale degli schiavi<sup>200</sup>.

Ad organizzare le tratte erano principalmente mercanti egiziano-sudanesi arabofoni e islamizzati, detti *ghellaba* dal nome della veste tradizionale che indossavano, ma anche europei spiantati e senza scrupoli<sup>201</sup>. 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 somali<sup>202</sup>.

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 successive spedizioni militari, riuscì a interrompere davvero i traffici, che, dichiarati illegali, continuarono lungo percorsi più interni e meno visibili, invece che sul Nilo<sup>203</sup>. Le reiterate infiltrazioni di stampo coloniale, gli sforzi antischiavisti e i tentativi di evangelizzazione in atto da parte dei missionari cristiani<sup>204</sup> contribuirono peraltro a suscitare una violenta reazione di stampo identitario tra le popolazioni arabe ed islamiche sudanesi, che portò alla cosiddetta «rivoluzione del Mahdi». Muhammad Ahmad, detto «il Mahdi» (letteralmente, «guidato da Allah», messia), guidò dal

<sup>197</sup> Nel novembre 1837 il colonnello Campbell, 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.

<sup>198</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 133.

<sup>199</sup> 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.

<sup>200</sup> Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 12.

<sup>201</sup> 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.

<sup>202</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 133.

<sup>203</sup> Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 14; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione Nilo*, cit., pp. 116-206.

<sup>204</sup> Secondo Sikainga, «fin dall'inizio, I missionary considerarono l'asilo per gli schiavi liberati una parte essenziale dei loro doveri», A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 26. Tra i principali antagonisti degli schiavisti nell'area vi fu, come vedremo, Daniele Comboni.

1881 una *jihad* volta a scacciare gli invasori colonialisti, imporre un islam radicale e restaurare l'ordine sociale schiavista<sup>205</sup>. Solo con l'invasione militare inglese del 1896 (cui partecipò anche un giovane Winston Churchill) il commercio di schiavi e l'istituzione stessa della schiavitù vennero ufficialmente abolite<sup>206</sup>.

Il caso della tratta in Etiopia e dall'Etiopia è in parte collegato e in parte autonomo rispetto a quello discusso finora. I regni cristiani (e non solo) etiopici<sup>207</sup>, infatti, nonostante le pressioni esterne, continuarono a praticare la schiavitù fino a Novecento inoltrato. Ciò sarebbe tornato utile alla propaganda dell'Italia fascista, che negli anni Trenta ebbe gioco facile nell'usare la promessa abolizione della tratta in Etiopia come giustificazione per le sue mire coloniali<sup>208</sup>.

Nel diciannovesimo secolo, la compravendita di schiavi in questa area, 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 bambine<sup>209</sup>. Liberare queste ultime, spesso schiave sessuali<sup>210</sup>, fu tra i principali obiettivi della Pia Opera per il riscatto delle fanciulle more, il cui operato è ricostruito nel quarto capitolo di questo libro. Ma ora è il momento di vedere come, quando e perché i missionari cattolici in Africa nel diciannovesimo secolo erano divenuti antischiavisti.

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

Nell'affrontare questo tema, non va dimenticato un assunto molto semplice: per la Chiesa, la priorità era l'evangelizzazione. Già in epoca moderna la valutazione sulla schiavitù da un punto di vista teologico era tendenzialmente negativa, ma fintantoché essa sembrò favorire l'evangelizzazione – ad esempio con la deportazione di donne e uomini di colore dall'entroterra africano, difficilmente raggiungibile, verso terre già cristianizzate – la Chiesa non vi si oppose in maniera inequivocabile. Diede spazio a una serie di eccezioni dottrinali (la cosiddetta

<sup>205</sup> 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.

<sup>206</sup> P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 245. Il contrabbando di schiavi continuò comunque a lungo anche in epoca coloniale e oltre, trovando la 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.

<sup>207</sup> L'area dell'altopiano etiope 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.

<sup>208</sup> Cfr. L. Ceci, *Il Papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*, Laterza, Bari 2010, p. 34.

<sup>209</sup> Cfr. P. Lovejoy, *Storia della schiavitù in Africa*, cit., p. 244.

<sup>210</sup> Cfr. A. A. Sikainga, *Slaves into workers*, cit., p. 9; B. Bianchi, *Schiavitù nella regione del Nilo*, cit., p. 5.

dottrina della «schiavitù giusta») che insistevano più sulla supposta libertà delle anime derivante dal battesimo che sulla schiavitù dei corpi, ne tollerò e in certi casi persino assecondò la pratica. Nel diciannovesimo secolo però – per una serie di ragioni geopolitiche, culturali e missionarie – la lotta contro la schiavitù si rivelò una strategia d’evangelizzazione più adatta rispetto al suo sostegno. La Chiesa cominciò allora a rigettare ufficialmente la schiavitù come un’offesa alla dignità umana e la liberazione (non più la schiavizzazione) dei «moretti» in Africa divenne la condizione che ne permetteva la successiva conversione in Europa.

Ma andiamo con ordine.

Nel mondo antico, la schiavitù era generalmente ritenuta conforme ad un presunto ordine naturale delle cose<sup>211</sup>. Non v’è dubbio che anche la tradizione giudaica ne ammettesse 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 Siracide 33,32)<sup>212</sup>. Per quel che riguarda il cristianesimo delle origini, va dapprima considerato il punto di vita di Paolo di Tarso. La sua dottrina sulla schiavitù è ricostruibile unendo diversi passaggi dalle lettere attribuitegli, 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 di riconsegnarlo «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). Giuridicamente, la condizione di Onesimo non viene mutata dall’intervento di Paolo: era schiavo e tale rimane; tuttavia, Filemone è esortato a trattarlo come un

<sup>211</sup> Vedi M. I. Finley *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Bari 1990. 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 1, A 5, 1255. Qualche dissenso in merito si registra alla fine del V secolo a.C., 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). 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, *Diatriba*, I, 13, 1-5, in *Le Diatribe e i frammenti*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 1960).

<sup>212</sup> Cfr. R. Reggi, F. Zanini, *La Chiesa e gli schiavi. Testimonianze e documenti dalla Bibbia ai nostri giorni*, EDB, Bologna 2016, pp. 37-41.

pari e un fratello nella fede<sup>213</sup>.

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*»<sup>214</sup>) che, introducendo nel mondo l'ingiustizia, avrebbe posto le condizioni per lo svilupparsi della schiavitù. Per quanto nei suoi scritti Agostino raccomandasse benevolenza verso gli schiavi, egli ne giustificò dunque di fatto la pratica<sup>215</sup>. Alcuni secoli più tardi, Tommaso d'Aquino (1225-1274) poteva ancora 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»<sup>216</sup>.

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 Valladolid<sup>217</sup> vi fu chi provò a sostenere la legittimità della schiavitù per natura, la linea della Chiesa rimase quella secondo cui essa non era nel piano originario di Dio ma un fenomeno storicamente determinato, conseguenza del peccato. Bisognava discernere quando essa fosse giuridicamente legittima, considerando se si era schiavi per nascita, in quanto prigionieri in una «guerra giusta» (ad esempio 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<sup>218</sup>.

Nel 1537, dopo un intenso dibattito che vide prevalere le posizioni del frate

<sup>213</sup> 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. 117-118.

<sup>214</sup> Agostino d'Ipbona, *De Civitate Dei*, Lib. XIX, 15.

<sup>215</sup> P. O. Adiele, *The Popes*, cit., pp. 143-144. Cfr. Harper K. *L'esclavage selon saint Augustin*, in *Les mondes de l'esclavage*, cit., pp. 89-94.

<sup>216</sup> Come annotava Tito Sante Centi 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. Sulla schiavitù nel medioevo europeo cfr. S. Victor, *Les fils de Canaan: l'esclavage au Moyen Age*, Vendémiaire, Paris 2019.

<sup>217</sup> 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.

<sup>218</sup> Cfr. C. De Castelnau-L'Estoile, *Les Églises chrétiennes face à l'esclavage atlantique (XV-XIX siècles)*, in *Les mondes de l'esclavage*, cit., pp. 863-880.

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 forza<sup>219</sup>. 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 pentito<sup>220</sup>) 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'Africa<sup>221</sup>. Ancora nel secolo precedente, d'altronde, i papi avevano permesso – quando non anche promosso – la tratta di africani per agevolare la conversione<sup>222</sup>. Nella bolla *Dum Diversas* del 1452, papa Niccolò V aveva concesso al re di Portogallo e ai suoi discendenti di «invadere, conquistare, espugnare e soggiogare i saraceni, i pagani e gli altri infedeli [...] e la facoltà di ridurre in perpetua schiavitù le loro persone [...] per la diffusione del nome di Dio e l'esaltazione della fede»<sup>223</sup>. Due anni più tardi, il medesimo pontefice aveva poi argomentato come la tratta (nel caso gli africani coinvolti non fossero stati ridotti in schiavitù dagli europei, ma lo fossero secondo le consuetudini delle società africane) potesse divenire occasione di conversione:

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 Cristo<sup>224</sup>.

Alla posizione di Niccolò V<sup>225</sup>, andò in seguito affiancandosi un'altra, che legava la schiavitù degli africani subsahariani alla cosiddetta «maledizione di Cam»<sup>226</sup>. Secondo questa teoria – presente sia in ambito ebraico che cristiano e in

<sup>219</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 159; P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 161.

<sup>220</sup> 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.

<sup>221</sup> Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., pp. 160-161.

<sup>222</sup> Cfr. C. De Castelnau-L'Estoile, *Páscoa et ses deux maris*, cit., pp. 52-53; P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 470.

<sup>223</sup> Cfr. Niccolò V, *Dum diversas*, in *Monumenta missionaria africana. Africa occidental*, a cura di A. Brasio, vol. I, Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1958, pp. 269-273.

<sup>224</sup> Niccolò V, *Romanus Pontifex*, in *Monumenta missionaria africana*, cit., pp. 277-286.

<sup>225</sup> Una posizione che rinvia ancora alla cosiddetta «schiavitù giusta», legittimata non per natura od ordinamento divino, ma dal sussistere di determinate condizioni accidentali. Vedi P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 166.

<sup>226</sup> 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*

seguito ripresa anche dalla tradizione islamica – in un passaggio biblico (Genesi 9,18-27) il patriarca Noè, irrispettosamente deriso per la sua nudità dal terzo figlio Cam, aveva maledetto quest’ultimo e tutta la sua discendenza, tra cui in particolare Canaan, considerato progenitore delle genti africane. Di qui il mito, che conobbe grande fortuna anche tra diciottesimo e diciannovesimo secolo, di una presunta «razza maledetta»<sup>227</sup>, condannata ad un colore della pelle scuro e a vivere in schiavitù. Benché mai avvalorato ufficialmente dal magistero cattolico<sup>228</sup>, il mito della presunta «maledizione di Cam» andò di fatto a irrobustire i pregiudizi di natura razziale nei confronti delle persone di colore, che nel diciannovesimo secolo sarebbero stati difesi anche in ambienti intellettuali e accademici<sup>229</sup>.

### 3.1 Dal Congresso di Vienna alla *In Supremo* di papa Gregorio XVI

Per quanto riguarda le tratte dei neri, fino all’inizio del diciannovesimo secolo le posizioni antischiaviste erano risultate largamente minoritarie all’interno della Chiesa cattolica<sup>230</sup>. A confronto con l’attivismo abolizionista diffusosi in molte chiese protestanti, la Chiesa cattolica era rimasta decisamente «à la remorque»<sup>231</sup>, tanto che, ancora nei primi anni dell’Ottocento, negli stessi territori dello Stato

*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.

<sup>227</sup> Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 167.

<sup>228</sup> 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.

<sup>229</sup> *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 disuguaglianza 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.

<sup>230</sup> Perplexità sulla liceità della schiavizzazione degli africani subsahariani erano sorte certamente in diversi uomini di Chiesa, ma venivano in genere assorbite e disperse da un sistema schiavista. Esempio il caso del giovane gesuita Alonso de Sandoval, che nei primi anni 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. Castelnaud-L’Estoile, *Páscoa et ses deux maris*, cit., p. 127.

<sup>231</sup> Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 388. 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.

Pontificio si registrava la presenza di schiavi<sup>232</sup>. Senza dubbio, autorevoli opinioni abolizioniste in ambito cattolico erano già in circolo<sup>233</sup>, ma una posizione ufficiale di condanna da parte del magistero delle tratte degli schiavi neri africani e dell'istituzione della schiavitù in quanto tale 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 resta 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, avvertitamente o meno, l'approccio critico alle fonti.

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 spirituale<sup>234</sup>. Quando il diplomatico inglese lord Castlereagh (1769-1822), nel luglio del 1814, chiese al segretario di stato di papa 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 rifiutare<sup>235</sup>. In una lettera al suo segretario, Consalvi esprimeva l'intenzione di assecondare la strategia abolizionista dell'Inghilterra non solo per il suo valore intrinseco, ma anche allo scopo di conquistarne il beneplacito, durante il Congresso di Vienna, alla restaurazione dello Stato pontificio<sup>236</sup>. Nel settembre papa Pio VII scriveva 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 atlantica<sup>237</sup>, sottoscritto non molto tempo dopo dagli ambasciatori convenuti a Vienna<sup>238</sup>. 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

<sup>232</sup> Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., pp. 116-129.

<sup>233</sup> 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).

<sup>234</sup> Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 50.

<sup>235</sup> 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.

<sup>236</sup> Cfr. E. Consalvi, *Dispaccio a Bartolomeo Pacca, 5 luglio 1814*, in R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 420.

<sup>237</sup> Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 392.

<sup>238</sup> *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](https://en.wikisource.org/wiki/Final_Act_of_the_Congress_of_Vienna/Act_XV)», 1815.

di posizione magisteriale<sup>239</sup>. 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.

Una 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»<sup>240</sup>. Per la prima volta, dopo che per secoli il commercio di schiavi neri era stato una pratica tollerata (quando non praticata) dalla Chiesa, si arrivava a una condanna di *tutte* le tratte<sup>241</sup>. Le reazioni furono diversificate. In Gran Bretagna, il parlamentare cattolico irlandese Daniel O'Connell (1775-1847) salutò la bolla 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 inglesi<sup>242</sup>. Viceversa, negli Stati Uniti, John England (1786-1842), vescovo di Charleston, cercò di attenuarne la portata per non urtare i cattolici del South Carolina, all'epoca ancora schiavista<sup>243</sup>. 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, bensì 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.

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

Come si passò dalla semplice condanna delle tratte nella bolla *In Supremo* al rifiuto esplicito della schiavitù in quanto tale, formulato da papa Leone XIII nell'enciclica *In Plurimis* del 1888? Le circostanze di questa evoluzione dottrinale vanno ricercate nel fluire degli eventi<sup>244</sup>. Nel 1846 papa Gregorio XVI, prima di morire, stabilì il nuovo

<sup>239</sup> Per R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 421, fu un'occasione persa, su una questione non più dilazionabile.

<sup>240</sup> Gregorio XVI, *In Supremo Apostolatus*, <<https://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-in-supremo-apostolatus-fastigio-3-dicembre-1839.html>>, 1839.

<sup>241</sup> Cfr. J. Watt, *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. 15, ultima visita 01/03/2020.

<sup>242</sup> Ivi, pp. 17-18.

<sup>243</sup> Ivi, p. 21.

<sup>244</sup> 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-



e vastissimo Vicariato dell’Africa Centrale. Proprio in quell’area insisteva una delle più rilevanti tratte transahariane, 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 secolo (fig. 23)<sup>245</sup>. Abitati per lo più da schiavi liberati, si sperava potessero costituire una specie di semente per una nuova Africa cattolica<sup>246</sup>. Quanto ai bambini schiavi e liberati, i «moretti», si diffuse la pratica di inviarli a studiare in Europa, con il fine di farli poi tornare in Africa in veste di missionari.

I missionari inviavano poi a riviste in Europa resoconti accorati delle sofferenze imposte ai neri e visitavano le grandi città promuovendo conferenze e incontri al fine di sensibilizzare l’opinione pubblica, stimolare vocazioni e raccogliere fondi<sup>247</sup>. 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 diritto<sup>248</sup>; Eusebio Reali dichiarava che l’alleanza delle potenze europee per l’abolizione della schiavitù aveva meritato «il titolo di Santa»<sup>249</sup>. Persino *Civiltà Cattolica*, rivista quanto mai vicina al papa, diede chiari segni di simpatia per la causa antischiavista, ad esempio pubblicando elogi dell’Opera del riscatto di Olivieri<sup>250</sup>.

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 Olivieri<sup>251</sup> e proclamando beato, nel 1851, il gesuita evangelizzatore (presentato nelle agiografie anche come liberatore) 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

236) e per recente ammissione dello stesso papa Francesco, che al numero 86 dell’enciclica *Fratelli Tutti* del 2020, mentre espone le ragioni di un continuo aggiornamento della teologia in chiave più sensibile ad una fraternità universale, scrive: «Mi rattrista il fatto che la Chiesa ha avuto bisogno di tanto tempo per condannare con forza la schiavitù».

<sup>245</sup> 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.

<sup>246</sup> Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., pp. 341-345.

<sup>247</sup> Autori di tour per le principali città e corti europee furono Daniele Comboni, Charles Lavigerie e lo stesso Daniele Sorur.

<sup>248</sup> Cfr. M. Nicoletti, *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, p. 237.

<sup>249</sup> E. Reali, *Il riscatto de’ negri*, cit.

<sup>250</sup> Vedi A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., pp. 337-348; 475-490; 607-620.

<sup>251</sup> Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli*, cit., p. 21.

vita degli uomini»<sup>252</sup>. 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 vicario apostolico in Etiopia Guglielmo Massaia (1809-1889), che chiedeva come operare in rapporto alla schiavitù, il Sant'Uffizio rispondeva che «la schiavitù, considerata di per sé e in assoluto (*ipsa et per se et absolute*), non ripugna il diritto naturale e divino»<sup>253</sup>.

Che cosa trattenne Pio IX dal giungere a una posizione dichiaratamente abolizionista? Forse alcuni personali pregiudizi nei confronti dei neri<sup>254</sup> 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 condannare in via assoluta la schiavitù senza suscitare malcontento, se non ritorsioni, da parte degli stati cattolici in cui tale istituzione restava legale, *in primis* il Brasile<sup>255</sup>.

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 (1831-1881) cercò di forzare la mano e superare lo stallo. Tra il 1869 e il 1870, mentre vescovi provenienti da tutte le parti del mondo erano riuniti a Roma per il Concilio Vaticano I, Comboni (che partecipava all'assise come teologo del presule di Verona, mons. Luigi di Canossa) elaborò e propose ai padri conciliari il *Postulatum pro Nigris Africae Centralis*<sup>256</sup>, un breve appello per l'evangelizzazione dell'Africa interna. In uno dei passaggi più interessanti del *Postulatum* si dichiarano i neri dell'Africa centrale liberi dalla ancestrale «maledizione di Cam»<sup>257</sup> in virtù del sacrificio di Cristo e si afferma 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»<sup>258</sup>. Riconoscendo gli africani come co-eredi della salvezza, Comboni li equiparava *in toto* agli europei. Evidentemente, spingendo in favore del superamento delle ultime esitazioni in merito all'abolizionismo.

<sup>252</sup> Ivi, p. 13; R. Reggi, F. Zanini, *La Chiesa e gli schiavi*, cit., pp. 223-224. Il fatto che Pio IX faccia beato Pedro Claver come protettore e liberatore degli schiavi non è un segno da poco. Da sempre, e specie negli ultimi secoli, attraverso le canonizzazioni i pontefici forniscono una visione teologica e politica, cfr. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Poche, Paris 2002, p. 329.

<sup>253</sup> *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.

<sup>254</sup> Cfr. D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia del 27 dicembre 1867*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1536-1537.

<sup>255</sup> Cfr. P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 128.

<sup>256</sup> D. Comboni, *Postulatum pro Nigris Africae Centralis, Roma, 24 giugno 1870*, in *Gli Scritti*, cit., n. 2310-2314.

<sup>257</sup> 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.

<sup>258</sup> D. Comboni, *Lettera circolare ai padri conciliari, Roma, 24 giugno 1870*, in *Gli Scritti*, cit., n. 2300 e 2314.

Il *Postulatum* di Comboni, sottoscritto da ben settanta vescovi, 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 italiano<sup>259</sup>. Il documento rimase comunque agli atti e questo lo rende, prima dell'enciclica *In Plurimis* di papa Leone XIII, «l'unico documento ufficiale prodotto dalla Santa Sede nel XIX secolo rispetto all'abolizione della schiavitù in Africa»<sup>260</sup>.

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

Papa Pio IX si era rivelato un oppositore della modernità, e non il patriota agognato da Vincenzo Gioberti<sup>261</sup>. La sua politica di difesa delle prerogative temporali fu per alcuni decenni incarnata dal cardinale segretario di stato Antonelli (1806-1876), ma anche dopo la morte di questi nulla mutò<sup>262</sup>. In questo contesto, tuttavia, Comboni non era l'unico a muoversi. Charles Lavigerie (1825-1892), 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, praticata da mercanti musulmani che ne facevano un cardine del loro sistema di potere, costituiva un grosso ostacolo alla propagazione missionaria<sup>263</sup>. Come Comboni, anche Lavigerie prese quindi a considerare l'abolizionismo non solo doveroso sul piano morale, ma anche conveniente strategicamente per la Chiesa<sup>264</sup>.

Nel suo *Mémoire secret* alla Propaganda Fide del 2 gennaio 1878, Lavigerie auspicava che la Santa Sede facesse suo lo scopo di «distruggere la schiavitù» e si decidesse alla redazione di «una Bolla Pontificale indirizzata ai capi delle missioni

<sup>259</sup> Cfr. P. Chiochetta, «Il "Postulatum pro Nigris Africae Centralis"», cit., pp. 414 e 443.

<sup>260</sup> P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 129. Cfr. G. La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, cit., p. 252.

<sup>261</sup> Si vedano 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-decembri-1864.html>>, 1864; per un'analisi di questi documenti si veda G. Spadolini, *L'opposizione cattolica: da Porta Pia al '98*, Mondadori, Firenze 1972.

<sup>262</sup> 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.

<sup>263</sup> Cfr. G. La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, cit., p. 253. Vedi anche fig. 3.

<sup>264</sup> P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 144.

dell’Africa equatoriale che annunciasse questa grande crociata di fede e d’umanità, reclamandone il merito per la Chiesa e annunciando nel realizzarla la creazione di un’armata di apostoli che marci fino alla morte per salvare la vita e la libertà dei poveri figli di Cam». Secondo Lavigerie, un tale atto avrebbe costituito «uno dei più grandi avvenimenti di questo secolo e persino dell’intera storia della Chiesa», tale da coronare il pontificato di Pio IX o, data l’età avanzata di questi (in effetti morto il mese seguente), degnamente inaugurare quello del suo successore. Anche se il vescovo francese manteneva un prudente silenzio sulla dottrina della schiavitù giusta, egli indicava fermamente la schiavitù degli africani tra quelle da abolire<sup>265</sup>.

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»<sup>266</sup>. A metà degli anni Ottanta, con l’enciclica *Immortale Dei*, invitò i cristiani a «esercitare un’azione grandemente benefica sulla società civile»<sup>267</sup>, riguadagnando un posto da protagonisti<sup>268</sup>. Nel frattempo Cuba, ultima delle colonie spagnole a praticarla, aveva abolito la schiavitù nel 1886. Agli inizi del 1888, il Brasile, indipendente ma governato da un monarca della medesima dinastia del Portogallo, 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 veniva canonizzato da Leone XIII Pedro Claver, di cui si è già detta l’importanza in chiave antischiavista<sup>269</sup>. Il giorno seguente, il cardinale segretario di Stato, Rampolla del Tindaro (1843-1913), riceveva in udienza un parlamentare brasiliano, l’onorevole Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo (1849-1910)<sup>270</sup>. Nabuco, un filantropo di nobile famiglia membro di una rete abolizionista internazionale e promotore 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,

<sup>265</sup> C. Lavigerie, *Mémoire secret sur l’Association Internationale Africaine de Bruxelles et l’Évangélisation de l’Afrique Équatoriale*, 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. Le citazioni alle pp. 136-137.

<sup>266</sup> 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.

<sup>267</sup> Leone XIII, *Immortale Dei*, <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_01111885\\_immortale-dei.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html)>, 1885.

<sup>268</sup> Cfr. F. Renault, *Le cardinal Lavigerie. 1825-1892. L’église, l’Afrique et la France*, Fayard, Paris 1992, p. 555.

<sup>269</sup> 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).

<sup>270</sup> 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](https://archive.org/stream/JoaquimNabucoObrasCompletasVol.03/Joaquim%20Nabuco%20-%20Obras%20Completas%20-%20Vol.%2013_djvu.txt)>.

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 più, come è emerso da una finora inedita lettera che ho ritrovato in Archivio apostolico vaticano. Secondo Nabuco, i tempi erano maturi per un nuovo pronunciamento papale in merito: «un atto di Leone XIII che fosse generoso, caloroso, ispirato nella spontaneità della Sua anima, un dono inestimabile per la Razza Nera»:

È giunto il momento in cui la Chiesa cattolica potrebbe rendere alla nazione brasiliana il più grande dei servizi. [...] 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. [...] esiste ancora abbastanza schiavitù nel mondo perché Leone XIII possa aggiungere ai suoi altri titoli anche quello di "Padre degli schiavi"<sup>271</sup>.

L'intuizione geopolitica di Nabuco venne dunque raccolta da Leone XIII, impegnato a «riconquistare una collocazione internazionale alla Santa Sede»<sup>272</sup>. In un'udienza privata del 10 febbraio, il papa annunciò a Nabuco la pubblicazione a breve di un'enciclica rivolta ai vescovi brasiliani<sup>273</sup>. 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 Straordinari<sup>274</sup>.

La scelta di Leone XIII, per certi versi rivoluzionaria, di scrivere la prima enciclica dichiaratamente antischiavista della storia della cattolicità non deve però meravigliare. Egli era vicino alle posizioni abolizioniste già da tempo, sia dal punto di vista teorico<sup>275</sup> sia da quello pratico: ancora arcivescovo di Perugia, aveva pubblicato una lettera pastorale in cui incitava i fedeli a sostenere attivamente l'opera antischiavista

<sup>271</sup> J. Nabuco, *Lettre au cardinal Secrétaire 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).

<sup>272</sup> U. Mazzone, *Cristianesimo*, cit., p. 36.

<sup>273</sup> J. Nabuco, *Epistula ao barao de Penedo, 10 de fevereiro de 1888*, cit.

<sup>274</sup> 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).

<sup>275</sup> 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.

dell'Olivieri<sup>276</sup>. Dotato com'era di grande fiuto politico e confortato dai suoi collaboratori, capì che i tempi erano maturi per quella condanna definitiva della schiavitù tanto attesa dai missionari<sup>277</sup>. Tutti i principali paesi cattolici si erano ormai schierati contro di essa, salvo il solo Brasile, dove però le cose erano ormai sul punto di cambiare<sup>278</sup>.

Chi diede concretezza e respiro internazionale al nuovo protagonismo antischiavista del papato fu ancora Charles Lavigerie, che nel frattempo era stato nominato cardinale da Leone XIII e ne era diventato fidato consigliere. Venuto 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 anche 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. La condanna della schiavitù veniva presentata come «un'iniziativa che lui solo [Sua Santità] può prendere oggi»<sup>279</sup>.

Leone XIII accolse l'indicazione di Lavigerie, che andava a porsi sulla stessa linea suggerita da Nabuco, e integrò il contenuto dell'enciclica. Così, 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 una ricognizione storica volta a presentare la posizione del magistero come da sempre antischiavista e dedicò infine alcuni paragrafi a condannare in particolare la schiavitù in Africa. Indubbiamente, si trattò di un'enciclica articolata su scala globale, di grande valore (e di inusuale lunghezza, per l'epoca)<sup>280</sup>.

### 3.4 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 maggio<sup>281</sup>.

<sup>276</sup> Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 39.

<sup>277</sup> Cfr. P. Teixeira Santos, *Fé, Guerra e Escravidão*, cit., p. 114.

<sup>278</sup> Risulta piuttosto difficile determinare il ruolo giocato dall'episcopato brasiliano, al suo interno segnato da posizioni diversificate, nella lotta abolizionista nel proprio paese. In ogni caso, già alcuni anni prima due dei sette vescovi brasiliani presenti al Concilio Vaticano I avevano sottoscritto il *Postulatum* di Comboni: cfr. P. Chiocchetta, «Il "Postulatum pro Nigris Africae Centralis"», cit., p. 412.

<sup>279</sup> 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.

<sup>280</sup> Cfr. C. De Castelneau-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.

<sup>281</sup> 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.

Nel paese, l'Infanta Imperatrice Isabella fu così acclamata madrina della svolta abolizionista<sup>282</sup>. 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 mondiale<sup>283</sup>. 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 città<sup>284</sup>. Da Canterbury, l'influente cardinale Manning unì la sua voce a quella di Lavigerie e scrisse al pontefice parole vibranti: «Gli arabi [schiavisti] sono invasori; noi dobbiamo proteggere gli indigeni. La nostra sarebbe una vera Crociata, Cristiana e santa!»<sup>285</sup>.

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»<sup>286</sup> o «la Crociata nera»<sup>287</sup>. Fu lo stesso Leone XIII a parlare di «crociata», nel discorso per il suo cinquantesimo anniversario di sacerdozio, segnalando l'intensità del coinvolgimento personale. A guidare il movimento venne in quell'occasione chiamato lo stesso cardinal Lavigerie, che ricevette un'investitura in pompa magna<sup>288</sup>. Da subito, il cardinale francese si impose sulla scena internazionale<sup>289</sup>. 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 persino sovrani cercavano contatti con lui<sup>290</sup>; i suoi scritti ebbero grande

<sup>282</sup> 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.

<sup>283</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 160.

<sup>284</sup> 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.

<sup>285</sup> 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.

<sup>286</sup> C. Prudhomme, *Le bien, le mal et le «massacre des innocents»*. *Lavigerie 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.

<sup>287</sup> O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza"» cit., p. 98.

<sup>288</sup> Cfr. F. Renault, *Le cardinal Lavigerie*, cit., p. 556. Per il cinquantesimo di sacerdozio di papa Leone XIII, Lavigerie arrivò a Roma accompagnato da vescovi e missionari africani, alcuni schiavi liberati e animali esotici che furono donati ai Giardini vaticani. A riguardo, vedi fig. 29.

<sup>289</sup> Un esempio è il libro del presbitero inglese R. Clarke, *Cardinal Lavigerie and the African Slave Trade*, Longmans, London 1889.

<sup>290</sup> Sui rapporti con Leopoldo, re del Belgio, cfr. M. Storme, *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni*, cit. Sull'influenza di Lavigerie, vedi fig. 30.

diffusione e seguito<sup>291</sup>.

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 anche militarmente dall'ambiente ostile della società di stampo schiavista a maggioranza musulmana<sup>292</sup>. In Europa, 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 protezione<sup>293</sup>. Per un certo periodo, e finché la sua proposta non si arenò tra timori e rivalità nazionalistiche, egli arrivò a sostenere la creazione di una sorta di corpo militare internazionale col compito di difendere i villaggi cristiani in Africa e combattere la tratta, un progetto che può far pensare ad un'anticipazione dei corpi di pace internazionali delle Nazioni Unite<sup>294</sup>.

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 ecumenico<sup>295</sup>. L'azione antischiavista del cardinale era sostenuta con entusiasmo nella Chiesa tanto dalla base, e in particolare dai missionari<sup>296</sup>, quanto dai vertici: non solo il papa, ma anche i suoi principali collaboratori<sup>297</sup>. 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 il 20 novembre dello stesso anno di un'enciclica (*Catholicae Ecclesiae*<sup>298</sup>) che ribadiva la condanna della schiavitù. La Conferenza di Bruxelles, patrocinata dal re del Belgio Leopoldo II e organizzata da Lavigerie, ebbe luogo tra 1889 e 1890 e riprese i temi antischiavisti di quella di Berlino del 1884, allo scopo di riportare l'attenzione sull'Africa e spingere le potenze europee ad intervenire per stroncarvi la schiavitù<sup>299</sup>. Di fatto, si andò peraltro a render visibile e dichiarato il legame tra lotta alla schiavitù, missioni ed interventismo coloniale.

<sup>291</sup> Il più noto dei quali, *Lettre sur l'esclavage africain*, è stato recentemente riedito a cura di Michel Erman e Olivier Grenouilleau, che lo equiparano per importanza a quello del padre dell'abolizionismo, l'inglese William Wilberforce: M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit.

<sup>292</sup> 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.

<sup>293</sup> Cfr. F. Renault, *Lavigerie l'esclavage africain*, cit., p. 463.

<sup>294</sup> Cfr. F. Renault, *Le cardinal Lavigerie*, cit., p. 557.

<sup>295</sup> Ivi, p. 559.

<sup>296</sup> 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.

<sup>297</sup> Gianni La Bella attesta ben tre assemblee interamente dedicate alla tematica da parte della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari, Cfr. G. La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, cit., p. 264.

<sup>298</sup> Leone XIII, *Catholicae ecclesiae*, <[https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_20111890\\_catholicae-ecclesiae.html](https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20111890_catholicae-ecclesiae.html)>, 1890.

<sup>299</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 336.



La *Catholicae Ecclesiae* fece da 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 Africa<sup>300</sup>. Nel testo, inoltre, il papa ribadiva l'esplicito mandato all'azione del Lavigerie<sup>301</sup>. Sul piano pratico, istituiva una colletta annuale, da farsi il giorno dell'Epifania in tutto l'ecumene cattolico, a sostegno della campagna contro la schiavitù africana, prendendo probabilmente spunto dall'appello che aveva fatto alcuni anni prima quando era vescovo a Perugia, a favore dell'Opera per il riscatto dei «moretti» di Olivieri<sup>302</sup>.

La campagna antischiavista voluta da papa Leone XIII e condotta dal cardinal Lavigerie segnò un punto di svolta nel lungo processo di evoluzione della Chiesa, da una posizione di sostanziale accettazione della schiavitù a una di decisa condanna, che negli anni seguenti venne ormai data per assodata<sup>303</sup>. Inoltre, con il riconoscimento del legame tra lotta antischiavista e proselitismo missionario<sup>304</sup>, portò a una sorta di legittimazione della collaborazione con le potenze coloniali<sup>305</sup> e dell'intervento militare contro gli schiavisti, che andò così a rappresentare una forma embrionale del cosiddetto diritto internazionale all'ingerenza umanitaria<sup>306</sup>.

In questo «Lungo Ottocento»<sup>307</sup>, di dinamica transizione per la Chiesa verso l'epoca contemporanea e al contempo di grandi cambiamenti sociali e politici, si inserì il fenomeno dei «moretti», interagendo con il contesto storico fin qui descritto. Tra Africa ed Europa; tra missioni, (anti)schiavismo e colonialismo.

<sup>300</sup> Ivi, p. 160.

<sup>301</sup> Leone XIII, *Catholicae ecclesiae*, cit.

<sup>302</sup> G. Pecci, *Lettera ai fedeli della diocesi di Perugia del 20 dicembre 1875*, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 41.

<sup>303</sup> Cfr. M. L. Grignani, *Propaganda Fide le missioni e le inchieste sulla schiavitù de facto degli indigeni in America Latina (1918-1922)*, Urbaniana University Press, Roma 2022.

<sup>304</sup> Cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, cit., p. 40.

<sup>305</sup> Cfr. A. Eckert, *Abolitionist rhetorics*, cit., p. 352; C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., p. 394.

<sup>306</sup> Cfr. O. Pétrel-Grenouilleau, «Abolizionismo e “diritto d'ingerenza”», cit., p. 92.

<sup>307</sup> E. Hobsbawm, *Il Secolo breve* (1994), Rizzoli, Milano 2006, p. 18.

## Capitolo 2

### Alle origini del fenomeno: una «storia minore»

Le storie dei «moretti» sono state considerate a lungo un trascurabile «*petit sujet*»<sup>1</sup>. Questo per almeno due ragioni: perché storie di bambini e perché storie di africani in Europa. Non a caso, nel 1890 la vicenda di una di loro – la senegalese Florence, schiava riscattata dalle suore di Saint Joseph de Cluny e condotta a studiare in Francia, dove sarebbe prematuramente morta di tubercolosi – negli *Annales historiques* della congregazione veniva presentata proprio come una «*petite histoire*»<sup>2</sup>. Una storia minore, dunque finora tenuta ai margini, e tuttavia presente.

Nello scorso capitolo abbiamo richiamato alcuni aspetti del contesto storico in cui si collocò il fenomeno «moretti»; nei prossimi ne vedremo le diverse fasi, esperienze e caratteristiche. Adesso, è utile un breve *excursus* di esperienze simili, antecedenti o coeve, per collocarlo sulla *longue durée*. Mi soffermerò in particolare sulla conversione, l'educazione cattolica e la mobilità di bambini africani in Europa tra l'epoca moderna e il diciannovesimo secolo.

#### 1. L'educazione come via di conversione

Le tematiche dell'educazione delle nuove generazioni e della conversione degli «acattolici»<sup>3</sup>, rilevanti nel confronto muscolare tra modernità e cattolicesimo che

<sup>1</sup> S. Lallemand, G. Le Moal, «Un petit sujet», cit.

<sup>2</sup> *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph*, cit., p. 285. Per maggiori dettagli sulla vicenda biografica di Florence, si veda il terzo capitolo del libro.

<sup>3</sup> Termine usato da Comboni in *Lettera a Canossa, Cairo, 15 febbraio 1870*, in *Gli Scritti*, cit., n. 2186.

caratterizzò tanta parte del Risorgimento italiano e non solo, si saldarono insieme nel corso del diciannovesimo secolo.

Centrale divenne educare cristianamente la gioventù, come nell’apostolato del piemontese don Giovanni Bosco (1815-1888), carismatico fondatore dei salesiani, educatore, fautore del processo di canonizzazione del santo bambino Domenico Savio (1842-1857)<sup>4</sup> e tra i sostenitori di Biagio Verri nell’Opera per il riscatto delle fanciulle more. D’altro canto, il 1800 fu un secolo caratterizzato dall’emergere di una nuova sensibilità sull’età dell’infanzia<sup>5</sup>. Capisaldi della letteratura come *Oliver Twist* di Charles Dickens (edito a puntate tra 1837 e 1839), *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’anonimato che l’avvolgeva per divenire soggetto, protagonista. Quanto all’ambito ecclesiale, se l’impegno educativo era stato una «costante nell’azione della Chiesa»<sup>6</sup> che già aveva ricevuto un grande impulso tra Umanesimo e Controriforma<sup>7</sup>, durante il diciannovesimo secolo esso riprese parimenti deciso vigore<sup>8</sup>. Degli oltre 140 istituti religiosi sorti tra il 1800 e il 1860, la maggior parte dei quali femminili (oltre 120), circa i due terzi si occupavano di educazione dei bambini, specie degli orfani e di quelli appartenenti alle fasce più povere della popolazione<sup>9</sup>. Gli istituti religiosi, se da un lato veicolavano spesso una cultura diffidente quando non avversa alla modernità, allo stesso tempo però seppero dar vita a istituzioni e opere che «si ponevano in maniera nuova e più adeguata rispetto al contesto sociale, innovando metodi, strumenti, modalità operative»<sup>10</sup>.

Il tema della conversione in chiave antimoderna fu invece al centro di uno dei grandi successi editoriali (rimossi) di metà Ottocento: il romanzo *L’ebreo di Verona*, apparso nel 1850-1851 su *La Civiltà Cattolica* e ristampato più e più

<sup>4</sup> «San Domenico Savio, il santo bambino plasmato da don Bosco», in *Famiglia Cristiana*, 9 marzo 2020.

<sup>5</sup> 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*.

<sup>6</sup> R. Lanfranchi, *Educazione*, in *Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia, Dalle origini all’Unità Nazionale*, Roma 2015.

<sup>7</sup> 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.*). Esempiarli il caso dei gesuiti (Cfr. M. Turrini, *Il “giovin 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).

<sup>8</sup> R. Lanfranchi, *Educazione*, cit.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

volte<sup>11</sup>. 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 anti giudaiche e conservatrici, era Antonio Bresciani, gesuita, 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 Bisciarah<sup>12</sup>. Di lui abbiamo già parlato: nel 1854 avrebbe pubblicato gli articoli su *Civiltà Cattolica* sull'Opera per il riscatto delle fanciulle more di Olivieri<sup>13</sup>.

Nel 1858 poi, un episodio – il rapimento del bambino ebreo Edgardo Mortara – conobbe la notorietà internazionale e portò all'onore delle cronache la questione della conversione di bambini di famiglia ebraica (e più in generale non cattolica)<sup>14</sup>. 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 locale, 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 tradizioni religiose. Alla Casa dei Catecumeni, Edgardo venne cresciuto come cattolico sotto la tutela di papa Pio IX; 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 IX. Il caso Mortara è infatti considerato da molti (tra cui anche studiosi cattolici del calibro del gesuita Giacomo Martina, biografo di Pio IX) come un episodio di indottrinamento e violenza a sfondo anti giudaica<sup>15</sup>; da altri è invece ancora oggi

<sup>11</sup> A. Bresciani, «L'ebreo di Verona», in *La Civiltà Cattolica*, 1850-51. Gramsci, già critico verso Bresciani, lo sarà ancor di più verso i suoi tanti imitatori, che chiamerà i «Nipotini del padre Bresciani», cfr. A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, cit. p. 196.

<sup>12</sup> Cfr. A. Bresciani, *Vita del giovine egiziano Abulcher Bisciarah alunno del Collegio Urbano di Propaganda*, Tipografia del Collegio Urbano, Roma 1838.

<sup>13</sup> Cfr. A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., pp. 337-348; 475-490; 607-620.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> G. Martina, *Pio IX*, cit. Vedi anche M. Politi, «Ma Pio IX sugli altari allontanerà i fedeli», in

giustificato<sup>16</sup> 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<sup>17</sup>.

Quello di Mortara non fu comunque il solo caso del genere e i possibili raffronti con il fenomeno coevo dei «moretti» sono molteplici, come vedremo meglio nel quarto capitolo<sup>18</sup>. Non a caso, per il missionario Daniele Comboni il rapimento di un bambino ebreo battezzato (e dunque, nella sua logica, ormai cattolico) poteva essere considerato «un atto sublime»<sup>19</sup>. Alla luce delle attuali categorie di pensiero, ciò può lasciare certamente sgomenti. Per comprendere le azioni dei missionari europei è però opportuno situarle nel loro contesto d'appartenenza, per certi tratti assolutamente diverso e non facile da intuire. Olivieri, Comboni e gli altri missionari (come pure coloro che rapirono Edgardo Mortara) 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»<sup>20</sup>. È la dottrina che in certo modo si compendia nella formula *Extra Ecclesia nulla salus* – fuori dalla Chiesa nessuna salvezza – ed è in questo contesto culturale che i «moretti» vennero fatti crescere. Sono indicative, nella loro ingenua franchezza, le poche parole scritte con grafia incerta il 20 gennaio 1851 dalla piccola Henriette, bambina d'origine etiope riscattata dalla schiavitù e portata in Europa da Oliveri, morta pochi anni più tardi nel monastero di Angers in Francia:

Voi sapete, mio caro benefattore, che io non amavo i cristiani quando ero a Genova con voi. È passato del tempo da allora, ma io mi ricordo ancora che voi mi dicevate

*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.were-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».

<sup>16</sup> Cfr. V. Messori, *Io, il bambino ebreo rapito da Pio IX*, Mondadori, Milano 2005.

<sup>17</sup> «Otto giorni dopo [il rapimento], i miei genitori si presentarono all'Istituto dei Neofiti per iniziare le complesse procedure per riavermi indietro nella famiglia. Poiché avevano la completa libertà di vedermi e parlarmi, rimasero a Roma un mese, venendo ogni giorno a visitarmi. Inutile dirlo, provarono ogni modo per riportarmi indietro: carezze, lacrime, preghiere e promesse. Nonostante tutto ciò, io non ho mai mostrato il minimo desiderio di tornare alla mia famiglia, un fatto che io stesso non mi spiego, se non guardando al potere sovranaturale della Grazia», 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>>.

<sup>18</sup> Ad esempio, nella sua *Ottava relazione* del 1854, Niccolò Olivieri racconta di aver riscattato in Egitto una donna dalla schiavitù chiedendole in cambio la figlia, cfr. N. Olivieri, *Ottava Relazione sui progressi della Pia Opera pel riscatto delle fanciulle more*, Tipografia Casamara, Genova 1854, p. 38.

<sup>19</sup> D. Comboni, *Lettera a Sembianti, Khartoum, 6 settembre 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 7051. Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 198-199.

<sup>20</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 198.

«io ti battezzero e poi quando morirai andrai in cielo» e allora io piangevo che non volevo andare in cielo. Ma ora sono molto cambiata e prego il buon Dio di donarmi un posto presso il trono che vi riserva per la vostra carità e le vostre virtù<sup>21</sup>.

## 2. Casi di bambini africani in Europa

Non meno interessante è il tema della mobilità intercontinentale dei «moretti».

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'asse mediano del Mar Mediterraneo»<sup>22</sup>. La questione dei bambini e adolescenti migranti costituisce nondimeno un tema di studi, socio-antropologici e non solo, importante anche se ancora poco frequentato<sup>23</sup>. Nel dibattito odierno, accademico e non, si riscontra talvolta la tendenza a considerare la mobilità dei minori uno tra i «danni collaterali della globalizzazione»<sup>24</sup>, e dunque un fenomeno recente, mentre in realtà era assai frequente anche nei secoli passati<sup>25</sup>.

Anche limitando l'indagine al solo periodo dall'epoca moderna in poi, è comunque possibile ritrovare un certo numero di vicende di mobilità e di riscatto dalla schiavitù, casi di convertiti (spesso bambini) al cattolicesimo da altre religioni e culture attraverso una loro delocalizzazione, tentativi di formazione di una chiesa indigena africana o di classi dirigenti istruite in Europa, e via dicendo. Di queste biografie transnazionali/globali si sono occupati, tra gli altri, storici come Natalie Zemon-Davis

<sup>21</sup> Henriette, *Lettre au père Olivieri du 20 janvier 1851, du monastère du Bon-Pasteur d'Angers*, ACG.

<sup>22</sup> F. Braudel, *La Mediterranee*, cit., p. 17.

<sup>23</sup> Come lamentano E. Razy, M. Rodet, *Introduction*, in Ead., *Children on the Move in Africa. Past & Present experiences of migration*, James Currey, Rochester 2016, p. 10. Talora si spiega questa carenza con la motivazione utilizzata in passato per tutto ciò che concerne la ricostruzione della storia dell'Africa subsahariana pre-coloniale: la scarsità delle fonti scritte (Cfr. I. Taddia, *Autobiografie africane*, cit.). Decenni di studi hanno però mostrato come le fonti per ricostruire la storia africana siano «importanti e molto varie», come sostiene C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, cit. pp. 16-17. Secondo la storica francese, esse spaziano dall'archeologia alla linguistica, dalle fonti orali a quelle scritte riferibili a viaggiatori arabi ed europei, senza dimenticare l'apporto di culture scritte millenarie come quelle etiopica ed egiziana. La ricostruzione storica della vicenda dei «moretti» si avvale peraltro di numerose fonti scritte, che costituiscono anzi una rilevante peculiarità del fenomeno. Ad esempio Razy e Rodet, nell'introdurre l'articolo di Kelly Bryant sulle storie dei bambini senegalesi portati in Francia dalla religiosa Anne-Marie Javouhey (di cui parleremo nel prossimo capitolo), ne parlano come del «particolare momento in cui questi bambini migranti diventano visibili negli archivi», 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.

<sup>24</sup> E. Razy, M. Rodet, *Introduction*, cit. p. 16.

<sup>25</sup> Ivi, p. 10.

con Leone l'Africano (ca.1486-ca.1535)<sup>26</sup>, Jon Sensbach con Rebecca Protten (1718-1780)<sup>27</sup>, Giovanna Fiume con san Benedetto da Palermo, detto il Moro<sup>28</sup>; più di recente, Charlotte de Castelnau-L'Estoile con Pàscoa (XVII secolo)<sup>29</sup> e M'hamed Oualdi con Husayn Ibn 'Abdallah (nato nei tardi anni Venti del 1800, morto nel 1887)<sup>30</sup>.

Nel suo *Africani Europei*, Olivette Otele ha riunito molte di queste storie<sup>31</sup>. Ora non entrerà nel dettaglio della questione, limitandosi a presentare brevemente solo alcuni casi studio appartenenti ad anni anche molto differenti. Una breve rassegna, funzionale alla contestualizzazione delle storie di vita dei «moretti», per dimostrare come queste ebbero svariati precedenti e paralleli, affondando le radici in processi storici più ampi.

## 2.1 Il primo vescovo autoctono del Kongo

Grande rilievo ebbe la pratica, iniziata tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento ma protrattasi fino ad Ottocento inoltrato<sup>32</sup>, di educare in Portogallo giovani africani

<sup>26</sup> Diplomatico musulmano di origine marocchina, catturato da europei e convertito al cristianesimo, vissuto alcuni anni a Roma e autore di una famosa *Cosmographia de Africa*. N. Zemon Davis, *Léon l'Africain*, cit.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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 Pàscoa è utilizzata dall'autrice per mettere in luce i network presenti tra le diverse aree dell'impero portoghese d'età moderna. Cfr. C. De Castelnau-L'Estoile, *Pàscoa*, cit.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> O. Otele, *Africani europei*, cit.

<sup>32</sup> 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

figli della nobiltà del Regno del Kongo. All'arrivo dei primi esploratori portoghesi sulle coste angolane (dal 1482 in poi), esso era già «una formazione politica solida»<sup>33</sup>. Situato a sud del fiume Congo, tra la parte più occidentale dell'odierna Repubblica Democratica del Congo e il nord dell'attuale Angola, 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 autonomia. Un gruppo di elettori nobili sceglieva di volta in volta il re tra un insieme di possibili candidati<sup>34</sup>. L'economia si sosteneva soprattutto sul commercio del rame e degli schiavi<sup>35</sup>.

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)<sup>36</sup>, giunse in Kongo 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, tornò in Portogallo portando con sé degli ostaggi. Due anni dopo, ritornò in Kongo, su mandato del re portoghese Giovanni II, e restituì gli ostaggi, nel frattempo convertiti al cristianesimo. L'esploratore «fu accolto con grande piacere, vedendo che aveva riportati vivi gli ostaggi»<sup>37</sup>.

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 Portogallo<sup>38</sup>. L'anno seguente il manikongo si convertì a sua volta 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 nobili della corte<sup>39</sup>. Come sottolinea Coquery-Vidrovitch, alla base della

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. Sapède, *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.

<sup>33</sup> C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 76.

<sup>34</sup> Cfr. C. Fromont, «Dance, Image, Myth», cit., p. 52.

<sup>35</sup> Cfr. C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 76.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> J. de Barros, *Descoberta do Reino do Congo*, in *Monumenta missionaria africana*, cit., pp. 41-42.

<sup>38</sup> Cfr. C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 77.

<sup>39</sup> 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.



conversione del sovrano Kongolese stava probabilmente «il desiderio di beneficiare del potere dei bianchi»<sup>40</sup>, 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 «paganano». 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 sé<sup>41</sup>. Alfonso regnò quindi dal 1506 al 1543, ricordato al contempo come il più potente sovrano del Kongo, il suo apostolo e, considerato talora un autentico «Machiavelli africano»<sup>42</sup>, che riuscì ad accreditarsi come un autentico *princeps* africano e cristiano<sup>43</sup>.

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. Il ragazzo, all'epoca appena undicenne, sarebbe stato quindi ordinato, di lì a qualche anno, vescovo di Utica (Tunisia). Dal momento che la sede vescovile era *in partibus infidelium* (in pieno impero ottomano), gli venne concessa autorità 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 Mbenza<sup>44</sup>. A lungo Kongo e Portogallo rimasero in rapporti stretti e 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 e poi ad avviare una politica sempre più aggressiva, che nel diciannovesimo secolo avrebbe portato alla colonizzazione diretta del territorio del regno<sup>45</sup>. La presenza di un clero autoctono, comunque, 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), come nel caso del principe Nicolau Água Rosada

<sup>40</sup> C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 78.

<sup>41</sup> Cfr. C. Fromont, «Under the sign of the cross», cit., p. 113.

<sup>42</sup> J. P. Bat, «Les Machiavel du Kongo», in *Libération*, «<http://libeafrika4.blogs.liberation.fr/2015/09/09/les-machiavel-du-kongo/>», 12 settembre 2015.

<sup>43</sup> Cfr. C. Fromont, «Under the sign of the cross», cit., p. 113; C. Fromont, «Dance, Image, Myth», cit., pp. 53-54.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> C. Coquery-Vidrovitch, E. Mesnard, *Être esclave*, cit., p. 79.

(1830ca.-1860), che studiò a Coimbra<sup>46</sup>.

## 2.2 Storie di schiavi afroeuropei nella tarda età moderna

Tra la fine del diciassettesimo secolo e la fine del diciottesimo, sono molte le storie di africani giunti in Europa come schiavi. Non si trattava solo di vittime della tratta atlantica; fino a diciannovesimo secolo inoltrato persistevano residui della tratta mediterranea, anche detta «barbaresca», praticata tra nord e sud del Mediterraneo<sup>47</sup>. Numerose sono in particolare le storie di bambini africani in Europa. Non era raro, infatti, che le famiglie europee più nobili o ricche avessero tra la propria servitù domestica ragazzi africani (non a caso, quello del *négrillon* era un soggetto artistico diffuso)<sup>48</sup>, deportati in Europa di recente o figli di schiavi giunti in precedenza. Poteva capitare che essi venissero poi liberati e persino adottati nelle famiglie dei loro ex padroni.

La vicenda più nota è forse quella di Abraham Petrovich Gannibal (1696ca-1781). Nato in Africa subsahariana (gli storici non concordano sulla provenienza specifica, ma l'opzione più accreditata lo ritiene originario del Corno d'Africa), fu fatto schiavo quand'era molto piccolo dagli ottomani e portato a Costantinopoli, qui riscattato (a circa otto anni) da funzionari russi e inviato allo zar Pietro I Romanov 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»<sup>49</sup>: Gannibal era infatti stato presentato come figlio di un principe. 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

<sup>46</sup> T. C. Sapede, *Le roi et le temps, le Kongo et le monde*, cit., p. 410 e pp.415-486.

<sup>47</sup> Cfr. F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, 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 «riscatto 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 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.; G. Bonazza, *Abolitionism*, cit.

<sup>48</sup> Cfr. 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*, éd. A. de Almeida Mendes, Karthala, Paris 2010. Sul tema anche due esposizioni artistiche temporanee: quella del Museo delle Culture di Milano intitolata *La voce delle ombre. Presenze africane nell'arte dell'Italia settentrionale* e quella del Musée d'Orsay a Parigi, *Le modèle Noir de Géricault à Matisse*.

<sup>49</sup> C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, cit., p. 14.

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 il poeta e scrittore 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*<sup>50</sup> o anche *The Negro of Peter the Great*<sup>51</sup>. Benché incompiuta, essa alimentò il mito intorno alla sua figura, recentemente ripresa in mano da alcuni studiosi<sup>52</sup>. Particolarmente interessanti risultano i passaggi della narrazione in cui Pushkin descrive l'effetto che produceva sugli europei la vista del giovane africano e i sentimenti di frustrazione che questi (nel libro rinominato Ibrahim) provava nell'essere continuamente al centro di attenzioni non richieste:

Il portamento di Ibrahim, il suo aspetto esteriore, la sua cultura e la sua naturale intelligenza, suscitavano l'attenzione generale a Parigi. Tutte le signore volevano vedere *le Negre du Czar* a casa loro, e gareggiavano tra loro per ottenerlo. Il reggente [Philippe d'Orleans] più di una volta lo invitò alle sue allegre feste serali. Egli [Ibrahim] sentiva che per loro era una specie di bestia rara, una creatura eccezionale e strana, trasferita accidentalmente nel loro mondo e che non aveva nulla in comune con loro<sup>53</sup>.

Più o meno contemporanea alla vicenda di Gannibal è quella, altrettanto famosa ma più misteriosa, che riguardò la cosiddetta *Mauresse de Moret*: Louise-Marie de Sainte-Thérèse (1658ca.-1730), religiosa di colore presso il convento benedettino di Moret-sur-Loing, non lontano dalla residenza reale di Fontainebleau. Ipotesi sulla sua nascita la vorrebbero figlia illegittima della regina Maria Teresa d'Austria o del re Luigi XIV, oppure orfana adottata dai due sovrani. Di certo figlia di una persona africana giunta in Europa, su di lei scrissero fiumi di pagine i contemporanei (tra cui Voltaire<sup>54</sup>), e se ne scrivono ancora oggi<sup>55</sup>, anche alla luce

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> A. Pushkin, *The Negro of Peter the Great*, «<http://old.kpfu.ru/eng/ahern/moor.htm>».

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> A. Pushkin, *The Negro of Peter the Great*, cit., chapter one.

<sup>54</sup> Cfr. Voltaire, *Le siècle de Louis XIV (1751)*, Arvensa éditions, Paris 2014, p. 291.

<sup>55</sup> Cfr. O. Seigneur, *La religieuse de l'obscurité*, Éditions du Masque, Paris 2000 ; H. R. Gérard, *La*

di recenti ritrovamenti<sup>56</sup>.

Legate all'area francofona sono anche altre esperienze simili, come quella di Pauline Villeneuve. Schiava creola antillese, la sua padrona, nel 1715, la lasciò per un anno nel convento benedettino del Calvario a Parigi, aspettandosi di trovarla pronta a seguirla al suo ritorno. Pauline invece chiese di entrare tra le novizie, suscitando grande scandalo e riuscendo infine ad emanciparsi dalla schiavitù<sup>57</sup>. È possibile che a questo caso, come ad altri precedenti storici anche non strettamente legati a bambini africani<sup>58</sup>, si sia ispirata la duchessa Claire de Duras (1777-1828) nello scrivere il suo popolare romanzo con protagonista una giovane donna africana già schiava fattasi religiosa in Francia, *Ourika*<sup>59</sup>.

Anche in area germanofona vi sono casi abbastanza noti per il diciottesimo secolo, come quelli del nigeriano Angelo Soliman (1721ca-1796), che visse a Vienna<sup>60</sup>, e quello di Anton Wilhelm Amo, nato in Ghana intorno al 1703 e morto nel 1759 in Germania. Giunto in Europa come schiavo su una nave della Compagnia olandese delle Indie Occidentali nel 1707, Amo fu donato ancora molto piccolo al duca Augusto Guglielmo di Brunswick-Lüneburg, che lo fece iscrivere all'università. In seguito, si laureò e divenne docente presso le accademie di Halle e Jena. È stato definito, in virtù dei suoi scritti, «il primo filosofo africano (nero) in Europa»<sup>61</sup>.

*mauresse de Versailles*, Micro Application, Paris 2015; S. Bilé, *La Mauresse de Moret: la religieuse au sang bleu*, Pascal Galodé éditeurs, Saint-Malo 2012.

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> Cfr. Soeur Marie-Elisabette, *Acte de Reception au noviciat de damoiselle Pauline Villeneuve*, Archives Départementales de Loire-Atlantique, H447 Calvairiennes de Nantes. Su Pauline ha recentemente scritto un libricino K. Gualdé, *1716. Pauline, une esclave au couvent*, Éditions Midi-Pyrénéennes, Porteret-sur-Garonne 2021. 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.

<sup>58</sup> Ad esempio la storia 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 dopo. Cfr. N. Zemon Davis, *Juive, Catholique, Protestante trois femmes en marge au XVIIe siècle* (1995), Le Seuil, Paris 1997, p. 102.

<sup>59</sup> C. De Duras, *Ourika*, Imprimerie Royale, Paris 1823.

<sup>60</sup> P. Blom, *Angelo Soliman: Ein Afrikaner in Wien*, Brandstätter Verlag, 2011.

<sup>61</sup> 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.

### 2.3 Casi ottocenteschi

Ancora a diciannovesimo secolo 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<sup>62</sup>. Si possono ricordare i cosiddetti «Akka del Miani», due bambini che, dopo la morte dell'esploratore italiano Giovanni Miani, che li aveva comprati, nel 1872 vennero donati al re d'Italia, Vittorio Emanuele II, il quale a sua volta li affidò alla Società Geografica Italiana, che li fece studiare da varie personalità del mondo accademico dell'epoca<sup>63</sup>. Vicende simili furono quella di un giovane sudanese, donato in quegli anni dal polacco Wladyslaw Kościelski (1819-1895) ad Elisabetta d'Austria<sup>64</sup> e quella di Omoba Aina Sarah Forbes Bonetta (1843-1880), una schiava yoruba che divenne la figlioccia della regina Vittoria d'Inghilterra<sup>65</sup>.

Due casi di schiavi nubiani (Sudan) coetanei, condotti nei territori italiani da bambini, sono particolarmente interessanti: quello 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 italiano<sup>66</sup>. Caso simile a quest'ultimo è quello di Emanuele Berio, detto «il Moro» (1840-1861): garibaldino di origine angolana, prese parte alla spedizione dei Mille di Garibaldi<sup>67</sup>.

Più in generale, nel diciannovesimo secolo gli africani subsahariani (e non solo) cominciarono ad essere portati in Europa sempre più frequentemente per ragioni di pubblico intrattenimento o di studio<sup>68</sup>. Nacque la pratica delle etnoesposizioni

<sup>62</sup> Pare che proprio incontrando per caso uno di essi Olivieri si convinse a riscattarne altri e a portarli in Europa; Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 10.

<sup>63</sup> 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 il quinto capitolo.

<sup>64</sup> G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 102.

<sup>65</sup> Cfr. W. D. Myers, *At Her Majesty's Request: An African Princess in Victorian England*, Scholastic Press, New York 1999.

<sup>66</sup> Cfr. R. Alciati, *Il capitano moro. Storia del Bersagliere Michele Amatore (1826-1883)*, Comune di Quattordio, 2011.

<sup>67</sup> Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p.51. Su Berio era incentrata una piccola sezione dell'esposizione temporanea del Museo delle Culture di Milano, *La voce delle ombre. Presenze africane nell'arte dell'Italia settentrionale*.

<sup>68</sup> 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.

viventi, i cosiddetti «zoo umani»<sup>69</sup>. Esse si accompagnavano, talora, alla realizzazione di vere e proprie ricostruzioni di villaggi indigeni, volti ad attirare la curiosità e l'interesse del pubblico europeo<sup>70</sup>. Non di rado, tra gli organizzatori di queste ultime vi erano missionari<sup>71</sup>. 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, delle pratiche che hanno con il fenomeno dei «moretti» alcuni innegabili punti di contatto. Ad esempio, l'elemento della alterità dei «moretti» era sfruttato dai missionari: 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 in particolare all'incontro di Bakhita con Benito Mussolini, all'alba della campagna coloniale in Etiopia). Quella delle etnoesposizioni viventi e quella dei «moretti» restano, tuttavia, a detta di uno specialista come Guido Abbattista, «due esperienze distinte»<sup>72</sup>: i «moretti» non erano infatti 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 più 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 inglesi. Anche questi ultimi, infatti, in alcuni casi cercavano poi di farli ritornare sul continente d'origine come «missionari indigeni». 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 linguista<sup>73</sup>. 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 secolo<sup>74</sup>.

Non si può infine mancare di ricordare che, pur senza intenti religiosi, Napoleone

<sup>69</sup> 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.

<sup>70</sup> 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).

<sup>71</sup> Vedi in particolare il capitolo quinto di G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., pp. 205-267.

<sup>72</sup> Ivi, p. 206.

<sup>73</sup> 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.

<sup>74</sup> 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.

Bonaparte, dopo la Campagna d'Egitto ebbe l'idea di educare bambini africani in Europa per farne l'*élite* dirigente dei loro paesi di origine. 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'adattamento<sup>75</sup>.

In ambito cattolico, 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. L'intento era di rimandarli nei luoghi d'origine come «preti indigeni», costituendo un «simbolo dell'universalismo romano e un punto di riferimento nell'ambiente cosmopolita intellettuale»<sup>76</sup>. 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 mai stati tanti alunni africani e quei pochi erano per lo più egiziani o comunque di paesi affacciati sul Mediterraneo<sup>77</sup>. 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. Solo nei tardi anni Trenta del diciannovesimo secolo il numero degli alunni africani, e in particolari dei subsahariani, cominciò a crescere, pur restando ancora a lungo minoritario<sup>78</sup>. Ma ormai, nel frattempo, la religiosa francese Anne Marie Javouhey (1779-1851) nel 1824 aveva cominciato a teorizzare e a realizzare l'educazione di una ventina di bambini senegalesi in strutture religiose francesi per farne «missionari indigeni»<sup>79</sup>, con ciò risultando a tutti gli effetti l'iniziatrice del vero e proprio fenomeno «moretti».

<sup>75</sup> Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 225.

<sup>76</sup> G. Pizzorusso, «“Ecco recise queste piante”», cit., p. 125.

<sup>77</sup> Ad esempio, nel 1792, su settantadue allievi vi erano solo tre africani, egiziani copti, cfr. *ivi*, p. 127.

<sup>78</sup> 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: *Alumni Collegio Urbano anno 2018/2019*, sito Collegio Urbano, <<http://www.collegiourbano.org/it/alumni>>, ultima visualizzazione 18/07/2020.

<sup>79</sup> Cfr. P. Chiochetta, Il «Piano per la rigenerazione dell'Africa» del beato Daniele Comboni nella luce delle celebrazioni africane del “Dies Natalis”, 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

Nel marzo 1824, la religiosa francese Anne-Marie Javouhey (1779-1851) tornava in Francia dopo due anni passati in missione in Senegal portando con sé una bambina, riscattata dalla schiavitù e rinominata Florence: la prima «moretta». L'idea di condurre in Europa bambini africani schiavi o ex schiavi, come abbiamo visto, non era nuova. In questo caso non si trattò però di un atto saltuario e casuale, ma dell'inizio di un progetto preciso, concordato con le autorità ecclesiali e politiche e pensato per il medio-lungo termine. A Florence si andarono infatti ad aggiungere altri bambini senegalesi negli anni immediatamente successivi, alcuni riscattati dalla schiavitù, altri orfani o ricevuti in affido dalle famiglie locali. Lo scopo: «allontanarli dai marabutti<sup>1</sup>, separarli dalla folla per illuminarli (*les éclairer*) e far gustare loro la religione [cattolica] e i vantaggi che essa procura»<sup>2</sup>.

Javouhey fu la prima a dare sostanza (quantitativa e metodologica) agli esperimenti precedenti, facendo istruire oltre venti bambini senegalesi presso delle strutture religiose in Francia con lo scopo esplicito di farne dei «missionari indigeni» da rimandare in Africa al termine del loro percorso formativo pluriennale<sup>3</sup>. Ma chi

<sup>1</sup> Con il termine «marabutto» si intendevano i «santi», le figure di riferimento dell'islam africano.

<sup>2</sup> A. M. Javouhey, *Lettre à la soeur Agnès, de Rochefeuert, 3 novembre 1825*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, éd. par J. H. et M. C. de Segonzac, vol. I, Cerf, Paris 1994, lettere n. 103, p. 112.

<sup>3</sup> In particolare, con i maschi, lo scopo era trarre «dei santi preti per lavorare alla gloria di Dio e

era questa religiosa così dinamica e ambiziosa, al punto da venir insignita da papa Pio XI (1922-1939) dell'altisonante titolo di «prima donna missionaria»<sup>4</sup>? Per comprendere la nascita e lo sviluppo del caso dei «moretti» senegalesi, dobbiamo partire da lei.

### 1. «Anne-Marie Javouhey? Che grand'uomo!»

Anne (da religiosa, Anne-Marie) Javouhey nacque il 10 novembre 1779 a Jallanges, un 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. 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 allo stato e alla chiesa nazionale – anche detta «costituzionale», dalla Costituzione Civile del Clero del 12 luglio 1790 – ed era rimasto fedele al papa<sup>5</sup>. Nonostante il parere contrario del padre, che, riconoscendone le doti e il temperamento, l'avrebbe voluta ad aiutarlo a gestire l'impresa familiare<sup>6</sup>, 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 che venne infine approvata, nel 1806, con firma dello stesso Napoleone. Dal 1812 le nuove religiose presero il nome di suore di Saint Joseph de Cluny, luogo della loro prima casa comunitaria. 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 Rosalie<sup>7</sup>. In seguito, si sarebbe aggiunta anche

alla salvezza delle anime»: A. M. Javouhey, *Lettre à mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 11 décembre 1835*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. III, lettre 358, p. 190.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Cfr. G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 9; 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. 92. Della corposa letteratura sulla Rivoluzione francese si vedano ad esempio L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali* (1984), 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.

<sup>6</sup> Cfr. G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 19.

<sup>7</sup> Si adottano qui i nomi da religiose, non quelli di battesimo.

Clotilde, figlia di un fratello<sup>8</sup>.

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 in difficoltà<sup>9</sup>. 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 di Saint Joseph de Cluny, guidato dalla mère Marie-Joseph, venne incaricato di risollevere lo stato delle scuole femminili e di alcune strutture sanitarie sull'isola di Bourbon (attuale Réunion), nell'Oceano Indiano. 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 di Rosalie<sup>10</sup>.

Nonostante i buoni propositi, il gruppetto di religiose incontrò presto serie difficoltà ad ambientarsi e, nel 1822, decise di recarsi in Senegal la stessa madre generale<sup>11</sup>, ponendosi alla testa di un nuovo gruppo di suore, con l'intento di impiantare più solidamente la missione su quel territorio<sup>12</sup>. Anne-Marie Javouhey sarebbe quindi rientrata in Francia due anni più tardi, avviando la scuola per bambini africani da educare in Europa, di cui parleremo a breve.

Nel 1827 quindi, ripreso il mare, Javouhey 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 Apostoli<sup>13</sup>. La popolazione di Mana

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> Ivi, p. 232.

<sup>11</sup> Sul modo di Anne-Marie Javouhey di concepire il proprio ruolo di 'madre', v. 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 XVIIe siècle à nos jours*, eds. J. Pirotte, J. F. Zorn, L. Courtois, Karthala, Paris 2018, pp. 151-163.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> La grande popolarità delle cosiddette riduzioni dei gesuiti in Sudamerica, ancora oggi viva grazie anche al film *Mission* di Roland Joffé, vincitore nel 1986 del 39° Festival di Cannes e di

era in gran parte composta da afro-discendenti che le leggi francesi abolizioniste andavano affrancando dalla schiavitù, al cui processo di progressivo inserimento nello stato di libertà la religiosa venne incaricata ufficialmente di sovrintendere<sup>14</sup>.

In seguito, fino alla morte, Anne-Marie Javouhey si sarebbe distinta per l'operosità e il carattere inflessibile, manifesto nella pratica continua di una ferma leadership e negli scontri per continuare a mantenerla, come ad esempio quello con il vescovo di Autun, che l'avrebbe voluta alle sue più strette dipendenze<sup>15</sup>. Questi aspetti della sua figura, così distanti dalla tipica immagine della religiosa claustrale, sottomessa e contemplativa<sup>16</sup>, la resero assai nota tra i suoi contemporanei. François Libermann (1802-1852)<sup>17</sup>, superiore generale dei missionari spiritani e uno dei suoi principali collaboratori, scrisse di lei: «È donna, madre superiora e fondatrice. Guai a dare l'impressione di volerla dominare»<sup>18</sup>. Luigi Filippo di Borbone-Orléans (1773-1850), colpito dal carattere e dalla capacità organizzativa della religiosa, pare abbia detto di lei, con un'espressione che voleva essere elogiativa: «Anne-Marie Javouhey? Che grand'uomo!»<sup>19</sup>.

Da allora a oggi, questa religiosa atipica non ha smesso di far parlare di sé<sup>20</sup>. A livello ecclesiale, venne beatificata nel 1950, durante il pontificato di Pio XII (1939-1958)<sup>21</sup>. Da un punto di vista sociale, il ruolo di protagonista del suo tempo le è stato riconosciuto ufficialmente persino dall'UNESCO. Nel progetto *Route of the abolition of slavery* del 2004 è citata, unica donna, alla pari con i tre grandi nomi dell'abolizionismo di lingua francese: il leader afroamericano degli schiavi rivoluzionari di Haiti, Toussaint Louverture (1743-1803); il religioso e politico guida

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 de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, Palermo, Sellerio, 1985, prima ed.: Venezia, 1743. Sulle riduzioni dei gesuiti, si veda G. Romanato, *Le riduzioni gesuite del Paraguay. Missione, politica, conflitti*, Morcelliana, Brescia 2021. Sul caso specifico di Mana, si veda in particolare P. Cornuel, *La sainte entreprise. Vie et voyages d'Anne-Marie Javouhey (1779-1851)*, Alma Editeur, Paris 2020.

<sup>14</sup> Cfr. G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 17.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, pp. 39, 69ss.

<sup>16</sup> Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 4. In una sua lettera alla nipote Clotilde, Anne-Marie Javouhey giunge a scrivere: «Oh, se solo gli uomini somigliassero alle suore, sarebbe troppo bello, ma no, non hanno la stessa buona volontà: bisogna sostenerli, incoraggiarli; alla minima difficoltà si arrendono, perché Dio non è il fine che si propongono», 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.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> P. Libermann à P. Frédéric Le Vavasseur, 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.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 260.

<sup>20</sup> Vedi «Anne-Marie Javouhey, quel grand homme!», in *Le Parisien*, 14 settembre 2003.

<sup>21</sup> 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.

morale della Société des Amis des Noirs durante la Rivoluzione Francese, l'abbé Henri Grégoire (1750-1831); il parlamentare e giornalista promotore della legge definitiva contro la schiavitù del 1848, Victor Schœlcher (1804-1893)<sup>22</sup>. Da un punto di vista storiografico, è proprio intorno al suo essere stata una donna di potere e un'abolizionista che si sono concentrate le ricerche più recenti, coltivate anche al di fuori del recinto agiografico e/o interno alla storia della congregazione<sup>23</sup>.

In effetti, la decisione di Javouhey di convertire la propria congregazione a uno spirito missionario la rese 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 cattolica<sup>24</sup>. Ciò risulta tanto più evidente se si compara ad esempio la situazione della missione in Senegal, dove le religiose di Javouhey arrivarono nel 1819 (cioè ben ventitré anni prima della fondazione ufficiale del Vicariato Apostolico dell'Africa Occidentale, nel 1842) e quella invece del Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale (con sede a Khartoum, in Sudan), eretto nel 1846: qui le prime religiose giunsero, introdotte da Comboni dopo svariate difficoltà, non prima del 1867<sup>25</sup>! Naturalmente, per quanto vadano messi in luce gli aspetti innovativi dell'opera di Javouhey (non ultimo l'essere stata l'iniziatrice del fenomeno dei «moretti»), non va astratta la sua figura dal contesto storico: quell'ampio risveglio missionario che proprio nei primi anni dell'Ottocento cominciava a svilupparsi. Esso da subito riguardò il continente africano e trovò in

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Meritano menzione in particolare le ricerche di Pascal Cornuel, Philippe Delisle, Geneviève Lecuir-Nemo e Sarah Curtis che, in uno studio comparativo, la definisce «la più audace tra le donne missionarie», S. Curtis, *Civilizing habits*, cit, p. 2. Cfr. P. Cornuel, *La sainte entreprise*, cit.; P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit.; 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.

<sup>24</sup> J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 148.

<sup>25</sup> Cfr. E. Pezzi, *Missione cattolica nel Sudan dall'inizio fino alla ripresa dopo la rivoluzione mahdista*, Edizioni Pie Madri della Nigrizia, Verona 1972, 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», in *Archivio Comboniano*, anno XXXIV (1996), n. 1, pp. 274 ss.; P. Chiocchetta, «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.

religiose come Javouhey e in laiche come Pauline Jaricot, fondatrice dell'Oeuvre de la Propagation de la Foi di Lione, delle figure guida<sup>26</sup>.

Ma vediamo ora i tratti fondamentali dell'insediamento missionario in Senegal.

## 2. Sviluppo del progetto di educazione dei bambini senegalesi in Francia

### 2.1 Dalla Francia al Senegal

Intorno alla metà del diciannovesimo secolo, nello scrivere una prima storia del Senegal, il sacerdote «moretto» David Boilat (1814-1901)<sup>27</sup> annotava: «i portoghesi furono senza dubbio i primi ad inviare dei preti sulle coste che ora noi occupiamo in questo momento»<sup>28</sup>. 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 Dakar<sup>29</sup>. Negli anni seguenti, la presenza portoghese nell'area si sarebbe stabilizzata essenzialmente sulle isole antistanti: Gorée (fig. 6)<sup>30</sup>, a soli 3,5 km dalla costa, e l'arcipelago dell'attuale Repubblica di Capo Verde, a circa 600 km dalla 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 verso le isole caraibiche e il Brasile. Nel frattempo, durante la seconda metà del diciassettesimo secolo, i francesi avevano occupato a nord un'isoletta sull'estuario del fiume Senegal, fondandovi Saint Louis<sup>31</sup>.

A Gorée e Saint Louis, nei secoli successivi, si sarebbero alternati olandesi e

<sup>26</sup> 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, 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.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, cit., p. 20.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> Vedi F. Brigaud, J. Vast, *Saint-Louis du Senegal. Ville aux mille visages*, Editions Clairafrique, Dakar 1987.

inglesi, che in seguito avrebbero preservato solo delle basi sull'estuario del fiume Gambia, lasciando in Senegal il passo ai francesi. 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 regione<sup>32</sup>. Dall'undicesimo secolo, specie a partire dalle popolazioni peul (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 apostolica<sup>33</sup>, nonostante alcuni tentativi, per lo più fallimentari, di evangelizzazione dell'interno del paese<sup>34</sup>, non era riuscita a radicarsi saldamente 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 appariva come un «deserto spirituale»<sup>35</sup> su cui era urgente intervenire.

Come si è visto, nel corso del primo ventennio dell'Ottocento Javouhey aveva fondato una congregazione religiosa femminile di vita attiva che aveva cominciato a farsi conoscere a Parigi per l'apertura di scuole per bambini orfani o provenienti da famiglie indigenti, che le religiose di Saint Joseph istruivano utilizzando la didattica del mutuo insegnamento<sup>36</sup>. Ben presto, ella aveva potuto attivare 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 aveva dato l'incarico di inviare un contingente di sue religiose a Bourbon, per dirigerne scuole ed ospedale. Qui l'abilità delle suore di Saint Joseph, guidate da Marie-Joseph, fu particolarmente apprezzata dal governatore dell'isola<sup>37</sup>.

Ad un'ulteriore richiesta di personale per la gestione di scuole ed ospedali da parte dell'allora governatore del Senegal (Julien-Désiré Schmaltz, 1771-1826), Lainé si rivolse allora nuovamente ad Anne-Marie Javouhey. Quest'ultima rispose con prontezza, iniziando così un duraturo partenariato tra la missione e il Ministero delle Colonie e della Marina<sup>38</sup>. Il primo invio riguardò anzitutto un piccolo gruppo di suore con a capo un'altra delle sue sorelle, Rosalie. In seguito, date alcune difficoltà

<sup>32</sup> Vedi J. Boulègue, *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Karthala, Paris 2013.

<sup>33</sup> Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 190.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 12.

<sup>36</sup> *Ibid.*; cfr. R. Cornevin, «L'œuvre de Bourguignons», cit., p. 229 e S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., pp. 183-184.

<sup>37</sup> J. H. J. Lainé, *Lettre à Anne-Marie Javouhey, de Paris, 26 mars 1818*, cit. in R. Cornevin, «L'œuvre de Bourguignons», cit., p. 231.

<sup>38</sup> S. Curtis, D. Chiffot, «À la découverte de la femme missionnaire», cit., pp. 14; 186.



incontrate dalle religiose sul campo, nel 1822 la stessa madre generale scelse di partire 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 nella storia della presenza cattolica nell'area<sup>39</sup>.

## 2.2 Anne-Marie Javouhey in Senegal (1822-1824)

Il primo compito affidato ad Anne-Marie Javouhey nell'embrionale colonia senegalese fu uno di quelli tradizionalmente deputati alle religiose, riguardanti la sfera della cura<sup>40</sup>: terminare la riorganizzazione del fatiscente ospedale di Saint Louis. Fatto ciò, tuttavia, Javouhey si smarcò presto dallo stereotipo e si lanciò nel tentativo di riproporre in Africa il modello missionario delle riduzioni dei gesuiti in America Latina, contribuendo alla fondazione dell'avamposto coloniale di Dagana, un villaggio agricolo lungo il fiume Senegal, a ben centoventi chilometri dalla costa<sup>41</sup>. Qui, utilizzando le conoscenze che le derivavano dalla sua origine contadina, introdusse la coltura del riso (ancor oggi la principale del paese, in cui l'area di Dagana primeggia), gettando al contempo le basi per una penetrazione verso l'entroterra della missione<sup>42</sup>.

Nelle poche settimane di permanenza a Dagana, Javouhey dovette affrontare svariate difficoltà, tra cui la diffusa resistenza dei contadini a farsi guidare da una donna («gli uomini, dal canto loro, non riescono a persuadersi che io sia donna e però così attiva, che sia io a dirigere i lavoratori»<sup>43</sup>) e una febbre tropicale che alla fine la costrinse a rientrare a Saint Louis. Da qui, ella scrisse alcune intense pagine alla sorella Marie-Joseph, contenenti riflessioni sugli abitanti autoctoni della regione che aveva fin lì incontrato, molti dei quali (trattandosi del nord del paese) erano musulmani, e su come provare a evangelizzarli:

La loro vita ha molto a che vedere, così mi sembra, con quella dei patriarchi dell'Antico Testamento: è un popolo di pastori [...] I loro villaggi, i loro costumi, la loro maniera di pregare, tutto eccita la mia curiosità e addirittura quasi mi umilia e confonde. Essi mi dicono a volte: «Qual è quindi questo Dio dei bianchi? Non pregano mai. Poiché tu preghi, perché non fai *salam* con noi?». Io allora approfitto di queste occasioni per parlare loro della nostra santa religione, ma [...] Sì, lo ripeto, questi popoli saranno la condanna dei cristiani! Poi, certo, sono pieni di illusioni,

<sup>39</sup> Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 92.

<sup>40</sup> S. Curtis, D. Chiffot, «À la decouverte de la femme missionnaire», cit., p. 16.

<sup>41</sup> S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 197.

<sup>42</sup> R. Cornevin, «L'œuvre de Bourguignons», cit., pp. 237-8.

<sup>43</sup> 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.

fanatismo, sono di un'ignoranza che fa pietà; ma ci mettono una tale buona fede che non si riesce a capire come illuminarli (*les éclairer*) giacché cadono da una superstizione a quella successiva. Bisognerebbe dare loro dei buoni esempi per condurli dolcemente alla Verità. In particolare, vedo molte risorse nei bambini, è su di essi che io conto, se il buon Dio vuole servirsi di noi<sup>44</sup>.

Come mostrato da queste poche righe, la forte religiosità dei musulmani locali colpì molto la religiosa francese<sup>45</sup>. Ella, di fronte alle difficoltà incontrate nel cercare di convertirli, cominciò ad interrogarsi su eventuali metodi alternativi, più a lungo termine, per far progredire la cristianizzazione nel paese<sup>46</sup>. Javouhey – che non redasse mai un vero e proprio progetto missionario compiuto, come quelli di tanti suoi corrispettivi maschili<sup>47</sup> – 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 «dei buoni esempi» di vita cristiana, tenendoli lontani non solo dal contesto islamico, ma anche dalla cattiva influenza dei coloni<sup>48</sup>. La soluzione cui, in quei mesi, la religiosa cominciò a lavorare fu dunque quella di «fare due stabilimenti per l'istruzione dei bambini neri»<sup>49</sup>, da edificare «su una concessione appartenente alla congregazione di Saint Joseph e sotto la mia direzione»<sup>50</sup>. Annotava Javouhey: «questo piano, che medito da lungo tempo, si collega naturalmente al grande progetto di civilizzazione dell'Africa»<sup>51</sup>: le scuole sarebbero dunque state fatte con i finanziamenti e il mandato del governatorato francese, che ne avrebbe potuto trarre beneficio, ma gestite con autonomia dalle

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Sul rapporto tra la Javouhey e l'islam, vedi S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., pp. 196-197. 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.

<sup>46</sup> 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 (G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 29), dall'altro ne auspicava evidentemente la conversione. È anacronistico attribuirle inclinazioni ad un dialogo interreligioso secondo le categorie con cui lo si intende oggi, senza cioè fini di proselitismo.

<sup>47</sup> Si pensi a quello di Comboni ma anche a quelli di Nicola Mazza, Charles Lavigier, Francis Libermann.

<sup>48</sup> In una lettera alle consorelle del 1823, la Javouhey arriverà a scrivere che «gli europei che vengono mandati qui [in Senegal] non meritano in genere che il disprezzo e sono per la più parte più propensi a corrompere che ad edificare una colonia nascente», cit. in *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 287.

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

sue religiose. Una posizione che esemplifica bene la disposizione pragmatica e politica della religiosa: propensa alla collaborazione con l'autorità coloniale, ma al contempo pienamente inserita nel contesto 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 vedesse le missionarie libere di diffonderne i valori<sup>52</sup>. Come sintetizzano le sue parole, in una lettera pensata per il ministro francese della Marina e Colonie: «volete civilizzare l'Africa? Cominciate dalla religione!»<sup>53</sup>.

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 e delle Colonie era giunto a dare l'ordine al colonnello Julien Schmalz, governatore della colonia, di «sviluppare il cristianesimo» perché «la purezza della sua morale favorirà i progressi della civilizzazione addolcendo gli usi delle popolazioni e il loro carattere»<sup>54</sup>; in un rapporto del 1820, un funzionario del ministero aveva scritto che «il nemico più accanito che abbiamo in Africa, quello che incontriamo ad ogni passo e che, senza tregua, si opporrà ai nostri disegni, è l'islamismo»<sup>55</sup>. 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 Louis<sup>56</sup>, 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 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<sup>57</sup>.

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 era espresso con grande enfasi il giovane avvocato e futuro barone Jacques-François Roger (1787-1849), che in quegli

<sup>52</sup> «Essendo cresciuta nella violenza religiosa della Rivoluzione e temendo il repubblicanesimo, Javouhey divenne uno dei rari sostenitori cattolici dell'abolizionismo basando le sue convinzioni non su principi liberali dei diritti umani, ma su basi religiose di uguaglianza e perfettibilità. A causa di questi punti di vista Javouhey era intensamente disprezzata dai coloni il cui mondo veniva destabilizzato ma ammirata dai funzionari coloniali, che trovavano in lei un partner nell'espansione della missione civilizzatrice della Francia all'estero», S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., pp. 178-9. Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo*, cit., p. 191.

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> R. Cornevin, «L'œuvre de Bourguignons», cit., pp. 233-4.

<sup>57</sup> 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.

anni si trovava in Senegal come procuratore del re *ad interim* nel paese<sup>58</sup>. Roger, che Anne-Marie Javouhey aveva conosciuto negli anni a Parigi, sarà una figura centrale nell'esperienza 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 di Javouhey in Senegal. A sua volta, Javouhey contribuì al conferimento della carica di Comandante e amministratore del Senegal allo stesso Roger, ottenuta il 26 luglio 1821 e mantenuta fino al 1827<sup>59</sup>.

Sullo stretto rapporto tra Javouhey e Roger, rimasto solido nel corso degli anni nonostante le non poche divergenze, i biografi di entrambi hanno speso molte pagine: lui, amministratore coloniale e poi deputato d'orientamento liberale, tra i più noti esponenti della massoneria francese del suo tempo<sup>60</sup>; 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; allo stesso modo, lui non esitava a chiedere a lei (altrettanto informalmente) opinioni e informazioni di prima mano dalle missionarie sparse in giro per le colonie sulla politica francese d'oltremare<sup>61</sup>.

La collaborazione tra Javouhey e Roger nacque ed ebbe la sua massima fioritura proprio nei due anni trascorsi dalla prima a capo delle missioni nel Senegal amministrato dal secondo. Qui essi lavorarono assieme in particolare 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 l'importante centro di Gorée, da pochi anni (nel 1814) tornato alla Francia, dopo alcuni decenni di dominio inglese.

### 2.3 La missione nell'isola schiavista di Gorée

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

<sup>58</sup> J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 94.

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> Pascal Cornuel non esita a definire Roger il migliore amico della religiosa, nonché colui che, membro fondatore della rediviva Società antischiavista francese (1834), più di tutti ne avrebbe influenzato la posizione di abolizionista gradualista a Mana, in Guyana. P. Cornuel, «Mère Javouhey», cit., pp. 63-64.

atlantici sia per i commerci con i regni del continente»<sup>62</sup>. 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'isola<sup>63</sup>.

Anche in seguito all'abolizione della schiavitù e alla fondazione di Dakar nella penisola antistante (1857), Gorée continuò a svolgere una funzione importante a livello commerciale, politico e culturale, raggiungendo i 6.000 abitanti. Successivamente sarebbe stata via via incorporata nella periferia della stessa Dakar, subendo una forte crisi demografica e sociale. Il cardinal Costantini (all'epoca segretario di Propaganda Fide), dopo aver visitato l'isola, ne parlò in questi termini: «mi apparve come un luogo colpito da una maledizione: è un'isola popolata di case vuote, deserta, piena di foschi fantasmi del passato»<sup>64</sup>. La riqualificazione di Gorée arrivò con l'inserimento, nel 1978, nella lista Unesco dei patrimoni mondiali dell'umanità. L'isoletta è oggi uno dei luoghi più simbolici a livello internazionale per la memoria dei crimini della schiavitù (fig. 7). In particolare, le foto di papa Giovanni Paolo II<sup>65</sup> e del presidente statunitense afrodiscendente Barack Obama<sup>66</sup> mentre si sporgono dalla porta sul mare della Maison

<sup>62</sup> 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.

<sup>63</sup> «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 europee», A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, cit., p. 85. 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.

<sup>64</sup> C. Costantini, *Gregorio XVI e le missioni*, cit., p. 13.

<sup>65</sup> Dal discorso di Giovanni Paolo II: «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. [...] 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». 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](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920222_isola-goree.html)>.

<sup>66</sup> Dal discorso di Barack Obama: «poter venire qui è un'esperienza davvero forte. Potersi rendere conto della vastità del traffico degli schiavi, cogliere in maniera molto intima l'incredibile disumanità e i disagi che le persone hanno affrontato prima di fare il Middle Passage e l'attraversamento. E penso che più di ogni altra cosa quello che ci ricorda è che dobbiamo rimanere vigili quando si tratta di difesa dei diritti umani delle persone [...] È sempre forte per me visitare paesi al di fuori degli Stati Uniti, ma ovviamente per un afroamericano, un presidente afroamericano, poter visitare questo sito penso mi dia una motivazione ancora maggiore in termini di difesa dei diritti umani in tutto il mondo». B. Obama, *Remarks by President Obama After Tour*

des Esclaves di Gorée, rispettivamente nel 1992 e nel 2013, hanno fatto il giro del mondo.

Ma come si presentava la Gorée degli anni Venti dell'Ottocento, in cui operarono Anne-Marie Javouhey con le sue suore e su cui aveva autorità Roger? Le fonti documentarie che ho consultato presso gli archivi nazionali del Senegal, a Dakar, ci forniscono un censimento della popolazione al 1824 di grande interesse: sull'isola vivevano un totale di 5223 «*gens de Couleur*» – 691 «*mulatres libres*» (figli o discendenti di un colono europeo e di una nativa senegalese), 493 «*nègres libres*», 4039 «*nègres captifs*» (schiavi)<sup>67</sup> – più 37 «*blancs*» europei<sup>68</sup>. I pochissimi europei residenti (cui andavano ovviamente aggiunti quelli di passaggio) 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, i molti schiavi neri si spartivano 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 e interessanti informazioni: ad esempio, vi si attesta che «le prime due classi ['mulatti' e neri liberi] professano, per la più parte, la religione cattolica e anche molti degli individui della terza [neri schiavi] sono stati battezzati», ma che pressoché nessuno di loro è validamente sposato «secondo la Chiesa o secondo la Legge»<sup>69</sup>. Ciò conferma un'annotazione coeva dell'abbé Fournier, uno dei sacerdoti passati per l'isola in quegli anni: «tutti sono cristiani a Gorée, ma i principi della morale sono ignorati allo stesso modo che a Saint-Louis e conseguentemente gli usi dei suoi abitanti sono cattivi. Il massimo che riesce a ottenere la missione è di battezzare molti bambini»<sup>70</sup>.

L'analisi dei dati e delle osservazioni citate, redatte dall'allora comandante in capo dell'isola di Gorée, conferma che «il colore [della pelle] contava più che la religione»: essere convertiti al cattolicesimo non rendeva automaticamente liberi, viceversa l'essere «mulatti» era garanzia di non essere schiavi<sup>71</sup>. Ciò che invece il resoconto fin qui citato non dice, ma di cui si può trovare testimonianza in altre fonti dell'epoca e che è ampiamente documentato dagli studi storici più recenti, è

*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>».

<sup>67</sup> 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».

<sup>68</sup> Cfr. Commandant particulier de Gorée, *Cahier n. 8, Population*, Gorée, 10 Octobre 1826, in ANS, 22 G 4, Institutions Municipales.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 101.

<sup>71</sup> A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, cit., p. 46. Cfr. H. Jones, «Rethinking Politics in the Cololony. The métis of Senegal and Urban Politics», in *Journal of African History*, 53, (2012), pp. 325-44.

la grande importanza a Gorée delle cosiddette *signares*. Il termine, d'origine portoghese e in uso già a partire dalla fine del XVI secolo, significherebbe 'signore' e si riferiva inizialmente a quelle che venivano considerate le «donne di qualità»<sup>72</sup>, le africane concubine degli europei. In seguito, la parola venne via via utilizzata 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 europei<sup>73</sup>. 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 per mediare l'accesso alla società africana da parte dei francesi in una maniera che fosse conveniente a questi e a quelle<sup>74</sup>. Il barone Roger, che da anni studiava le usanze senegalesi e che a sua volta avrebbe sposato una donna autoctona (Yacine Yérin Diaw, da cui ebbe una figlia 'mulatta', Marie Roger), considerava l'educazione delle *signares* da parte delle religiose di Saint Joseph come essenziale<sup>75</sup> e, nel 1822, scriveva che «secondo gli usi del paese, le donne giocano un ruolo influente ed è quindi attraverso di esse che bisogna agire sulla popolazione per portare l'amore del lavoro e le abitudini più industriose, più attive, più francesi»<sup>76</sup>.

Con il pragmatismo che sempre la distinse, Anne-Marie Javouhey, una volta giunta sull'isola, si diede subito da fare per ravvivarne la vita religiosa<sup>77</sup>, 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'anni<sup>78</sup>. Roger rimase piacevolmente colpito dall'intraprendenza della religiosa<sup>79</sup>, al punto che decise 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

<sup>72</sup> J. B. J. Durand, *Voyage au Sénégal* (1807), cit. in A. Camara, J. R. De Benoist, *Histoire de Gorée*, cit., p. 59.

<sup>73</sup> 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 Maisonneuve & Larose – Hémisphères Éditions, Paris 2019.

<sup>74</sup> S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 193.

<sup>75</sup> Ivi, p. 192.

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> Come sottolineato da Sarah Curtis, «in una colonia che soffriva di mancanza di preti, le donne religiose potevano servire come clero ausiliare», *Civilizing habits*, cit., p. 192.

<sup>78</sup> Ivi, p. 193.

<sup>79</sup> «Non posso guardare che con molto interesse ai progetti che la Superiora ha concepito per l'educazione delle giovani senegalesi e sono persuaso che i risultati saranno molto utili alla colonia», J. F. Roger, *Note du 19 août 1822 du baron Roger*, cit.

inaugurata nel 1827<sup>80</sup> ed è tutt'oggi uno dei due edifici di culto storici ancora in uso presenti a Gorée, insieme ad una moschea di metà diciannovesimo secolo<sup>81</sup>. Proprio all'interno di questa chiesa – dove è conservata una statua dedicata alla «beata madre Javouhey», a testimonianza dell'importante ruolo che ella svolse nella storia dell'isola<sup>82</sup> – 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 sorgenti della Chiesa cattolica in Senegal»<sup>83</sup>.

Dei dati citati in precedenza, colpisce l'alto numero di schiavi ancora presenti a Gorée a metà degli anni Venti dell'Ottocento. 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 di quegli anni la schiavitù fosse ancora assai diffusa e legale<sup>84</sup>. Ma qual era la posizione di 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 della *Société française pour l'abolition de l'esclavage che avrebbe portato nel 1848 all'abolizione della schiavitù da tutte le colonie*, già nel 1819 aveva scritto di essere «venuto in Senegal con il desiderio e la speranza di contribuire ad abolire l'infame

<sup>80</sup> 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 fig. 5.

<sup>81</sup> 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 per un periodo anche una piccola sinagoga.

<sup>82</sup> Bernard Chambaud arriva a definire, in un discorso all'Accademia di Macon, Anne-Marie Javouhey come «il principale personaggio della storia di quest'isola»: B. Chambaud, *Seur Javouhey, libératrice des esclaves, son souvenir dans l'île de Gorée, Communication donnée à l'Académie de Macon*, 1993.

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> 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: «Anche se la Gran Bretagna impose l'abolizione del commercio degli schiavi in Francia dopo il Congresso di Vienna, il governo francese fallì nel far rispettare il divieto durante il periodo della Restaurazione: tra il 1814 e il 1831, almeno 482 navi schiaviste francesi salparono verso l'Africa occidentale per imbarcare il loro carico umano», in S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 191.



traffico»<sup>85</sup>. Il suo era un abolizionismo gradualista, come risulta dall'ordinanza promulgata appena un mese dopo essere stato nominato governatore della colonia, «riguardante i negri provenienti da sequestri o confische» al cui articolo n. 6 si trovava scritto che la liberazione del nero schiavo avrebbe dovuto passare per un periodo di quattordici anni di «libertà vigilata», una sorta di transizione dalla schiavitù alla libertà<sup>86</sup>. Sulla medesima scia si posero le suore di Saint Joseph de Cluny. Nella visione tendenzialmente assistenzialista di Javouhey, infatti, non di rado gli africani erano visti come «dei bambini, a lei affidati da Dio»<sup>87</sup>: gli schiavi che le suore 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 schiavitù appare oggi come piuttosto sfumato<sup>88</sup>: basti pensare ai non pochi (ex) schiavi senegalesi che le religiose negli anni seguenti, dopo la fondazione di Mana (1828), spinsero a viaggiare fino alla Guyana per entrare a far parte della comunità ivi fondata da Javouhey<sup>89</sup>.

#### 2.4 Il riscatto di Florence, la prima «moretta»

Della posizione teorica della religiosa francese sulla schiavitù in Senegal in quegli anni, in ogni caso, non sappiamo granché: «anche se Javouhey non prese parte al commercio di schiavi, non si espresse nemmeno a chiare parole contro di esso, né pubblicamente né privatamente»<sup>90</sup>. Ciononostante, vale la pena riportare come ella affrontò 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.

Di proprietà di una famiglia di coloni francesi, la ragazza era stata chiamata Florence in onore delle origini toscane della sua padrona (quale fosse il suo nome originario non è noto). Il suo ruolo era quello di damigella di compagnia della figlia della coppia di europei. Alla morte della bambina e alla successiva ripartenza verso la Francia dei due, ella venne venduta (al costo di 300 franchi) a suor Rosalie Javouhey, che intendeva così riscattarla<sup>91</sup>. Dopo la partenza di quest'ultima e l'arrivo in Senegal di Anne-Marie, Florence si accompagnò da allora a lei.

<sup>85</sup> 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.

<sup>86</sup> Cit. in G. Lecuir-Nemo, *Femmes et vocation missionnaire*, cit., p. 831.

<sup>87</sup> P. Cornuel, «Mère Javouhey», cit., p. 70.

<sup>88</sup> 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*, cit.

<sup>89</sup> Cfr. P. Cornuel, «Mère Javouhey», cit., p. 69.

<sup>90</sup> S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 208.

<sup>91</sup> Cfr. G. Lecuir-Nemo, *Femmes et vocation missionnaire*, cit., p. 128; *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 284.

Sappiamo che, almeno in un primo momento, benché la religiosa vedesse in Florence una sorta di figlia adottiva<sup>92</sup>, la ragazzina si riteneva ancora una schiava e riconosceva in Javouhey la sua nuova padrona<sup>93</sup>. Durante l'importante viaggio in Gambia e in Sierra Leone compiuto nel 1823 da Javouhey, a cui Florence si unì fungendo 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 ospedali<sup>94</sup>, 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 e in pieno territorio di missione protestante – cosa che effettivamente si realizzò nell'isoletta di Sainte Marie, l'attuale Banjù, capitale del Gambia. In quest'occasione, tra le ultime imprese di 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 e pressata dalle esigenze della congregazione in madrepatria, Javouhey rientrò a Saint-Louis nel settembre 1823 e quindi partì per la Francia cinque mesi più tardi, arrivando a Rochefort il 10 marzo 1824. Al suo fianco, non sappiamo fino a che punto di sua volontà, l'ormai inseparabile Florence, di cui la religiosa aveva deciso di fare un modello di schiava riscattata e cristianizzata<sup>95</sup>.

## 2.5 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 religiose<sup>96</sup>. Col tempo, e in particolare dopo il viaggio in

<sup>92</sup> Cfr. G. Auduc, *Anne-Marie Javouhey*, cit., p. 13.

<sup>93</sup> Cfr. L. Bernard, *La Guyane française et l'ordre de Saint-Joseph de Cluny*, Imprimerie de Ducassois, Quai des Augustins 55, Paris 1834, p. 54; *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 285.

<sup>94</sup> Sottolinea Curtis: «Il principale vantaggio che le Suore di St-Joseph portarono come infermiere non era la conoscenza medica ma l'organizzazione. Ciò che Javouhey offriva, assai similmente e prima di Florence Nightingale negli anni 1850, fu la professionalizzazione delle infermerie ospedaliere», in *Civilizing habits*, cit., pp. 201-202.

<sup>95</sup> Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 100.

<sup>96</sup> Già in una lettera del 20 novembre 1822 ad un funzionario del Ministero della Marina e delle Colonie se ne era lamentata aspramente: «Ci lascerete ancora a lungo senza prete? Vi rendete conto che a delle povere religiose occorre parecchia virtù e coraggio per mantenersi nel bel mezzo di europei empì, senza il soccorso della religione e senza le consolazioni che procura?», 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.

Sierra Leone, dove era rimasta molto colpita dalla collaborazione dei nativi alle missioni protestanti<sup>97</sup>, al desiderio di poter disporre di sacerdoti andò a sostituirsi nella Javouhey quello di avere preti autoctoni «che possedessero le abilità linguistiche, gli usi nativi e la resistenza alle malattie necessarie per vivere con la popolazione locale»<sup>98</sup>. L'idea era quella da sempre coltivata da Propaganda Fide 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:

Non dovremmo temere che questi giovani, nel bel mezzo dei loro simili e delle loro abitudini, non seguano le nuove direzioni che è importante loro dare? Che il loro spirito non si elevi? Che essi non aggiungano semplicemente, come accaduto ai portoghesi, dei pregiudizi e dei vizi nuovi ai pregiudizi e ai vizi del paese?<sup>99</sup>

Il timore di Roger 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)<sup>100</sup>. Un sospetto che il governatore del Senegal vedeva giustificato anche alla luce delle esperienze, considerate fallimentari, portate avanti dai portoghesi nei secoli precedenti, ad esempio con la creazione, nelle isole di Capo Verde o in Kongo, di un clero indigeno che si era rivelato però poco affidabile per i canonici europei (in particolare, per i frequenti i casi di sacerdoti conviventi con donne)<sup>101</sup>. La stessa Javouhey, specie dopo l'esperienza a Dagana, sembrò convincersene, tanto che di ritorno in Francia scrisse delle righe inequivocabili, circa la necessità di educare i bambini africani lontano dal loro contesto d'origine<sup>102</sup>. L'idea che le venne – avviata con Florence, che nel frattempo aveva condotto con sé a Parigi – fu quella di educare dei bambini senegalesi in Francia<sup>103</sup>.

Nell'aprile del 1824, Javouhey scrisse al ministro della Marina e delle Colonie per chiedere il suo supporto per usare la casa delle suore di Saint Joseph a Bailleul-sur-Thérain (nei pressi di Beauvais, nel dipartimento dell'Oise, a nord di Parigi) al fine di educarvi dei bambini africani. L'obiettivo massimo era avviarli a divenire sacerdoti o religiose, ma era pronta anche a farli tornare in Africa come insegnanti

<sup>97</sup> Cfr. P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 4.

<sup>98</sup> S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 203.

<sup>99</sup> 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.

<sup>100</sup> 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.

<sup>101</sup> Vedi R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», in *Les Missions Catholiques*, mai 1957-octobre 1958, 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.

<sup>102</sup> A. M. Javouhey, *Lettre à la soeur Agnès, de Rochefeuert, 3 novembre 1825*, cit., p. 112.

<sup>103</sup> Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 191; K. D. Bryant, «An ardent desire to be useful», cit., p. 32.

o funzionari africani europeizzati: 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<sup>104</sup>.

La casa delle religiose a Bailleul-sur-Thérain era uno spazio assai 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 noviziato di formazione missionaria. Il contesto e gli ambienti sembrarono ideali per ricavarvi anche uno spazio in cui istruire il gruppo di bambini africani e ben presto la religiosa ottenne un ampio consenso attorno al proprio progetto. L'abbé Clausel de Coussergues, vicario generale del vescovo di Beauvais, scrisse al ministro Clermont-Tonnerre riferendo: «questa buona suora osa addirittura sperare che qualcuno di questi giovani africani possa essere chiamato dal Cielo a divenire prete missionario»<sup>105</sup>. Oltretutto sull'appoggio episcopale, per convincere il ministro Javouhey poteva contare sul sostegno convinto della moglie di questi, madame de Clermont-Tonnerre, che aveva avuto modo di incontrare lei e Florence, rimanendo incantata «dalla vista della piccola negretta che si prepara al battesimo»<sup>106</sup>. Conquistato da tanta insistenza e 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 Francia<sup>107</sup>.

Paradossalmente, chi sembrò non del tutto persuaso del piano risultò essere proprio Roger. Questi, 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 dare loro un'istruzione in Francia. La sua lettera pur dando via libera all'operazione e riconoscendo nell'educazione la chiave di volta di una strategia di sviluppo della colonia, conteneva delle importanti riflessioni. In essa, infatti, Roger riusciva ad intuire alcune delle effettive criticità a cui l'intero fenomeno dei «moretti», in Francia quanto in Italia, sarebbe andato incontro nei decenni a seguire: soprattutto le difficoltà nel processo di acclimatazione e in quello di acculturazione. Da un lato i bambini subsahariani non erano abituati al clima né immunizzati contro le malattie europee; dall'altro, 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

<sup>104</sup> S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 203.

<sup>105</sup> Il prete, in uno slancio non comune di idealismo, diceva di auspicare 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 finanche allo stesso pontificato, 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.

<sup>106</sup> Cit. in J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 112.

<sup>107</sup> Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 32.

cibo, il clima del paese d'origine<sup>108</sup>.

Posto di fronte alla scelta se educare i bambini in Francia o in Senegal, Roger concludeva dunque così: «alla luce degli inconvenienti che si presentano tanto nella prima opzione quanto nella seconda, dirò che in teoria l'ultima è migliore ma in pratica la prima è preferibile». La soluzione sposata era la medesima di Javouhey: educare i bambini senegalesi in Francia non era forse la migliore delle opzioni possibili, ma restava la più realizzabile. Un orientamento cui era arrivato con pragmatismo e forse una certa dose di scaltrezza e opportunismo, sapendo che chi avrebbe eventualmente dovuto affrontare le numerose difficoltà materiali per fondare una scuola-seminario con alti standard in Senegal sarebbe stato lui: «a Parigi mi sarei pronunciato per la seconda, ma dal Senegal non esito ad accontentarmi della prima». Ad ogni modo, Roger non rinunciò a ribadire le sue posizioni circa i rischi legati all'acclimatamento e concluse la lettera dando l'autorizzazione a procedere con l'invio di una decina di bambini senegalesi in Francia, ma posticipandone la partenza: «riflettendo sul fatto che essi arriverebbero in Francia proprio all'inizio dell'inverno, stagione che per loro sarebbe stata molto dura, ho preferito ritardare la loro partenza fino alla prossima primavera»<sup>109</sup>. 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)<sup>110</sup>; scelse «un buon cristiano» come docente esterno (il professor 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 delle «conoscenze di base» ma anche dei «lavori di giardinaggio al fine di ispirare loro da subito il gusto della coltivazione della terra»<sup>111</sup>.

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 congregazione<sup>112</sup>, venne a godere di una significativa risonanza e in quegli anni Florence divenne «una figura romantica, che evocava in chi la

<sup>108</sup> 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.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> 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.

<sup>111</sup> 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 'civiltà' dell'Africa anche attraverso l'introduzione di nuovi tipi e tecniche di coltivazioni agricole.

<sup>112</sup> *Annales historiques de la Congrégation de saint-Joseph de Cluny*, cit., pp. 284-285.

incontrava le crudeltà della schiavitù e il potenziale degli africani»<sup>113</sup>.

A creare attenzione attorno al caso di Florence fu anche una fortunata coincidenza: nel 1823 era stato dato alle stampe quello che divenne rapidamente un best-seller dell'epoca (una seconda edizione apparve già nel 1824), il primo romanzo francese con protagonista una donna d'origine africana: *Ourika*<sup>114</sup>. Scritto dalla duchessa Claire de Duras e pubblicato inizialmente in forma anonima, il breve romanzo, su cui in anni recenti si è reindirizzato 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 Parigi<sup>115</sup>. 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 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 di Javouhey<sup>116</sup>.

### 3. In Francia

Nel frattempo, con l'arrivo della primavera del 1825 (in aprile), come promesso da Roger, giunsero in Francia, con viaggio finanziato dal Ministero della Marina e delle Colonie, i tanto attesi primi dieci bambini africani: sette maschi e tre femmine<sup>117</sup>. Due anni più tardi, nel maggio 1827, ne sarebbero arrivati altri dieci, tutti maschi; un altro bambino senegalese riscattato dalla schiavitù dalle suore di Saint Joseph arrivò nel 1828. A questi ventuno bambini provenienti dal Senegal, tutti tra i sette e i tredici anni, si aggiungevano Florence, che li aveva preceduti, più altri due ragazzi arrivati in diverse occasioni e da diversi lidi: dalla Guyana francese un indigeno galibi nel 1824; un nativo di Haiti nel 1829. In totale, dunque, 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 a sua volta mista, come la madre di David Boilat, che era una delle *signares* di Saint

<sup>113</sup> S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 204.

<sup>114</sup> C. De Duras, *Ourika*, cit.

<sup>115</sup> 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.

<sup>116</sup> S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 204.

<sup>117</sup> 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. I documenti a riguardo sono consultabili in originale, o in copia dagli ANOM, presso ASJC, 2 A f, Jeunes Africains.

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 riscattate<sup>118</sup>). 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*<sup>119</sup>. 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 Colonie<sup>120</sup>.

A metà 1827, il progetto sembrava andare 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 di Javouhey, che a partire dal 1826 aveva potuto ingaggiare ben tre diversi istituti privati, senza badare a spese; Florence era un modello per tutti gli altri «moretti», 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 nipoti, senza distinzioni di trattamento, e delegò definitivamente la condotta dell'esperimento ormai avviato alla sorella Marie-Joseph<sup>121</sup>. 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, 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 di Javouhey era ancora quello di riprendere il modello delle riduzioni gesuitiche d'epoca moderna (che aveva già provato a seguire a Dagana, in Senegal) per istituire in quel paese il nuovo villaggio agricolo di Mana, con la speranza di dar vita a «un nuovo

<sup>118</sup> Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 37.

<sup>119</sup> 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.

<sup>120</sup> Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 204.

<sup>121</sup> Ivi, p. 205.

Paraguay, dove il Signore sarà servito, amato e glorificato»<sup>122</sup>. E dove «i nostri cari africani troveranno la libertà nel bel mezzo della schiavitù»<sup>123</sup>.

### 3.1 I primi anni: a Bailleul-sur-Therain

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 seminario di preti africani» che, insieme ad altri francesi, «diventeranno i Frères de Saint-Joseph, figli della nostra famiglia religiosa»<sup>124</sup>. Il disegno di Javouhey era di grande e inedita ambizione: puntava a dar vita, a partire proprio dall'esperienza 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. Secondo Pascale Cornuel, «dal Concilio di Trento, non si era mai avuto il caso di una congregazione fondata e diretta da una donna che in seguito ne fondasse anche un corrispettivo maschile»<sup>125</sup>. Quella che emerge dalle lettere e dalle azioni della religiosa francese sembra essere una visione originale dai caratteri egualitari al contempo tra bianchi e neri e tra uomini e donne<sup>126</sup>; una forma di utopia cristiana che condivideva elementi con il socialismo romantico del tempo<sup>127</sup>.

Anche le ambizioni di Javouhey, tuttavia, dovettero fare i conti con la 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 dell'influenza di Anne-Marie Javouhey, cercò di sostituirla alla guida della congregazione con una religiosa meno indipendente. Infine, il progetto di educazione dei bambini senegalesi in Francia cominciò a registrare le prime difficoltà e a ricevere le prime critiche<sup>128</sup>.

Già da qualche tempo, erano pervenute delle rimostranze in merito al fatto che a Bailleul-sur-Therain si curasse contemporaneamente la formazione sia delle suore novizie francesi sia dei bambini senegalesi<sup>129</sup>; tra questi ultimi, inoltre, non

<sup>122</sup> A. M. Javouhey, *Lettre à sœur Marie-Joseph, 17 septembre 1828*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 182, p. 396.

<sup>123</sup> 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.

<sup>124</sup> A. M. Javouhey, *Lettre à sœur Rosalie, 13 janvier 1826*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. I, lettre n. 117, p. 268.

<sup>125</sup> P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit., p. 10.

<sup>126</sup> Cfr. *ivi*, p. 5 e p. 11.

<sup>127</sup> Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 224.

<sup>128</sup> Per un'analisi più completa delle ragioni che portarono il progetto di Javouhey ad andare incontro ad un échec, si veda in particolare P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit.

<sup>129</sup> Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 112.



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 immersi<sup>130</sup>: 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 solo essere avvenuta «in seguito ad un incidente»)<sup>131</sup>, ad ammalarsi mortalmente fu Pierre Blondin, il cui certificato di nascita datava al 5 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 1829<sup>132</sup>. Il decesso provocò un certo turbamento. Le critiche cominciarono a insistere 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. A complicare ulteriormente le cose arrivò anche un rimpasto di governo in cui 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, questa ennesima incognita rendeva le decisioni da prendere ancora più complesse. Privata della possibilità di contattare la madre superiore (e sorella) Anne-Marie nell'immediato, essendo lei in Guyana, Marie-Joseph Javouhey si rivolse dunque al consigliere più fidato di lei, il barone Roger:

Ecco di cosa si tratta: il Ministro degli Affari Ecclesiastici vuole assolutamente la separazione dei nostri africani dalla comunità di Bailleul, cosa che deve avvenire nell'arco di pochi mesi; il che fa sì che abbiamo intenzione di mandarli nel Mezzogiorno (*Midi*) pensando che il clima sarà loro più favorevole [...] La prego, signor Barone, di darmi il suo parere in queste circostanze in cui temo così vivamente di andare contro le intenzioni della mia cara Madre<sup>133</sup>.

Le decisioni vennero prese al capitolo delle religiose della congregazione del 18 luglio. L'esito lo troviamo in una lettera di Marie-Joseph del 17 settembre alla nipote suor Clotilde, superiore di Limoux: «per quanto riguarda lo stabilimento per

<sup>130</sup> «Le piccole negre (négresses) sono lontane dal somigliare a Florence in alcunché, la differenza non potrebbe essere maggiore. I piccoli neri sono meglio delle bambine e promettono assai maggior intelligenza, ci speriamo molto»: 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.

<sup>131</sup> J. Hebert, *Les jeunes Sénégalais en France*, ASJC, 2 A f, Jeunes Africains.

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> 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.

i piccoli africani, vi autorizzo a fare tutto il necessario per le riparazioni di una casa per loro»<sup>134</sup>. La decisione dunque era stata presa: le suore avevano optato per trasferire i bambini senegalesi a Limoux, nel dipartimento dell'Aude, oggi regione dell'Occitania<sup>135</sup>. Qui il clima si sarebbe potuto dire perfetto: estati calde, inverni miti.

### 3.2 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 sul francese<sup>136</sup>; si dispose inoltre di dare la possibilità a chi si fosse dimostrato meno tagliato per lo studio di dedicarsi maggiormente all'agricoltura e al giardinaggio<sup>137</sup>. Il 18 dicembre, in una lettera da Limoux alla nipote Clotilde che in quel momento si trovava a Bailleul, Marie-Joseph scriveva infine che uno degli insegnanti, l'abbé Figeac, aveva steso «un regolamento per gli africani, come fosse un seminario»<sup>138</sup>. Le novità vennero quindi comunicate da Clotilde ad Anne-Marie («i vostri cari africani a Limoux! Spero che questo vi attirerà un po' più spesso e più a lungo qui da noi»<sup>139</sup>), la quale, anche se ancora a Mana in Guyana Francese, 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:

<sup>134</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 17 septembre 1829*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 21, p. 18.

<sup>135</sup> Le scelte prese dal consiglio generale del 1829 delle religiose di Saint Joseph si possono leggere trascritte: «Il Consiglio decide: che gli Africani saranno trasferiti a Limoux dove si comprerà una casa, se possibile, vicina a quella che già vi possiede la Congregazione, oppure ne affitteremo una fino all'arrivo della nostra cara Madre Generale. I signori Naudin padre e figlio accompagneranno gli africani e continueranno la loro educazione. Si chiederà il permesso al Vescovo di Carcassonne di avere una cappella all'interno della loro casa, e un cappellano che dirà loro la messa, controllerà la loro condotta, la loro istruzione e insegnerà loro il latino. Le cure temporali saranno prestate a questi bambini da sorelle sotto la sorveglianza della superiora del collegio [Clotilde Javouhey]. Sr Brigitte (Mathieu) de Bailleul andrà a Limoux per essere deputato alla loro biancheria e Sr Marie-Joseph Moreau per l'abbigliamento», Conseil general des soeurs de saint joseph de cluny du 1829, *Délibération du Conseil, 27 juillet 1829, à Cluny*, in ASJC, 2 A c.

<sup>136</sup> Cfr. M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 12 avril 1829*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 9, p. 10.

<sup>137</sup> Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 205.

<sup>138</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Bailleul, de Limoux, 18 décembre 1829*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 23, p. 20.

<sup>139</sup> C. Javouhey, *Lettre à la Fondatrice, de Bailleul, 2 janvier 1830*, in *Lettres de Soeur Clotilde Javouhey*, cit., n. 23, p. 34.

I nostri cari bambini sono a Limoux, ne sono ben lieta perché li avranno tutte le risorse per la loro istruzione: la casa è perfettamente adatta, il clima è molto mite e la vita a buon mercato. Ci sono i migliori maestri di disegno e architettura; presto ci occuperemo insieme del loro futuro<sup>140</sup>.

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 malati<sup>141</sup>. 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 che anche un altro di essi, Kodi Samba, stava sempre peggio<sup>142</sup>. 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 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 di Javouhey e delle sue sorelle) e la superiora, da Mana, scrisse un'accorata lettera all'abbé Figeac in cui prospettava la possibilità di trasferire i bambini africani in Guyana, se le cose avessero dovuto farsi difficili, in quanto «essi sono la speranza delle nostre colonie»<sup>143</sup>. Nei mesi successivi, tuttavia, la situazione politica in Francia andò stabilizzandosi; non altrettanto la salute dei giovani senegalesi.

Ancora nell'aprile 1831, Clotilde Javouhey scriveva una lettera foriera di ottimismo e buone notizie a sua zia Rosalie, superiora della missione a Bourbon:

E la buona Florence? Ah! Se la vedeste, com'è grande e interessante! [...] Abbiamo presso di noi ancora i giovani africani, di cui siamo molto contente. [...] Avevamo

<sup>140</sup> A. M. Javouhey, *Lettre au baron Roger, de Mana, 9 janvier 1830*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., n. 211, p. 454.

<sup>141</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Bailleul, de Limoux, 28 décembre 1829*, cit.

<sup>142</sup> 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.

<sup>143</sup> A. M. Javouhey, *Lettre à M. l'abbé Figeac, de Cayenne, 20 novembre 1830*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., n. 222, p. 482.

un cappellano che era anche il direttore [l'abbé Figeac], che gli eventi della Francia hanno spinto ad andare negli Stati Uniti; ne eravamo dispiaciute soprattutto a causa loro; ma il buon Dio ci ha fatto ritrovare nel signor abbé Vidal<sup>144</sup>, Vicario di St Martin e nostro attuale cappellano, tutto ciò che ci mancava del signor abbé Figeac; egli porta a tutta la comunità il più vivo interesse ed è tutto devoto al bene e alla salvezza dei poveri africani [...] Questo aiuto inatteso ci dimostra che siamo sempre figli ben protetti della Divina Provvidenza<sup>145</sup>.

La situazione parve sotto controllo ancora per un po': in una lettera del 20 luglio 1831 ad un'altra sua zia suora, Marie-Thérèse<sup>146</sup>, di stanza alla Martinique, Clotilde scriveva da Limoux: «Florence è qui, è un modello di virtù e una bravissima musicista»<sup>147</sup>. Il 9 novembre, tuttavia, moriva il tredicenne Louis Marie Bertrand Adoulohey e, appena un mese dopo, la stessa tragica sorte colpiva anche Florence, appena diciassettenne<sup>148</sup>.

Più di ogni altro, il decesso di Florence, giunto relativamente inatteso, provocò sgomento tra le religiose. In un primo momento, Clotilde tardò a darne notizia. 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

<sup>144</sup> Questo abbé Vidal in seguito sarebbe stato posto a capo della missione in Senegal, uno dei pochi ad avere buoni rapporti con i futuri preti «moretti» Moussa, Boilat e Fridoil.

<sup>145</sup> C. Javouhey, *Lettre à Mère Rosalie, de Bailleul, 20 avril 1831*, in *Lettres de Soeur Clotilde Javouhey*, cit., 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.

<sup>146</sup> Per evitare la confusione, gioverà ricordare 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-Thérèse fu missionaria alla Martinique, Rosalie in Senegal, Marie-Joseph fu prima missionaria alla Réunion e poi direttrice dell'istituto per la formazione dei bambini senegalesi a Bailleul-sur-Thérain, Clotilde di quello a Limoux.

<sup>147</sup> C. Javouhey, *Lettre à Mère Marie-Thérèse à la Martinique, de Limoux, 20 juillet 1831*, in *Lettres de Soeur Clotilde Javouhey*, cit., n. 27, p. 41.

<sup>148</sup> La morte di Florence viene in genere datata al 15 settembre 1831 (cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 205), come riportato 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.). Alcuni elementi rendono però ipotizzabile un errore di trascrizione del mese e che il decesso sia avvenuto il 15 dicembre. In primo luogo il passaggio di una lettera di suor Marie-Joseph Javouhey: «Nel corso dello scorso dicembre, abbiamo avuto il dolore di perdere la nostra cara Florence» (M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, janvier/février 1832*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 65, p. 59) ma anche la difficoltà di spiegare 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.

dispiacere alla sorella (e madre generale), di stanza in Guyana<sup>149</sup>.

I timori di Marie-Joseph circa una probabile reazione di profondo dolore da parte di Anne-Marie al sentore della morte di Florence, la sua giovane senegalese prediletta, si rivelarono fondati: nonostante la lontananza, nel corso degli anni la superiora era rimasta sempre molto affezionata alla ragazza. In quasi ogni sua lettera ne chiedeva notizie e, se per caso capitava che non gliene venissero trasmesse, non si tratteneva dal rimarcare anche aspramente la negligenza<sup>150</sup>. 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:

Ho provato un dolore molto vivo nell'apprendere della morte prematura della nostra cara Florence; il sacrificio di non rivederla mai più mi è molto difficile [...] Abbiamo cantato una grande messa per lei<sup>151</sup>.

Ho ricevuto le vostre lettere [...] che mi hanno fatto versare molte lacrime, di dolore in un primo momento, ma piene di riconoscenza per chi Dio ha chiamato a sé: la mia buona e cara Florence. Da quando prega per noi, il cielo riversa abbondantemente le sue grazie su di noi: mai, non siamo mai state così felici<sup>152</sup>.

La voce del decesso di Florence si diffuse nel frattempo anche al di là della corrispondenza tra le sorelle Javouhey. La giornalista e scrittrice Laure Bernard, autrice di una delle prime storie della Congregazione di Saint Joseph de Cluny<sup>153</sup>, tracciò della giovane senegalese un breve epitaffio, riprendendo il citato parallelo tra Florence e Ourika, l'eroina tragica d'origine africana dell'omonimo romanzo di madame de Duras:

Florence, che aveva acquisito istruzione e notevoli talenti, è morta per una malattia al petto (*une maladie à la poitrine*) più di tre anni fa. Io stessa avevo visto questa negra in tutto lo splendore della sua bellezza e posso assicurare che non c'era bisogno di essere familiari con le persone nere per trovare la sua affascinante. Lei era a tutti gli effetti il soggetto più distinto di quelli cresciuti in Francia. Dotata di viva intelligenza, pia, istruita, i suoi talenti e il suo fisico realizzavano la deliziosa

<sup>149</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 26 janvier 1832*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 64, p. 57.

<sup>150</sup> Da una lettera di Marie-Joseph a Clotilde dell'1 maggio 1830: «Mi affretto a darvi notizie della mia cara Madre Generale [...] si lamenta del fatto che non le mandiamo abbastanza aggiornamenti su Florence, il che le dispiace». In M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 1er mai 1830*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 28, p. 25.

<sup>151</sup> 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.

<sup>152</sup> 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.

<sup>153</sup> 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*.

creazione di Madame de Duras: più felice di Ourika, Florence aveva un destino da compiere e la sua anima ardente lo accettava con entusiasmo; ma la morte è venuta a sorprenderla, mentre sognava un nuovo destino per i suoi compatrioti<sup>154</sup>.

Come emerge dal passo citato, a causare la morte di Florence fu dunque «una malattia al petto»: quasi sicuramente, la tubercolosi<sup>155</sup>. Anche se nel caso specifico i sintomi non sono descritti nel dettaglio, sappiamo però che questa infezione polmonare colpì in maniera aggressiva molti altri «moretti» portati in Europa nel diciannovesimo secolo<sup>156</sup>. 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»)<sup>157</sup> 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 polmoni<sup>158</sup>. I suoi principali sintomi sono: tosse, tosse con sangue, dolori al petto e talvolta a respirare, perdita di peso non intenzionale, fatica, febbre, sudori notturni, brividi, perdita di appetito<sup>159</sup>. Secondo le stime dello storico David Barnes<sup>160</sup>, 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 popolazione<sup>161</sup>. 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 decedute ogni mille<sup>162</sup>: 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

<sup>154</sup> Ivi, p. 56.

<sup>155</sup> Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 205; K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 39.

<sup>156</sup> «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 Daniele Sorur, *Slave and priest*, 1930, in ACR, A/30/1/1, p. 36.

<sup>157</sup> La prima citazione è tratta da G. Simeoni, *Lettera al padre Giulianelli, da Roma, 02 giugno 1883*, ACR, A/30, 10/6; la seconda da «Necrologio di Don Daniele Sorur», in *La Nigrizia*, XVIII, maggio 1900, pp. 74-75. Il caso descritto in entrambe è quello di Daniele Sorur, cfr. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 158.

<sup>158</sup> Vedi Mayo Clinic Staff, *Tuberculosis: Symptoms and causes*, <<http://www.mayoclinic.org/diseases-conditions/tuberculosis/symptoms-causes/dxc-20188557>>, ultima visualizzazione 08/07/2020.

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> D. S. Barnes, *The Making of a Social Disease. Tuberculosis in Nineteenth-Century France*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995.

<sup>161</sup> «A conti fatti, è possibile che pressoché la totalità della popolazione di molte grandi città europee nel diciannovesimo secolo tecnicamente “avesse” la tubercolosi, cioè che sarebbe risultata positiva ad un test di esposizione al bacillo tubercolotico», D. S. Barnes, *The Making of a Social Disease*, cit.

<sup>162</sup> Ivi, p. 6.

una piccola parte ne moriva<sup>163</sup>. Gran parte di chi che ne moriva era tra coloro il cui sistema immunitario risultava già compromesso per altre ragioni sanitarie, legate spesso alla posizione sociale dei soggetti (essa fu, ad esempio, particolarmente diffusa tra la classe operaia, negli agglomerati urbani)<sup>164</sup>.

Per Anne-Marie Javouhey era «assai doloroso vedere tutti questi bambini morire senza poter sapere da dove venisse la loro malattia»<sup>165</sup>. La grande questione che interrogò le religiose di Saint Joseph de Cluny e tutti gli altri attori coinvolti nell'educazione dei «moretti» a Limoux fu la seguente: perché ne morivano così tanti? Nel caso dei giovani senegalesi in Francia, dei ventiquattro arrivati tra 1824 e 1829 è probabile che più o meno tutti abbiano contratto la malattia e, nel corso di meno di un decennio, ben dodici di essi morirono (anche) a causa di essa<sup>166</sup>; c'è poi la ragionevole possibilità che altri ne siano morti in seguito, tra coloro che pure sopravvissero agli anni in Francia<sup>167</sup>. 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 tubercolosi<sup>168</sup>. 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 spiegasse<sup>169</sup>.

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 «sconvolgente», scrive, «se solo non sapessimo che tutti i neri, grandi o piccoli, giovani o vecchi, che sono portati in Europa sono estremamente suscettibili alle affezioni del sistema linfatico»<sup>170</sup>. La ragione che egli ipotizzava essere dietro a tante morti era che «almeno per quel che riguarda i nostri climi europei, la pelle delle

<sup>163</sup> Ivi, p. 4.

<sup>164</sup> 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.

<sup>165</sup> A. M. Javouhey, *Lettre à mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 30 décembre 1834*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., vol. III, lettre n. 315, p. 101.

<sup>166</sup> Cfr. J. Hebert, *Les jeunes Sénégalais en France*, cit.

<sup>167</sup> 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'Haiti*, 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).

<sup>168</sup> Cfr. M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, janvier/février 1832*, cit. Sulla questione, che si ripropose in termini simili anche nell'ambito di molti degli altri tentativi di educare bambini e giovani africani in Europa durante il diciannovesimo secolo, si tornerà.

<sup>169</sup> Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 39.

<sup>170</sup> Molinier, cit. in ivi, pp. 39-40. L'originale era in francese.

persone nere non è abbastanza stimolata dal sole delle nostre fasce climatiche [...] non appena un nero tossisce una volta, è perduto»<sup>171</sup>. 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, condivise da altri nei decenni successivi per casi analoghi<sup>172</sup>, divennero quelle ufficialmente adottate per spiegare la tragedia in corso a Limoux<sup>173</sup>. 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 caldo<sup>174</sup>.

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 il prima possibile i sopravvissuti in Senegal, al prezzo di rinunciare al progetto educativo in corso ma nella speranza che almeno il ritorno al clima della terra dove erano nati potesse garantirne la sopravvivenza?

#### 4. Le scelte dei giovani senegalesi

La vicenda diviene da qui in poi più intricata e singolare, ed è quindi utile fare il punto sulle figure che vi presero parte attiva. Da un lato Anne-Marie Javouhey e il barone Roger: la prima, che è la vera promotrice dell'intero progetto di educazione dei bambini africani in Francia, in quegli anni si trovava in Guyana; data la sua lontananza, per le decisioni più importanti le suore si riferirono spesso al barone

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> 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.

<sup>173</sup> 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: «Non si tardò a fare l'esperienza delle difficoltà del clima, per dei bambini nati sotto il tropico. Stavano morendo sotto l'influenza del freddo [...] e sebbene la temperatura del Midi fosse ben diversa da quella del Nord, era ancora troppo aspra per dei bambini nati sotto il sole del Senegal».

<sup>174</sup> 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 e 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.



Roger (da qualche anno rientrato dal Senegal, dopo esserne stato governatore, e da allora parlamentare a Parigi), che godeva della piena fiducia di Anne-Marie e fu per loro consigliere e consulente<sup>175</sup>. Accanto a loro, ci sono quanti 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 vivevano<sup>176</sup>, ma anche Marie-Joseph Javouhey (zia di Clotilde e sorella di Anne-Marie), che li aveva seguiti nei primi anni a Bailleul-sur-Therain e che adesso teneva 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 dovettero 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 amministrativi coloniali; dall'altro, gli stessi «moretti» che, nel frattempo, avevano ormai raggiunto un'età (tra i 14 e i 20 anni) per cui potevano cominciare a far sentire la loro voce – cosa che, in alcuni casi, fecero in maniera assai determinata.

#### 4.1 Restare in Francia o rientrare in Africa?

Come accennavo, non è da escludere che a far esplodere il caso sia stato 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 ci ha lasciato vivi rimpianti: anzitutto perché questa dolce bambina si affezionava a tutte le persone che l'hanno conosciuta, poi per il pensiero del dolore che la mia cara Madre Generale proverà a non rivedere una bambina che amava tanto e che meritava così bene il suo affetto<sup>177</sup>.

<sup>175</sup> 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 1830*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 34, p. 31.

<sup>176</sup> 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, n. 305, p. 78.

<sup>177</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, janvier/février 1832*, cit.

Da una lettera del 30 marzo 1832, 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 pazienza e la rassegnazione di questi poveri bambini deve ben addolcire le fitte dei nostri rimpianti», 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: «non dobbiamo tralasciare nulla per assicurarci la loro sopravvivenza», dicendo di approvare perfino un possibile trasferimento dei bambini in altra sede, se si fosse ritenuta una tale scelta utile alla loro salute<sup>178</sup>. Appena un mese più tardi, i toni di una nuova lettera di Marie-Joseph a Clotilde divennero ancora più drammatici e portarono ad una conclusione ancor più radicale: dopo aver espresso ancora una volta il proprio dolore per la morte dei giovani senegalesi a Limoux, si diceva d'accordo con Clotilde nella scelta di farli rientrare subito tutti nel loro paese d'origine, per non vederli morire uno dopo l'altro in Francia<sup>179</sup>.

Questa lettera 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 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 nei prossimi capitoli, dove i governi erano in genere molto meno coinvolti. Infine, in quello che è forse il passaggio 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 sapere come rispondere alle pressanti insistenze di alcuni genitori degli studenti ospitati a Limoux. Costoro chiedevano infatti 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

<sup>178</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 30 mars 1832*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 67, p. 61.

<sup>179</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Bailleul, 30 avril 1832*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 68, p. 62.

le sembrava strana. Ne aveva chiesto conferma alla stessa Anne-Marie e, confrontandosi con Roger, era giunta alla conclusione che si trattasse probabilmente di un pretesto inventato, poiché era improbabile che la superiora generale avesse fatto una simile promessa. Sembra verosimile, comunque, un malinteso tra la religiosa e i parenti dei bambini in merito al 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)<sup>180</sup>, né 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. 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, 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 esigevano un immediato rientro in patria<sup>181</sup>.

Clotilde rispose alla comunicazione verso la fine di agosto dello stesso anno. Per allora, quattro degli undici ragazzi il cui rientro in Africa era richiesto 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 (solo omonimo 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 essi (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 ulteriori quattro, orfani o ragazzi di cui nessuno aveva chiesto il rientro (David Boilat, Charles Guim, Michel Roger Valentin, Diola), avevano invece espresso la volontà di rimanere in Francia per terminare gli studi<sup>182</sup>.

<sup>180</sup> 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.

<sup>181</sup> 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.

<sup>182</sup> 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.

Non deve stupire che le religiose avessero interpellato ciascuno dei ragazzi africani, anche coloro di cui non era stato chiesto il rientro, per conoscere il loro punto di vista e la loro decisione ultima, antepoendo così le loro volontà alla strategia missionaria della congregazione<sup>183</sup>. Le suore di Saint Joseph erano, come già sottolineato, parte di un movimento di risveglio religioso che dava grande importanza alla scelta personale di vita (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 caldegiate, ma non forzate. Ciò che è significativo, dunque, è il libero differenziarsi degli orientamenti tra i «moretti».

Riflettendo sull'episodio, Bryant ha provato 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, ha notato che quattro dei cinque che volevano rientrare in patria erano giunti in Francia nel 1825; due di loro erano ormai diciottenni: si può ipotizzare che ritenessero la loro formazione ormai conclusa e, non volendo diventare sacerdoti, si considerassero pronti a rientrare nella loro terra d'origine, per svolgervi un lavoro e mettere su famiglia. A parte François Duga, 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: può essere quindi che non ritenessero ancora concluso il loro periodo di studi<sup>184</sup>. A quest'ultima supposizione di 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 giovani che avevano scelto di rimanere in Europa opponendosi alla richiesta ricevuta di rientrare in Africa, in base all'età e alle leggi francesi avrebbero dovuto sottoporsi all'espressa volontà dei loro genitori. Per sostenere la loro scelta, 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, in cui esponevano le loro ragioni e gli chiedevano di porsi a garante della loro permanenza

<sup>183</sup> Come messo in evidenza da Kelly Duke Bryant: il fatto che i moretti pervengano a differenti conclusioni sul rimanere o no in Francia «ci ricorda che essi erano individui con prospettive proprie» oltre a lasciar intendere che «suggerisce che Clotilde Javouhey li ha consultati e ha permesso loro di prendere le decisioni importanti per se stessi». K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 41.

<sup>184</sup> Ibid.

in Francia<sup>185</sup>. La lettera, scritta in tono formale e rispettoso ma al contempo molto determinato, rappresenta «una prova sorprendente e unica che consente agli storici di intravedere le priorità e le strategie dei quattro studenti»<sup>186</sup>. In essa, i quattro giovani africani prendono la parola in prima persona, per esprimere la loro volontà, e persuadere il ministro di quello che ritenevano essere il meglio per loro<sup>187</sup>. Il documento merita di essere riportato pressoché integralmente:

Monseigneur,

La nostra cara Madre ha voluto informarci della richiesta che i genitori di alcuni di noi hanno avuto l'onore di rivolgere a Vostra Eccellenza per pregarla di proteggere il nostro ritorno in Senegal, come pure del favore che essa ha ottenuto [...]

Nonostante l'infinita cura che ci garantiscono queste caritatevoli religiose che in tutto e per tutto hanno sempre fatto per noi molto più di quanto i nostri genitori stessi avrebbero mai potuto fare, nonostante le sofferenze che si sono date e le enormi spese che hanno fatto, quattro di quelli che i genitori reclamano sono morti; tra quelli rimasti, in tre, e altri due che non sono stati reclamati, desiderano approfittare dell'opportunità che monsignor vuole offrire loro.

Quanto a noi che vi scriviamo, sacrificando il desiderio di vedere presto i nostri genitori e la nostra patria al desiderio ancora più ardente di poter essere loro utili, desideriamo il favore di godere ancora degli incomparabili vantaggi che troviamo in Francia, dove siamo più felici che mai. Abbiamo dovuto vincere tante difficoltà per raggiungere qualcosa. Ora cominciamo a godere del frutto dei nostri lavori. Noi siamo già al terzo anno, puntiamo sulla nostra educazione il più possibile e speriamo che – con l'aiuto di Dio, il lavoro e la buona volontà – tra pochi anni finiremo. Al momento siamo troppo manchevoli nelle lettere e nelle belle arti per essere di qualche utilità al nostro paese. Sospendere ora il corso dei nostri studi significherebbe perdere ciò che abbiamo acquisito solo a forza di lavoro e rendere inutili gli immensi sacrifici che hanno avuto la carità di fare per noi le nostre pie benefattrici.

Sono queste, *Monseigneur*, le considerazioni che ci hanno fatto preferire per il momento, al favore che Vostra Eccellenza vuole offrirci, la felicità di rimanere ancora con i nostri compagni che restano in Francia.

La supplichiamo, *Monseigneur*, di mantenere sempre l'interesse che ha dimostrato ai suoi giovani africani, che si ritengono felici di potersi dire

Di Sua Eccellenza umili e obbedienti servitori,

Mamoudou Sy, Charles Fridoil, Charles Caty, Jean-Pierre Moussa<sup>188</sup>.

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

<sup>185</sup> 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.

<sup>186</sup> K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 42.

<sup>187</sup> Ivi, p. 43.

<sup>188</sup> M. Sy, C. Fridoil, C. Caty, J. P. Moussa, *Jeunes Africains au Comte de Rigny*, cit.

parole dei quattro da un lato permettendo loro di restare temporaneamente a Limoux e, dall'altro, domandando al governatore del Senegal di farsi mediatore con i genitori per ottenerne l'assenso alla permanenza dei figli in Francia<sup>189</sup>. 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 mantenevano ferme nel loro proposito di riaverli indietro quanto prima<sup>190</sup>. Di fronte a tale risposta, il ministro richiese quindi a Clotilde Javouhey il rimpatrio di Moussa e Caty, ritenendo chiuso il caso<sup>191</sup>. 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, intervennero lo stesso governatore della colonia e addirittura il sindaco di Limoux<sup>192</sup>.

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. 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 anni<sup>193</sup>. Moussa padre, però, non si diede per vinto ed anzi alzò il tono delle sue risposte, che dimostrano una chiara consapevolezza dei propri diritti di patria potestà, a cui si appellava:

Non crederò mai che sto deludendo Dio perché rifiuto di fare di mio figlio un sacerdote: se lo avessero lasciato libero avrei permesso due anni in più in Francia, ma non posso fare a meno di vedere che stanno approfittando della sua giovinezza per mettergli in testa idee come quelle che ha condiviso con me. Sig. Governatore, le ripeto che sono davvero grato per i benefici che il governo gli ha dato, ma tutta la mia famiglia e io la preghiamo di far tornare nostro figlio da noi<sup>194</sup>.

Pierre Moussa 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 indotto dai sacerdoti e dalle suore che ne curavano l'educazione a Limoux. Difficile negare che il genitore avesse le sue ragioni: abbiamo visto che da subito lo scopo che aveva spinto Anne-Marie Javouhey a portare dei bambini senegalesi

<sup>189</sup> Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 42.

<sup>190</sup> Ivi, p. 43.

<sup>191</sup> Ivi, p. 44.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> Ivi, p. 45.

<sup>194</sup> 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.

a studiare in Francia era stata l'idea di coltivare tra di essi delle vocazioni al sacerdozio. 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 filosofia<sup>195</sup>. 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, è anche vero che non c'è ragione di credere che le lettere scritte dai due ragazzi al ministro della Marina e ai loro genitori non siano autentiche espressioni della loro volontà<sup>196</sup>. Una volontà certamente condizionata dall'ambiente in cui crebbero, ma che non per questo è da considerarsi come non libera o estemporanea. I due giovani senegalesi molto probabilmente erano davvero convinti della loro scelta, che d'altronde significava anche una rilevante occasione di promozione sociale, dato il prestigio che aveva allora il ruolo del prete. A conferma di ciò, il fatto che entrambi i ragazzi, in seguito, avrebbero coerentemente intrapreso il percorso per divenire presbiteri<sup>197</sup>.

Il conflitto cominciato nel 1832 tra i genitori di Caty e Moussa (che reclamavano il diritto di poter decidere dei 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 corso del suo 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<sup>198</sup>. Non sappiamo di preciso come lo convinse, ma quel che è certo è che nel febbraio 1836 una lettera del governatore del Senegal al ministro della Marina e delle Colonie lo informò del fatto che era stato trovato infine 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 persona e questi non si sarebbe più opposto<sup>199</sup>.

<sup>195</sup> Cfr. L. Fontaine (?), *Notes sur les jeunes Sénégalais élevés en France*, cit.

<sup>196</sup> Cfr. K. D. Bryant, «*An ardent desire to be useful*», cit., p. 45

<sup>197</sup> Ibid.

<sup>198</sup> In una sua lettera, Anne-Marie descrive così gli incontri citati: «Ho visto i genitori di David [Boilat]; la sua nutrice era così felice di ricevere sue notizie che non sapeva come testimoniarmi la sua gioia; mi ha detto: “quando sarò sacerdotessa, andrò a servirlo io stessa”. Il buon padre Moussa era molto arrabbiato per non aver ricevuto la lettera che attendeva dal figlio, ma mi sono incaricata di consolarlo», A. M. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, du Sénégal, janvier 1836*, cit., p. 195.

<sup>199</sup> 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 «è uscito dall'incontro felice come un re: sarà

#### 4.2 Gli ultimi anni in Francia e l'ordinazione sacerdotale di tre senegalesi

Abbiamo visto come, dei 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 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 successivo<sup>200</sup>. In due partirono: Michel Roger Valentin<sup>201</sup>, 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-giardiniere<sup>202</sup>; Diola, che in una data imprecisata rientrò in Senegal<sup>203</sup>. A Limoux rimasero solo Jean-Pierre Moussa, David Boilat e Charles Fridoil. Da questo momento, la nostra attenzione si concentrerà su di loro.

Da una lettera di Anne-Marie veniamo a sapere che il 5 ottobre 1834 Moussa, Boilat e Fridoil erano sul punto di entrare nel seminario maggiore diocesano di Carcassonne (sede vescovile della regione ove è situata Limoux). Nella missiva Javouhey, che in quel periodo era momentaneamente rientrata in Francia e si trovava proprio a Limoux, confessava di riporre grandi speranze su di essi: «io spero che tra tre anni saranno preti, è il desiderio più ardente del mio cuore»<sup>204</sup>. I tre risposero effettivamente alle aspettative, studiando teologia negli anni a seguire<sup>205</sup>. Nell'estate del 1838, quindi, si cominciò a discutere del loro futuro una volta ordinati. Anne-Marie li 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 decollò<sup>206</sup>. A spuntarla fu l'opinione del superiore generale della *Congrégation du Saint-Esprit* (gli spiritani), da alcuni anni in stretti rapporti di collaborazione con

orgoglioso che suo figlio diventi un buon e santo sacerdote, mi ha incaricato di dirgli; lui sta bene» (A. M. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, du Sénégal, janvier 1836*, cit., p. 196).

<sup>200</sup> J. Hebert, *Les jeunes Sénégalais en France*, cit.

<sup>201</sup> 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 (il Molinier già incontrato in precedenza), grazie all'intercessione della Madonna: accanto al suo letto avevano posto una medaglietta della Madonna delle Grazie. C. Javouhey, *Lettre à la fondatrice, de Limoux, 10 janvier 1835*, in *Lettres de Soeur Clotilde Javouhey*, cit., n. 34, p. 50. Il presunto episodio miracoloso evocato in questa lettera è interessante anche perché la devozione della Medaglia Miracolosa, ancora oggi diffusa e praticata in particolare nel 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).

<sup>202</sup> Cfr. J. Hebert, *Les jeunes Sénégalais en France*, cit.

<sup>203</sup> Ibid.

<sup>204</sup> A. M. Javouhey, *Lettre à M. Gondin, curé de Chabeuil, de Limoux, 5 octobre 1834*, in *Anne-Marie Javouhey: Correspondance*, cit., n. 300, p. 69.

<sup>205</sup> Cfr. L. Fontaine (?), *Notes sur les jeunes Sénégalais élevés en France*, cit.

<sup>206</sup> Vedi P. Cornuel, *Frères et sœurs de Saint-Joseph de Cluny*, cit.



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:

Ecco quello che ci ha risposto: nonostante fossimo state noi ad allevarli e i sacrifici che abbiamo fatto per la loro educazione, non potevamo costringerli ad andare a Mana piuttosto che nel loro paese; quando saranno sacerdoti, essi saranno liberi e non possiamo impedire loro di seguire la loro inclinazione e non dobbiamo pensare di avere sempre autorità su di loro, ciò non può e non deve accadere.

Marie-Joseph, nel prosieguo della sua lettera a Clotilde, riconosceva la validità degli argomenti portati da Libermann e si augurava che con Anne-Marie si potesse arrivare a un accordo:

Della spiegazione che ci ha dato, abbiamo compreso tutta la correttezza: ci ha detto che non potevano fare il bene a Mana perché i negri che lì sono abituati ad avere sacerdoti bianchi e preti del loro colore non avrebbero la stessa influenza su di loro. Nel loro paese d'origine invece possono essere chiamati a fare un grandissimo bene perché entreranno all'interno dell'Africa dove i sacerdoti bianchi non possono andare a causa del calore e dei pericoli che vi corrono. [...] La mia cara Madre Generale sarà forse turbata da questo partito, ma siccome è certo che sarà a Parigi prima della fine del loro Seminario, la sua presenza potrà forse sistemare tutto<sup>207</sup>.

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 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: «li ho trovati assai bene: buona condotta, parlano e si esprimono bene; spero che faranno onore alle vostre cure»<sup>208</sup>.

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 «colei che la Provvidenza ci ha donato per madre»; la aggiornava sul loro stato a Parigi

<sup>207</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 19 juin 1838*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 195, p. 161.

<sup>208</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, de Paris, 4 novembre 1838*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 205, p. 168.

presso il Seminario della Congregazione del Santo Spirito («siamo piuttosto contenti della nostra posizione, cominciamo ad abituarci»); 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 più parte degli schiavi sono venuti dalla Guinea e dal Senegal, potete contare su di noi»). Fridoil concludeva riferendo che gli spiritani avevano scritto alla Propaganda per chiedere l'autorizzazione di ordinarli<sup>209</sup>.

Siamo ormai arrivati ai mesi che precedono l'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, tutti ne rimanevano 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 bisognosi di un percorso differenziato, ne rimase colpito al punto che immediatamente tornò sui propri passi e li inserì in classe con gli europei. Ne scrisse in una lettera al ministro della Marina e delle Colonie:

Ho la soddisfazione di poter rendere la migliore testimonianza della condotta di questi giovani: hanno talenti e danno la speranza di divenire buoni soggetti. La loro salute sembra buona, ma il freddo li fa soffrire. Credo che siano contenti al seminario. Si sono un po' annoiati i primi giorni, ma poi li ho mischiati con gli altri e mi sono affezionato al punto che per me non c'è più distinzione tra loro e i bianchi. Sembrano soddisfatti e ben voluti anche dai loro compagni<sup>210</sup>.

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:

Hanno un portamento affascinante e appaiono molto istruiti. Parlano come preti esperti, senza tuttavia mancare della modestia che conviene alla loro età e posizione. Anche voi sarete stata soddisfatta, trovandovi a questa piccola riunione. Pensate che il signor Superiore [Fourdinier, o forse Liebermann] ne è talmente contento da dire che sono i soggetti più distinti dell'intero Seminario! I miei complimenti

<sup>209</sup> 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 consente di ipotizzare 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.

<sup>210</sup> 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.

affettuosi vanno a tutte le nostre care suore<sup>211</sup>.

Il momento in cui Moussa, Boilat e Fridoil divennero a tutti gli effetti dei personaggi pubblici 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 diocesi<sup>212</sup>. Per l'occasione – si trattava probabilmente della prima ordinazione di sacerdoti africani in Europa nel diciannovesimo secolo – essi vennero anche ritratti in un dipinto<sup>213</sup>. Dopo una prima messa, celebrata in privato per le suore<sup>214</sup>, tanta era l'attenzione creatasi attorno alle loro figure che essi vennero convocati nientemeno che 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 la messa: un sovrano europeo che si inchinava per ricevere dalle mani di un prete africano la comunione<sup>215</sup>!

#### 4.3 «Il disegno di divenire i capi della religione nel loro paese natale»: di ritorno in Senegal

Nei mesi successivi, le vie dei tre sacerdoti senegalesi si separarono: Moussa rientrò rapidamente in Senegal, dove lo attendeva il padre e dove pare venne accolto dai connazionali come un eroe<sup>216</sup>. Boilat e Fridoil rimasero in Francia per un paio di anni per compiere degli studi avanzati. In quel periodo, la Javouhey tentò fino all'ultimo di convincerli a raggiungerla a Mana e il barone Roger, resosi conto della fama che li circondava, provò a farli restare in Francia ad aiutarlo nella campagna abolizionista. Alla fine, però, chi seppe far breccia nei loro spiriti, con una lettera traboccante di ottimismo ed entusiasmo, fu Moussa: «miei cari amici, qui la missione è bella e il maomettismo non aspetta che una voce sacerdotale che questo paese possa intendere [dei preti autoctoni] per sciogliersi come cera: il campo è nostro, non cediamolo. Il Senegal, amici, vi attende. Tutti vogliono apprendere la Religione cattolica!»<sup>217</sup>.

Fridoil e Boilat lasciarono Parigi il 25 ottobre 1842 e approdarono a Saint Louis

<sup>211</sup> M. J. Javouhey, *Lettre à Mère Rosalie Javouhey à Bourbon, de Paris, 13 mars 1839*, in *Lettres de Mère Marie-Joseph Javouhey*, cit., n. 217, p. 177.

<sup>212</sup> 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.

<sup>213</sup> Adolphe Roger, *Ordination de trois jeunes Sénégalais élèves à Limoux par les soins de la Vénérable Anne-Marie Javouhey*, 1843; si trova presso la Maison-mère des Soeurs de Saint-Joseph de Cluny, a Parigi.

<sup>214</sup> Cfr. S. Curtis, *Civilizing habits*, cit., p. 206.

<sup>215</sup> Ivi, p. 207.

<sup>216</sup> Cfr. J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 117.

<sup>217</sup> J. P. Moussa, *Lettre à Boilat et Fridoil, 18 aout 1841, Saint Louis*, in ACSE, 31l.3b2.

il 10 gennaio 1843, dopo un lungo viaggio in pieno inverno, per terra e per mare. Il loro arrivo aprì una nuova fase nella Chiesa senegalese<sup>218</sup>. Per circa otto anni essi si alternarono in diversi ministeri: da parroci di Saint Louis e Gorée a direttori di scuole coloniali, 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 senso lato (in particolare Fridoil e Moussa, furono attivi abolizionisti<sup>219</sup>) e a quella culturale (Fridoil tradusse un catechismo ed alcuni inni in wolof, Boilat 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). Nonostante ciò, o forse anche a causa di ciò, ben presto i tre non ebbero vita facile.

Il 20 novembre 1841 era arrivato, dalla diocesi di Montauban, un nuovo prefetto apostolico per il Senegal, monsignor Maynard. Al suo arrivo a Saint Louis, Maynard restò colpito negativamente dall'indifferenza nei suoi confronti da parte degli autoctoni. Probabilmente a ragione, attribuì tale sentimento anche al fatto che Moussa veniva ormai visto da tutti come la vera autorità religiosa cattolica della regione. Basti pensare che, quell'estate, era stato ricevuto con ogni onore a corte da Ndieumbeutt Mbodj, la regina del regno Waalo, che oggi è ricordata anche per la sua volontà di opporsi alla crescente colonizzazione francese<sup>220</sup>.

Di lì in poi, incomprensioni e gelosie con il clero europeo in Senegal crebbero man mano che i tre acquisivano sicurezza e autorevolezza sul campo, aiutati anche dalle competenze linguistiche. Padroneggiavano infatti tutti e tre l'arabo e il wolof, la principale lingua senegalese, oltre ad aver rudimenti di altre lingue locali, a fronte di missionari europei che spesso parlavano solo francese.

Presso gli archivi generali dei missionari spiritani a Chevilly-Larue (Paris) 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. Alcune di esse sono connotate dall'indicazione «*confidenti*», a indicare il fatto che il materiale documentario era considerato dai precedenti archivisti della congregazione come controverso e non adatto alla diffusione. A me è stato concesso di consultarlo e ciò che mi è parso emergere testimonia una situazione molto conflittuale e ambigua, anche se sembra chiaro che i tre si trovarono a dover fare i conti con la sospettosa vigilanza, quando non l'attiva opposizione, di molti missionari d'origine europea e funzionari coloniali francesi, finendo talora per fungere da capri espiatori di conflitti interni, ad esempio tra le religiose e i religiosi o tra il governatore e altre cariche coloniali<sup>221</sup>.

<sup>218</sup> J. R. De Benoist, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, cit., p. 117.

<sup>219</sup> D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, cit., pp. 18-19.

<sup>220</sup> J. P. Moussa, *Lettre à Boilat et Fridoil, 18 aout 1841*, cit. Sulla regina Mbodj e il regno Waalo, v. B. Barry, *Le royaume du Waalo: le Sénégal avant la conquête*, Karhala, Paris 1985.

<sup>221</sup> 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

Le accuse (sulla cui dubbia attendibilità torneremo più avanti) che vennero lanciate contro i tre sono numerose e di varia natura. Di volta in volta l'uno o l'altro fu accusato di ubriachezza (Moussa)<sup>222</sup>; di poca costanza (Moussa); di avere istinti violenti (Fridoil); di partecipare a feste danzanti e ricevere donne presso la sua abitazione (Moussa)<sup>223</sup>; di avere rapporti difficili con le religiose (Boilat)<sup>224</sup> o al contrario di troppa simpatia verso di esse (Fridoil)<sup>225</sup>; di non somministrare con adeguata cura i sacramenti (Moussa)<sup>226</sup>; di malcelato orgoglio (Boilat e Moussa)<sup>227</sup>; di sperperare denaro (Moussa)<sup>228</sup>; di essere mal voluti dagli altri africani (Boilat)<sup>229</sup> 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 utilizzarla affatto (Boilat)<sup>230</sup>; di mala gestione della scuola locale (Fridoil)<sup>231</sup>; perfino di servirsi di musiche e strumenti tradizionali – in particolare il tam tam, un tipico tamburo locale – anche durante le celebrazioni<sup>232</sup> invece di rispettare alla lettera le forme del rito romano (Moussa)...

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, moltiplicando le occasioni di incomprensione e rimescolando di continuo gli equilibri. 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; 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.

<sup>222</sup> «Moussa ha una disposizione ad abbandonarsi all'uso di liquori forti», A. Baudin, *Lettre du Gouverneur au Ministre des Colonies, St Louis, 21 février 1848*, ACSE, 311. 4a4; «Beve molto!», *Vies de Boilat et Fridoil et Moussa, notes manuscrites*, ACSE, 311.3a5.

<sup>223</sup> *Vies de Boilat et Fridoil et Moussa*, cit.; «Si trova raramente Moussa in canonica e, se lo si trova, si trovano di sicuro con lui anche delle donne nere fin dentro la sua stanza. Lui dice che non fa nulla di male, ma che scandalo, per un europeo soprattutto!», (Briot, *Lettre à Libermann, 25 décembre 1845, de Gorée*, ACSE, 311. 3b4).

<sup>224</sup> «Mi dispiace doverlo dire, ma è chiaro che le suore sono la croce dei preti in questo paese», D. Boilat, *Lettre à madame Marie-Joseph Javouhey, 28 août 1843, de Saint-Louis*, in ACSE, 311.3b3.

<sup>225</sup> Maynard, *Affaires des soeurs de Saint Joseph de Chuny, dont Fridoil était le confesseur*, 1844, ACSE, 311.3b3.

<sup>226</sup> Maynard, *Dossier du Prefet Apostolique Maynard à son Excellence le ministre de la Marine et des Colonies, 19 juillet 1843-44, Saint Louis*, ACSE, 311.3b3.

<sup>227</sup> *Vies de Boilat et Fridoil et Moussa*, cit.; «Moussa è sempre accecato dal suo orgoglio», Maynard, *Dossier du Prefet*, cit.

<sup>228</sup> «Moussa deve pagare i debiti che ha contratto, è un vero dissipatore», in Arlabosse, *Lettre à M Gouverneur, 19 février 1848, St Louis*, ACSE, 311. 4a4.

<sup>229</sup> «M. Boilat, che io stimo ancora meno di Moussa come uomo, è detestato da tutti», in A. Baudin, *Lettre du Gouverneur au Ministre des Colonies*, cit.

<sup>230</sup> *Vies de Boilat et Fridoil et Moussa*, cit.

<sup>231</sup> D. H. Jones, «The Catholic Mission», cit., p. 337.

<sup>232</sup> «Lo dico con tanta vergogna quanto dolore: M. Moussa si è avvicinato alla classe nera, ai suoi gusti, ai suoi giochi, ai suoi canti. L'abbiamo anche visto in vestaglia con numerosi bambini che egli divertiva ed esortava a danzare al suono del Tam Tam», Maynard, *Dossier du Prefet*, cit.

Probabilmente, l'accusa più sincera, che evidenzia il timore dei missionari europei di perdere il controllo sui «moretti», fu quella che monsignor Legay il 7 gennaio del 1847 scriveva da Saint-Louis al ministro della Marina e delle Colonie: «Moussa et Fridoil hanno ideato il disegno di divenire i capi della religione nel loro paese natale»<sup>233</sup>.

In difesa dei tre preti senegalesi si schierarono le religiose di Saint Joseph de Cluny<sup>234</sup>, i loro parrochiani e la gente del luogo<sup>235</sup>. Questi ultimi, arrivarono a scrivere (invano) delle petizioni per poter continuare a godere della loro presenza<sup>236</sup> e una lettera d'accorato addio in particolare a Boilat: «Voi dovete partire, signor curato! Ma sappiate che la fiducia e l'affetto della popolazione senegalese vi otterrà dall'autorità cittadina la giustizia che vi è dovuta. Se i nostri voti saranno opportunamente apprezzati, voi sarete presto di ritorno tra noi»<sup>237</sup>. I tre giovani preti africani, appoggiati dalla popolazione, si difesero con le unghie e con i denti. Indicativa è la lettera privata scritta nel dicembre del 1844 da Fridoil «sotto segreto confessionale» da Saint Louis, dove dirigeva una scuola e faceva il confessore delle suore, al prefetto apostolico Maynard. Fridoil gli diceva con franchezza di ritenere che la madre superiora non mentisse nel segnalare le sue molestie verso alcune suore, che glielo lo avevano personalmente confermato<sup>238</sup>. Pur restando rispettoso nei toni verso un suo superiore ecclesiastico, Fridoil prendeva le difese delle religiose e non temeva di manifestargli (con implicita condivisione), l'opinione della superiora, che riteneva le sue lamentele su Moussa calunnie dovute all'invidia per il successo che il sacerdote africano stava avendo a Gorée<sup>239</sup>. Fridoil concludeva la sua missiva scrivendo di non essere disposto a obbedire senza prima aver potuto spiegare il proprio punto di vista: «non tradirò mai la mia coscienza»<sup>240</sup>.

<sup>233</sup> 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.

<sup>234</sup> Suor Léonie avrebbe commentato, alla notizia della morte di Fridoil durante il tragitto per rientrare in Francia: «Oh, povero Fridoil, sarà ben felice di essere morto, il poveretto! Non si finiva mai di perseguitarlo!», vedi Boulanger, *Lettre à Kobes, 1 decembre 1852, St Louis*, ACSE, 311.6a5 sept-dec 1852.

<sup>235</sup> 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 préfet apostolique Guyard, le 31 août 1852, de St Louis*, ACSE, 311.6a4.

<sup>236</sup> *Pétition des Mères De Famille [66 firmes] au Ministre des Colonies, 21 août 1852, St Louis*, ACSE, 311.6a4; *Pétition des paroissiens à Boilat, 21 août 1852, St. Louis*, ACSE, 311.6a4.

<sup>237</sup> *Pétition des paroissiens à Boilat, 21 août 1852, St. Louis*, ACSE, 311.6a4.

<sup>238</sup> «La superiora Leonie non mente quando dice per esempio che avete toccato la mano a molte delle sue sorelle: loro stesse me l'hanno confessato. So ancora che avete baciato (*vous avez embrassé*) la signorina Elisa, un paio di volte anche sorella Aurelia, che me l'ha detto. Infine è successo con la moglie di un ufficiale, che io conosco. Questi fatti non sono dunque calunnie poiché sono veri», 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.

<sup>239</sup> «[Sœur Léonie] ha detto che voi eravate geloso dell'abbé Moussa», *ibid.*

<sup>240</sup> *Ibid.*

#### 4.4 Arsène Fridoil (1815-1852), David Boilat (1814-1901) e Jean-Pierre Moussa (1815-1860): tre preti «moretti», tre destini

Nonostante la caparbieta con cui i tre senegalesi si batterono per cercare di rimanere a svolgere il loro ministero nel paese natio, alla fine dovettero cedere, vittime del fuoco incrociato di funzionari coloniali, religiosi e religiose di diverse congregazioni.

Fridoil e Boilat rientrarono in Francia nel 1852. Durante il viaggio, il primo morì per malattia. Boilat, dopo un periodo che potremmo definire di rieducazione<sup>241</sup>, trovò nel vescovo di Meaux (Île-de-France) un ecclesiastico disposto ad incardinarlo nella propria diocesi e gli venne così 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. Non sarebbe mai più tornato in Senegal, ma dal suo esilio nella campagna parigina avrebbe riordinato i propri appunti e disegni, pubblicando alcuni tra i primi libri scritti in francese sul suo paese natio<sup>242</sup>.

Moussa venne invece rimandato in Europa nel 1853. Più combattivo che mai, cercò inutilmente di appellarsi a Propaganda Fide<sup>243</sup>, finendo poi, con una scelta di rottura, per imbarcarsi per Haiti, accogliendo l'invito di Faustin-Élie Soulouque (1782-1867). Ufficiale militare di colore nato schiavo, Soulouque nel 1847 era stato eletto a sorpresa presidente della Repubblica di Haiti per poi farsi nominare imperatore e, nel decennio successivo, governare il paese perseguitando i 'mulatti' e i bianchi rimasti sul territorio e promuovendo una sorta di nuova classe nobiliare dalla pelle nera, composta da suoi fedelissimi<sup>244</sup>. Un periodo caotico<sup>245</sup>, specialmente per quel che riguarda la storia della Chiesa haitiana, al punto che la storiografia finora sembra come arrestarsi alla morte del prefetto monsignor Tisserant nel 1845 e riprendere a partire dalla caduta di Soulouque, quando nel 1859 il generale 'mulatto' Fabre Nicolas Geffrard (1806-1878) diviene il nuovo presidente di Haiti e sigla con la Santa Sede una sorta di concordato<sup>246</sup>. Esiliati o tenuti sotto controllo da

<sup>241</sup> I. Schwindenhammer, *Lettre à Boulanger, Paris, 16 novembre 1852*, in ACSE, 3i1.6a4.

<sup>242</sup> 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 du Président de la République du Sénégal à monsieur Bouiquillon, Dakar 4 mars 1971*, ACSE, 311.3a6.

<sup>243</sup> Cfr. *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.

<sup>244</sup> Sulla figura di Soulouque, v. L. F. Hoffman, *Faustin Soulouque d'Haiti: dans l'histoire et la littérature*, L'Harmattan, Paris 2007.

<sup>245</sup> H. J. Koren, «Eugène Tisserant en Haïti: un diplomate inexpérimenté dans une situation chaotique», in *Mémoire Spiritaine*, n. 19, premier semestre 2004, pp. 55-60.

<sup>246</sup> P. Delisle, *Le catholicisme en Haïti au XIXe siècle. Le rêve d'une «Bretagne noire» (1860-1915)*, Karthala, Paris 2003. Sul vudù, si veda ad esempio L. Faldini Pizzorno, *Il Vudù*, Xenia, Milano 1999. Sul rapporto tra vudù e cattolicesimo ad Haiti, v. L. G. Desmangles, *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, University of North Carolina Press, Chapel

Soulouque, in quegli anni i missionari europei persero effettivamente il controllo sulla chiesa haitiana<sup>247</sup>, che venne affidata alle cure del nuovo prete nero della cattedrale della capitale Port-au-Prince: Moussa.

Anche ad Haiti, Moussa dovette scontrarsi con invidie e accuse, la più importante delle quali quella di essere una sorta di vescovo scismatico, in quanto non riconosciuto dal papa<sup>248</sup>. Egli rispose con il vigore di sempre e radicalizzando il proprio pensiero. Se ancora nel dicembre 1847, durante un periodo trascorso a Parigi, nel bel mezzo di un'importante omelia antischiavista trasmessaci dalla penna del parlamentare abolizionista Victor Schœlcher, aveva detto di avere «due angeli ai miei lati: l'uno mi riporta tutti i lamenti dei miei figlioli in Senegal ed è l'angelo della patria, l'altro, quello della Francia, ha i tratti materni»<sup>249</sup>, in un articolo apparso sul principale giornale haitiano del 24 giugno 1854 egli arrivava a rinnegare la propria educazione francese: «laddove è una colonia europea, il figlio di donna negra non possiede più una patria»<sup>250</sup>. Non rinnegò però mai del tutto la fede cattolica, e, ormai morente a causa di una «crudele affezione al petto»<sup>251</sup>, come ultimo desiderio chiese di essere ufficialmente riammesso nella comunione romana<sup>252</sup>.

## 5. Alcune considerazioni

È prematuro azzardare un giudizio univoco sul senso profondo delle vicende fin qui esposte. Soprattutto le complesse parabole di vita dei primi tre sacerdoti africani ordinati nel diciannovesimo secolo, in larga parte ancora poco note, meritano un adeguato approfondimento in una pubblicazione futura. Le ho però qui anticipate sinteticamente per poter svolgere alcune prime considerazioni sull'esperienza cominciata da Anne-Marie Javouhey.

Dell'originario gruppo di ventiquattro bambini educati in Francia, 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 (tranne che per

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. 40, n. 2 (2013), pp. 231-250.

<sup>247</sup> «Il Paese è perduto!», Perein, *Lettre à Libermann, s.d.[1847?]*, Port-au-Prince, cit. in A. Cabon, *Notes sur l'histoire Religieuse d'Haiti, Imprimerie des Orphelins d'Auteuil*, 1933, riproduzione conservata negli ASJC, 2 A f, Jeunes Africains, p. 392.

<sup>248</sup> Ivi, p. 458.

<sup>249</sup> V. Schœlcher, «Esclavage. Sermon de M. l'abbé Moussa», in *La Réforme*, 26 décembre 1846, consultabile alla BNF e su Gallica.

<sup>250</sup> J. P. Moussa, «Partie Non Officielle. Mes Représailles», in *Le Moniteur Haïtien*, 9e année, n. 27 et 28, Port-au-Prince, 24 Juin 1854.

<sup>251</sup> «NECROLOGIE», in *Feuille du commerce, petites affiches et annonces du Port-au-Prince*, XXXVII année, n. 30, 28 juillet 1860. Si trattava probabilmente di una recrudescenza della tubercolosi che poteva aver contratto ancora bambino in Francia.

<sup>252</sup> Il desiderio sarebbe stato esaudito, ma troppo tardi: all'arrivo del perdono papale, Moussa era già deceduto. Cfr. A. Cabon, *Notes de la Congrégation du Saint-Esprit*, cit., p. 471.



François Douga, di cui sappiamo che si mise a rubare e venne imprigionato a Saint-Louis)<sup>253</sup>. Due si unirono ad Anne-Marie Javouhey in Guyana. In tre corrisposero alle attese iniziali e tornarono come missionari in Senegal; nessuno di essi riuscì comunque a rimanervi per più di pochi anni a causa dei conflitti con il clero coloniale europeo. Gli esiti dell'esperienza – se valutati in rapporto alle aspettative iniziali e alle risorse (denaro compreso) impiegate – furono dunque «ridotti, se non proprio scarsi»<sup>254</sup>.

Sarebbe stato possibile prevedere, e dunque evitare, tale fine? Probabilmente sì. Come abbiamo visto, fin dall'agosto 1824 il barone Roger aveva avvertito che l'insieme di clima non propizio e sradicamento culturale avrebbe potuto minare alla base il progetto «moretti». A queste due, avrebbe in seguito aggiunto anche una terza preoccupazione, confidandola direttamente a Moussa, Boilat e Fridoil: «la vostra fede muterà in tristezza, se non avrete dei protettori»<sup>255</sup>. In effetti, non fu probabilmente un caso il fatto che i tre vennero rimossi dalla missione proprio appena dopo che nel 1848 era decaduta la monarchia degli Orléans (e dunque avevano perso la protezione della regina Maria Amelia di Borbone-Orléans, che fin dai tempi della messa a Fontainebleau era rimasta particolarmente legata a Moussa, di cui si era anche fatta fare un ritratto e a cui aveva fatto numerosi doni), nel 1849 era morto lo stesso barone Roger, nel 1851 Anne-Marie Javouhey (che più volte si era battuta per ribadire che «tutto ciò che si dice contro l'abbé Moussa sono delle atroci calunnie»)<sup>256</sup> e, il 2 febbraio dell'anno seguente, anche François Libermann. Sarebbe stato il successore di quest'ultimo a richiamare in Francia i tre preti senegalesi, fidandosi più dei missionari europei che dei loro tentativi di dimostrarsi innocenti.

Ma erano colpevoli o no, i tre sacerdoti «moretti»? Difficile a dirsi con certezza, ma è un dato di fatto che gran parte delle accuse e delle insinuazioni contro di loro non trovano conferma unanime, sono riconducibili a intenti politici<sup>257</sup> o fanno addirittura perno sulla denuncia di comportamenti standardizzati negativamente basandosi su pregiudizi razzisti (ad esempio il fatto che le persone di colore fossero naturalmente portate a bere molti alcolici e fare molto sesso), rintracciabili negli

<sup>253</sup> 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 «è divenuto un ladro, le cattive compagnie l'hanno perduto, ora è in prigione» e che intende perciò riscattarlo e portarlo con sé a Mana, in Guyana, «per redimerlo». A. M. Javouhey, *Lettre à Mère Clotilde Javouhey à Limoux, du Sénégal, janvier 1836*, cit.

<sup>254</sup> R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», cit., p. 88.

<sup>255</sup> J. P. Moussa, *Mémoire à Mons Segretario, 27 luglio 1853, Roma*, in APF, SC, 7 n. 342-343. J. P. Moussa, *Memoria del prete negro. Copia di una lettera al ministro Marina, luglio 1853, Roma*, in APF, SC, 7, n. 346-349.

<sup>256</sup> A. M. Javouhey, *Lettre à sœur Marie-Thérèse Griffaut, 26 avril 1846, Brest*, cit. in J. D. Desrivières, «L'abbé Jean-Pierre Moussa: modèle noir et abolitionniste», in *Madinin'Art. Critique culturelles de Martinique*, «<https://www.madinin-art.net/l-abbe-jean-pierre-moussa-modele-noir-et-abolitionniste>», 18 mars 2020, ultima visualizzazione: 11/12/2020.

<sup>257</sup> D. H. Jones, «The Catholic Mission», cit., p. 339.

anni seguenti anche in altri casi di accuse contro sacerdoti africani da parte dei loro colleghi di missione europei<sup>258</sup>. Ciò sembra suggerire che il problema fosse più ampio del caso specifico di Moussa, Fridoil e Boilat e possa riassumersi dicendo 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 insuperbiti<sup>259</sup>. Molti 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 potevano pensare di doverli trattare alla pari<sup>260</sup>.

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 articolata dalle stesse istituzioni europee, laiche ed ecclesiastiche, con cui i «moretti» si interfacciavano. Le accuse elencate mettevano in discussione la moralità dei moretti e, quindi, minavano il loro potenziale sociale all'interno del loro contesto di vita. In particolare, sembrano accuse orientate verso la sfera della condotta sessuale (privata) e della condotta pastorale (pubblica). La condotta (o *habitus*<sup>261</sup>) rappresenta una dimensione intersoggettiva che è immediatamente il prodotto di tensioni e lotte culturali, politiche, ed economiche.

<sup>258</sup> Ad esempio, nel 1879, contro il prete gambiano Guillaume Samba, che aveva studiato al Collegio Urbano di Propaganda Fide e a Roma era stato anche internato in manicomio: «Questo giovane prete avrebbe potuto rendere molti servizi alla missione, ma sfortunatamente ha scambiato il suo ministero presso i suoi compatrioti con la sua passione per il bere», Bosch, *Notes sur l'abbé Samba, 8 avril 1879, de Paris*, ACSE, 311.8a11. Su Samba 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).

<sup>259</sup> Tra tutte, le accuse più ricorrenti e che mi sembrano più rilevanti sono quelle di non saper gestire posti di responsabilità: «La negligenza passata e costante di M. Moussa lo rende inadatto a occupare un primo posto, egli deve essere subordinato, per apprendere a compiere i propri doveri»; «[È] sempre accecato dal suo orgoglio» (Maynard, *Dossier du Prefet*, cit); «Alcune persone in Senegal e in Francia hanno troppo favorito in lui [Moussa] la superbia perché non lo hanno conosciuto», Arlabosse, *Lettre à M Gouverneur, 19 fevrier 1848*, cit.

<sup>260</sup> 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, ricopri 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).

<sup>261</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva* (1987), Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2013.

I tre sacerdoti «moretti» avevano in Senegal un ruolo socio-politico potenzialmente 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, il loro modo di esistenza, a un certo punto, sembrò non risultare più pienamente conforme al modello egemone.

Al netto della questione della fondatezza o meno delle singole accuse, essi furono vittime di stereotipi e *cliché* culturali, indici di un certo modo di produzione dell'immaginario del nero. In questa prospettiva, ad esempio, il carattere violento e libidinoso sarebbe un fattore fondamentale di quella che Frantz Fanon chiama la «forma-negro», il cui addomesticamento fornisce una legittimazione agli intenti coloniali-civilizzatori europei<sup>262</sup>.

I tre preti neri si dimostrarono forse troppo indipendenti agli occhi dei bianchi, che da loro esigevano obbedienza e per questo li accusarono di «tornare ad avvicinarsi progressivamente allo stato selvaggio»<sup>263</sup>. Come vedremo nei prossimi capitoli, questi stessi meccanismi di controllo si sarebbero riprodotti ancora e ancora. Di fronte a questa «autorità coloniale», a questo «giogo che disprezza la fraternità umana»<sup>264</sup> – per usare le parole di Moussa – alcuni «moretti» si sarebbero spezzati, altri adattati, altri ancora ribellati. Tutti, comunque, dovettero confrontarsi.

<sup>262</sup> Al nero 'selvaggio', infatti, si andava a opporre quello buono e docile, rispettoso e reverente verso il colonizzatore. Cfr. F. Fanon, *Il negro e l'altro* (1952), Il Saggiatore, Milano 1965; A. Mbembe, *Critica della ragione negra* (2013), Ibis, Como-Pavia 2016.

<sup>263</sup> A. Baudin, *Lettre au Ministre de la Marine, 21 Fevrier 1848, St Louis*, in ACSE, 3i1. 4a4. La considerazione del governatore Baudin ha evidenti tratti razzisti, in quanto considera l'educazione occidentale come solo esteriore, Moussa, infatti, dentro sarebbe rimasto 'selvaggio' e, alla prima occasione, ritornato ad esserlo. Come dire: possiamo fornirgli la migliore educazione, ma sotto la razza rimane la stessa.

<sup>264</sup> J. P. Moussa, *Lettre à mons. Monnet, 14 juillet 1848, St Louis*, in ACSE, 3i1. 4a4.

## Capitolo 4

### La massima diffusione del fenomeno: la Pia opera del riscatto delle fanciulle more

Per l'elevato numero di riscatti di bambini effettuati (circa duemila!) e di collaboratori coinvolti, per la notorietà acquisita nello scenario pubblico internazionale dell'epoca e per gli espliciti intenti antischiavisti e missionari, la Pia opera del riscatto delle fanciulle more costituì l'asse portante dell'intero fenomeno dei «moretti» portati in Europa nel diciannovesimo secolo.

Benché siano disponibili alcune trattazioni sintetiche<sup>1</sup> della storia dell'Opera e qualche biografia sul suo fondatore don Niccolò Olivieri<sup>2</sup> o sul di lui successore

<sup>1</sup> M. T. Todaro, *Lo schiavismo in Egitto nel XIX secolo e L'opera del riscatto delle morette africane*, Francescane Missionarie del Cuore Immacolato di Maria, Roma 2008; U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit.; G. Romanato, *L'Africa Nera*, cit., pp. 213-126; G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., pp. 230-231, 319; G. Pizzorusso, *Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, cit., pp. 259-261.

<sup>2</sup> A. Campanella, *Il Sac. Niccolò 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; P. L. Ravecca, *Il "ghellaba" Olivieri*, Arti Grafiche Erregi, Genova 1984; L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane africane (storia d'un eroe della carità)*, Typographia Archiepiscopalis Florentina, Firenze 1916; G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit. Quest'ultimo testo è probabilmente lo studio più affidabile attualmente disponibile.

don Biagio Verri<sup>3</sup>, esse sono spesso non esenti da tratti agiografici e apologetici<sup>4</sup>. Per ricostruire criticamente le vicende, l'accesso alle fonti primarie era necessario, ma non è stato semplice. Ho rintracciato vari scritti del prete e dei suoi collaboratori, ma la più parte sono a tutt'oggi dispersi tra gli archivi di centinaia di diversi monasteri, conventi e seminari. Sono stato più fortunato con le corrispondenze ricevute (anche da parte di «moretti»): l'archivio provinciale dei frati cappuccini di Genova conserva molte delle lettere ricevute da Olivieri in vita<sup>5</sup>, altre le ho invece trovate presso l'archivio diocesano della città (fino ad oggi le due raccolte non erano mai state riunite!); l'archivio delle suore Figlie di Nostra Signora della Misericordia a Savona custodisce infine molte di quelle indirizzate al successore, Verri. Ho poi consultato in varie biblioteche alcuni scritti editi dallo stesso Olivieri presso la Stamperia Casamara, a Genova<sup>6</sup>.

Prima però di entrare nel vivo delle vicende legate all'Opera, cerchiamo di capire in quale contesto nacque e si sviluppò, a quali pratiche si ispirò.

## 1. L'Opera del riscatto e le sue radici

Nel 1839, papa Gregorio XVI emanava la bolla *In Supremo Apostolatus*<sup>7</sup>, con cui condannava ufficialmente le tratte degli schiavi neri. A stretto giro, l'allora

<sup>3</sup> C. Caminada, *Don Biagio Verri apostolo delle morette (1937)*, Tipografia vescovile dell'Addolorata, Varese 1951. 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.

<sup>4</sup> D'altronde, sia per Olivieri che per Verri sono in corso i processi canonici per la santificazione (entrambi sono attualmente venerati dalla Chiesa come servi di Dio, stadio precedente alla beatificazione). La causa di Olivieri venne cominciata dal sacerdote genovese Giacomo Della Chiesa, che in seguito sarebbe divenuto papa Benedetto XV. Anche il processo di Biagio Verri vanta come suo primo postulatore un nome noto: Alfredo Ildefonso Schuster, monaco benedettino, poi cardinale e arcivescovo di Milano durante la Seconda Guerra Mondiale.

<sup>5</sup> Un ringraziamento speciale è d'obbligo all'archivista Simonetta Ottani, che ha fatto un lavoro di grande merito nel riscoprire questo fondo.

<sup>6</sup> N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa morta al Buon Pastore di Angers il sabato 14 giugno 1845 tradotta dal francese*, Stamperia Casamara, Genova 1847; N. Olivieri, *Relazione quarta sui progressi della pia opera pel riscatto delle more*, Stamperia Casamara, Genova 1849; N. Olivieri, *Relazione quinta sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more*, Stamperia Casamara, Genova 1850; N. Olivieri, *Relazione sesta sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more*, Stamperia Casamara, Genova 1851; N. Olivieri, *Settima relazione sui progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle more*, Stamperia Casamara, Genova 1852; N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit.; N. Olivieri, *Decima relazione sui progressi della pia opera pel 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. 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.

<sup>7</sup> Gregorio XVI, *In Supremo*, cit.

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»<sup>8</sup>. Don Niccolò Olivieri, un sacerdote di quella diocesi che già nel 1838 aveva riscattato (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 propria intuizione e, negli anni immediatamente successivi, diede vita alla Pia opera per il riscatto delle fanciulle more<sup>9</sup>.

Scopo dell'Opera, fondata nei primi anni Quaranta dell'Ottocento e approvata nel 1847 da papa Pio IX era quello di fornire un supporto logistico e finanziario alle attività del sacerdote: collocare in strutture religiose europee bambine – più raramente 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 dell'Olivieri (1864), il timone venne assunto da uno dei suoi più assidui assistenti, don Biagio Verri. Quest'ultimo, a sua volta coadiuvato da Giuseppina Ranzani, maestra in seguito divenuta religiosa, continuò le attività dell'Opera fino al 1884, anno della sua morte e dello scioglimento della stessa.

I mercati di schiavi egiziani erano stati eletti da Olivieri a proprio campo d'azione prediletto, vi riscattò (di persona o tramite collaboratori) ben 810 bambini dalla schiavitù, per lo più bambine, portandoli 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»<sup>10</sup>. A questi se ne possono poi aggiungere molti altri, riscattati da Verri e suoi collaboratori e alloggiati però su suolo egiziano, al Cairo, presso un collegio apposito fondato dalle suore terziarie francescane d'Egitto, fino a raggiungere così un numero complessivo di 2057 bambini subsahariani schiavi riscattati, in circa quarant'anni di attività dell'Opera<sup>11</sup>. Non sono cifre banali, indicative 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

<sup>8</sup> G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 10.

<sup>9</sup> Ibid.; G. Pizzorusso, *Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Enciclopedia Treccani, vol. LXXIX (2013).

<sup>10</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 93; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 214. Non sembra ancora un elenco puntuale e completo di tutti i riscatti compiuti, tuttavia questo numero appare verosimile e, almeno per quel che riguarda la prima fase dell'Opera, viene documentato dalle registrazioni circa il numero di «moretti» riscattati annotate di volta in volta da Olivieri nelle sue *Relazioni*.

<sup>11</sup> Cfr. C. Bianchetti, *L'Antischivismo alla fine del secolo XIX*, Tip. Subalpina - S. Marino, Torino 1893, p. 242. Alcuni registri, conservati presso AFME, lasciano ritenere che i riscatti possano essere stati molti di più, in particolare quelli di bambini rimasti poi in Egitto. Un documento del 25 agosto 1883, citato anche da Todaro, parla di 2124 riscatti operati fino ad allora dalle religiose di Caterina Troiani, le suore francescane missionarie d'Egitto, M. T. Todaro, *Lo schivismo in Egitto*, cit., p. 247.

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 ben 125 vescovi, 18 cardinali e gli stessi pontefici Pio IX e Leone XIII.

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. Gli anni in cui si sviluppò sono quelli del risveglio religioso ottocentesco, specie nei campi dell'educazione e delle missioni, nonché della progressiva sensibilizzazione ai temi dell'antischiasmo 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 però importante focalizzare anche la dimensione 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 nordafricani 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 di 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 religioso<sup>12</sup>. Lo storico 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 anticipato<sup>13</sup>.

Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, le guerre napoleoniche e

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Ivi, p. 402.

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)<sup>14</sup>. 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 di persistenza anche fino a quasi la fine del diciannovesimo secolo<sup>15</sup>.

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 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»<sup>16</sup>.

I possibili nessi tra l'azione di 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 un certo periodo la collaborazione degli stessi frati trinitari, l'ordine religioso che, 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 (dalla settima alla decima)<sup>17</sup>.

Del resto, se è vero che alla fine degli anni Trenta del secolo diciannovesimo le

<sup>14</sup> Cfr. R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 282; G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. 22.

<sup>15</sup> Tra i casi che si possono citare, quello del giovane guineano incontrato nel 1838 da Olivieri presso un commerciante, che gli ispirò l'idea di riscattare bambini schiavi in Egitto (vedi L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., 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).

<sup>16</sup> A. Zappia, «In rimpiazzo dell'antico Magistrato», cit., p. 413.

<sup>17</sup> 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*, cit., p. 26.



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 dei 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, a tutto questo patrimonio condiviso di pratiche attinse Niccolò Olivieri per fondare e portare avanti quella che, indicativamente, chiamò la Pia opera del riscatto<sup>18</sup>.

Vi sono però 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. Olivieri, invece, comperava *ex-novo* schiavi subsahariani in Egitto mai stati cristiani prima né ovviamente appartenenti alle comunità politiche di chi ne finanziava la liberazione. Una volta riscattati<sup>19</sup>, li portava con sé in Europa prendendoli sotto sua stretta custodia (cosa che gli riusciva facile trattandosi di bambini africani e di fatto orfani) 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 atlantiche<sup>20</sup>. 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 missionaria<sup>21</sup>, e d'altra parte la conversione degli schiavi era stata spesso intesa come una modalità per garantire l'ordine e l'armonia sociale<sup>22</sup>, ora il battesimo veniva posto a coronamento della raggiunta libertà dalla

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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 altri 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.

<sup>20</sup> Cfr. G. Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. XV.

<sup>21</sup> Cfr. P. O. Adiele, *The Popes*, cit., p. 470.

<sup>22</sup> Cfr. G. Turi, *Schiavi in un mondo libero*, cit., p. 89.

schiavitù fisica<sup>23</sup>. Attraverso questo sacramento, le «morette» smettevano di essere «schiave del demonio» e divenivano invece delle libere «figliole di Dio»<sup>24</sup>. Questa caratteristica dell'azione dell'Olivieri lo pose in una posizione ambigua: il suo riscattare schiavi che non erano cattolici lo accomuna più ai suoi contemporanei abolizionisti delle tratte atlantiche e africane che ai frati mendicanti che operavano i riscatti nel Mediterraneo d'epoca moderna; al contempo, 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 abituale<sup>25</sup>.

Le frequenti visite in Egitto dei membri dell'Opera cominciarono ben presto a suscitare diffidenza nelle autorità locali, che principiarono a tenere d'occhio Olivieri e collaboratori, sospettandoli di condurre a loro volta traffici di schiavi<sup>26</sup>. 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) rimanesse nella forma di donazioni private e non di investimenti statali. Quest'ultimo elemento, in particolare, diversifica l'esperienza dell'Olivieri 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 dall'esperienza precedentemente analizzata di Javouhey in Francia, che era stata ufficialmente finanziata dal Ministero della marina e delle colonie.

Vediamo dunque di scoprire meglio chi fosse, Niccolò Olivieri.

## 2. Cenni sulla vita di Niccolò Olivieri (1792-1864)

Nato il 21 febbraio 1792 in una famiglia numerosa (dodici figli) a Voltaggio, un comune oggi parte della provincia di Alessandria ma che allora era sotto la giurisdizione di Genova (alla cui diocesi tuttora appartiene), Olivieri ricevette

<sup>23</sup> Il battesimo è da intendersi 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 nuovo nome cristiano», U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 159. 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*, cit., p. 31.

<sup>24</sup> N. Olivieri, *Relazione quarta*, cit., p. 5.

<sup>25</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., pp. 62-63; L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., pp. 143-144.

<sup>26</sup> Cfr. G. Pizzorusso, *Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, cit.

l'ordinazione presbiterale il 18 febbraio 1815. Da subito fu molto dedito ad attività e organizzazioni caritative, visitando a più riprese i carcerati e divenendo per alcuni anni (dal 1823 al 1849, fino a quando i crescenti impegni con la Pia opera lo portarono a lasciare l'incarico) anche direttore di un Ricovero per Penitenti, donne che venivano da esperienze più o meno lunghe nella prostituzione o simili<sup>27</sup>.

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 negli anni successivi alle guerre napoleoniche cominciava a diffondersi anche 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 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 confessioni<sup>28</sup>. Finché, nel 1838, un incontro fortuito con un bambino africano di colore che lavorava «a servizio di un commerciante genovese»<sup>29</sup> lo influenzò in maniera determinante. Suggestionato da tale episodio, Olivieri cominciò 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 liberarlo e convertirlo»<sup>30</sup>.

Dopo aver provato a contattare diversi 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 Genova<sup>31</sup>. 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 ai porti di Genova e di Livorno (poi anche di Marsiglia e Trieste), da dove poi intraprendeva lunghi viaggi per trovare loro una sistemazione in strutture religiose e raccogliere al contempo

<sup>27</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., pp. 29-30.

<sup>28</sup> Ivi, p. 28.

<sup>29</sup> 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 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.

<sup>30</sup> G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 31.

<sup>31</sup> Il bambino, che in un primo momento l'Olivieri alloggiò presso casa propria, al Rifugio delle Penitenti, fu battezzato con il nome di Giuseppe Santamaria e indirizzato al sacerdozio, con l'iscrizione a Roma al Collegio Urbano de Propaganda Fide. Divenuto sacerdote, Santamaria andò missionario in Gambia, dove fu attivo presso la missione cattolica dell'isoletta di Sainte-Marie, nucleo di partenza dell'attuale capitale Banjul, fino alla morte, nel 1864.

finanziamenti per effettuare nuovi riscatti<sup>32</sup>. Ciascun riscatto avveniva grazie alla collaborazione (dietro compenso) 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 167° 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) papa Pio IX, da poco insediato e 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 austriaci<sup>33</sup>. 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, 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»<sup>34</sup>, 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»<sup>35</sup>. 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»<sup>36</sup>, contro cui la Chiesa si schierava attraverso l'azione dell'Olivieri, «che l'Umanità saluta come

<sup>32</sup> Inizialmente Olivieri si fece mandare dall'Egitto un numero contenuto di bambine (nel 1839 una bambina, nel 1841 due, nel 1843 due; nel 1844 una), ma, dal 1845 in poi, il numero medio delle «morette» inviate 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.

<sup>33</sup> Ivi, p. 48.

<sup>34</sup> A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 338.

<sup>35</sup> Ivi, p. 342.

<sup>36</sup> E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 4.

uno de' suoi più insigni benefattori»<sup>37</sup>. Benché il metodo d'azione di Olivieri apparisse discutibile già agli occhi di alcuni suoi contemporanei<sup>38</sup>, furono in molti a rimanere affascinati dalla sua propaganda, a esaltarne l'operato e ad appoggiarlo.

### 3. Struttura e *modus operandi* dell'Opera

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 paragrafo, più che a proporre una cronistoria dell'Opera, impresa già tentata da altri<sup>39</sup> e in parte messa a punto dallo stesso Olivieri nelle sue *Relazioni*. Nel corso degli anni, il sacerdote genovese si impegnò a 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 attraverso molti viaggi e incontri dal vivo, l'invio di moltissime lettere, la spedizione di periodici opuscoli informativi a personalità e istituzioni potenzialmente sensibili. Cercherò di ricostruire 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.

#### 3.1 Strategia promozionale

Dopo che già negli anni Quaranta ne aveva approvato la fondazione, il 4 aprile 1853 papa Pio IX concesse a tutti coloro che si fossero adoperati per sostenere l'Opera, anche un'indulgenza plenaria *in articulo mortis*<sup>40</sup>. I vescovi, italiani e non solo, che già da tempo si erano dimostrati sensibili alla causa, spinti anche dall'esempio papale moltiplicarono l'impegno nel supportare pubblicamente il sacerdote genovese, spesso battezzando 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 Quaresima<sup>41</sup> e dell'Avvento all'Opera di Olivieri e, il 20 dicembre di quell'anno, in una lettera ai perugini, scrisse:

<sup>37</sup> Ivi, p. 17.

<sup>38</sup> Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 229; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo*, cit., p. 214.

<sup>39</sup> È il caso ad esempio dello studio 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».

<sup>40</sup> N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 35.

<sup>41</sup> Cfr. G. Pecci, *Sul Giubileo ed Anno Santo 1875. Lettera pastorale con indulto per la Quaresima*, conservata presso ADP, p. 16.

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 moretti<sup>42</sup>.

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 Lavignerie, 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 carità<sup>43</sup>.

L'attivismo di Olivieri, dunque, entusiasmò e commosse molti cattolici, attirò grandi somme di denaro, mobilità un'organizzazione riconosciuta a livello internazionale tra i paesi europei (e non solo)<sup>44</sup>. In che modo questo semplice sacerdote riuscì a fare tutto questo?

In sostanza, Olivieri divenne un po' alla volta «l'agente pubblicitario, se così si può dire, e il rappresentante commerciale dell'Opera da lui diretta»<sup>45</sup>. Le sue strategie d'azione in tal senso furono due: l'organizzazione di continui viaggi d'esposizione delle «morette»; la costante interazione con collaboratori e benefattori attraverso l'invio di lettere, relazioni, *pamphlet* ecc.

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 concludere che «sappiamo molto poco dei particolari relativi alla permanenza italiana degli allievi delle case di Olivieri»<sup>46</sup>. Alla luce delle ricerche condotte, tuttavia, possiamo affermare che anche solo il transito delle «morette» non passava inosservato: non era questa, l'intenzione di Olivieri<sup>47</sup>! Dopo averle riscattate in Egitto e portate su 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

<sup>42</sup> G. Pecci, *Lettera ai fedeli della diocesi di Perugia del 20 dicembre 1875*, cit., p. 41.

<sup>43</sup> C. Bianchetti, *L'Antischiavismo alla fine del secolo XIX*, cit., p. 240.

<sup>44</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 214

<sup>45</sup> G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 46.

<sup>46</sup> G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 230.

<sup>47</sup> 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.

stato di schiavitù»<sup>48</sup>.

Le bambine africane di cui Olivieri si attorniava avevano la pelle scura, parlavano pressoché solo l'arabo o il dinka o altre lingue africane (principalmente nilotiche ed etiopi), portavano talvolta i segni fisici e comportamentali del loro passato da schiave. In un primo momento potevano essere percepite come degli «animali selvatici in forma umana»<sup>49</sup> 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»<sup>50</sup>. Piccole folle di curiosi si raccoglievano spesso intorno all'Olivieri di passaggio con le «morette» per i paesi, e il prete ne approfittava per tenere conferenze, stringere relazioni, raccogliere finanziamenti per poter poi riscattare nuove «morette» o anche donazioni di vestiario e altri beni di prima necessità<sup>51</sup>. 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, di modo da poter ottenere il sostegno di sempre nuove istituzioni, creando anche un meccanismo di emulazione tra le diverse realtà che finivano talora per contendersi la possibilità di ospitare presso di sé una o più delle bambine africane<sup>52</sup>.

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

<sup>48</sup> Ivi, p. 71.

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 33.

<sup>51</sup> Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 152.

<sup>52</sup> Ivi, p. 44. Il processo viene descritto nel dettaglio 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 della città (il cardinale Giuseppe Pecci, non parente di Gioacchino), con madrina una nobildonna del luogo (la contessa Marianna Berioli della Porta). Nel frattempo, in città si sarebbe diffusa 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 fece 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.

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 intrattene un numero elevatissimo di corrispondenze private, di cui è al momento possibile solo immaginare la reale portata<sup>53</sup>. Ciò che emerge da un'attenta disamina della 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 in un primo momento 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 i primi intermediari dell'Olivieri in Egitto – tra cui in particolare il console sabauda Paolo Cerruti, benché non operasse per puro spirito caritativo ma dietro compenso – e la religiosa Caterina Troiani, che specialmente durante la gestione Verri e oltre avrebbe realizzato un grandissimo numero di riscatti al Cairo, al punto che potremmo tranquillamente anche farla rientrare tra i collaboratori e proscrittori più stretti dell'Opera. Vanno infine certamente annoverati qui anche i membri del direttivo di due società di raccolta fondi di cui parleremo meglio in seguito, quella di Colonia e quella di Vienna. Tutti costoro fungevano per l'Olivieri da casse di risonanza locali nell'opera di sensibilizzazione e raccolta di denaro anche attraverso la diffusione del materiale pubblicitario che arrivava loro per posta.

Infine, un terzo gruppo di collaboratori era costituito dai moltissimi sostenitori e 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

<sup>53</sup> 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 Castelnau-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).



Casamara di Genova. La storica attività si trovava fino ad anni recenti in piena Città Vecchia; ora, al suo posto, c'è un buon ristorante il cui gestore ha conservato la targa in chiave decorativa e si è fatto raccontare da me un po' di questo aspetto della storia dell'edificio, offrendomi il caffè. La stamperia 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 1688<sup>54</sup>. I proprietari (i fratelli Luigi e Paolo Bruzzone) erano tra gli amici più fidati 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 viaggio<sup>55</sup>. 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<sup>56</sup>.

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 dicendo<sup>57</sup>.

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 di far celebrare ai sacerdoti delle messe speciali le cui offerte potessero essere 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 incardinati<sup>58</sup>. Olivieri riuscì

<sup>54</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 52.

<sup>55</sup> Ivi, p. 46.

<sup>56</sup> 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», D. Comboni, *Lettera al sig. Casamara per raggiungere don Biagio Verri, da Roma il 14 maggio 1866*, in ACG, Tomo VI, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

<sup>57</sup> Cfr. L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 83.

<sup>58</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 47.

così a innestare una sorta di gara di mobilitazione caritativa tra vescovi e sacerdoti, che scrivevano di rimando al nostro prete genovese, ringraziandolo per il materiale ricevuto, complimentandosi per l'ardore nella carità e riferendo con dimesso orgoglio delle messe che si riproponevano di far celebrare (o di celebrare loro stessi, di persona) per la sua causa. Ad esempio, il 3 maggio di quell'anno, il vescovo Pietro Vargiu della diocesi sarda di Ales-Terralba (piccola circoscrizione vescovile suffraganea di quella di Oristano), scriveva di suo pugno a Olivieri per comunicargli l'impegno che prendeva a far celebrare un totale di almeno 25 messe (con annesse offerte) appositamente per l'Opera, lodando l'«operoso zelo nel promuovere la gloria di Dio e procurare la salute eterna a tante infelici anime avvolte nelle tenebre dell'idolatria e della più barbara schiavitù»<sup>59</sup>.

Nei pochi mesi tra gennaio e maggio 1847, che ho selezionato per avere un campione, scrissero dei messaggi del genere a Olivieri i vescovi di: Ventimiglia; Cortona; Sassari; Cagliari; il cardinal Patrizi da Roma che afferma di aver trasmesso il materiale al papa, il quale ringraziava e porgeva la sua benedizione; Modena; Oristano; Mantova; Saluzzo; Ivrea; Alba; Susa; Alghero; Albenga; Vigevano; Carantoise (Francia); Pinerolo; Ales-Terralba; nuovamente Modena; Basilea (Svizzera); nuovamente Pinerolo; S. Miniato<sup>60</sup>.

### 3.2 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*, la prima edizione francese dei *Cenni sulla vita e sulla morte dell'etiopessa Camilla* (o, più in breve, *Vita di Camilla*)<sup>61</sup>. 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 raffiguranti la «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

<sup>59</sup> P. Vargiu vescovo di Ales-Terralba, *Lettera a Olivieri del 3 maggio 1847, da Alessandria*, in ACG, Tomo II.

<sup>60</sup> Tutte le lettere si trovano in ACG, Tomo II.

<sup>61</sup> Cfr. Patrizi cardinale a Roma, *Lettera all'Olivieri del 13 marzo 1847*, cit.

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 bene<sup>62</sup>.

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 erano per il pubblico più ampio, non necessariamente acculturato, composto anche da gente semplice e sensibile a forme di devozione tipiche della pietà popolare.

Vediamo ora più da vicino la natura di ciascuna di queste pubblicazioni.

### 3.2.1 La Vita di Camilla

L'originale della *Vita di Camilla* venne redatto in francese, con il titolo *Vie et mort d'une jeune Éthiopienne décédée au Bon-Pasteur d'Angers le samedi 14 juin 1845*<sup>63</sup>. La religiosa che ne fu l'autrice è ignota, ma sappiamo che agì 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. Nella *Relazione* del 1854, Olivieri annota che la *Vita* di «questa amabile Angioletta»<sup>64</sup> era già stata ristampata quattro volte: se ne deduce che l'opuscolo dovette godere di un certo successo, sia nella sua versione primigenia in francese (letta e apprezzata da papa Pio IX), sia nella traduzione in italiano. Il breve testo venne composto in forma di commemorazione della morte della «moretta», d'origine etiopica, battezzata col nome di Camilla all'arrivo a Genova, quindi trasferita in un convento francese fino alla morte. Oltre a quella francese, ho potuto consultare anche l'edizione italiana del 1847, che si compone della traduzione del testo francese preceduta da 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, brevi epitaffi. In essi potevano trovarsi riferimenti letterari, ad esempio 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»<sup>65</sup>) o ai modelli di pietà infantile che proprio in quegli anni fiorivano e si diffondevano, si pensi al già citato

<sup>62</sup> Cristina madre superiora del convento dell'Addolorata di Milano, *Lettera all'Olivieri del 18 gennaio 1847*, in ACG, Tomo II.

<sup>63</sup> *Vie et mort d'une jeune Éthiopienne décédée au Bon-Pasteur d'Angers le samedi 14 juin 1845*, Imprimerie de Veuve Pignet-Château, rue Saint-Gilles 5, Angers 1845.

<sup>64</sup> N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 27.

<sup>65</sup> N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 29.

caso di Domenico Savio, il ragazzo allievo di don Bosco deceduto nel 1857 a quindici anni e in seguito canonizzato.

Con il caso di Camilla Zaara troviamo l'inizio 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<sup>66</sup>. Fatta salva la parte aggiunta dal sacerdote nell'edizione del 1847, che costituisce la *Relazione*, il testo tradotto dal francese presenta un breve incipit in cui si spiegano le motivazioni e le finalità della pubblicazione:

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 parola una vita che, quantunque venuta meno così presto, lasciò assai care ricordanze, e coll'odore di sue virtù innamorò la santa Casa che le servi di asilo<sup>67</sup>.

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, volti a suscitare curiosità e commozione, impregnati assieme di quel paternalismo eurocentrico e 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).

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 traumatico trascorso da schiava. Presto si introduce un motivo 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»<sup>68</sup>. 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

<sup>66</sup> Cfr. M. T. Todaro, *Lo schiavismo in Egitto*, cit., p. 32.

<sup>67</sup> N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 21.

<sup>68</sup> G. Fiume, *Schiavitù mediterranea*, 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.

in bene l'audacia del perfido rapitore?»<sup>69</sup>. 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»<sup>70</sup>. Possiamo forse supporre un riferimento implicito 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»<sup>71</sup>). Si può notare anche la sottolineatura della preservata illibatezza, di grande importanza per la retorica ecclesiale sulla figura femminile (tanto più se religiosa)<sup>72</sup>, come si evince anche dal passo in cui si scrive di Zaara che «potrebbe dirsi martire di verginità nelle tenebre dell'idolatria»<sup>73</sup>.

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. Nel corso del 2021 ho avuto modo di poter visitare tale struttura, ancora oggi di proprietà delle religiose (fig 18 e 19).

La caratteristica della giovane africana che più viene esaltata nella *Vita* è quella della sua silenziosa obbedienza («così nobile nel suo silenzio, dava in ogni cosa alla sua compagna un esempio»<sup>74</sup>), elemento anche quest'ultimo che è possibile ritrovare tanto nelle agiografie dei santi 'mori' d'età moderna, quanto in quelle più recenti volte a supportare la santità di Giuseppina Bakhita<sup>75</sup>. La morte di Camilla è infine descritta sublimandone la sofferenza nella malattia; vengono riferiti inoltre alcuni casi di visioni celesti avute 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.

<sup>69</sup> N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 22. Un racconto simile, di stampo provvidenzialistico, è comune 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.

<sup>70</sup> N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 23.

<sup>71</sup> Agostino da Ippona, *Le Confessioni*, I,1,1.

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 23.

<sup>74</sup> Ivi, p. 27.

<sup>75</sup> Cfr. su Benedetto il Moro, G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit., p. 131; su Bakhita, Maria Luisa Dagnino, autrice di una delle sue più importanti agiografie, 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.

Così peccatrice come io sono, potrò mai dimenticare tante virtù?»<sup>76</sup>. 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 a suscitare i medesimi sentimenti anche nei lettori, i quali dovevano uscire dalla lettura del testo desiderosi di appoggiare con rinnovato entusiasmo l'Opera di Olivieri.

D'altronde, è certo che la morte di Camilla Zaara colpì particolarmente *in primis* le religiose stesse del convento in cui era stata cresciuta, come conferma l'accorata lettera inviata dalla madre superiora a Olivieri a seguito del decesso, che precedette la redazione della *Vita* e probabilmente funse da ispirazione per la stessa<sup>77</sup>.

### 3.2.2 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 Lione*. Al contempo, però, 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 diletmano la pia curiosità de' lettori» e rincarava affermando che in esse «l'arte oratoria e la dicitura vi desidererebbero forse maggior ordine e purità»<sup>78</sup>. 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»<sup>79</sup>. Il ritrovamento fatto, presso l'archivio diocesano di Siena, di una lettera di Olivieri del 16 maggio 1845<sup>80</sup> (dunque di due anni antecedente la prima *Relazione*) conferma 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

<sup>76</sup> N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 32.

<sup>77</sup> M. E. Pelletier (?), *Lettera a Olivieri, 18 giugno 1845, da Angers*, in ACG, Tomo I, cit.

<sup>78</sup> A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 343.

<sup>79</sup> G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 98.

<sup>80</sup> N. Olivieri, *Lettera al Vescovo di Siena, 16 maggio 1845, da Genova*, conservata in ADS, A. 48.

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 in serie 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 in 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 iniziale a Maria 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'accenno 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.

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 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 Fide<sup>81</sup>. La sua figura ritornerà anche in seguito, quando si riporteranno i passaggi salienti dei suoi studi per divenire sacerdote, perfetta attestazione di ciò che l'Opera sperava di poter riuscire a fare<sup>82</sup>.

Già nella prima relazione, Olivieri esplicitava lo scopo della redazione di tali testi:

Pubblicandosi per la terza volta i 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

<sup>81</sup> Ivi, pp. 5-6.

<sup>82</sup> «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.

come noi, redente col preziosissimo Sangue di Gesù Cristo<sup>83</sup>.

L'ultima parte delle *Relazioni* era 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 re di Napoli, la granduchessa di Baviera<sup>84</sup>) o riferirsi a essi nel catalogo con il titolo loro associato (es: «Vescovo di Padova»). Sono invece ricordate le istituzioni e gli enti, le case religiose, i collegi, 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 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).

### 3.2.3 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 (fig. 11), più semplice, raffigurava una ragazza di colore (la stessa Camilla Zaara) vestita di bianco, inginocchiata in preghiera, crocifisso in mano e sguardo misticamente rivolto a esso. Le seconde (fig. 10) 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 rinvenibile anche in Deuteronomio 6,12 e 13,11 e in Geremia 34,13), «vi condussi fuori dalla condizione di schiavitù».

Queste immagini vennero distribuite anche singolarmente, in formato santino,

<sup>83</sup> N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 5.

<sup>84</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 106.



e donate diffusamente a sostenitori, interessati e alle stesse «morette»<sup>85</sup>.

### 3.3 Il riscatto in Egitto

Veniamo ora alla descrizione della prima delle fasi sul campo del lavoro di Olivieri, quella del riscatto dei «moretti» in Egitto.

Come già accennato, inizialmente il sacerdote genovese ricorse ad alcuni intermediari. Il primo bambino a venir riscattato era schiavo dei coniugi Serra, una famiglia di commercianti. Olivieri trattava con Elisabetta nel porto di Genova, mentre il marito di lei, Francesco, si trovava ad Alessandria d'Egitto. Sono gli ultimi mesi del 1838 e Olivieri, che all'epoca dirigeva l'Istituto delle Penitenti, non esita a parlarne in società. 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»<sup>86</sup>. Olivieri, dunque, viene assimilato a un proprietario di schiavi in una città in cui la tratta era stata abolita ma persistevano forme di servitù domestica di subsahariani, specialmente tra le famiglie più ricche.

Il racconto di Traverso, uno dei primi agiografi di Olivieri, del primo incontro tra il sacerdote e il «moretto» merita di essere riportato:

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?<sup>87</sup>

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 era servito di una serie di mediatori, lo porta con sé presso la Casa delle Penitenti,

<sup>85</sup> Cfr. L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 90. Specie quando le «morette» ancora non parlavano le lingue europee, la loro catechesi di base avveniva moltissimo tramite immagini e simboli. 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.

<sup>86</sup> L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 48.

<sup>87</sup> Ivi, p. 49.

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»<sup>88</sup>. 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 catechismo<sup>89</sup>. A quel punto, Olivieri lo battezzò con il nome di Giuseppe Santamaria e il suo nome originario venne lasciato cadere nel dimenticatoio. 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 dell'Opera<sup>90</sup>. 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 causa<sup>91</sup>.

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 sofferenze<sup>92</sup>. Lungi dallo scoraggiarlo (egli considerava di aver fatto comunque a tempo a battezzarla e quindi a salvarla), la triste fine della ragazza infuse 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!»<sup>93</sup>. 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 le sue conoscenze per poter finanziare i riscatti e stringere rapporti di collaborazione con 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 delle «morette» (tra le quali 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.

<sup>88</sup> Ivi, p. 50

<sup>89</sup> Ivi, p. 51.

<sup>90</sup> Cfr. A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 338.

<sup>91</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 10.

<sup>92</sup> Cfr. L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 53.

<sup>93</sup> Ibid.

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 Margherita<sup>94</sup>. 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, si recava sul grande mercato del Cairo, dove si potevano acquistare schiavi a prezzi decisamente inferiori che nella zona di Alessandria»<sup>95</sup>. Così, il numero delle riscattate aumentò sensibilmente.

Nonostante i decisi progressi avvenuti mediante la collaborazione con Cerruti, verso la fine degli anni Quaranta Olivieri si trovò 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 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»<sup>96</sup>. Così, il sacerdote genovese si decise a compiere un salto di qualità: andare di persona in Egitto per condurre direttamente le trattative.

In verità, il primo viaggio Italia-Egitto non venne compiuto da Olivieri stesso, ma da Maddalena Bisio, nel 1849. Ella riuscì appieno nel compito e tornò con 9 «morette», avendo così testato un terreno che in seguito avrebbe 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.

<sup>94</sup> S. Della Margherita, *Lettera a Olivieri, 17 settembre 1844, da Torino*, in ACG, Tomo I, cit.

<sup>95</sup> G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 41.

<sup>96</sup> G. Pizzorusso, *Niccolò Giovanni Battista Olivieri*, cit.

Definita da Olivieri «la mia serva»<sup>97</sup> e dagli agiografi come una semplice «cameriera»<sup>98</sup>, una «vecchia fantesca»<sup>99</sup> o «un'attempata fantesca»<sup>100</sup>, il suo ruolo fu per la verità molto più simile a quello di una collaboratrice, 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 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 del prete<sup>101</sup>.

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 nel frattempo era 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 piroscavo 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

<sup>97</sup> N. Olivieri, *Relazione sesta*, cit., p. 7.

<sup>98</sup> L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 103.

<sup>99</sup> E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 17.

<sup>100</sup> 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 antirisorgimentale dell'epoca) addirittura 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.

<sup>101</sup> Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 90.

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 deposto il pensiero. [...]

Mitigatosi il Cholera al Gran Cairo, vi arrivai sul piroscavo 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 Suore<sup>102</sup>.

In questo lungo passaggio riportato, 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 rendicontra poi con attenzione le spese fatte, per 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 offrono lo spunto per aprire una parentesi su un aspetto finora poco considerato, ma tutt'altro che ininfluenza, dell'azione del sacerdote genovese: la gestione economica dell'Opera.

#### 3.4. 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 sobrietà 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

<sup>102</sup> N. Olivieri, *Relazione sesta*, cit., pp. 10-16.

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 perfezionabile, 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»<sup>103</sup>. Il dilemma è forse 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 secoli<sup>104</sup>. Sembra dunque probabile che Olivieri si riferisse sempre 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'una<sup>105</sup>. Nel 1845, le due inviate da Elisabetta Serra costarono circa 500 lire l'una<sup>106</sup>. I riscatti di Paolo Cerruti, almeno inizialmente e per le ragioni già enunciate, costarono meno: tra le 340 e le 380 lire le bambine e tra le 280 e le 310 i bambini<sup>107</sup>. 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 esigenze<sup>108</sup>. Il totale, per ciascuna «moretta», poteva arrivare quindi ad aggirarsi

<sup>103</sup> G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 51.

<sup>104</sup> 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.

<sup>105</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 45; L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 53.

<sup>106</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 45; L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 59.

<sup>107</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 45; P. L. Ravecca, *Il "ghellaba" Olivieri*, cit., p. 43.

<sup>108</sup> 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.

intorno alle 620-650 lire<sup>109</sup>.

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 prima<sup>110</sup>. Per avere un'idea di quanto valessero 520 lire dell'epoca, ho utilizzato un programma di calcolo del quotidiano *Il Sole 24 Ore*, atto a fornire approssimativamente l'equivalenza tra le lire italiane del 1861 (che al momento dell'Unità d'Italia valevano circa come 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 Egitto<sup>111</sup>, 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 bambine<sup>112</sup>.

Come già accennato, tra le principali sostenitrici dell'Opera si segnarono in particolare due associazioni germanofone, quella di Colonia e quella di Vienna<sup>113</sup>. 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 Olivieri<sup>114</sup>. 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»<sup>115</sup>. 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

<sup>109</sup> Cfr. P. L. Ravecca, *Il "ghellaba" Olivieri*, cit., p. 43; G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 46.

<sup>110</sup> 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.

<sup>111</sup> 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.

<sup>112</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 69.

<sup>113</sup> 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.

<sup>114</sup> U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 150.

<sup>115</sup> *Ibid.*

missionario<sup>116</sup>.

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'Opera<sup>117</sup>. 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 collette<sup>118</sup>. Nel 1864, anno della morte di Olivieri, la Società di Colonia finanziò l'Opera con ben 3.000 talleri dell'epoca<sup>119</sup>. In accordo all'equivalenza proposta dalla Banca Centrale tedesca per cui un tallero dell'epoca corrisponde a 29,5 euro del 2019<sup>120</sup> 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. Utilizzando nuovamente il programma di conversione monetaria del *Sole 24 Ore*, secondo cui 1 lira del 1864 equivale a 5,07 euro del 2016<sup>121</sup>, 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»<sup>122</sup>, al netto delle approssimazioni (la lira sabauda di 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.

### 3.5 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

<sup>116</sup> Ivi, p. 128.

<sup>117</sup> Cfr. P. Daprè, A. Kampl, «L'Associazione di Colonia per il soccorso dei poveri fanciulli negri», cit., p. 113.

<sup>118</sup> 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.

<sup>119</sup> Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 151.

<sup>120</sup> 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.

<sup>121</sup> Cfr. L. Tremolada, *Calcola il potere d'acquisto*, cit.

<sup>122</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 48.



ciò avverrà comunque sempre in numero assai inferiore rispetto alle femmine<sup>123</sup>.

La domanda «perché Morette e non Moretti?»<sup>124</sup> è dunque d'obbligo. Tutti coloro che hanno scritto su Olivieri si sono ampiamente interrogati a riguardo, non avendo lasciato il prete ligure alcuna esplicita spiegazione. Una delle opinioni più autorevoli è quella del gesuita Antonio Bresciani, amico e collaboratore di Olivieri stesso<sup>125</sup>. 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»<sup>126</sup>. 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 «adocchiò 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»<sup>127</sup>. D'altra parte, «se avvenisse, il che auguriamo di cuore, che eziandio i superiori de' seminari e de' convitti religiosi gliene facesser domanda (come fecela l'egregio Abate Casareto dell'ordine di san Benedetto, il quale ora ne mantiene sei nel solo monastero di Santa Scolastica<sup>128</sup>) noi crediamo che l'Olivieri non rifiuterebbe di soddisfarli»<sup>129</sup>. Eusebio Reali, che scrisse dell'Opera l'anno seguente a Bresciani, concorda con il gesuita e aggiunge che Olivieri preferiva nel riscatto il sesso femminile «sia perché più dell'altro esposto alla degradazione della schiavitù, sia perché [...] i Monasteri di

<sup>123</sup> 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).

<sup>124</sup> L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 53.

<sup>125</sup> 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.

<sup>126</sup> 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.

<sup>127</sup> Ivi, p. 347.

<sup>128</sup> Tra i «moretti» cresciuti a Santa Scolastica a Subiaco anche Pio Hadrian, che sarebbe divenuto monaco benedettino e in seguito rientrato in Africa con il missionario Daniele Comboni e lì deceduto.

<sup>129</sup> Ibid.

Donne si mostrarono prontissimi ad accogliere le liberate figlie dell’Africa»<sup>130</sup>. Secondo Traverso, che esplicita la pudica allusione di Reali, Olivieri avrebbe riscattato in particolare le bambine specie perché aventi maggiori probabilità di finire «nell’ignominia degli *harems*»<sup>131</sup>. 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 sessuale<sup>132</sup>, 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 arcivescovo<sup>133</sup>.

Sembra plausibile che tutte le motivazioni citate possano aver concorso nel convincere Olivieri a optare per riscattare soprattutto «morette»<sup>134</sup>. Queste ultime, d’altra parte, dovevano avere anche altri requisiti per essere selezionate. 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»<sup>135</sup>. 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»<sup>136</sup>. In effetti, qualche bambina aveva anche meno di tre anni, talvolta era persino sotto l’anno di età<sup>137</sup>. 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 incontrava maggiori resistenze, sia legate alle connotazioni psicologiche dell’età, sia al loro maggior radicamento nella cultura d’origine<sup>138</sup>.

La gran parte delle bambine subsahariane che Olivieri comprava nei mercati egiziani di schiavi era senza genitori, persi nel corso delle razzie e delle tratte che le avevano ridotte in schiavitù. Tuttavia, talvolta, capitava che Olivieri cercasse di prendere per sé una bambina, in genere nei suoi primi anni di vita, ancora legata alla

<sup>130</sup> E. Reali, *Il riscatto de’ negri*, cit., p. 19.

<sup>131</sup> L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 54.

<sup>132</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 39

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> All’inizio, esclusivamente bambine, a parte il primo e isolato caso di Giuseppe Santamaria. 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.

<sup>135</sup> L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 136.

<sup>136</sup> U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 153.

<sup>137</sup> Cfr. N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 38.

<sup>138</sup> Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 159.

madre. Cominciava allora tutta una trattativa. Il sacerdote, che puntava alle figlie, era propenso a lasciare indietro le madri, considerate troppo grandi per poter essere efficacemente rieducate o comunque più difficili da collocare una volta rientrati in Italia<sup>139</sup>. 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 stesse<sup>140</sup>. In almeno un caso, infine, Olivieri indusse una schiava a barattare il prezzo della sua libertà con la figlia poco più che neonata, con un atto che ai nostri occhi appare riprovevole:

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 trasporto<sup>141</sup>.

Anche in questo caso, e arriviamo così all'ultimo dei 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 riscattava<sup>142</sup>. 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»<sup>143</sup>.

La priorità assegnata al tema della salvezza dell'anima dei suoi assistiti spiega

<sup>139</sup> Solo in pochissimi casi Olivieri si lasciò convincere a riscattare insieme alla figlia anche la madre, 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 piaghe, 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.

<sup>140</sup> «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 deposto il pensiero», N. Olivieri, *Relazione sesta*, cit., p. 13.

<sup>141</sup> N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 38.

<sup>142</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 43.

<sup>143</sup> 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.

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 condizione fisica delle «morette» da riscattare<sup>144</sup>. 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 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 criteri? 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 tutto<sup>145</sup>.

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'anima<sup>146</sup>. 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 annota: «sono appunto queste [quelle che stanno peggio] che si meritano a preferenza di tutte le altre di essere riscattate»<sup>147</sup>. Evidentemente, alla luce della convinzione secondo cui «*extra Ecclesia nulla salus*», quelle che avevano poco da vivere e minori possibilità di ricevere altrimenti il battesimo, dovevano avere la priorità.

Incomprensioni del genere di quelle raccontate non erano isolate, tra Olivieri e i mercanti di schiavi o i suoi primi intermediari, e contribuirono a portare il sacerdote alla decisione di occuparsi 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 del catechismo, affidandole poi a qualche monastero ove fossero educate, mentre lui andava a riscattarne altre.

<sup>144</sup> Ivi, p. 147.

<sup>145</sup> L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., pp. 56-57.

<sup>146</sup> Ivi, p. 58.

<sup>147</sup> N. Olivieri, *Ottava relazione*, cit., p. 37.

### 3.6 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. 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»<sup>148</sup>. Poi bisognava affrontare il mare, badando sempre alle spese («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»<sup>149</sup>). Talora potevano capitare tempeste, come quella che arrivò a spingere l'Olivieri a prepararsi a somministrare un battesimo in circostanze che temeva potessero preludere alla morte:

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 spugna 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 battezzarle<sup>150</sup>.

Dopo le traversate per mare e lo sbarco 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 tappe, non di rado esposto a pericoli e talvolta condotto in condizioni estreme<sup>151</sup>. 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 feriti<sup>152</sup>. In un paio di occasioni, Verri fu accusato di trafficare schiave mentre era con le bambine

<sup>148</sup> G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 71.

<sup>149</sup> N. Olivieri, *Relazione sesta*, cit., p. 16.

<sup>150</sup> 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.

<sup>151</sup> Nel caso esemplare di Zainab Alif Maria Giuseppina Benvenuti, dopo un difficile itinerario dal Cairo fino ad Alessandria d'Egitto e la traversata per nave 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.

<sup>152</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 79.

africane in treno<sup>153</sup> 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»<sup>154</sup>. 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 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 erano staccate. Nel frattempo, le altre cinque (Adjamia, Melle, Teova, Hagida e Maritta) erano affette da catarro violento, e alcune hanno perso sangue per forte tosse<sup>155</sup>.

Come ben messo in evidenza da Küppers-Braun, le «morette» portate in Europa da Olivieri avevano solo alcuni tratti in comune. Certo l'esperienza della schiavitù, il colore più scuro della pelle rispetto agli europei, un'età simile. Ma, a parte questo, esse provenivano da zone dell'Africa Orientale anche molto distanti tra loro; appartenevano a popoli diversi (dinka, bari, nagaba, nuba, schilluk, oromo 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 loro alterità rispetto al contesto europeo in cui erano state catapultate<sup>156</sup>. Esse condividevano in genere una certa «nostalgia di casa»<sup>157</sup> e un'insofferenza per le insistenti attenzioni degli europei curiosi<sup>158</sup>.

<sup>153</sup> Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 132.

<sup>154</sup> Ivi, p. 148.

<sup>155</sup> U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., pp. 154-155.

<sup>156</sup> Ivi, p. 153.

<sup>157</sup> Josefa Lorenz di Aschaffenburg, citata in U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri», cit., p. 153. Sul concetto di nostalgia cfr. R. Beneduce, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci editore, Roma 2019, pp. 243-263; D. Frigessi Castelnuovo, M. Riso, *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino 1982.

<sup>158</sup> Cfr. L. Bano, «Morette e moretti», cit., p. 184.

Come scrive Benasso, «viene spontaneo, a questo punto, domandarsi se non sarebbe stato possibile evitare di separare bambine già tanto provate»<sup>159</sup>. Le ragioni di Olivieri, si sono già dette: egli si era accorto che lasciando «morette» in più monasteri differenti si creava una più diffusa sensibilizzazione e quasi una sorta di «concorrenza nella carità» tra i diversi istituti religiosi, e voleva sfruttarla. 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)<sup>160</sup>. Nel prossimo capitolo parleremo dell'elevato numero di «morette» ospitate da Ludovico da Casoria, legato 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). Rossello, figura importante del 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 sembra attestare, quanto detto finora in merito ai tentativi delle «morette» di non venir separate (in questo caso, andati parzialmente a buon fine) e 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 finite 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 davvero ricoverate tutte, se il Verri non se ne fosse riservate due da portare con sé, in Germania, perché la

<sup>159</sup> G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 44.

<sup>160</sup> *Ibid.*

compagnia delle morette rendeva la questua assai più redditizia<sup>161</sup>.

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.

### 3.7 Conventi, monasteri, seminari: l'educazione in Europa delle «morette» e dei «moretti»

Olivieri riuscì dunque 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 religiose<sup>162</sup>; ancora di più quelle che si impegnarono nella preghiera e nella sensibilizzazione alla causa. Difficile stilare un elenco completo di tutti i monasteri e conventi femminili che accolsero 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 questi, ad 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, Germania<sup>163</sup>.

Dato il loro minor numero, ricostruire con precisione la quantità e l'ubicazione dei monasteri e seminari che ospitarono i piccoli schiavi riscattati maschi è assai più semplice. Dei sedici «moretti» portati in Europa da Olivieri di cui scrive Bresciani nel 1854: Giuseppe Santamaria, il primo, fu cresciuto presso il Collegio Urbano di Propaganda Fide; sei vennero affidati ai benedettini del Monastero di santa Scolastica di Subiaco, in Lazio (tra cui Pio Hadrian); uno fu cresciuto dai camaldolesi di Gubbio (Romualdo Dau); uno presso il seminario vescovile di Lucca (in seguito trasferito a Napoli nel Collegio di Ludovico da Casoria, da dove cercò di fuggire, salvo venirvi ricondotto da Olivieri stesso)<sup>164</sup>, uno presso quello di Livorno e uno presso quello francese di Nimes<sup>165</sup>; uno al monastero benedettino

<sup>161</sup> C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., pp. 102-103.

<sup>162</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 6.

<sup>163</sup> Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 152.

<sup>164</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 91.

<sup>165</sup> Cfr. N. Olivieri, *Settima relazione*, cit., p. 11.



di san Pietro di Perugia; due nella Badia camaldolese di Casamare; infine, uno a Iesi e uno a Cesena<sup>166</sup>. 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, 64 maschi e 80 femmine<sup>167</sup>.

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):

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'eguale<sup>168</sup>.

Anche secondo l'analisi 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 asservimento, reale o presunto»<sup>169</sup>, dal momento che al tempo era ancora sufficientemente diffusa la servitù domestica dei subsahariani in alcune case, specialmente nobiliari, mentre egli riteneva che nei conventi le bambine africane avrebbero potuto essere trattate allo stesso modo delle loro coetanee d'origine europea e godere delle stesse opportunità<sup>170</sup>. Potrebbe infine

<sup>166</sup> Cfr. A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., pp. 337-338; E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 22.

<sup>167</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 68.

<sup>168</sup> E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 20.

<sup>169</sup> G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 38.

<sup>170</sup> In un articolo apparso nel 2007, Enzo Bianchi, già priore di Bose, scrive della condizione femminile nei monasteri a partire dall'alto medioevo: «la donna aveva trovato nell'ingresso in monastero la possibilità di mutare la propria condizione sociale [...] sottraendosi al suo essere meramente "funzionale" all'uomo». Anche se «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». Specie per «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

aver contribuito alla decisione di Olivieri anche la convinzione tipica dell'epoca, che vedeva nelle vocazioni religiose, piuttosto che nella vita laicale, la via principale per la santità<sup>171</sup>.

Le aspettative di Olivieri del resto – salvo casi come quello 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 – si rivelarono non sempre realistiche. Secondo Küppers-Braun, spesso 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 ricche<sup>172</sup>.

### 3.7.1 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 problematiche: da un'altissima mortalità (stiamo parlando, approssimativamente, di oltre 300 morti su 810 bambini entro i primi 5 anni dall'arrivo in Europa!)<sup>173</sup> a una difficile e talvolta mai compiuta integrazione culturale, che poteva portare a seri problemi psicologici<sup>174</sup>.

Tra le più frequenti sintomatologie associate alla morte figurano: emaciamento, idropisia, problemi intestinali, gonfiore delle ghiandole, forte tosse e tosse con sangue (quasi tutte riconducibili plausibilmente alla tubercolosi, di cui si è già parlato per i casi di «moretti» legati alla *mère* Javouhey tra Senegal e Francia)<sup>175</sup>. Sicuramente non va dimenticato o sottostimato il fatto che molti di questi bambini africani arrivassero nei monasteri già debilitati dai rigori della tratta, della schiavitù e dagli ulteriori viaggi verso e in Europa, tuttavia resta indubbio che la mortalità tra i «moretti» era decisamente più elevata rispetto a quella tra i coetanei 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

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* il 21 gennaio 2007.

<sup>171</sup> 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.

<sup>172</sup> Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 155.

<sup>173</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 88.

<sup>174</sup> Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri», cit., pp. 158-160.

<sup>175</sup> Ivi, p. 158.

ospiti della medesima istituzione. Lo si è detto per il piccolo Giuseppe Santamaria, che appena arrivato alla Casa delle Penitenti di Genova per volontà di Olivieri veniva additato dalle ospiti dell'istituto, secondo quanto riferito da Traverso, come un «mostriciattolo»<sup>176</sup>, e il suo non dovette essere un caso isolato<sup>177</sup>. 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 riconoscenti, invece arrivavano bambine segnate dagli abusi, incapaci o quasi di comunicare nella loro lingua, vestite in abiti laceri, sporche, talvolta infestate da parassiti o malate, tutt'altro che desiderose di adeguarsi allo stile di vita che veniva loro imposto<sup>178</sup>. Quando le religiose e i religiosi non si tiravano indietro alle prime difficoltà<sup>179</sup>, cominciava allora il periodo, più o meno lungo a seconda dei casi e dell'età dei «moretti», in cui essi affermavano di averli dovuti come «domare».

Non di rado capitava che qualche bambina, al suo arrivo, fosse 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»<sup>180</sup>. 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 da Daniele Sorur nella sua autobiografia<sup>181</sup>. È interessante notare come poi talvolta i bambini africani, giunti in Europa, rovesciassero tali accuse contro i loro ex padroni<sup>182</sup>.

Un ostacolo non da poco nella comunicazione tra «moretti» ed educatori religiosi europei era ovviamente dato dalla distanza linguistica. Solo in qualche raro caso nel singolo monastero o nella diocesi di accoglienza si trovava chi parlava arabo<sup>183</sup> o addirittura la lingua autoctona dei «moretti»<sup>184</sup>. Di sovente Olivieri riusciva a trasmettere ai bambini almeno le basi della lingua europea che avrebbero parlato presso chi li avrebbe accolti e in certi casi il sacerdote genovese arrivava addirittura ai monasteri con un piccolo vocabolario, che aveva redatto da sé, da

<sup>176</sup> L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 50.

<sup>177</sup> Altre volte invece, come nel caso dell'adozione di Romualdo Dau, i camaldolesi di Gubbio, votarono tutti insieme, come Capitolo, cfr. E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 22.

<sup>178</sup> Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri», cit., p. 154.

<sup>179</sup> Cfr. C. Della Margherita, *Lettera a Olivieri, 17 aprile 1848, da Torino*, in ACG, Tomo II, fondo Opera Niccolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

<sup>180</sup> Cit. in U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 161.

<sup>181</sup> «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.

<sup>182</sup> Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 160.

<sup>183</sup> Si pensi al caso del vescovo di Nantes, poliglotta e conoscitore anche dell'arabo. Cfr. N. Olivieri, *Cenni intorno ad una giovane etiopessa*, cit., p. 30.

<sup>184</sup> 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 Mittertutzner, studioso della lingua dinka.

regalare alle suore per informarle sulle parole più usate in arabo<sup>185</sup>. Ad ogni modo, in genere, tutto ciò era lungi dall'essere sufficiente: non solo Olivieri stesso conosceva l'arabo poco e male, ma questa lingua in genere non era quella originaria delle stesse «morette». Per ovviare a queste indubbe difficoltà comunicative, a Brunico e a Graz si cercò ad esempio di insegnare alle bambine africane le nozioni base del catechismo tramite un libro illustrato<sup>186</sup>.

Anche dopo i primi mesi di acclimatamento e progressiva acquisizione da parte dei più dell'abitudine a certe regole e stili di vita, non mancavano comunque bambini refrattari all'educazione impartita: come Saida, definita «orgogliosa e testarda, sempre insoddisfatta e scontrosa»<sup>187</sup>. Nei casi più estremi, si segnalano episodi di fughe<sup>188</sup>, di reazione anche violenta dei bambini contro i loro educatori<sup>189</sup> o verso se stessi, ivi incluso qualche tentativo sventato di suicidio<sup>190</sup>. 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 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 cresciute<sup>191</sup>.

I bambini africani, orfani o comunque senza più famiglia, manifestavano in genere (a volte non subito) sentimenti di affetto e riconoscenza nei confronti di coloro che li educavano e di Olivieri<sup>192</sup>. Un comportamento, questo, diffuso anche tra i «moretti» cresciuti in Francia da Javouhey e tra quelli che vedremo in seguito; Sorur, ad esempio, si riferiva al missionario Comboni come al «mio benefattore, o meglio, padre»<sup>193</sup>. Naturalmente, Olivieri non poteva aver modo di restare in contatto continuativo con tutti gli oltre 800 bambini africani da lui riscattati, anche se durante i suoi viaggi poteva capitare che tornasse a trovare chi aveva fatto adottare. Con alcuni, comunque, mantenne dei rapporti epistolari saltuari; ad esempio, in occasione del loro battesimo, talvolta le «morette» venivano invitate

<sup>185</sup> Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 156.

<sup>186</sup> Ivi, p. 157.

<sup>187</sup> Ivi, p. 159.

<sup>188</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 91.

<sup>189</sup> Il caso più eclatante, su cui si tornerà, è quello della piccola rivolta armata organizzata da alcuni «moretti» ospitati presso il Collegio di Napoli fondato da Ludovico da Casoria, raccontato G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 85.

<sup>190</sup> Cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 121.

<sup>191</sup> Ivi, p. 155.

<sup>192</sup> Ivi, p. 164.

<sup>193</sup> 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.

dalle religiose a scrivere al sacerdote dell'evento<sup>194</sup>. Si tratta in genere di lettere molto semplici, scritte dalle bambine con grafia infantile e colme di errori:

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!<sup>195</sup>

Si possono citare però 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 attualmente raccolti presso l'Archivio del Dicastero delle Cause dei Santi i documenti trasferitivi dal monastero delle clarisse di Serra de' Conti, di cui ella era stata badessa. Tra questi, gli epistolari prima con Olivieri (quando era ancora una semplice «moretta») e poi con Verri (una volta divenuta monaca). In particolare questi ultimi sono particolarmente ricchi e rivelano sprazzi di una tela di relazioni anche tra le «morette» stesse, che attraverso il Verri si mandavano saluti e preghiere vicendevoli dai diversi monasteri europei<sup>196</sup>.

Di Giuseppe Santamaria è stato invece possibile rinvenire le lettere inviate a Olivieri nel corso degli anni al 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. Era considerato a tutti gli effetti come un figlio adottivo del sacerdote, e infatti la relazione tra i due sembra essere assai confidenziale e più paritaria rispetto a quella che emerge dalle altre lettere di «morette» che si possono leggere. Nell'epistolario, troviamo traccia di un rapporto con alti e bassi, momenti in cui è Olivieri che si lamenta perché Santamaria non si fa sentire<sup>197</sup>, e viceversa<sup>198</sup>. Seguendo la corrispondenza è possibile ricostruire

<sup>194</sup> Cfr. Mariangela Giulia Colomba di San Nicolao, *Lettera a Olivieri, 21 agosto 1852, da Lucca*, in ACG, Tomo IV, cit.

<sup>195</sup> Ibid. Si è mantenuta la grammatica scorretta dell'originale.

<sup>196</sup> È attualmente in corso per Zeinab Alif un processo di canonizzazione. Cfr. *Transumptum processus senogallien. ac document. S.D. Mariae Iosephinae Benvenuti de Alif*, Vol IV, ADCS.

<sup>197</sup> «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.

<sup>198</sup> «Erano passati 4 mesi dacché non ricevevo risposta alle mie tre lettere e questo procrastinare

alcune delle tappe più importanti della vita di Santamaria a Roma, vederlo esibirsi in lettere scritte in latino per dimostrare a Olivieri la sua abilità nell'apprendimento<sup>199</sup>, seguirne le riflessioni in merito alla sua possibile vocazione, persino leggere di un suo tentativo di convincere il sacerdote genovese a prenderlo come collaboratore saltuario nell'Opera per il riscatto: «l'anno prossimo, Dio volendo, sarò ordinato sacerdote. Non posso e non voglio dissimulare il sommo piacere di che ne proverei se io avessi parte in questo suo nobile pensiero di riscatto delle povere ed infelici Negre»<sup>200</sup>.

In seguito, Santamaria avrebbe elaborato questa prima idea dalla missione in Guinea (dove sarebbe morto nel 1864), provando a suggerire a Olivieri la creazione di una congregazione missionaria composta da preti africani, alla cui fondazione lui stesso avrebbe potuto proficuamente collaborare: «i Mori appartenenti a questa Congregazione coll'aiuto di Dio potrebbero fare meglio dei Missionari Europei [...] poiché l'Africa, secondo le vedute del buon Dio, non può essere convertita se non da preti africani, ogni altro mezzo sarà inutile»<sup>201</sup>.

### 3.7.2 La centralità del battesimo

Un momento di passaggio fondamentale per i «moretti» che arrivavano in Europa era il battesimo. Il rito, che veniva caricato di grandissime attese, era molto sentito dai missionari, e di conseguenza poi anche dai bambini<sup>202</sup>.

Il «moretto» candidato al battesimo era posto al centro di un'enorme attenzione, al punto da suscitare talvolta l'invidia degli altri africani<sup>203</sup> e l'ammirazione degli stessi bambini europei che assistevano<sup>204</sup>. La cerimonia avveniva in genere con grandi liturgie pubbliche, alla presenza di folle, e molto spesso era celebrata dai

mi affollava nella mia mente pensieri acerbi», G. Santamaria, *Lettera a Olivieri, 24 dicembre 1847, da Roma*, in ACG, Tomo II, cit.

<sup>199</sup> Cfr. G. Santamaria, *Lettera a Olivieri, 16 gennaio 1848, da Roma*, in ACG, Tomo II, cit.

<sup>200</sup> G. Santamaria, *Lettera a Olivieri, 18 febbraio 1851, da Roma*, in ACG, Tomo IV, cit.

<sup>201</sup> G. Santamaria, *Lettera a Olivieri da Bathurst, 29 aprile 1857*, cit. in M. T. Todaro, *Lo schiavismo in Egitto*, cit. p. 167.

<sup>202</sup> 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. Si veda anche il caso già citato della «moretta» Henriette, cresciuta ad Angers, che in una lettera diceva di aver completamente cambiato predisposizione verso il cristianesimo una volta compresa l'importanza del battesimo, Henriette, *Lettre au père Olivieri du 20 janvier 1851*, cit.

<sup>203</sup> 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 per invidia la propria compagna che si stava battezzando (ivi, p. 135).

<sup>204</sup> Cfr. I. Zanolini, *Storia Meravigliosa. Santa Giuseppina Bakhita* (1929), Editions du Signe, Strasbourg 2000, p. 146.

vescovi delle diocesi in persona (alcuni dei quali si affezionavano ai bambini africani e tornavano altre volte a visitarli)<sup>205</sup>. 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 zona<sup>206</sup>. 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 le spese della loro educazione e via dicendo<sup>207</sup>. 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 catecumeno<sup>208</sup>, non stupisce che alcuni di essi fossero arrivati a farsi illusioni assai indicative: racconta una religiosa di Lucca della «moretta» che stava educando che ella «non vedeva l'ora, col battezzare, di farsi tutta bianca»<sup>209</sup>.

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»<sup>210</sup>. 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, nel celebrare l'inserimento nella comunità credente, esso ha in primo luogo un valore cristologico: celebra l'*immersione* nella vita, morte e risurrezione del Cristo<sup>211</sup>. I sacramenti, nella logica tradizionale del cattolicesimo, non sono quindi semplici 'segni' della vita

<sup>205</sup> Come ad esempio nel caso del vescovo di Klagenfurt, Adalbert Lidmanky, 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.

<sup>206</sup> 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 Loreno Randi, delegato apostolico di Perugia. Cfr. E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 28.

<sup>207</sup> 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.

<sup>208</sup> 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).

<sup>209</sup> T. C. Santini, priora del monastero di S. Nicolao Novello, *Lettera a Olivieri, 21 agosto 1852, da Lucca*, in ACG, Tomo IV, cit.

<sup>210</sup> U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 159.

<sup>211</sup> Cfr. E. R. Tura, *Il Signore cammina con noi*, cit., 74.

cristiana, ma veri e propri ‘segni efficaci’ della grazia, considerati «come un *medium* essenziale tra Dio e gli uomini»<sup>212</sup>.

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 assunse sempre più anche la connotazione del *lavacro* dalle colpe, indispensabile per la salvezza<sup>213</sup>. 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 sacramenta*<sup>214</sup>. In particolare, tra tutti i sacramenti, proprio il battesimo era fondamentale che fosse somministrato con grande attenzione, giacché, se esso fosse stato reputato invalido, venivano invalidati anche tutti gli altri sacramenti seguenti: da qui il fatto che talvolta i «moretti», anche se potevano esser già stati battezzati, ad esempio da Olivieri in nave o in altre situazioni limite, ricevevano comunque nuovamente il sacramento con maggior cura, secondo la modalità detta *sub condicione*<sup>215</sup>.

Prima della celebrazione del sacramento, si cercava di ottenere dai «moretti» un’adesione di massima ai principi ritenuti fondanti del cristianesimo. Si può notare in proposito una grande insistenza sulla questione del perdono: non solo erano (e sono, nel caso ad esempio delle agiografie anche recenti su Giuseppina Bakhita<sup>216</sup>) 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 famiglie<sup>217</sup>, ma si arrivava anche a pretenderlo, minacciando di escludere dal

<sup>212</sup> P. Broggio, C. De Castelnau-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.

<sup>213</sup> 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.

<sup>214</sup> 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.

<sup>215</sup> Il battesimo è un sacramento che deve essere somministrato una sola volta. Se vi erano dubbi circa il fatto che il soggetto l’avesse effettivamente ricevuto, o si riteneva che esso potesse 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 era da considerarsi valido, e viceversa. Specificatamente sul sacramento del battesimo, v. A. Prosperi, *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

<sup>216</sup> «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

<sup>217</sup> «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



battesimo quelli che non arrivavano a enunciare l'intenzione esplicitamente<sup>218</sup>.

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 vissuti letteralmente dai bambini africani. Non di rado, specie durante le tremende malattie che ne uccidevano 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<sup>219</sup>. In un articolo del 1868 sulla rivista *Museo delle Missioni Cattoliche*, Verri scrive delle «morette»: «veramente direi che il Signore si delizia d'aversele in Cielo, ove d'ordinario anelano i loro teneri ed innocenti cuori, solite a dire “*Battesimo, Santa Comunione, poi Paradiso*”. Sono sì felici che fanno morte da Angioli e vanno ad essere altrettanti avvocati in Cielo per tutti i loro benefattori»<sup>220</sup>.

Tutto ciò era generalmente interpretato dai tutori e finanziatori europei, in una logica di devozione molto tradizionale, come un segno di grande pietà e trovava poi spazio nei racconti edificanti redatti sul modello di quello in morte di Camilla Zaara.

#### 4. 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) affiancandolo 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 specifico di Verri, se non per accennare ad alcuni elementi degni di nota. Il primo è il fatto che egli 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 ottocentesco<sup>221</sup>. 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, giacché 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

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

<sup>218</sup> Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 160.

<sup>219</sup> Ad esempio, della «moretta» di nome Annetta, mortalmente malata, si dice che «voleva essere cristiana [prima di morire] per andare in cielo», 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», cit., p. 162.

<sup>220</sup> B. Verri, «Lettera del 16 giugno 1868», in *Museo delle Missioni Cattoliche*, Anno XI, 1868, n. 31, 2 agosto, pp. 481-485.

<sup>221</sup> Cfr. G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 58; C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., pp. 48-53.

presa da Verri durante un ritiro di spiritualità presso la casa dell'amico piemontese<sup>222</sup> e che il lombardo avrebbe voluto don Bosco vicino nel momento della propria morte<sup>223</sup>.

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'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 arrivo<sup>224</sup>. Appena gli fu possibile 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)<sup>225</sup>. 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 stabilmente 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, 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»<sup>226</sup>. La collaborazione tra loro – nel frattempo costituite in una nuova congregazione religiosa, le Suore Francescane Missionarie del Cuore Immacolato di Maria – e Verri portò al riscatto di ben 748 «morette» e all'istruzione e battesimo di 1574 orfani (spesso figli di schiave), nel solo periodo in cui era in vita la fondatrice<sup>227</sup>.

Verso la metà degli anni Settanta dell'Ottocento, venuto a conoscenza di quest'esperienza, il sacerdote Giovanni Giuseppe Franco visitò il convento durante un viaggio al Cairo e ne parlò in seguito nel suo romanzo *Le gemelle africane*, che

<sup>222</sup> Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 57.

<sup>223</sup> Ivi, p. 168.

<sup>224</sup> Ivi, p. 72.

<sup>225</sup> Cfr. M. T. Todaro, *Maria Caterina Troiani. Missionaria in clausura contemplativa in missione*, Francescane Missionarie del Cuore Immacolato di Maria, Roma 2006; M. P. Ammirati, *Fuori dall'harem. Caterina Troiani tra schiave nere e rubaparadiso*, San Paolo, Milano 2016.

<sup>226</sup> 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).

<sup>227</sup> Cfr. C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., p. 74; M. P. Ammirati, *Fuori dall'harem*, cit., p. 150.

ebbe in quegli anni un discreto successo, arrivando nel 1882 alla terza edizione<sup>228</sup>.  
Eccone un passaggio:

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; ché 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 attaccatice.

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 spedale di corpi deformi e languenti. Ed essa con modestissimo sorriso mi rispose: - Le nostre care figliuole ce le conducono i loro angioi 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 [...] Tale spettacolo mi commosse, né volli partire da quell’asilo di carità senza lasciare la mia offerta pel riscatto di tre schiavette<sup>229</sup>.

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

<sup>228</sup> G. G. Franco, *Le gemelle africane, ossia l’Africa interna descritta dal vero* (1878), Editore Giacchetti, Prato 1882.

<sup>229</sup> G. G. Franco, *Le gemelle africane*, cit. in C. Caminada, *Don Biagio Verri*, cit., pp. 74-77.

questione del riscatto e dell'educazione dei «moretti»: un implicito riconoscimento da parte del 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 era con alcune «morette», l'Opera si sciolse ma le suore al Cairo continuarono nella loro attività<sup>230</sup>.

##### 5. Alcune riflessioni sull'Opera del riscatto delle fanciulle more

Già in una lettera 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 perchè esposte a cadavere nelle mani de' Turchi, si determinò nell'anno 1838 di comprare un moretto<sup>231</sup>.

Non v'è dubbio che a ispirare il sacerdote genovese vi fossero dunque intenti sia di stampo umanitario/caritativo (desiderio di riscattare dalla schiavitù dei bambini) sia missionario (impulso a convertire tali bambini al cattolicesimo). Conosciamo d'altronde il giudizio su Olivieri degli agiografi, che ne hanno a lungo esaltato le virtù e l'abnegazione. Più di recente, però, se alcuni tendono ancora a mettere in luce più le buone intenzioni di Olivieri e collaboratori, altri hanno cominciato a sottolinearne sempre più anche i limiti delle azioni<sup>232</sup>.

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. Ciononostante, è difficile oggi non riconoscere le

<sup>230</sup> Cfr. M. T. Todaro, *Lo schiavismo in Egitto*, cit.

<sup>231</sup> N. Olivieri, *Lettera al Vescovo di Siena, 16 maggio 1845*, cit.

<sup>232</sup> La religiosa Maria Teresa Todaro descrive l'Opera come «l'azione di pochi apostoli ma che non mancò di eroismo nel donare la libertà ad alcune migliaia di creature umane sottraendole alle atroci crudeltà della tratta» (M. T. Todaro, *Lo schiavismo in Egitto*, cit., p. 279). All'opposto, Walter Sauer, che si è occupato di studiare i casi di africani in Austria nel diciannovesimo secolo, ha affermato che il riscatto di Olivieri sarebbe stato «un contrabbando criminale di bambini, organizzato in maniera professionale e mascherato con una patina religiosa» (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). Una posizione più sfumata delle due precedenti è quella di Ute Küppers-Braun, che si attesta su una valutazione critica nei confronti dell'Opera ma al contempo sottolinea la necessità di comprendere quanto è effettivamente accaduto attraverso un ritorno alle fonti e un'attenta contestualizzazione dei fatti nella storia delle idee del tempo (cfr. U. Küppers-Braun, «P. Niccolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavenkinder», cit., p. 25).

numerose ombre dell'Opera: Olivieri e i suoi collaboratori acquistavano bambini nei mercati egiziani degli schiavi neri con lo scopo di sottrarli alla schiavitù, ma così facendo in certo modo rimpolpavano a loro volta un tale commercio<sup>233</sup>; trasportavano i «moretti» in Europa senza preoccuparsi di un loro consenso<sup>234</sup> e li distribuivano tra diversi monasteri europei dividendoli (ancora, contro la loro volontà) e sostanzialmente affidandoli a 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 sopportare innumerevoli traumi fisici e psicologici; inducevano infine nei bambini, avviandoli alla conversione nonché spesso alla vocazione religiosa, una sorta di processo di sostituzione culturale.

Naturalmente, va considerato che ciascuna di queste azioni era fatta con l'intento di offrire ai «moretti» sul piano religioso una via di salvezza, su quello più laicamente prosaico un futuro considerato come migliore o comunque preferibile rispetto a quello che avrebbero avuto se fossero rimasti nelle mani degli schiavisti in Egitto. Anche questo, tuttavia, è forse un elemento non 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» sarebbero stati legati in Egitto, poteva poi non essere, almeno in buona parte dei casi, così tanto più disumana o comunque differente rispetto alle forme di controllo cui gli stessi erano spesso costretti nei monasteri in Europa<sup>235</sup>. L'essere stati condotti sul continente europeo fu anzi per loro causa 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 le malattie dei «moretti», non risulta che Olivieri – che mirava più alla salvezza delle anime, che alla salute dei corpi – abbia mai preso in considerazione con la dovuta attenzione e prudenza (che non era invece mancata ad altri missionari, tra cui le religiose 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

<sup>233</sup> 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).

<sup>234</sup> 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.

<sup>235</sup> Sono numerosi gli studi che mostrano come il confine tra la condizione di schiavitù e quella di libertà sia sfumato, cfr. T. Brass, M. Van der Linden, *Free and unfree labour*, cit.

sacerdote da parte di una 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 prematura<sup>236</sup>.

Olivieri sarebbe rimasto di fatto sordo a queste e altre riflessioni razionali. Lo stesso Verri, se anche 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. È dietro a questa incapacità di adattare il proprio giudizio alle circostanze – questa incrollabile fede di essere nel giusto a prescindere, di star facendo sempre e comunque il bene ultimo delle «morette», anche quando le si conduceva alla morte – che è possibile riconoscere i segni di una mentalità che oggi potremmo definire fanatica<sup>237</sup>.

Ai fini comparativi con le altre esperienze che incontreremo in questo libro, quella dell'Opera di per sé non si può considerare *tout court* come un'azione progettualmente missionaria né primariamente abolizionista. A livello teorico Olivieri non approfondì mai la questione della schiavitù in Africa o di come fare per estirparla. Viceversa, con le sue attività, pur inserite nella tradizione consolidata dei riscatti d'epoca moderna, egli fu partecipe di un meccanismo che di fatto contribuì alla persistenza della compravendita degli schiavi. Olivieri poi non era interessato a liberare tutti gli schiavi, ma principalmente quelli ancora da battezzare, che ai suoi occhi pativano «una doppia schiavitù»<sup>238</sup>. Egli si dedicò dunque a compiere quella che reputava né più né meno un'azione antischiavista di carità cristiana verso coloro che considerava più bisognose: le «morette».

Anche da un punto di vista missionario il profilo del sacerdote genovese appare piuttosto approssimativo, o comunque *sui generis*: per quanto egli viaggiasse tra Europa ed Africa, non aveva pianificato e approfondito una adeguata conoscenza del continente africano (a stento parlava un po' di arabo e arrivò a conoscere le rotte fino al Cairo e dintorni) né puntava a impiantarvi la religione cattolica in pianta stabile; era interessato primariamente alla conversione di quelle singole «morette» che di volta in volta riusciva a riscattare. Per il suo impegno Olivieri

<sup>236</sup> Luigia Francesca, monaca della congregazione della Visitazione di Vienna, *Lettera a Olivieri, 29 luglio 1850, da Vienna*, in ACG, Tomo III, cit.

<sup>237</sup> «Il fanatico è un grande altruista [...] 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*, cit., pp. 34 e 45.

<sup>238</sup> Cfr. A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 344.

ricevette il titolo onorifico di «missionario apostolico» da papa Pio IX in persona, ma la sua azione si limitò in realtà a portare i bambini africani in Europa, senza dar corpo a una strategia volta a preparare un loro possibile ritorno in Africa come «missionari indigeni»<sup>239</sup>. Semmai, fu più efficace nell'utilizzare la conversione e le pie narrazioni della morte delle «morette» in chiave devozionale in Europa<sup>240</sup>.

Nei prossimi capitoli, affronteremo altre pagine del fenomeno dei «moretti», in cui gli obiettivi abolizionisti e missionari vennero invece ricercati con maggior compiutezza e consapevole progettualità.

<sup>239</sup> 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.

<sup>240</sup> Va segnalato, sul piano culturale, il ruolo del sacerdote genovese nel diffondere modelli di santità infantile attraverso la redazione, traduzione, diffusione di brevi racconti agiografici delle «morette» morte in giovanissima età. Tale sotto-genere letterario, che ben si inserisce nel contesto di generale rinnovato interesse per il mondo dell'infanzia, giocò un ruolo rilevante nel proporre la relativamente nuova forma di devozione popolare per i cosiddetti «santi bambini», 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 oggi (pensiamo al caso 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.

## Capitolo 5

### Più di una pratica, un metodo missionario

Nello scorso capitolo abbiamo visto come da Olivieri il riscatto e l'istruzione in Europa delle «morette» fossero pensati anzitutto in vista della salvezza delle loro anime. Una volta affidate a un monastero e battezzate, considerava l'obiettivo sostanzialmente raggiunto. Ora ci concentreremo invece sul fine ulteriore che riscatto ed educazione europea vennero ad assumere in molti altri casi: la formazione di «missionari indigeni» (preti, ma anche suore e famiglie di laici), come già era stato nel caso dei senegalesi legati ad Anne-Marie Javouhey. Prima di descrivere più nel dettaglio le due esperienze italiane principali, sorte intorno a don Nicola Mazza a Verona e fra Ludovico da Casoria a Napoli, accennerò ad alcune altre più rapidamente, per dare l'idea della diffusione del fenomeno.

#### 1. La formazione di un «clero indigeno»: un fenomeno europeo

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 della *mère* Javouhey. Proprio dopo aver studiato nel seminario parigino della congregazione di cui Libermann era a capo, nel 1840 i tre giovani africani d'origine senegalese fatti educare in Francia dalla religiosa – Moussa, Boilat e 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 del riscatto delle fanciulle more, da poco fondata da Niccolò Olivieri. Se ne interessò subito, inviando al prete genovese una lunga

Giacomo Ghedini, Sciences Po Paris, France, giacoghe@gmail.com

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Giacomo Ghedini, *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0079-0, DOI 10.36253/979-12-215-0079-0



lettera, finora inedita, che testimonia la consapevole ricerca di un contatto tra l'esperienza con i «moretti» di Javouhey in Africa Occidentale-Francia e quelle tra Africa Orientale e stati italiani, tedeschi, austriaci. Ne riporto un frammento:

Monsieur,

Mi trovo in Savoia e ho appreso che il vostro caritatevole zelo si occupa ancora attivamente del riscatto delle Nere. Poiché la Congregazione del St Cuore di Maria di cui sono a capo è unicamente finalizzata a procurare la salvezza della razza nera [...] questa impresa si lega intimamente alla vostra, ed ecco perché avrei bisogno di intrattenermi in una conversazione con voi [...] sono infatti persuaso che ne risulterà un grande bene per la gloria di Dio<sup>1</sup>.

Non risultano tuttavia ulteriori contatti tra i due: Olivieri 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 fondamentale con Olivieri) per dar vita a un clero autoctono, al fine dichiarato di «far lavorare l'Africa alla sua propria redenzione»<sup>2</sup>.

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 fu ripresa da più d'uno dei religiosi che avevano accettato di collaborare con il sacerdote genovese nell'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 su *Civiltà Cattolica* a proposito dei «moretti» che essi avrebbero potuto «tornare un giorno nelle terre natie ed arreararvi la Buona Novella e la civiltà cattolica e lavorarvi secondo lor talenti e condizioni nel dirozzamento de' propri paesani»<sup>3</sup>. 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]»<sup>4</sup>.

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 si era raccomandato con le religiose cui erano state affidate di incoraggiarle a parlare tra loro nella lingua d'origine in vista di un

<sup>1</sup> F. Libermann, *Lettre à Olivieri, 16 juin 1846, de Chambéry*, ACG, Tomo I, fondo Opera Nicolò Olivieri per il riscatto delle fanciulle more.

<sup>2</sup> F. Libermann citato in P. Chiocchetta, *Il «Piano per la rigenerazione dell'Africa» del beato Daniele Comboni*, cit., p. 82. Cfr. J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., pp. 198-199.

<sup>3</sup> A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., pp. 616.

<sup>4</sup> E. Reali, *Il riscatto de' negri*, cit., p. 36.

possibile ritorno 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 mondo<sup>5</sup>.

Tra i molti che tentarono, anche solo per poco, questa via europea alla formazione di un «clero indigeno» africano (e di un più ampio personale missionario composto anche da religiose, catechiste, insegnanti, medici e famiglie cattoliche) vi furono alcuni tra i nomi più noti delle missioni cattoliche ottocentesche.

### 1.1 Guglielmo Massaja e il Collegio Galla a Marsiglia

Guglielmo Massaja (1809-1889) è una delle figure più importanti 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 le popolazioni oromo (all'epoca spregiativamente chiamati «galla»), nella zona meridionale dell'Etiopia. La sua missione sarebbe durata, inframmezzata da viaggi in Europa e Palestina, ben 35 anni, tra alti e bassi durante i quali sarebbe reiteratamente passato dall'essere uno degli uomini di fiducia nella corte del *Negus neghesti* (il sovrano d'Etiopia) al venir perseguitato ed esiliato. Nominato nel 1881 arcivescovo e nel 1884 cardinale, Massaja godette di grande fama e riconoscimenti anche presso ambienti laici e alte sfere governative europee, con cui intrattenne rapporti continuativi. Per questa sua familiarità con il mondo della politica e gli ambienti del nascente colonialismo, 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 durante gli anni dell'occupazione d'Etiopia<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cit. in G. Benasso, *Niccolò Olivieri*, cit., p. 89.

<sup>6</sup> *Abuna Messias* (Nostro padre Massaja), titolo che gli era stato attribuito in Etiopia e che di solito era riservato ai vescovi della chiesa ortodossa etiope. 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, 2008, pp. 120-122.

Massaja era un noto antischiavista, specie in chiave anti-islamica<sup>7</sup>, tanto da aver perorato tale causa anche con il Sant'Uffizio nel 1866. Egli era inoltre convintamente favorevole alla formazione di un «clero indigeno», sulla scia dell'istruzione a riguardo di Propaganda del 1845, la *Neminem profecto*<sup>8</sup>. Spinto in questa direzione anche dalle numerose difficoltà incontrate sul campo<sup>9</sup>, fin dall'inizio della sua missione in Etiopia aveva riscattato numerosi schiavi e per almeno uno di questi aveva proceduto ad un'ordinazione sacerdotale *in loco* (Morka, poi padre Joannes, di cui parlerà nelle sue *Memorie*)<sup>10</sup>. Intorno alla metà degli anni Sessanta si decise a provare la strada della costruzione di un seminario in Europa dove formare giovani etiopi per farne dei missionari<sup>11</sup>.

L'esperimento di Massaja probabilmente risente di almeno due precedenti. Da un lato, quello del suo predecessore, il vescovo missionario lazzarista Giustino De Jacobis (1800-1860, canonizzato nel 1975), 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 Fide<sup>12</sup>. Dall'altro, l'Opera di Olivieri. Una lettera del 20 gennaio 1851 scritta a più mani al sacerdote genovese da due «morette» del convento francese di Angers (quello dove aveva vissuto ed era morta Camilla Zaara) riferisce di un loro incontro con il cappuccino:

Abbiamo avuto il piacere di vedere il vescovo d'Abissinia M. Guglielmo Massaja, Vicario Apostolico dei Galla. La sua grandezza ci ha donato degli aggiornamenti sul nostro buon padre Olivieri, ciò ci ha fatto molto piacere.

PS mi piacerebbe molto mangiare delle caramelle, potreste portarmene, quando verrete?

Come Natalie vi ha detto, abbiamo visto un vescovo proveniente dall'Abissinia. Si è dispiaciuto che non avessimo 30 anni per farci divenire religiose e per portarci con lui. Preghiamo la santa Vergine di accordarvi questa grazia. Ci ha detto che noi potremmo fare più del bene che chiunque altro in quel paese, ci ha promesso di pregare per noi<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 262-263.

<sup>9</sup> 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 ferraio, 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 Kaffa*, in *Lettere e scritti minori*, a cura di A. Rosso, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1978, vol. II (1853-1862), pp. 208 e 212.

<sup>10</sup> G. Massaja, *Memorie Storiche del Vicariato Apostolico dei Galla 1845-1880*, vol. V, a cura di A. Rosso, EMP, Padova 1984, pp. 160-168.

<sup>11</sup> M. T. Todaro, *Lo schiavismo in Egitto*, cit., p. 65.

<sup>12</sup> Cfr. G. De Jacobis, *Lettera al prefetto di Propaganda, Padova, 4 aprile 1840*, APF, S.C., vol. III, pp. 742-43.

<sup>13</sup> Nathalie et Marie, *Lettre à Olivieri, 20 janvier 1851, de Angers*, in ACG, Tomo IV, cit.

Come emerge da quanto scritto dalle due «morette» – probabilmente ancora piuttosto giovani, dato lo stile semplice e la piccola richiesta di una delle due – il missionario, in quel periodo 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 procedeva l'educazione del gruppetto di «morette» alloggiate al convento di Angers, con cui aveva condiviso il desiderio di poter disporre in Africa di figure di supporto originarie di lì. Non è da escludere, d'altra parte, che le ragazze potessero essere di provenienza etiopica (come già Camilla Zaara), 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: nel diciannovesimo secolo la (relativamente) nuova presenza di donne (*Javouhey in primis*) costituì un grande potenziamento per le missioni cattoliche<sup>14</sup>.

L'8 settembre 1860, essendo venuto a conoscenza dei collegi per «moretti» di Ludovico da Casoria a Napoli (di cui parleremo in seguito, in questo capitolo), Massaja scriveva una lettera al cardinale Barnabò, prefetto di Propaganda fide:

Ho sentito dire che a Napoli vi è uno stabilimento detto Palme di ragazzi neri, fra i quali alcuni nativi del mio Vicariato Galla e Sidama; se è vero, prego V. E. R.ma di fare in modo che i medesimi siano riservati a me, essendo troppo giusto che ritornino alla loro patria; con alcuni di questi ragazzi potremo andare avanti sino a tanto che ci riesca di averne dei nostri<sup>15</sup>.

Pochi giorni dopo, confidava a papa Pio IX il desiderio di far educare giovani etiopi in Europa in un collegio da individuarsi in Francia (per cui chiedeva l'interessamento pontificio) e, nel frattempo, richiedeva anche a lui che gli fossero inviati quelli di origine etiopica attualmente a Napoli presso i collegi di Ludovico da Casoria. Anche in riferimento a questi progetti, Massaja scrive:

[Quella di educare gli etiopi in Europa] è l'unica via per poter disciplinare questi popoli ed introdurre la vera civilizzazione Cristiana fra i medesimi [...] Fino a tanto che non potremo avere di ritorno questi ragazzi la missione potrà mai fare passi per mancanza di soggetti; potrei bene ancora aggiungere Preti indigeni, di quelli allevati qui alla meglio da me, ma moltiplicarli troppo temo per l'avvenire che non siano poi di ostacolo ad una totale disciplina di quelli allevati in Europa [...] non avendo veduto l'Europa, non potranno mai avere quelle idee di disciplina e

<sup>14</sup> 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. Non mancano casi di missionarie fuori Europa in epoca moderna, ma senza dubbio la presenza missionaria femminile divenne usuale nel corso del diciannovesimo secolo, vedi S. Curtis, *Civilizing habits*, cit.

<sup>15</sup> G. Massaja, *Lettera n. 252*, in *Lettere e scritti minori*, II, cit., p. 211.

quell'attaccamento che si desidera alle massime europee e della Chiesa<sup>16</sup>.

Come emerge da queste righe, Massaja era convinto che la soluzione di formare un clero africano in Europa fosse preferibile a quella di ordinarlo direttamente in Africa. Un mese dopo lo scambio con il papa, scriveva quindi a Ludovico da Casoria una prima lettera<sup>17</sup>, cui ne seguiva un'altra nell'estate del 1861. In quest'ultima, in particolare, «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»<sup>18</sup>.

Mentre era in trattative con Ludovico, Massaja cominciò a guardarsi intorno per la scelta di un luogo propizio alla fondazione del suo collegio in Francia in cui formare giovani etiopi. Il luogo prescelto fu infine Marsiglia, che sembrava offrire numerosi vantaggi logistici: era una città portuale in diretto collegamento con l'Africa<sup>19</sup> e, per il suo clima mediterraneo, poteva risultare (almeno secondo le conoscenze mediche dell'epoca) più adatta a ospitare giovani africani rispetto ad altre destinazioni dell'entroterra europeo dagli inverni più rigidi<sup>20</sup>. Nonostante i dubbi sul progetto espressi dal vescovo della città<sup>21</sup>, fu dunque a Marsiglia che egli fondò, nell'aprile 1866, il Collegio Galla S. Michele. Nelle sue *Memorie*<sup>22</sup>, Massaja racconta 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

<sup>16</sup> G. Massaja, *Lettera n. 253*, in *Lettere e scritti minori*, II, cit., p. 222.

<sup>17</sup> G. Massaja, *Lettera n. 259*, in *Lettere e scritti minori*, II, cit., pp. 234-235.

<sup>18</sup> Ludovico da Casoria, *Lettera al ministro generale O.F.M.P. p. Bernardino Trionfetti da Montefranco, 18 agosto 1861, da Napoli*, in *Epistolario*, a cura di p. G. D'Andrea, Curia provinciale dei frati Minori, Napoli 1989, n. 814.

<sup>19</sup> 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 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.

<sup>20</sup> In questo senso, appare almeno in parte opportuno attenuare il giudizio di Mauro Forno sull'iniziativa di Massaja, definita come presa «senza nessuna precauzione» (M. Forno, *Tra Africa e Occidente*, cit., p. 284). La decisione del cappuccino di fondare il seminario a Marsiglia, certo sfortunata col senno di poi, poteva non esser stata casuale o priva di ponderazione. Nello stesso periodo, inoltre, Massaja si era dedicato alla redazione di un catechismo in lingua oromo e di una grammatica (probabilmente anche di un vocabolario) della stessa, facendo oltretutto lui stesso da interprete ai giovani etiopi 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. Non vanno rimosse queste attenzioni al contesto climatico e all'integrazione (perlomeno linguistica) degli africani, che distinsero il suo tentativo da quelli meno oculati di Olivieri e altri, anche se chiaramente non furono sufficienti ad evitare il tracollo dell'iniziativa, dovuto specialmente delle numerose morti tra i seminaristi.

<sup>21</sup> Cfr. M. Forno, *Tra Africa e Occidente*, cit., p. 283; G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 230.

<sup>22</sup> G. Massaja, *Memorie storiche del Vicariato apostolico dei Galla*, cit.

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 governo gli affari di Teodoro [...] i due giovani incominciavano a capire, e farsi capire nella lingua francese, epperi potevano rimanere senza di me<sup>23</sup>.

Ottenuto in seguito 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»<sup>24</sup>. Scrisse a riguardo anche all’Opera della Propaganda della fede di Lione, affermando che istruendo «un buon numero di indigeni» a Marsiglia egli sperava di poter suscitare «un movimento universale» tra i loro conterranei<sup>25</sup>. Avviato il Collegio e dopo averne scritto di suo pugno un *Regolamento*<sup>26</sup> nel luglio del 1867, ripartì per l’Etiopia due mesi più tardi<sup>27</sup>.

Nonostante gli entusiasmi e le speranze iniziali, anche l’esperimento di Massaja terminò con un fallimento, se non in una tragedia: le morti per malattia tra i giovani oromo si susseguirono infatti a un ritmo tale che il frate fu costretto a chiudere il Collegio dopo appena quattro anni, nell’estate del 1870<sup>28</sup>. In una lettera del 27 agosto al cardinale prefetto di Propaganda Fide Giovanni Simeoni, Nicola da San Giovanni in Marignano, 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’altri<sup>29</sup>.

## 1.2 Ignaz Knoblecher, Luka Jeran, Johannes Mitterutzner: tra Vicariato dell’Africa Centrale e Impero Austro-Ungarico

Quello portato avanti da Guglielmo Massaja a Marsiglia non fu l’unico tentativo del genere. In questo libro mi sono occupato soprattutto dei casi legati al territorio

<sup>23</sup> Ivi, p. 201.

<sup>24</sup> Cit. in A. Eli, *Storia della Chiesa Ortodossa Tawāhedo d’Etiopia*, Edizioni Terra Santa, Milano 2017, p. 1355.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> G. Massaja, *Regolamento del Collegio Galla S. Michele, Roma, 16 luglio 1867*, in *Lettere e scritti minori*, cit., vol. IV (1867-1879), p. 54.

<sup>27</sup> Cfr. M. Forno, *Tra Africa e Occidente*, cit., p. 290.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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.

italiano e francese, ma ho ragione di credere che i confini del fenomeno «moretti» siano stati assai più vasti. A titolo di esempio, guardiamo cosa realizzarono, verso la metà del diciannovesimo secolo, alcuni missionari dell'Impero asburgico, sloveni in particolare, operanti in Sudan, nel Vicariato apostolico dell'Africa Centrale<sup>30</sup>.

L'Europa ottocentesca aveva allargato le sue conoscenze dell'Africa centro-orientale alcuni decenni dopo quella centro-occidentale<sup>31</sup>, in seguito all'invasione del Sudan da parte del sovrano egiziano Mohammed Ali, di cui si è parlato in relazione alle tratte transahariane. Tra le potenze europee, la Santa Sede fu la prima a intuire le grandi possibilità dell'area, divenuta accessibile grazie alla regolamentazione della navigazione lungo il Nilo<sup>32</sup>.

L'idea di creare un nuovo vicariato apostolico venne a un 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 corso dall'area sudanese verso il centro dell'Africa<sup>33</sup>. 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)<sup>34</sup> alla testa di un piccolo manipolo di operatori laici e di sacerdoti, quest'ultimo composto dallo stesso Casolani, dal 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 fondazione<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> 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», cit., pp. 263-265.

<sup>31</sup> Cfr. I. Surun, *Dévolier l'Afrique?*, cit., p. 15.

<sup>32</sup> Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 43 e 50.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 51; G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria», cit., p. 265.

<sup>34</sup> 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 predecessore di Antonio Bresciani (che avrebbe ricoperto il ruolo di direttore del Collegio dal 1846 al 1848), nonché docente del «moretto» Giuseppe Santamaria.

<sup>35</sup> 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*

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 guida della missione passò quindi allo sloveno Knoblecher, che la mantenne attiva grazie a nuove reclute e al supporto di alcuni laici e operatori remunerati per le loro prestazioni. Questo fino al 1858, anno in cui morì anche Knoblecher. 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 missione<sup>36</sup>. 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 proprietari<sup>37</sup>. Non fu un caso, dunque, se i missionari decisero di scommettere sui bambini orfani schiavi, riconoscendo in loro i potenziali neofiti ideali, una volta riscattati.

Il primo a tentare l'approccio europeo all'educazione dei «moretti» in Slovenia fu 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 patria 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 Jeran Kranjski. Cercare di formare in Slovenia un «clero indigeno» per l'Africa sarebbe divenuta la prosecuzione della sua missione<sup>38</sup>.

Negli anni immediatamente successivi, i missionari rimasti in Africa inviarono altri bambini subsahariani in Europa, 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 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 Centrale<sup>39</sup>) e soprattutto consigliando da

*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.

<sup>36</sup> E. Pezzi, *Missione cattolica nel Sudan*, cit., p. 133; G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria», cit., p. 269.

<sup>37</sup> Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 67-71.

<sup>38</sup> Cfr. L. Bano, «Morette e moretti», cit., pp. 179-180.

<sup>39</sup> Cfr. G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria», cit., p. 269.



dietro le quinte i principali protagonisti<sup>40</sup>. Intrattennero tutti ampie corrispondenze con lui, dai prefetti di Propaganda fide ai vicari apostolici sul campo (da Ignaz Knoblecher, a Franz Xaver Geyer<sup>41</sup>, passando per Daniele Comboni<sup>42</sup>, Francesco Sogaro e Antonio Maria Roveggio<sup>43</sup>); così l'arcivescovo di Verona Luigi Canossa e i responsabili dei collegi per «moretti» veronesi, come don Luigi Sembianti e don Nicola Mazza<sup>44</sup>; perfino, in seguito, alcuni «moretti», come Giuseppe Habashi Bonaventura da Khartoum e Daniele Sorur Pharim Den<sup>45</sup>.

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 da vero e proprio «padre della nostra tanto tribolata missione»<sup>46</sup> e da sua «colonna»<sup>47</sup>. 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. Mitterrutzner venne incaricato di compiere il viaggio da Alessandria d'Egitto fino a Trieste per portare in Europa «8 pueros optimae indolis ex schola Chartumiana»<sup>48</sup>: otto bambini sudanesi di ottima indole (con alta probabilità, alcuni schiavi riscattati) provenienti dalla scuola dei missionari di Khartoum. Due di essi (Andreas Sherif, di 16 anni, e Alessandro Skander Dumont, di 13 anni, figlio di un francese e di un'etiope), considerati i più promettenti, vennero iscritti presso il Collegio Urbano a Roma. Per gli altri, andava trovata una sistemazione alternativa. Inizialmente si pensò alla costruzione di un apposito collegio per «moretti» a Roma, poi però si decise di dividerli più semplicemente 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)<sup>49</sup>. È certo comunque che

<sup>40</sup> Ivi, pp. 267-270.

<sup>41</sup> Mitterrutzner 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 Mitterrutzner dal 1882 al 1896, ANB.

<sup>42</sup> L'epistolario tra i due consta in 25 lettere, spesso molto lunghe. Sul loro rapporto, si veda in particolare M. P. Sardella, «Comboni e Mitterrutzner: testimoni del Vangelo della speranza a servizio dell'Africa centrale», in *Brixner Theologisches Forum*, n. 3 (September-Dexember 2003), pp. 251-262.

<sup>43</sup> Particolarmente indicativo il caso del Roveggio che, pur non conoscendo il Mitterrutzner, 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 Mitterrutzner, da Verona, 21 agosto 1894*, ANB, Epistolario del padre Antonio Maria Roveggio al canonico Mitterrutzner.

<sup>44</sup> Vedi, sul carteggio tra Mitterrutzner e Mazza, D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit.

<sup>45</sup> G. Habashi, *Lettera al Mitterrutzner, Scellal, 17 febbraio 1866*, cit.; D. P. D. Sorur, *Lettera al Mitterrutzner, da Francoforte, 20 febbraio 1890*, ACR, A/30, 13/38.

<sup>46</sup> A. M. Roveggio, *Lettera al Mitterrutzner, da Verona, 21 agosto 1894*, cit.

<sup>47</sup> Cit. in G. Romanato, «Lo sfondo storico dell'impresa missionaria», cit., p. 267.

<sup>48</sup> J. C. Mitterrutzner, *Lettera a Mazza, 4 giugno 1856, da Bressanone*, cit. in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 3.

<sup>49</sup> 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.

Miterrutzner profitò di questa e altre occasioni di incontro con bambini africani per poter perfezionare i suoi studi etnologici e linguistici sulle popolazioni nilotiche, specie i dinka e i bari<sup>50</sup>.

Del primo «moretto», Giuseppe Kranjski, ho recentemente ritrovato nell'archivio diocesano di Lubiana i primi quadernetti manoscritti, quelli in cui imparava a scrivere e che talvolta contengono anche alcuni semplici schizzi<sup>51</sup>. Morì il 16 febbraio 1860: sei anni dopo il suo arrivo in Slovenia, a circa quattordici anni. L'annuncio della sua morte venne dato da un giornale locale, *Zgodnja Danica*, a dimostrazione di come il suo passaggio non fosse rimasto inosservato, malgrado il bambino non amasse essere esposto alla curiosità della gente<sup>52</sup>. Per evitare un destino simile agli altri «moretti», in quattro vennero mandati nel 1860 a terminare gli studi a Napoli, dove si riteneva vi fosse un clima più consono, presso il collegio di Ludovico da Casoria; ad accompagnarli in tal viaggio fu un giovane Daniele Comboni. 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, di lui, dopo che abbandonò il saio, si sono perse le tracce; un altro (Stanislao Ljublanski) tornò pure nel paese natio, l'Etiopia, per quindi andare a Khartoum (dove si sposò con un'altra «moretta», Luigia Mittera) e provare invano a chiedere un aiuto ai missionari per ottenere la cittadinanza austriaca, rompendo in seguito i rapporti con gli stessi forse di fronte al loro diniego<sup>53</sup>; 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 di tali notizie, un sacerdote, sembra suggerire che il giovane fosse divenuto un «poco di buono» che frequentava locali notturni)<sup>54</sup>.

Anche alcune «morette» erano state portate nell'attuale Slovenia, per lo più da Olivieri e Verri. In due vennero affidate al convento delle suore orsoline di Skofja Loka nel 1856; battezzate l'anno seguente, morirono già nel 1859. La sepoltura di una delle due bambine, Marija Hamisa, fu oggetto di uno struggente dipinto, ancora oggi conservato dalle suore (fig. 14). Altre quattro invece vennero portate a Lubiana: una (di cui non ho potuto rinvenire il nome) morì poco dopo essere arrivata, nell'aprile del 1861; due (Theresina Fadelkrim e Alojzija Fatima) nel 1881

<sup>50</sup> Ad esempio, nel 1863 volle tenere presso di sé il «moretto» Francesco Schubbe (noto 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. Cfr. M. P. Sardella, «Comboni e Miterrutzner», cit., p. 259. In una sua lettera a Miterrutzner 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 Miterrutzner, 27 dicembre 1883, dal Cairo*, ACR, A/30-13-5. Tra i testi linguistici pubblicati dal canonico di Novacella si segnalano: J. C. Miterrutzner, *Die Dinka-Sprache in Central Afrika. Kurze, Grammatik, Text und Dinkaish-Deutsch-Italienisches Wörterbuch*, s.e., Brixen 1864; J. C. Miterrutzner, *Die Sprache der Bari in Central Afrika. Grammatik, Text und Wörterbuch*, s.e., Brixen 1867.

<sup>51</sup> Cfr. J. Jeran Kranjski, *Schiler der I classe*, 1857, NAL, Jeranov zamorcek.

<sup>52</sup> L. Bano, «Morette e moretti», cit., p. 184.

<sup>53</sup> Ivi, p. 179.

<sup>54</sup> Ivi, p. 185.

vennero trasferite a Zagabria, in un convento delle Figlie della carità di san Vincenzo de Paoli; una infine (Ana Senog Zeinab), di cui l'archivio delle suore orsoline di Lubiana conserva una foto, divenne suora con il nome di Nikolaia nel 1872 e morì a Lubiana a circa 75 anni, il 17 settembre 1919<sup>55</sup>.

Appare evidente che anche l'esperimento tentato tra Impero asburgico e Vicariato dell'Africa Centrale, che ho tracciato per quel che riguarda l'area slovena ma si sviluppò anche in altri territori imperiali, non ebbe grande successo. Prima di morire, nel 1858, Knoblecher emise un decreto valido per tutti i missionari in cui proibiva l'ulteriore dislocamento di bambini in Europa e piuttosto esortava a cercare di fondare un seminario in Africa<sup>56</sup>. 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 Sudan a causa delle troppe morti tra i missionari. Quando Kirchner incontrò Comboni, di ritorno da una spedizione di riscatto in Arabia di un gruppetto di «moretti» su mandato di Mazza<sup>57</sup>, 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 possibile<sup>58</sup>.

Nonostante il fatto che anche questo tentativo di educazione di «moretti» in Europa si sia esaurito assai rapidamente, come già quello di Massaja, esso presenta svariati elementi d'interesse. Ad esempio, viene detto a chiare lettere che i missionari selezionarono tra i bambini africani che tenevano presso la missione quelli considerati più dotati per mandarli a studiare in Europa. In una lettera al Mittertutzner, lo stesso prefetto di Propaganda fide, il cardinal Barnabò, aveva posto come condizione all'ingresso al Collegio Urbano 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

<sup>55</sup> Cfr. *Annalen St. Ursula*, AUSL, pp. 324, 327, 332, 342. Il caso delle «morette» di Lubiana è citato anche da Biagio Verri in una sua lettera alla rivista *Museo delle Missioni Cattoliche*, B. Verri, «Lettera del 16 giugno 1868», cit.

<sup>56</sup> Ivi, p. 198.

<sup>57</sup> Cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 236.

<sup>58</sup> D. Comboni, *Lettera a don Nicola Mazza, 6 gennaio 1861, dal Candy sul Mar Rosso*, in *Gli Scritti*, cit., n. 548-552.

(«ab ecclesiastica vita non sint alieni, ac firma denique valetudine»<sup>59</sup>). 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 indigeno» e per questo non esitavano a selezionare con accuratezza i candidati che reputavano migliori.

Un secondo punto che voglio sottolineare è che, anche se il numero di «moretti/e» portati in Slovenia fu piuttosto basso (una dozzina in totale), essi in effetti offrono un ottimo campione della pluralità di esperienze e destini possibili per i bambini africani dislocati nel resto dell'Impero asburgico e più in generale in Europa. Ciò risulterà ancor più evidente nelle due esperienze italiane principali, per numeri di «moretti» coinvolti e progettualità nel metodo formativo: quelle promosse da don Nicola Mazza a Verona e da fra Ludovico da Casoria a Napoli.

## 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, 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 proporzionata, non possono io dico tali missionarj 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 famiglia<sup>60</sup>.

Introdotti da queste parole, che costituiscono una specie di manifesto del piano mazziano per i «moretti», 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 il fine esplicito di formare dei «missionari indigeni» per l'Africa Centrale. Ma chi era, questo prete, e come nacque la sua iniziativa<sup>61</sup>?

<sup>59</sup> Cit. in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 10.

<sup>60</sup> N. Mazza, *Lettera a Miterrutzner, 11 giugno 1856*, cit. in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 11

<sup>61</sup> 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

## 2.1 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 e faceva parte del Regno Lombardo-Veneto dipendente dall'Impero Austriaco, si distingueva al tempo per la sua religiosità particolarmente intensa, vissuta e onnipresente<sup>62</sup>. Romanato la descrive come un *unicum* perfino all'interno del cattolicissimo Veneto dell'epoca<sup>63</sup>; 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»<sup>64</sup>. In questo ambiente, il giovane Mazza studiò presso l'oratorio dei padri filippini, per poi intraprendere la carriera sacerdotale e trovare nell'insegnamento il fine della sua 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 direzione<sup>65</sup>. L'idea alla base del collegio femminile, che già nel 1843 raccoglieva

riferimenti per questo paragrafo: dalla raccolta completa dei suoi scritti, edita nel 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), alla voluminosa biografia di Mazza a opera di Rino Cona, del 2006 (*Nicola Mazza. Un prete per la Chiesa e la Società*, Casa Editrice Mazziana, Verona 2006). Altrettanto utili si sono rivelati anche alcuni altri testi, più brevi e specifici, come la già utilizzata raccolta commentata dell'epistolario tra don Mazza e il canonico Mittertutzner, curata da Domenico Romani, o l'approfondimento sulla pedagogia dei collegi mazziani di Emilio Butturini (*Rigore e libertà. La proposta educativa di don Nicola Mazza (1790-1865)*, Casa Editrice Mazziana, Verona 1995) e quello di Giuseppe Butturini sulle missioni veronesi (*Da Verona al mondo*, cit in *Cina e Africa centrale, in Una città un fondatore, miscellanea di studi mazziani 2*, Casa Editrice Mazziana, Verona 1990, pp. 341-448). Un'utile sintesi della biografia del sacerdote nella voce redatta in merito da Lucia Ceci, per l'*Enciclopedia degli Italiani* della Treccani. Si è fatto uso, poi, di studi non prettamente incentrati su Mazza ma che arrivano nondimeno ad approfondirne la figura e le opere piuttosto nel dettaglio, come quelli dedicati alla vita e al pensiero di Daniele Comboni, uno dei più noti allievi di Mazza. Nonostante la quantità di studi editi (senza contare quelli di natura più prettamente agiografica), l'assenza di attenzione specifica intorno al fenomeno dell'educazione dei «moretti» nella città scaligera mi è stata segnalata dagli stessi padri mazziani veronesi. Paradossalmente, quello che fu uno dei progetti a cui don Mazza dedicò più energie, per quanto ovviamente noto, non è ancora mai stato posto al centro di una ricerca specifica. Per la precisione, presso l'archivio mazziano di Verona sono conservate alcune pagine dattiloscritte inedite sull'argomento, a cura di Arnaldo Cassini. Si tratta di un utile compendio sul tema, cui sono debitore, che presenta tuttavia nelle conclusioni e in altri passaggi del testo un'impronta marcatamente apologetica.

<sup>62</sup> Segnalo, 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.

<sup>63</sup> Lo stesso Comboni definisce Verona come «cattolicissima», in D. Comboni, *Relazione storica e stato del vicariato dell'Africa Centrale, alla Società di Colonia*, cit.

<sup>64</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 204.

<sup>65</sup> 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.

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»<sup>66</sup>. L'espressione «donne di famiglia», che abbiamo già incontrato nella lettera del sacerdote veronese a Mittertutzner del giugno 1856, stava a indicare il fatto che alla formazione di base (leggere e scrivere, fare di conto e via dicendo) doveva affiancarsi 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 sociale<sup>67</sup> e un ancor più severo vaglio continuo fatto sul merito nel corso degli studi<sup>68</sup>. 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»<sup>69</sup>. 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»<sup>70</sup>. 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)<sup>71</sup>. 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 intransigente<sup>72</sup> ma non privo di aperture alla scienza moderna e perfino di simpatie per la filosofia e teologia di Rosmini (almeno finché non fu messo all'Indice)<sup>73</sup>.

<sup>66</sup> L. Ceci, *Mazza Nicola*, cit.

<sup>67</sup> Non vi era una retta da pagare, in quanto si voleva che la proposta fosse 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.

<sup>68</sup> Chi non stava al passo o si ribellava alle regole educative, veniva 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” mentre solo 133 furono i “riusciti” (meno del 14%), dei quali 105 sacerdoti e solo 28 laici», in E. Butturini, *Rigore e libertà*, cit., p. 143.

<sup>69</sup> Cit. in G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 199.

<sup>70</sup> Ivi, p. 200.

<sup>71</sup> Cfr. L. Ceci, *Mazza Nicola*, cit.

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> Ivi, p. 202. Per approfondire, si veda R. Lanfranchi, «Nicola Mazza e Antonio Rosmini. Una

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 commercio<sup>74</sup>), gli sarebbe valso al momento della morte «un'apoteosi di riconoscenza»<sup>75</sup> tra i suoi concittadini, che sempre egli aveva reso partecipi dei propri progetti. Il più complesso dei quali, molto elogiato all'inizio ma poi sempre più criticato, fu proprio la creazione dei due Collegi per «morette» e «moretti».

## 2.2 Alle origini della missione veronese in Africa: Bachit Caenda Fortunato Zenone e i due «Akka del Miani»

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, 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 mel condussi meco, nel '20, alla città ed agli studi»<sup>76</sup>. Cominciava così la storia dei futuri collegi 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»<sup>77</sup>. 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»<sup>78</sup>. Anche Comboni racconta che la sua passione per le missioni nacque leggendo la *Storia dei martiri giapponesi* di Alfonso de' Liguori,

lettura "rosminiana" di un recente saggio di Emilio Butturini», in *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 30 (1992), 2, p. 199-218.

<sup>74</sup> Cfr. E. Butturini, *Rigore e libertà*, cit., p. 7.

<sup>75</sup> R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 725.

<sup>76</sup> N. Mazza, *Lettera ad Azarian, 18 agosto 1844*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., pp. 342-343.

<sup>77</sup> Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 339.

<sup>78</sup> Cit. in *ivi*, p. 342.

consigliatagli da Mazza<sup>79</sup>.

L'evento che però 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)<sup>80</sup>. Questi, che l'aveva comperato nel mercato di schiavi di Alessandria d'Egitto, era un cattolico della nobiltà veronese molto devoto e un attivo filantropo antischiavista, che descriveva il suo gesto come un «riscatto» e aveva deciso di crescere il bambino nella sua casa, facendogli impartire un'istruzione e avviandolo verso il battesimo<sup>81</sup>. Il sacramento venne somministrato al ragazzino – il cui *status* le fonti descrivono a volte più come quello di un servo domestico e altre più come quello di un figlio adottivo<sup>82</sup> – 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 maledizione<sup>83</sup> e il cominciamento di una novella era per l'Africa nera tutta»<sup>84</sup>. 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 entusiasmo negli ambienti frequentati da Miniscalchi, Dusi e Mazza<sup>85</sup>.

A Dusi, il giovane presbitero 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 presso il Collegio Mazza due volte a settimana<sup>86</sup>. Il rapporto tra i due si rafforzò nel tempo, consolidando ulteriormente nel giovane prete la passione missionaria, al punto che,

<sup>79</sup> Cfr. F. S. Geyer, *Mons. Daniele Comboni. Vescovo di Claudiopoli e Vicario Apostolico dell'Africa Centrale* (1882), Biblioteca Comboniana, Roma 2000, p. 18.

<sup>80</sup> 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.

<sup>81</sup> Cfr. F. S. Geyer, *Mons. Daniele Comboni*, cit., p. 347.

<sup>82</sup> 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 dalla famiglia 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).

<sup>83</sup> C'è qui un probabile riferimento alla teoria della cosiddetta «maledizione di Cam».

<sup>84</sup> Dichiarazione di Giuseppe Grasser, vescovo di Verona; cit. in G. Butturini, *Da Verona al mondo*, cit., p. 389.

<sup>85</sup> Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 348.

<sup>86</sup> Ivi, p. 349.



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»<sup>87</sup>.

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. Sappiamo che Bachit avrebbe sviluppato seri problemi alla vista, e che a causa di ciò egli aveva dovuto rinunciare a tornare in Africa come missionario<sup>88</sup>, 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 in Sudan, che affidò proprio a Bachit la sua corrispondenza da portare a Verona<sup>89</sup>. È importante segnalare la relazione che legò Comboni, allievo di Mazza e futuro vicario apostolico dell'Africa Centrale, con questo ex schiavo proveniente dal Sudan, suo quasi coetaneo (Dusi scrive che Bachit aveva dodici anni nel 1839, mentre Comboni è del 1831).

Comboni conobbe Bachit probabilmente all'Istituto Mazza, che l'africano 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 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 alcune righe la cui portata è stata finora sottovalutata e che è bene dunque riportare per intero:

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»<sup>90</sup>.

Non è nuovo, alla storiografia su Comboni, il fatto che egli fosse entrato in

<sup>87</sup> Cit. in *ibid.*

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 350. Cona cita qui una lettera scritta da Bachit al padre di Daniele Comboni.

<sup>89</sup> Cfr. D. Comboni, *Lettera al padre Gioacchino Tomba, 25 dicembre 1869, dal Cairo*, in *Gli Scritti*, cit., n. 2013-2015, n. 2013.

<sup>90</sup> D. Comboni, *Relazione storica e stato del vicariato dell'Africa Centrale, 1877*, cit., n. 4840.

contatto con Bachit<sup>91</sup>. In genere si tratta però di riferimenti appena accennati<sup>92</sup>. Un silenzio che merita di essere interrotto: 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, nel passo citato, il missionario riconosce che «attraverso Bachit io mi formai un alto concetto dei Nubani». Un giudizio che lascia intendere che – se è vero che «pur essendo figlio dell'Europa ottocentesca, 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»<sup>93</sup> – il suo punto di vista poté almeno corroborarsi per il fatto che aveva avuto modo di conoscere e fare amicizia con un africano sudanese *prima* di partire missionario per il Sudan. In altre parole, è plausibile che anche e proprio l'incontro e l'amicizia con Bachit contribuirono a consolidare in Comboni il convincimento che gli africani di nulla difettavano rispetto agli europei (se non dell'annuncio cristiano, di cui si sarebbe incaricato lui stesso)!

D'altra parte, se si fa invece lo sforzo di ritornare a uno dei primi agiografi di Comboni, Michelangelo Grancelli, si scopre che questi, nell'ormai lontano 1922, aveva dedicato numerose pagine alla relazione tra il missionario e Bachit<sup>94</sup>. 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 Bachit, come il fatto che 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»<sup>95</sup>. Non solo, Grancelli riporta anche del legame tra Bachit e la vicenda degli «Akka del Miani».

L'episodio è quello, ampiamente trattato dagli studiosi e in particolare da Sandra Puccini<sup>96</sup>, dei due bambini pigmei che l'esploratore italiano Giovanni

<sup>91</sup> Cfr. in particolare G. Butturini, *Da Verona al mondo*, cit.

<sup>92</sup> 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», G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 211.

<sup>93</sup> Ivi, p. 17.

<sup>94</sup> Cfr. M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni e la Missione dell'Africa Centrale*, cit., pp. 431-441.

<sup>95</sup> Ivi, p. 434.

<sup>96</sup> Cfr. S. Puccini, «Gli Akka del Miani. Parte prima», cit., pp. 29-58; S. Puccini, «Gli Akka del Miani (1872-1883): una storia etnologica nell'Italia di fine secolo. 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.

Miani<sup>97</sup> aveva acquistato durante i suoi viaggi allo scopo di portarli in Italia per farli studiare dalla Società Geografica di Firenze<sup>98</sup>. Dopo la sua morte (novembre 1872) vennero consegnati, nel febbraio 1874, al re d'Italia come dono del viceré d'Egitto<sup>99</sup> e poi messi da Vittorio Emanuele II «a disposizione della Società Geografica»<sup>100</sup>. Essi erano stati quindi affidati a un suo importante membro, il conte Miniscalchi-Erizzi (il proprietario/padre adottivo/datore di lavoro di Bachit, all'epoca ormai un rinomato linguista e viaggiatore, oltre che senatore del regno d'Italia e vice-presidente della stessa Società Geografica). Alla morte di questi (1875) i due bambini erano stati quindi stati 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 Società Geografica»<sup>101</sup>.

Dietro all'insistenza della contessa per ottenere l'affido dei due bambini, pare vi fosse proprio Bachit. Ciò sarebbe confermato da un'informazione chiave, finora ignorata nei recenti studi sui due «Akka del Miani»: non solo Bachit si era occupato di loro quando era ancora in vita il conte Miniscalchi (questo era già noto, benché appena accennato<sup>102</sup>), ma aveva anche cercato di adottarli alla morte della contessa Miniscalchi nel 1880. Provò a scrivere in questo senso alla Società Geografica, non riuscendo però a potersi permettere di mantenerli entrambi con la sua «piccola pensione»<sup>103</sup>. Così, alla morte della contessa, essi ebbero due destini diversi. Francesco Tukuba Tibo morì a circa 21 anni di tubercolosi nel 1883, come riportato su *L'Arena* (ancora oggi uno dei 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

<sup>97</sup> Su Miani, vedi G. Romanato, *Giovanni Miani e il contributo veneto alla conoscenza dell'Africa*, Minelliana, Rovigo 2005. Recentemente, ho visitato a Rovigo una mostra temporanea sulla figura del Miani, ospitata a Palazzo Ronconi tra il 12 marzo e il 26 giugno 2022. Si veda il catalogo: M. Varotto, *Giovanni Miani. Il leone bianco del Nilo*, Silvana Editoriale, Milano 2022.

<sup>98</sup> 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», in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, VIII, agosto-settembre-ottobre 1874, vol. XI, fasc. 8-9-10, pp. 489-493.

<sup>99</sup> Ismail Pascià, *Telegramma al Re d'Italia, dal Cairo, 22 febbraio 1874*, ASGI, Busta 16, fasc. 1C, n. 227.

<sup>100</sup> Minuta di lettera della Società Geografica alla contessa Miniscalchi-Erizzo, cit. in R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 288.

<sup>101</sup> Pellegrino Matteucci, cit. in ibid.

<sup>102</sup> Vedi S. Puccini, «Gli Akka del Miani. Parte Seconda», cit., p. 198.

<sup>103</sup> M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni e la Missione dell'Africa Centrale*, cit., p. 434.

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. [...] <sup>104</sup>

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 decorosamente, ospite presso una delle famiglie più ricche della città, ed era stato visitato da ben tre diversi medici. Anche il funerale fu seguito 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 ufficiava 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 Miniscalchi <sup>105</sup>.

Un comunicato della morte e della sepoltura di Tibo trovò eco anche sul *Bollettino della Società Geografica Italiana* <sup>106</sup> 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», riferisce di essersi fermato anche davanti la tomba della famiglia Miniscalchi:

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

<sup>104</sup> «Uno degli Akka», in *L'Arena*, Verona, 29 gennaio 1883.

<sup>105</sup> «I funerali di Tibo», in *L'Arena*, Verona, 31 gennaio 1883.

<sup>106</sup> «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.

ieri, un anno fa, dieci anni fa.

Mi arresto dinanzi ad un modesto colombaio. Racchiude la fredda salma dell'Akkà di Miniscalchi<sup>107</sup>, il selvaggio moretto che strappato alle grandi foreste del Sudan è stato qui spento dal clima europeo<sup>108</sup>. 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?)<sup>109</sup>. 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 padri<sup>110</sup>.

Su Luigi Makunka Chairallà, invece, le notizie sono finora sempre state 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»<sup>111</sup>. Dal brano appena riportato di Salgari, sembra che egli sia divenuto un «nero bersagliere»<sup>112</sup>. Altrove, si dice invece che egli fu guardia di finanza<sup>113</sup>. Ad ogni modo, quale fosse il corpo militare in questione, si tratta di un'informazione interessante. Secondo quanto riportato dal già citato articolo su *L'Arena* del 29 gennaio 1883, infatti, sembra che anche Tibo fosse stato arruolato nell'esercito, prima del decesso prematuro<sup>114</sup>, e i loro non sono gli unici casi di «moretti» divenuti poi militari. Sono noti, infatti, almeno altri due casi, già citati: Michele Quetto Amatore (1826-1883, proveniente dal Sudan dove era schiavo), divenuto capitano dei bersaglieri<sup>115</sup>, e Emanuele Berio detto «il Moro» (1840-1861, proveniente dall'Angola, dove probabilmente era schiavo), che fece parte nientemeno che della spedizione dei Mille di Garibaldi<sup>116</sup>. L'insieme di queste esperienze ci suggerisce che il servizio militare possa essere stato in certa misura una specie di alternativa laica alla carriera sacerdotale, in particolare per quei «moretti» giunti in Italia nel

<sup>107</sup> Si noti il fatto che Tibo 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.

<sup>108</sup> Come si è già detto, fu la tubercolosi a uccidere Tibo, ma è interessante notare come Salgari attribuisca la morte al «clima europeo».

<sup>109</sup> Il saluto di Salgari all'akkà 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.

<sup>110</sup> E. Salgari, «Al cimitero», in *L'Arena*, Verona, 2-3 novembre 1889. Non è chiaro se il racconto di Salgari sia vero o frutto della sua immaginazione; personalmente non sono riuscito a trovare la tomba di cui si parla (ma magari è stata tolta nel frattempo) e, in una lettera del 1940, uno dei discendenti Miniscalchi afferma che Tibo sarebbe stato sepolto nel cimitero di Colà, oggi frazione del comune di Lazise, dov'era morto. Cfr. M. Miniscalchi, *Lettera a Angiolo Mori, da Roma, 10 maggio 1940*, APFME.

<sup>111</sup> S. Puccini, «Gli Akka del Miani. Parte Seconda», cit., p. 213.

<sup>112</sup> E. Salgari, «Al cimitero», cit. Cfr. G. P. Marchi, *La spada di sambuco*, cit., p. 76.; R. Sarti, *Tramonto di schiavitù*, cit., p. 292.

<sup>113</sup> C. Cimegotto, *Giovanni Miani esploratore*, Stabilimento Tipografico Penada, Padova 1930.

<sup>114</sup> «Uno degli Akka», cit.

<sup>115</sup> Vedi R. Alciati, *Il capitano moro*, cit.

<sup>116</sup> Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 51.

diciannovesimo secolo non per mano di missionari.

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 [...]»<sup>117</sup>. Da una visita presso l'archivio privato della famiglia Miniscalchi-Erizzo, ho poi recentemente appreso che, in seguito, Chairallà rientrò in Africa e lavorò come sellaio presso le truppe italiane di stanza nella colonia eritrea, mantenendo contatti epistolari con i discendenti della sua famiglia veronese d'adozione fino alla morte, sopraggiunta nel 1939<sup>118</sup>.

Abbiamo infine un'ultima, affascinante, prova della vicinanza tra Comboni e Bachit. 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»<sup>119</sup>:

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

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> M. Miniscalchi, *Lettera a Angiolo Mori*, cit.

<sup>119</sup> Ivi, p. 440.

quell'anima, che nel Cielo sarà sempre attorniata da stuolo di Negri da lui liberati<sup>120</sup>.

Come attesta l'accorata 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, Dusi, Mazza e via dicendo. E aveva fatto ciò pur mantenendo un senso di profonda appartenenza e consapevolezza delle sue origini sudanesi. Così, il continente africano nelle sue righe 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 umana» (la tratta transahariana) solo tramite la conversione al cristianesimo, per opera di missionari come Comboni, ma anche, potenzialmente, di africani missionari 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 dai suoi crescenti problemi di vista.

Una figura dunque, quella di Bachit Caenda, che lasciò davvero «un'impronta indelebile sul percorso verso l'Africa Centrale»<sup>121</sup>. Ebbe un ruolo nell'ispirare a Mazza e allievi (Dusi, Comboni, ecc.) un impegno missionario in Africa, ma fu importante anche per i numerosi «moretti» che transitarono per Verona. Oltre che con i due «Akka del Miani», infatti, Bachit strinse rapporti personali anche con alcuni di quei bambini africani educati presso gli istituti mazziani. Ad esempio, nel 1880 Fortunata Quascé, una «moretta» formatasi nella città scaligera e in procinto di divenire religiosa a El-Obeid, si raccomandava con Comboni di «partecipare i miei più affettuosi e sinceri saluti anche al carissimo e ottimo Bachit»<sup>122</sup>.

Altri fattori giocarono naturalmente un ruolo nel sensibilizzare Mazza e il suo *entourage* in chiave missionaria, come la lettura di riviste e la frequentazione di circoli culturali sensibili al tema. Da un simile ambiente, 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 e che l'anno successivo sarebbe stato inserito nel piccolo gruppo di missionari scelti per aprire il Vicariato dell'Africa Centrale<sup>123</sup>. Mentre Vinco apriva una strada che da lì a pochi anni sarebbe stata seguita da Comboni e 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.

<sup>120</sup> 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.

<sup>121</sup> R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 350

<sup>122</sup> F. Quascé, *Lettera a Comboni, El-Obeid, 6 luglio 1880*, ACR, A/31/34.

<sup>123</sup> Angelo Vinco sarebbe morto nel 1853 a poco più di trent'anni, stroncato dalle febbri tropicali, non prima però di aver compiuto alcune imprese esplorative che gli valsero l'inserimento tra i più noti viaggiatori in Africa di Jules Verne e di aver contribuito a orientare la vocazione missionaria di un giovane Comboni verso l'Africa, cfr. G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 209-210. Per approfondire la figura, v. M. Gomiero, *Lo sguardo oltre il confine. Don Angelo Vinco (1819-1853) tra missione ed esplorazione*, Editrice Mazziana, Verona 2004.

### 2.3 Dall'incontro/scontro con Niccolò Olivieri alla prima bozza del Piano

Nel 1848, nel Lombardo-Veneto le strutture religiose che avevano aderito alla richiesta di Olivieri di ospitare delle «morette» erano ancora appena una decina<sup>124</sup>. 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 prematura morte di Dusì. È probabile che il sacerdote genovese avesse puntato gli occhi sul Collegio femminile veronese e che, forse venuto a conoscenza degli interessi missionari di Mazza, avesse cercato di convincerlo a collaborare con l'Opera del riscatto<sup>125</sup>.

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»<sup>126</sup>. 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?»<sup>127</sup>.

Mazza dovette venir posto da Olivieri di fronte alla scelta inattesa di dover accogliere o meno alcune «morette», che probabilmente erano con il sacerdote genovese nel momento stesso in cui questi poneva la richiesta. Non stupisce dunque l'istintivo diniego di Mazza: per un esperto insegnante come lui, un educatore, «erano in gioco alcuni principi fondamentali della metodologia»<sup>128</sup>: non poteva cominciare un progetto pedagogico dal nulla, senza averlo prima studiato, senza averne prima appurata la fattibilità e la concordanza con i propri valori. In particolare, 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, al contrario, 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 della causa

<sup>124</sup> Cfr. G. Butturini, *Da Verona al mondo*, cit., pp. 399-400.

<sup>125</sup> «V'è un sacerdote a Genova, un tale d. Nicola Olivieri, il quale compera in Alessandria delle schiave morette e queste, tradotte 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, Verona*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 94.

<sup>126</sup> Cit. in R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 352.

<sup>127</sup> A. Melotto, *Cenni storici sulla Missione Africana*, cit. in R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 352.

<sup>128</sup> Ivi, p. 353.



più grande dell'evangelizzazione dell'Africa<sup>129</sup>.

Le incognite e le incertezze presenti nella proposta di Olivieri di accogliere da subito alcune «morette» nei suoi collegi impedirono dunque a Mazza di acconsentire. Ciononostante, egli avrebbe continuato a ripensare alla richiesta del sacerdote genovese nei mesi successivi, confrontandosi con amici e allievi. Secondo Melotto, che fu uno di questi, Mazza ragionava così:

Si potrebbe fare un gran bene a queste poverette – 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 fratelli<sup>130</sup>.

È qui espresso il nucleo generativo 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 confidava di ottenere 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»<sup>131</sup>. 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, trovandolo compiacente: Vinco avrebbe fatto da testa di ponte in Sudan, fornendo i necessari contatti a Mazza, il quale nel frattempo avrebbe provato anche a ricontattare 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), che pochi anni dopo sarebbe

<sup>129</sup> 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», Ivi, p. 352.

<sup>130</sup> Ivi, p. 384.

<sup>131</sup> D. Gallio, «Pensieri di don Mazza. La società e i talenti della povertà», in *Note mazziane*, XXXVII (2002), pp. 11-14.

stato nominato vescovo di Verona (1862) e cardinale (1877)<sup>132</sup>. Diversamente da quanto si è 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»<sup>133</sup>, Canossa, in un primo momento, appoggiò con entusiasmo l’iniziativa di Mazza. Il 25 agosto 1849, 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 giovare 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

<sup>132</sup> 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.

<sup>133</sup> 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 peraltro 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.

Venerabile Seminario di Verona. Dio benedica Lei, lui, me e il tutto<sup>134</sup>.

Questa lettera è una testimonianza di grande importanza. Non solo perché attesta il coinvolgimento iniziale 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. Ora don Mazza, tramite Canossa, richiede l'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 per comunicare con le loro future insegnanti veronesi e per continuare a praticare una lingua che si sarebbe rivelata fondamentale quando, una volta cresciute e a ciò formate, fossero ritornate in Africa come missionarie. Da segnalare il fatto che per Mazza le «morette» avrebbero dovuto poter scegliere il loro ruolo in vista del rientro 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»).

Non si ha avuto modo di leggere la risposta di Olivieri, tuttavia essa non dovette tardare molto, dal momento che abbiamo una nuova missiva del futuro vescovo di Verona datata al 18 ottobre<sup>135</sup>. Da questa seconda lettera di Canossa si può supporre che Olivieri abbia posto dei problemi al piano come pensato dai veronesi, forse di natura pratica (soldi e numero di «morette» disponibili). Certo è che, circa un mese più tardi, è Mazza stesso a scrivere:

Stimatt.<sup>mo</sup> Sig.<sup>r</sup>

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 sì 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 vinti<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> L. Canossa, *Lettera a Olivieri, 25 agosto 1849, da Verona*, in ACG, Tomo III, cit.

<sup>135</sup> L. Canossa, *Lettera a Olivieri, 18 ottobre 1849, da Verona*, in ACG, Tomo III, cit.

<sup>136</sup> N. Mazza, *Lettera a Olivieri, 27 novembre 1849, da Verona*, in ACG, Tomo III, cit.

Non si sono trovate le risposte di Olivieri, ma pare che anche stavolta tra i due non si giunse a 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 possa averli allontanati la selezione delle «morette»: Mazza (come vedremo) le voleva con determinate caratteristiche allo scopo di 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 arrangiarsi.

Il prete veronese si rivolse allora 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 da Mazza 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 missiva che egli aveva fatto scrivere al suo segretario, in cui domandava l'invio di alcuni interpreti esperti di arabo, e alla successiva richiesta del francescano di avere maggiori dettagli. Riporto il testo redatto da Mazza in risposta a quest'ultima:

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. [...] 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 farcele 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 civile<sup>137</sup>.

Ciò che emerge da questa prima stesura del piano di Mazza è anzitutto la consapevolezza di 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 è l'interazione tra aree geografiche e la cooperazione strutturata tra diverse componenti: preti europei inviati in Africa, bambine africane portate in Europa e poi rimandate in Africa<sup>138</sup>. 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 finora a inviare nel 1846 un piccolo drappello di preti europei a Khartoum, e con quella dell'Opera di Olivieri, che puntava più a portare le «morette» in Europa che a rimandarle poi in Africa. Mazza, che ne era consapevole («il mio progetto delle missioni non ha la forma delle altre fin qui usitate missioni»<sup>139</sup>), avrebbe passato i due anni seguenti a confrontarsi con persone di fiducia per perfezionarne i dettagli e a contrattare con il 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 egiziane<sup>140</sup>.

Una volta che il progetto fu definito, Mazza cominciò prudentemente a testarlo («questo mio piano è sino a quest'ora di puro tavolino; bisogna vedere se in pratica possa effettuarsi»<sup>141</sup>) e scrisse a Propaganda fide e alla Corona d'Asburgo, per cercarne l'approvazione in sede istituzionale<sup>142</sup>.

## 2.4 I dubbi di Propaganda fide

Quando Mazza inviò il proprio piano, si premurò di annotare come esso avesse già cominciato a dimostrarsi promettente e in corso di realizzazione. Dall'anno

<sup>137</sup> N. Mazza, *Lettera a Geremia da Livorno, 18 dicembre 1849*, cit., pp. 91-93.

<sup>138</sup> In seguito, Mazza avrebbe aggiunto l'educazione anche di «moretti» maschi e, alcuni anni più tardi, Comboni avrebbe pensato anche a inviare delle religiose donne in Africa.

<sup>139</sup> N. Mazza, *Lettera a Geremia da Livorno, 21 marzo 1850, da Verona*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 118.

<sup>140</sup> Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., pp. 390-397.

<sup>141</sup> N. Mazza, *Lettera a Geremia da Livorno, 12 febbraio 1851, da Verona*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 126.

<sup>142</sup> Vedi N. Mazza, *Decreto con nuova forma degli Istituti, 21 novembre 1852, da Verona*, in *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.

precedente, il sacerdote aveva infatti accolto a Verona le prime tre «morette», portategli da Geremia da Livorno<sup>143</sup>, 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»<sup>144</sup>. Inoltre, dichiarava l'intenzione di mandare 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»<sup>145</sup>. 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 l'utile suggerimento a entrare in rapporti con la Marienverein di Vienna<sup>146</sup>. 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 specifichi 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 medesimo<sup>147</sup>.

Frasoni teme la novità del piano, che auspicava la collaborazione tra giovani africane e preti veronesi. Ma cade in equivoco, quando 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»<sup>148</sup>. 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 piano<sup>149</sup>.

<sup>143</sup> 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 che in futuro richiese più volte che ne cessasse l'invio, inizialmente senza venire ascoltato. Vedi A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit. p. 11.

<sup>144</sup> N. Mazza, *Promemoria sugli istituti, 26 agosto 1852, da Verona*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, p. 141.

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., pp. 416-417.

<sup>147</sup> G. F. Frasoni, *Lettera a Mazza, 23 dicembre 1852, da Roma*, cit. in R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 428.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> «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

Nonostante i 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 alla diocesi di Verona, 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»<sup>150</sup>. Si tratta con tutta evidenza 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 papale<sup>151</sup>. 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 l'immagine di Mazza agli occhi del cardinale prefetto, con insinuazioni esplicite circa le sue ambizioni e potenziali eterodossie. 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, studiando essi ed essendo imbevuti di tutta la dottrina del Rosmini, – scriveva Toffaloni – mi pare cosa da molto riflettere»<sup>152</sup>.

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 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»?<sup>153</sup> La paventata promiscuità di una missione che vedeva la collaborazione di giovani africane con preti europei – benché in buona parte nata da un ulteriore equivoco,

presuntuosi divisamenti», N. Mazza, *Lettera a Propaganda, 4 gennaio 1853, da Verona*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 154.

<sup>150</sup> G. F. Frasoni, *Lettera a Luigi Guglielmi, 31 gennaio 1853, da Roma*, in APF, Lettere, vol. 343, f. 49.

<sup>151</sup> 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.

<sup>152</sup> T. Toffaloni, *Lettera a Frasoni, 7 dicembre 1852, da Verona*, in APF, SR CAC, vol. 5, f. 553.

<sup>153</sup> 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 il rischio 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*, cit., p. 101.

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»<sup>154</sup>.

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 vocazione comune di natura di tutti gli uomini di maritarsi, sarà facile che pur tra loro nascano dei matrimoni, matrimoni tanto utili alla propagazione fondamentale e della fede e della cultura civile»<sup>155</sup>. 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»<sup>156</sup>.

## 2.5 «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 decisione al lato operativo: dopo le prime tre «morette» del 1851<sup>157</sup>, il 26 luglio 1853 Geremia da Livorno ne condusse a Verona dall'Egitto altre sedici<sup>158</sup>,

<sup>154</sup> G. F. Frasoni, *Lettera a Mazza, 13 aprile 1853*, in AMV, A-V-2, 20.

<sup>155</sup> N. Mazza, *Lettera a Frasoni, 5 maggio 1853, da Verona*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 166.

<sup>156</sup> G. F. Frasoni, *Lettera a Mazza, 6 giugno 1853, da Roma*, AMV, V-2, 24.

<sup>157</sup> I loro nomi: Maria Bakita, Anna Sibaka ed Elisabetta Kaltuma. Vedi R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 397.

<sup>158</sup> Comboni riporta nel 1863 il nome e alcune informazioni delle dodici 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, 11¼ 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 10¼ e l'11¼ di Lat. Nord. 4) Fortunata Quascè, di anni 18, nata a Tongojo presso Gebel Nuba sotto il 10¼ gr. di Lat. Nord. 5) Elisabetta Haua, di anni 19, nata nella tribù dei Fertiti, a est del



più quattro «moretti» (e una decina di egiziani, non richiesti dal Mazza, che infatti negli anni seguenti li avrebbe rimandati indietro)<sup>159</sup>. Il 28 gennaio 1856 era poi arrivata dal Collegio di S. Croce di Padova una ragazza etiope, Fortunata Eletta Agiami<sup>160</sup>. Il 12 settembre dello stesso anno arrivarono quattro «moretti» (Giuseppe Habashi, Thomas Tia, Georg Zipl e Giovanni Nepomuceno) accompagnati dal canonico Mitterutzner, 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 educazione<sup>161</sup>.

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 tutela dei frati<sup>162</sup>.

Aden, una delle principali città dell'attuale Yemen, è eretta sul cratere di un vulcano spento dall'assemblamento di alcuni antichi villaggi; il suo porto, che dà 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, si trae l'immagine di un luogo inospitale: «non c'è neanche un albero qui, 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»<sup>163</sup>. Mazza vi mandò Comboni, il quale non vi rimase più del necessario e rientrò a Verona il 18 marzo 1861 con nove nuovi «moretti»<sup>164</sup> e una bambina dinka, Caterina Zenab<sup>165</sup>, che egli aveva ottenuto gli fosse affidata al Cairo. L'8 maggio dell'anno

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, 9/4 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. 12) Maddalena Zenab, di anni 16, nata a Bellagross nella tribù dei Barta, 10/4 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.

<sup>159</sup> A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 11.

<sup>160</sup> Ivi, p. 12.

<sup>161</sup> Cfr. D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., pp. 1-31.

<sup>162</sup> L'episodio è raccontato dallo stesso Mazza: N. Mazza, *Lettera a Mitterutzner, 2 gennaio 1861, da Verona*, in D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., pp. 118-119.

<sup>163</sup> C. Baudelaire, *Lettera alla famiglia, 28 settembre 1880, Aden*, in G. Robb, *Rimbaud. Vita e opere di un poeta maledetto*, Carocci editore, Roma 2002, pp. 287-289.

<sup>164</sup> 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.

<sup>165</sup> Di Caterina Zenab, Comboni afferma che nel 1863 aveva circa 12 anni ed era «nata a Ajel

successivo venne aggiunto al gruppo degli africani anche Michele Ladoh<sup>166</sup>, 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 conoscenze linguistiche in arabo, dinka e bari e decise di tenerlo con sé<sup>167</sup>.

Nella prima stesura del piano, non era previsto che alle «morette» si aggiungessero anche dei «moretti». 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 genere 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»<sup>168</sup>. Per questi motivi, prima di approvare il riscatto anche dei maschi, Mazza 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»<sup>169</sup>. Il secondo, era quello che essi fossero schiavi di colore, provenienti cioè dall'Africa subsahariana e vittime della tratta: dovevano 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»<sup>170</sup>. Il terzo criterio riguardava l'indole («docile»), l'inclinazione caratteriale («obbediente») e i comportamenti dei singoli bambini («moral») <sup>171</sup>, che dovevano essere indagati prima che ne venisse fatto l'invio a Verona. A riguardo, scriveva a Geremia da Livorno: «vada

nella tribù degli Hogh [altrove, dinka] a Ovest del Fiume Bianco, 7¼ gr. di Lat. Nord», ivi, n. 754. È presente, insieme ad altre, nella fig. 22.

<sup>166</sup> 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.

<sup>167</sup> 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.

<sup>168</sup> N. Mazza, *Lettera ad Antonietta De Rossetti, s.d. (probabilmente agosto 1852), da Verona*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 134.

<sup>169</sup> Ibid.

<sup>170</sup> N. Mazza, *Lettera a Carlo Scopoli, 12 agosto 1851, da Verona*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 129.

<sup>171</sup> 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 *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 135.

però al fondo della cosa, che non restiamo ingannati»<sup>172</sup>. Si trattava di trovare un equilibrio tra queste differenti caratteristiche: 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 quindi essere abbastanza grandi da poterne conoscere il carattere, ma non troppo, affinché fossero ancora facilmente rieducabili<sup>173</sup>.

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’Africa<sup>174</sup>.

Nicola Mazza è stato un sacerdote impegnato nella vita sociale, ecclesiale e politica, nonché un educatore di lungo corso. Con queste righe egli mette in chiaro che il suo intento non potrebbe essere più diverso da quello di Olivieri, ad esempio: non vuole semplicemente riscattare delle «morette» dalla schiavitù e portarle in Europa per farle cristiane solo come gesto di carità individuale. 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. Una volta comprati e fatti mandare a Verona, nessuno avrebbe potuto reclamarli: «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»<sup>175</sup>. È, questo, uno dei passaggi più controversi dell’intera produzione scritta da parte dei missionari europei sui «moretti», in quanto Mazza non esita a considerarli con un qualche cinismo giuridico degli «schiavi» sotto sua tutela, di cui poteva in certo senso disporre «senza contraddizione». Secondo gli appunti di Cassini:

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

<sup>172</sup> N. Mazza, *Lettera a Geremia da Livorno, 13 giugno 1852, da Verona*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 132.

<sup>173</sup> 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.

<sup>174</sup> N. Mazza, *Lettera a Mons. Guasco, s.d.*, cit., p. 136.

<sup>175</sup> *Ibid.*

terre<sup>176</sup>.

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 di bambini non legati a famiglie), non significa di per sé una sua 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) è impossibile che egli fosse un sostenitore della schiavitù. In un paio di passaggi del suo epistolario, poi, egli non solo critica apertamente il commercio di schiavi in Etiopia, definendo «turpi ladroni» coloro che compivano le razzie<sup>177</sup>, ma anche ci tiene a sottolineare come i «moretti» portati dall'Egitto a Verona «non son gente schiava»<sup>178</sup>.

Al di là delle singole dichiarazioni, comunque, quel che emerge è il fatto che Mazza considerasse l'intera questione della schiavitù come un aspetto laterale rispetto all'impegno missionario (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). Per Mazza, la schiavitù era una variabile tra le altre su cui si poteva operare in modo strumentale in favore della missione: voleva «moretti» riscattati di modo da poterne meglio disporre come da suo piano. Una volta ottenuti, 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 pedagogica<sup>179</sup>, Mazza considerava un proprio dovere educare i «moretti» affinché potessero divenire membri attivi nella costruzione di una società africana, lasciando loro la libertà di scegliere ciascuno il proprio ruolo specifico tra alcune opzioni (a seconda delle proprie inclinazioni, essi potevano scegliere cosa studiare, se divenire religiosi o restare laici e via dicendo), ma comunque senza transigere sul fatto che dovessero assumerne uno<sup>180</sup>.

La seconda condizione che Mazza riteneva necessaria alla realizzazione del suo piano era che i bambini fossero malleabili (per giovane età e carattere) a un processo di rieducazione, che mirasse anzitutto a «sradicare da loro le barbare abitudini»<sup>181</sup> e quindi a instillarne di nuove («la cultura europea, non l'africana»<sup>182</sup>), di cui essi avrebbero poi potuto farsi propagatori tra i loro

<sup>176</sup> A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 13, nota 86.

<sup>177</sup> N. Mazza, *Lettera a Mitterutzner, 2 gennaio 1861*, cit., p. 118.

<sup>178</sup> N. Mazza, *Lettera al vescovo Meschuatar, Verona, 1857*, in *Don Nicola Mazza nei suoi scritti*, cit., p. 244.

<sup>179</sup> Vedi E. Butturini, *Rigore e libertà*, cit., p. 108.

<sup>180</sup> 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).

<sup>181</sup> A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 8.

<sup>182</sup> *Ibid.*

connazionali. Per ottenere una simile rieducazione, Mazza era convinto fosse «difficilissimo se non impossibile» agire direttamente in Africa, costruendo direttamente lì un collegio<sup>183</sup>. 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<sup>184</sup>. Inoltre, Mazza aveva ricevuto conferma dai suoi missionari sul campo che «sradicare in loro quei principi ed abitudini per nascita avuti» era assai difficile «finché convivono coi medesimi barbari»<sup>185</sup>. Ciò l'aveva convinto ancor di più del fatto che invece a Verona sarebbe stato più facile. 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»<sup>186</sup>.

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»<sup>187</sup>. Bambini e bambine africani venivano anzitutto fatti avvicinare progressivamente alla lingua italiana e alla religione cattolica, per poterli poi battezzare in genere entro l'anno dal loro arrivo a Verona<sup>188</sup>. 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»<sup>189</sup>. Lo spettro di scelta era 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 familiare»: tessere, filare, cucire, tagliare vestiti, cucinare e via dicendo<sup>190</sup>. 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'Africa. Chi manifestava un principio di vocazione alla vita religiosa, veniva seguito a parte da un accompagnatore spirituale per vagliarne la possibilità.

<sup>183</sup> 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.

<sup>184</sup> Cfr. N. Mazza, *Lettera a Mitterutzner, 11 giugno 1856*, cit.

<sup>185</sup> N. Mazza, *Lettera a Kirchner, da Verona, 1859*, in A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 7, nota 45.

<sup>186</sup> N. Mazza, *Lettera a Nardi, 18 gennaio 1859, da Verona*, cit. in A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 7, nota 46.

<sup>187</sup> A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 8.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> N. Mazza, *Lettera al cardinal Barnabò, 4 gennaio 1858, da Verona*, in A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 9, nota 57.

<sup>190</sup> 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.

## 2.6 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 ventuno «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 salute<sup>191</sup>; nove ne morirono entro il 1865; di quattro non sappiamo che fine fecero; uno (Antonio Dobale) divenne sacerdote e seguì Daniele Comboni in Africa<sup>192</sup>. Le ventuno «morette», invece, ebbero i seguenti esiti di vita: nove morirono nei primi anni dall'arrivo (otto prima del 1859, una nel 1866); Haua Elisabetta venne «collocata» nella famiglia Nascimbeni nel 1866<sup>193</sup>; 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 Quasché nell'Istituto fondato dallo stesso Comboni delle Pie Madri della Nigrizia)<sup>194</sup>.

La mortalità infantile nei collegi mazziani sembra dunque essersi aggirata intorno al 40-50% dei casi. Tra i sopravvissuti, cinque «moretti» pervennero a indossare l'abito religioso (due preti e tre suore); i rimanenti restarono laici, buona parte dei quali tornando in Africa per lavorare per la missione in Africa Centrale e poi talvolta, allontanandosi 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 condividevano 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 missione<sup>195</sup>. Dopo la morte di Mazza (2 agosto 1865), i suoi successori avrebbero demandato a Comboni l'impegno missionario in Africa Centrale, tirandosene progressivamente fuori e

<sup>191</sup> 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.

<sup>192</sup> Antonio Dobale, conclusi gli studi presso il Collegio Urbano di Propaganda, venne posto da Comboni a capo del villaggio sudanese di Malbes, abitato da africani riscattati dalla schiavitù e convertiti al cattolicesimo, ove sarebbe morto nel 1881. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 113-115.

<sup>193</sup> 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.

<sup>194</sup> Cfr. A. Cassini, *Contributo di don Mazza*, cit., p. 19; R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., p. 676.

<sup>195</sup> Cfr. R. Cona, *Nicola Mazza*, cit., pp. 678-722; G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., pp. 233-5 e 255.

affidando a lui la gestione delle «morette» che erano ancora ospitate a Verona<sup>196</sup>.

### 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<sup>197</sup>. 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 indigeni». 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 piedi, 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 totale che dovette aggirarsi attorno alle 400 unità: dieci volte il numero di quelli educati a Verona nel più breve periodo compreso tra il 1851 e il 1864.

#### 3.1 Cenni biografici

Di Ludovico da Casoria, canonizzato di recente (nel 2014)<sup>198</sup>, è possibile consultare facilmente gli scritti<sup>199</sup> e su di lui fioccano le biografie, spesso agiografiche<sup>200</sup>.

<sup>196</sup> G. Romanato, *L’Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 255.

<sup>197</sup> Per ragioni di fama, Ludovico è in realtà stato più spesso associato a Comboni. Così anche nella giornata di studi promossa nel 2015 dall’arcidiocesi di Napoli 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, 16 giugno 2015), Verbum Ferens, Napoli 2016. Cfr. 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; G. Brancaccio, *L’Africa salverà l’Africa: Daniele Comboni e Ludovico da Casoria*, in *Daniele Comboni fra Africa ed Europa*, cit.

<sup>198</sup> Beatificato da papa Giovanni Paolo II il 18 aprile del 1993, Ludovico da Casoria è stato canonizzato da papa Francesco il 23 novembre del 2014.

<sup>199</sup> 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.

<sup>200</sup> 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. Segnalo la ristampa della biografia/agiografia scritta dal cardinale Alfonso Capececelatro nel 1885, anno della morte del frate (A. Capececelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria. Ristampa anastatica della biografia scritta dal cardinale Alfonso Capececelatro* (1885), Editrice Velar, Bergamo 2013) e i volumi relativamente recenti della *Positio*, redatti in vista della sua

Più complicato l'accesso a fonti<sup>201</sup> e resoconti<sup>202</sup> sull'esperienza dei Collegi da lui fondati, ma è un lavoro che è valsa certamente la pena di affrontare, data la quantità e varietà di storie di «moretti» emerse.

Nato a Casoria l'11 marzo 1814, il giovane Arcangelo Palmentieri prese gli ordini con il nome di Ludovico nel convento dei Frati Minori di San Pietro di Aram, dove cominciò a insegnare fisica, chimica e matematica. Gli agiografi riferiscono che, poco più che trentenne, ebbe un'esperienza di tipo mistico. Egli si sarebbe sentito «chiamato a diventare più francescano»<sup>203</sup>, 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 cultura<sup>204</sup>.

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 maschili) e fondò una congregazione di terziari francescani appositamente dedicata al servizio nelle sue opere (i cosiddetti

beatificazione (1993) e poi canonizzazione (2014). Si distinguono, tra gli altri, l'ampia biografia di padre Anselmo Paribello (A. Paribello, *Padre Ludovico da Casoria*, Casa editrice Oasi S. Francesco, Quisisana 1982), quella di Salvatore Garofalo (S. Garofalo, *La carità sfrenata. Il beato Ludovico da Casoria, francescano*, Editrice Velar, Bergamo 1985) e un più recente studio 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 borbonico (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).

<sup>201</sup> Per quel che concerne i collegi dei «moretti», le fonti utilizzate sono anzitutto alcune cronache contemporanee ai fatti su riviste dell'epoca, 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. Ho poi consultato il *Regolamento* dei due Collegi (*Regolamento delle Pie Opere della Palma*, Stamperia Reale, Napoli 1858) e diversi resoconti inediti conservati presso l'archivio romano delle Suore Francescane Elisabettine, dette bigie, la congregazione fondata dal frate (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). 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 1864 (Suore stimate Napoli, *Notizie biografiche delle morette*, 1864, ASBR).

<sup>202</sup> La ricerca più completa sull'attività missionaria di Ludovico da Casoria e in particolare sui «moretti» è quella, peraltro datata e dai forti toni apogetici, del sacerdote Gennaro Nardi, pubblicata a puntate nel 1931 e riedita, con alcuni cambiamenti, nel 1967 (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]).

<sup>203</sup> Ivi, p. 214.

<sup>204</sup> Si veda in particolare G. Palmisciano, "*La Carità*" di Ludovico da Casoria, cit.



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, 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 stato definito «il san Francesco del XIX secolo»<sup>205</sup>, Ludovico da Casoria visse da protagonista i grandi cambiamenti socio-politici del suo tempo, tra cui il processo verso l'Unità d'Italia. Sarebbe infine deceduto presso l'Ospizio marino di Posillipo, il 30 marzo del 1885. In mezzo al fermento di tante attività, trovò un posto centrale nella sua vita e nel suo pensiero, proprio come era stato per il Mazza, la creazione dei Collegi per i «moretti» e le «morette» e l'impegno missionario per il Vicariato dell'Africa Centrale.

### 3.2 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, il quarantenne frate Ludovico da Casoria stava camminando per la strada più centrale e famosa di Napoli, via Toledo. Il suo sguardo, come probabilmente quello di molti altri passanti, venne attratto dalla vista di «due Moretti di piccola età»<sup>206</sup> 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») <sup>207</sup> e in una lettera del 1862 (in cui lo si identifica in Niccolò Olivieri)<sup>208</sup>, nonché da Olivieri stesso, nella sua *Nona Relazione*<sup>209</sup>, e dal

<sup>205</sup> Bartolo Longo, cit. in ivi, p. 27.

<sup>206</sup> 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.

<sup>207</sup> «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 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 moretti», Ludovico da Casoria, *L'origine dei fanciulli mori*, cit. in A. Capecehatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 89.

<sup>208</sup> Ludovico da Casoria, *Lettera al Presidente della società delle Missioni Estere di Lione*, cit., p. 1191.

<sup>209</sup> «Ventotto sono i Moretti riscattati: tre ne morirono; tutti gli altri sono in Comunità Religiose o Seminari, e nove nel Collegio fondato di fresco a Napoli dal zelantissimo Padre Ludovico

suo agiografo, Traverso<sup>210</sup>. La testimonianza forse più preziosa di tutte a riguardo è però quella di uno dei due «moretti» in questione, Giuseppe Felice Rab. Questi, raccontando i suoi ricordi d'infanzia, riferisce una versione differente da quelle citate 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'Affrica. 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 Giuseppino<sup>211</sup>.

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 felicità<sup>212</sup>.

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.

<sup>210</sup> L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 193.

<sup>211</sup> 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 ricostruzioni presentate, la più dettagliata e verosimile è probabilmente proprio quella di Felice Rab, che negli anni in cui la scrisse (intorno al 1870) lo fece sapendo che il testo sarebbe andato pubblicato a suo nome su una rivista.

<sup>212</sup> Ludovico da Casoria, *Lettera a papa Pio IX, 17 agosto 1860, da Napoli*, in *Epistolario*, cit., p.

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 in *L'origine dei fanciulli mori*, Ludovico in quel periodo della sua vita era alla ricerca di una 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 fondatore<sup>213</sup>. L'elemento determinante per la messa in campo del suo progetto, comunque, probabilmente fu l'aver osservato ed educato in prima persona i due bambini, dopo averli condotti con sé presso la struttura del convento della Palma a Napoli, dove egli già dirigeva un'infermeria<sup>214</sup>. Si considerino le parole del frate:

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. [...] 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»<sup>215</sup>.

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»<sup>216</sup>.

Proprio come in molti altri casi, anche Ludovico, dopo la prima fase di

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.

<sup>213</sup> Cfr. S. Vilaridi, *Ludovico da Casoria*, p. 34; G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 56.

<sup>214</sup> Cfr. Ludovico da Casoria, cit. in G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 61-62.

<sup>215</sup> Ibid.

<sup>216</sup> Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

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, officiata con grande risalto, 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 padrini<sup>217</sup>. Tutto andò così bene, che Ludovico volle alzare la posta.

### 3.3 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 cinesi con l'intento di educarli e poi rimandarli da missionari nel loro paese natio<sup>218</sup>. 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»<sup>219</sup>. Il precedente, tra l'altro, gli fu utile nel far ben volere la propria idea<sup>220</sup>.

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

<sup>217</sup> 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.

<sup>218</sup> 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.

<sup>219</sup> Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 65.

<sup>220</sup> 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".

al Vicariato apostolico dell’Africa Centrale, nonché al sovrano del Regno delle due Sicilie, Ferdinando II (1810-1859)<sup>221</sup>. 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: il 9 febbraio 1857, diede 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»<sup>222</sup>. 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 coi soldi reali (fig. 19)<sup>223</sup>.

La spedizione finanziata dai Borbone ebbe ovviamente grande eco nella società napoletana del tempo, ma rappresentò solo una delle molte iniziative messe in atto da Ludovico da Casoria per riscattare bambini africani 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!»<sup>224</sup>. E Traverso, l’agiografo di Olivieri:

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»<sup>225</sup>.

Dal nuovo «accordo di lavoro» 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 un altro monastero napoletano e che venne quindi trasferito e 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

<sup>221</sup> Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 67.

<sup>222</sup> 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.

<sup>223</sup> Cfr. S. Vilardi, *Ludovico da Casoria*, cit., p. 38.

<sup>224</sup> A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 98.

<sup>225</sup> L. Traverso, *Niccolò Olivieri e il riscatto delle schiave africane*, cit., p. 194.

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 alcuni membri del consiglio dei ministri del governo borbonico<sup>226</sup>. A fine agosto 1856, i «moretti» nel Collegio della Palma erano dunque nove<sup>227</sup>.

L'anno seguente, Ludovico tornò nuovamente in Egitto per riscattare i dodici «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 1885<sup>228</sup>). 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 moto distanti, come da Colonia e da Vienna, da parte delle stesse società che già si erano distinte nel finanziare l'Opera di Olivieri<sup>229</sup>. 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 41 nel Collegio<sup>230</sup>.

Nel 1859, i bambini africani del Collegio erano già diventati 45, e altri ancora erano in arrivo<sup>231</sup>. Ludovico necessitava urgentemente di nuovi locali, onde poter ingrandire il convento della Palma. Di fronte al rifiuto dei vicini di cederli il

<sup>226</sup> Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 71.

<sup>227</sup> Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 100.

<sup>228</sup> Ivi, p. 116.

<sup>229</sup> Ivi, p. 117.

<sup>230</sup> *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 Nolli».

<sup>231</sup> Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

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 Collegio<sup>232</sup>. A questo punto, non restava a Ludovico che dare alla sua creatura, divenuta ormai un'istituzione complessa, un *Regolamento*<sup>233</sup>.

Molti elementi del progetto pedagogico di Ludovico da Casoria espresso in questo *Regolamento* si possono ritrovare anche nei regolamenti di altre strutture che accolsero «moretti», e in particolare in quelle di Mazza a Verona. Vi sono però anche alcuni caratteri originali. Ad esempio al punto finale, in cui si prospetta la possibilità di una sorta di pensione per i «moretti» che, di ritorno dall'Africa, se anziani o malati, potranno risiedere alla Palma e ivi «trovare asilo e riposo». Interessante 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. Ludovico insiste molto meno sulla questione della creazione di nuclei famigliari cattolici in terra africana, un punto centrale del piano mazziano, e indirizza 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.

#### 3.4 Il Collegio femminile e la collaborazione con Anna Lapini

L'idea di cominciare a educare anche delle bambine subsahariane già schiave era ovviamente venuta a Ludovico osservando Niccolò Olivieri<sup>234</sup>. Tuttavia, egli la elaborò a suo modo, pensando in grande. Secondo lui, dal far crescere le bambine in centinaia di diversi monasteri, sparpagliate, «poco frutto se ne poteva sperare»<sup>235</sup>. 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»<sup>236</sup>. Per fare ciò, Ludovico si avvale della collaborazione di una nota

<sup>232</sup> Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 118.

<sup>233</sup> *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.

<sup>234</sup> Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 86.

<sup>235</sup> A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 123.

<sup>236</sup> Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

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 stimate. 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 era divenuta 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. La nuova Casa venne inaugurata da lei, venuta a Napoli per l'occasione, il 10 maggio 1859 e affidata a sei religiose stimate. Le prime due «morette» provenivano da Firenze, dove già avevano ricevuto il battesimo, e una volta cresciute sarebbero diventate entrambe religiose stimate<sup>237</sup>; 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 Ludovico<sup>238</sup>.

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 stimate 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, ma da terziarie laiche: il regolamento riprendeva quello del Collegio maschile<sup>239</sup>. 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 113 «morette» passate per il Collegio entro quell'anno<sup>240</sup>. Una cifra rilevante, a poco più di un lustro dall'apertura.

### 3.5 La visita di Comboni (1860)

Nel 1860, con la cacciata da Napoli 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 solo i suoi principali protettori<sup>241</sup>. Benché in un primo momento «turbato

<sup>237</sup> 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.

<sup>238</sup> Ivi, p. 91.

<sup>239</sup> Ivi, pp. 93-94.

<sup>240</sup> Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

<sup>241</sup> Tra gennaio e marzo del 1859, la corte reale viaggiò a Bari per celebrare il matrimonio tra



e scosso»<sup>242</sup>, il francescano seppe però riprendersi in fretta.

Luigi Carlo Farini (1812-1866)<sup>243</sup>, 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 la vita sociale campana, nonostante il cambiamento politico in atto<sup>244</sup>. 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, cosa non scontata, a maggior ragione in quegli anni di forte tensione tra Stato e Chiesa<sup>245</sup>.

Nell'intenso volgere del 1860 avvenne un altro fatto, di nostro specifico interesse: la visita a Ludovico di Daniele Comboni, allora giovane 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 riscattare alcuni «moretti» ad Aden, in Arabia, passando per Napoli. Qui dove doveva fermarsi al Collegio maschile di Ludovico da Casoria per accompagnarvi «quattro giovani africani che non poteano sopportare il rigido clima di Verona»<sup>246</sup>. La missione di Comboni da un lato conferma la fama di cui godettero i collegi di Ludovico, considerati (a torto, come vedremo) luoghi adatti a ospitare i bambini africani per la loro posizione geografico-climatica nel sud della penisola italiana, e presto divenuti punto di

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 Campania; 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: 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 il Regno d'Italia. Il 21 settembre 1860 partì in esilio dalla città partenopea anche il cardinale arcivescovo Riario Sforza, legato alla monarchia borbonica, riparando prima in Francia e quindi a Roma. Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 138.

<sup>242</sup> Ivi, p. 152.

<sup>243</sup> 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 uno squilibrio mentale, che lo portò, dopo un periodo presso il manicomio di Novalesa (Torino), a terminare i suoi giorni in miseria.

<sup>244</sup> A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 153.

<sup>245</sup> Ivi, p. 165.

<sup>246</sup> D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo, 2 gennaio 1861, da Alessandria d'Egitto*, in *Gli Scritti*, cit., n. 502.

riferimento per gli enti religiosi che in Italia e non solo tentavano di crescere dei «moretti»<sup>247</sup>, 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 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<sup>248</sup>.

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 loro<sup>249</sup>; i bambini, dopo il viaggio dall'Africa, potevano essere soggetti a ulteriori spostamenti (come quello ora esposto, da Verona a Napoli) e talvolta mantenevano rapporti con coloro che erano state figure importanti per loro precedentemente<sup>250</sup>. Quello tra Comboni e Ludovico fu un incontro cordiale, il primo di una lunga serie di incontri, non sempre altrettanto armoniosi.

### 3.6 L'apertura della missione a Shellal

Pur impegnato nelle numerose iniziative di carità e animazione culturale di cui era protagonista in quegli anni, Ludovico non aveva mai dimenticato il 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 Centrale<sup>251</sup>. Dopo la morte, nel 1858, del pro-vicario Ignaz Knoblecher, il suo sostituto, Matthäus Kirchner, spingeva per la chiusura del

<sup>247</sup> «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.

<sup>248</sup> D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo, 2 gennaio 1861*, cit., n. 522-525.

<sup>249</sup> 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 riferito al francescano dell'esistenza dell'esperienza 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.

<sup>250</sup> 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 Mitterutzner, 17 febbraio 1866*, cit.

<sup>251</sup> Cfr. A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 172.

vicariato: troppi erano stati fin lì i decessi tra i missionari e troppo 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. L'uno 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; l'altro 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 missione<sup>252</sup>.

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 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 altri, tra cui 3 bigi e 2 terziari secolari «moretti»: Stanislao Datta e Giuseppe Nastri. Questo primo tentativo francescano<sup>253</sup> 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 Europa<sup>254</sup>. 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 fatto un solo cristiano in dodici anni di attività, non può sacrificare altre vite»<sup>255</sup>. La missione venne quindi aggregata a quella d'Egitto e Propaganda rimase in attesa di sviluppi.

Ai primi di settembre del 1864, pervennero alla congregazione romana due nuovi progetti per rilanciare il Vicariato dell'Africa Centrale: Daniele Comboni presentò il proprio *Piano*<sup>256</sup>, 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 sulla medesima area, il Sudan. Per trovare un accordo, si scrissero<sup>257</sup>. Quindi, nell'ottobre dello stesso anno, Comboni venne

<sup>252</sup> Cfr. G. Brancaccio, *L'Africa salverà l'Africa*, cit., p. 263.

<sup>253</sup> 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.

<sup>254</sup> Ivi, p. 138.

<sup>255</sup> 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.

<sup>256</sup> D. Comboni, *Piano*, cit., n. 800-848.

<sup>257</sup> Vedi Ludovico da Casoria, *Lettera a Daniele Comboni, 28 aprile 1865, da Napoli*, in *Epistolario*, cit., p. 1196.

nuovamente a Napoli per parlarne direttamente con il francescano. I due sembrarono accordarsi per una collaborazione che li portò a viaggiare insieme fino a Verona, poi a Vienna a cercare i finanziamenti 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 condividere la 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 e Comboni, escluso, restava profondamente amareggiato, la missione francescana in Africa si ritrovava priva di una direzione.

Ma facciamo un passo indietro. Nel 1861, Ludovico aveva fondato a Napoli un noviziato religioso per quei «moretti» che, una volta cresciuti, volessero divenire sacerdoti francescani: tra quell'anno e il 1864 furono in 24 a entrarvi, 4 dei quali arrivarono fino in fondo all'ordinazione presbiterale<sup>258</sup>. 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 Ludovico<sup>259</sup>. Il 10 ottobre del 1865, con l'idea di rianimare la missione in difficoltà, Ludovico partì allora 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 laici, Lodovico Mabruh e Giovanni 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»<sup>260</sup>. La prima sosta, quella romana, gli dà l'opportunità di essere ricevuto da papa Pio IX, a cui presenta i suoi «moretti» e da cui ottiene quanto necessario per il biglietto fino a Firenze. A Civitavecchia, Ludovico e i tre africani chiederanno l'elemosina ad «un borghese in abito signorile»<sup>261</sup>, 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.

Mentre sono per via, scoppia un'epidemia di colera a Napoli. Ludovico è tentato di 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 nei paraggi in quei giorni, per una visita ai monumenti egizi dell'area (in particolare i templi di File, oggi patrimonio Unesco) un nipote del kaiser:

<sup>258</sup> 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.

<sup>259</sup> S. Vilardi, *Ludovico da Casoria*, cit., p. 42.

<sup>260</sup> Cit. in A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 254.

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 253.

Anton Hohenzollern-Sigmaringen (1841-1866), che sarebbe deceduto il medesimo anno, durante la guerra austro-prussiana, a Sadowa (Könnigrätz)<sup>262</sup>. Il giovane principe prussiano, che faceva parte del ramo cadetto e cattolico della dinastia, accolse di buon grado la richiesta di padre Ludovico di poter rientrare verso il Cairo a bordo del suo lussuoso battello a vapore. I due si imbarcarono l'8 di gennaio.

Sostanzialmente, la permanenza di Ludovico nella missione di Shellal (durante la quale egli avrebbe dovuto coordinarne con cura l'avvio) durò appena due giorni: meno del viaggio di ritorno sull'imbarcazione del principe Hohenzollern tra Assuan e il Cairo, che ne durò invece cinque<sup>263</sup>. Ludovico fu acclamato al rientro in patria, tutto sembrava andare per il meglio. Almeno fino a quando l'epidemia di colera scoppiata a Napoli non riprese vigore, facendo emergere le molte debolezze e superficialità del progetto missionario fin lì concepito.

### 3.7. Il tragico 1866: la strage delle «morette»

Il colera aveva già mietuto molte vittime a Napoli nel 1865<sup>264</sup>, 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 una cura di manifesta efficacia, si abbatté come un uragano sul Collegio delle «morette». Ne dà conto lo stesso Ludovico, in una lettera del 18 agosto al ministro generale dei frati minori:

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 mortificazione<sup>265</sup>.

Altra testimonianza dei tragici eventi è redatta da suor Crocifissa della Passione di Gesù, madre provinciale della congregazione stimmatina:

<sup>262</sup> 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.

<sup>263</sup> Ivi, p. 282.

<sup>264</sup> Nardi parla di circa 3.000 vittime in città, G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 131.

<sup>265</sup> 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.

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 figuri 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'Istituto<sup>266</sup>.

Un'altra religiosa, 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 mistero<sup>267</sup>.

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 un altro imprevisto: 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 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 avvenuto dai tempi in cui aveva ricevuto dai Borbone il permesso di farlo<sup>268</sup>. Il 30 agosto venne dunque incarcerato, salvo venir poi liberato, sotto pressione della società civile napoletana, già l'11 settembre. Venne scagionato da ogni sospetto circa una colpevole, ancorché preterintenzionale, diffusione dell'epidemia: i pochi seppellimenti irregolari erano avvenuti ben prima della 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 placata<sup>269</sup>.

Nonostante l'assoluzione, il contraccolpo subito da Ludovico e dalle sue opere, specie quelle rivolte all'Africa, fu comunque molto duro. Se il Collegio dei

<sup>266</sup> 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.

<sup>267</sup> 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.

<sup>268</sup> 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.

<sup>269</sup> A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 312; G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 155.

«moretti», benché sottoposto al consueto alto tasso di mortalità comune a tutte le esperienze di bambini africani portati in Europa, aveva scampato il contagio da colera, quello delle «morette» ne era stato travolto. Nel frattempo, mentre il francescano era preso da tante sfide, la missione in Africa falliva miseramente.

Per la verità, fino ai primi di febbraio dello stesso anno le speranze erano ancora alte, al punto che il prete «moretto» Habashi Bonaventura da Khartoum aveva intrapreso con entusiasmo il lungo viaggio lungo il Nilo da Shellal verso la città della sua infanzia per andare a trovare i genitori (Khartoum, appunto)<sup>270</sup>. 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 missionari»<sup>271</sup>. I missionari, dunque, nel momento in cui da Napoli smisero di arrivare mezzi di sussistenza perché 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 andare nuovamente a visitare i suoi parenti a Khartoum<sup>272</sup>) e un terziario. Il 28 ottobre, arrivò infine una lettera dal Cairo a Napoli con un messaggio lapidario: «l’Ospizio di Scellal è chiuso: noi si torna in Europa»<sup>273</sup>.

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’esperienza francescana in direzione dell’Africa Centrale doveva considerarsi fallita 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 congregazione romana la missione<sup>274</sup>.

<sup>270</sup> Cfr. G. Habashi, *Lettera al Miterrutzner, 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 etiope, battezzato a Khartoum dopo il trasferimento lì dei suoi genitori.

<sup>271</sup> A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 315. 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», G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 156.

<sup>272</sup> Cfr. B. Habashi, *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.

<sup>273</sup> Cit. in A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 316.

<sup>274</sup> Ivi, p. 318.

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 e andarono in Africa come se si fosse trattato di aprire un nuovo convento in Europa»<sup>275</sup>. Essi commisero alcuni «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»<sup>276</sup>.

### 3.8 Gli esiti dei Collegi napoletani

Nell'agosto del 1865, alla vigilia della partenza per Shellal, Ludovico aveva organizzato 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 Rab<sup>277</sup>. L'idea di organizzare un simile evento venne al francescano 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 pontefice<sup>278</sup>. In questo caso, comunque, l'esposizione voluta da Ludovico 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?

#### 3.8.1 Felice Rab, il «moro perfetto»<sup>279</sup>

Alcuni dei «moretti» crebbero secondo i desideri di Ludovico da Casoria<sup>280</sup>. Cinque divennero sacerdoti: il già citato Habashi, sulle cui vicissitudini sto ancora

<sup>275</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 139.

<sup>276</sup> Ibid.

<sup>277</sup> 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.

<sup>278</sup> Cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 207; G. Pizzorusso, *Governare le missioni*, cit., cap. 5.1.

<sup>279</sup> Bonaventura di S. Francesco, «Memorie intorno a Felice Rab Moro», cit., p. 451.

<sup>280</sup> La letteratura agiografica parla enfaticamente di questi casi come dei «successi» dell'educazione di Ludovico, ma raramente pone a problema il fatto che si trattò pur sempre di bambini africani la cui cultura d'origine venne completamente rimossa e sostituita.



indagando; 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, 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, che prese il nome di suor Chiara dell'Immacolata, e Maria Clotilde, che divenne suor Agnese di Gesù Bambino), qualcuna tornò in Africa, altre andarono (a lavorare?) presso famiglie napoletane, almeno una si maritò<sup>281</sup>.

Il caso più emblematico di «moretto» la cui educazione soddisfece appieno le attese è 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 Luigi Settembrini (1813-1876), un noto patriota, intellettuale e futuro rettore dell'Università di Napoli, che rimase estremamente colpito dalle doti intellettuali del Rab. In seguito, questi insegnò negli istituti superiori dei Frati Bigi, si dedicò a traduzioni dal latino 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 elogio<sup>282</sup>, 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»<sup>283</sup>. Felice Rab, l'intellettuale «moretto» per eccellenza, 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

<sup>281</sup> 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.

<sup>282</sup> «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.

<sup>283</sup> Ivi, p. 457.

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. Barbara 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; ché 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 da l’esser alle universe cose<sup>284</sup>.

### 3.8.2 Episodi di ribellione all’autorità

A fronte di Rab e di qualche altro caso di «moretto» rispondente alle attese nutrite da Ludovico, tuttavia, vi furono invece molti bambini e bambine che ebbero non poche difficoltà a integrarsi 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 (1860), Ludovico non nega le difficoltà iniziali («quando gli africani sono entrati nella Palma, erano diavoli, e io quasi disperava di ridurli al bene»), ma 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»<sup>285</sup>. In realtà, la storia del Collegio maschile fu ben diversa. Sappiamo in particolare che vi ebbero luogo almeno due episodi di rivolta organizzata da parte dei «moretti» contro i loro tutori.

<sup>284</sup> 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.

<sup>285</sup> D. Comboni, *Lettera a don Francesco Bricolo, 2 gennaio 1861*, cit., n. 523-524.

Il primo viene riportato da Capecelatro e riguarda una circostanza, «non molto prima dell'anno 1864», in cui Ludovico alla Palma stava riprendendo i bambini, forse durante il 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 barbari<sup>286</sup>.

Da quel che il racconto lascia intuire, sembra che l'assalto contro il frate da parte dei «moretti» sia stato qualcosa di improvviso, spontaneo, quasi a segnalare l'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, 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»<sup>287</sup>. Piuttosto che indulgere all'uso della forza o a provvedimenti comunque prevalentemente punitivi, secondo Capecelatro, Ludovico avrebbe optato per un approccio pedagogico più nobile, morbido e progressivo, mirando a «ingentilire e ammorbidente gli animi loro» attraverso «le ineffabili dolcezze della musica»<sup>288</sup>: da lì in poi lo studio di strumenti musicali e del canto divenne infatti molto importante, nei collegi napoletani. Naturalmente, oltre all'introduzione degli studi musicali, sembra probabile che Ludovico abbia in realtà preso anche ulteriori misure di sorveglianza per rendere il suo controllo sui bambini africani più stretto di quello già in vigore, testimoniato da una lettera di Comboni del gennaio 1861<sup>289</sup>.

Il secondo episodio di ribellione da parte di «moretti» appartenenti al Collegio napoletano è più grave e di cinquant'anni posteriore (si svolse nel 1911). Appartiene a un periodo in cui Ludovico era già deceduto da tempo e a guidare il Collegio era padre Cipriano Henen da Cairo, già alunno della struttura, divenuto in seguito sacerdote, insegnante e infine direttore. I fatti sono raccontati da Gennaro Nardi, il

<sup>286</sup> A. Capecelatro, *La vita del p. Lodovico da Casoria*, cit., p. 204.

<sup>287</sup> Ibid.

<sup>288</sup> Ivi, pp. 204-205.

<sup>289</sup> «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.

quale afferma di averli saputi in confidenza dallo stesso Henen<sup>290</sup>:

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 pezzo<sup>291</sup>.

Episodi di «moretti» o «morette» refrattari alle regole imposte dai religiosi se ne sono già elencati finora, ma nei due casi riportati avviene qualcosa di diverso: i bambini africani si coalizzano e reagiscono con violenza al controllo dell'autorità. Specie quello che dovette fronteggiare Cipriano Henen da Cairo nel 1911 fu in effetti un tentativo premeditato di rivolta da parte dei ragazzi del collegio, che allo scopo avevano armeggiato su quelle lame e che egli aveva dovuto sedare utilizzando a sua volta la forza! Una sommossa che fa pensare, tanto più perché si svolse ai danni di un istitutore che era a sua volta africano.

### 3.8.3 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 la tragedia dei tanti bambini che morirono precocemente. Dal confronto tra le diverse fonti disponibili, risulta che a inizio 1865 nel Convento maschile della Palma fossero presenti solo 38 dei 63 «moretti» che fino ad allora vi erano stati portati: a parte 2 che erano già partiti per l'Africa, i restanti 23 dovevano dunque essere deceduti in età infantile (tasso di mortalità del 36%)<sup>292</sup>. Per le ragazze, i numeri erano ancora più pesanti: nel 1862, a tre anni dall'apertura del Collegio, su 64 «morette» arrivate<sup>293</sup> ne restavano vive in

<sup>290</sup> Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 82.

<sup>291</sup> Ivi, p. 85.

<sup>292</sup> Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 99.

<sup>293</sup> Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

55<sup>294</sup>, ma nel 1865 di 113 arrivate<sup>295</sup> erano sopravvissute solo in 57<sup>296</sup>, con un tasso di mortalità intorno al 50%, dunque. Se poi a ciò aggiungiamo 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 unità<sup>297</sup>: con appena 18 sopravvissute su 113 arrivate, il tasso di mortalità infantile tra le «morette» entro i primi 7 anni dall'approdo a Napoli lievita così a un angosciante 84% del totale! Il Collegio femminile per bambine africane (ma anche, seppur in misura minore, quello maschile), su cui pure tante speranze erano riposte e su cui tante belle parole venivano spese, si rivelava in realtà anzitutto e soprattutto 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 e non solo, con l'illusione che in Campania il clima fosse più adatto), apparentemente indifferenti alle infauste sorti cui li destinavano?

Le fonti si premurano di sottolineare come gli ambienti adibiti all'alloggio delle bambine africane non fossero insalubri, sporchi o inadatti. In effetti, al netto dei disagi legati all'epoca e alla situazione, la posizione delle due case era buona, Ludovico raccoglieva molte elemosine e (salvo in certi momenti più difficili) non mancavano i soldi per una buona e regolare alimentazione. Non c'è motivo, peraltro, di dubitare delle attenzioni e delle cure (certo, secondo gli standard del tempo) messe in campo da parte delle religiose<sup>298</sup>.

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 più diversificate, anche se è possibile riscontrare con una certa frequenza, tra le brevi biografie delle «morette» defunte al 1864 (dunque prima dell'epidemia di colera), descrizioni del tipo: «ammalatasi di petto, volò al cielo»<sup>299</sup>. Sappiamo inoltre, dalla testimonianza di una religiosa stigmatina, che la tubercolosi era presente anche tra le religiose del Collegio<sup>300</sup>. Sembra probabile, dunque, che anche qui, come nei casi francesi legati al tentativo di Anne-Marie Javouhey, fosse ancora una volta questa malattia, che colpiva in particolare i polmoni, la principale causa dell'elevatissima mortalità tra le bambine africane.

Per spiegare la maggior mortalità tra le ragazze rispetto a quella tra i ragazzi

<sup>294</sup> Cfr. Ludovico da Casoria, *Lettera al presidente della società delle missioni estere di Lione*, cit., p. 1192.

<sup>295</sup> Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

<sup>296</sup> 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.

<sup>297</sup> *Ibid.*; Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

<sup>298</sup> Cfr. Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

<sup>299</sup> Suore stigmatine di Napoli, *Notizie biografiche delle morette*, cit.

<sup>300</sup> Suor Crocifissa della Passione, *Lettera alla Madre Maggiore, 15 agosto 1866*, cit.

potrebbe mi è parsa plausibile l'ipotesi che rinvia alla più elevata concentrazione di soggetti in minor tempo in uno stesso luogo all'interno del Collegio femminile. Se i «moretti» entro il 1865 erano arrivati in 63 distribuiti su 11 anni di tempo, le «morette» entro il 1865 erano arrivate in 113 nel corso di appena 6 anni: le bambine arrivarono in numero doppio, in un arco di tempo lungo la metà degli anni. Sembra possibile dunque che un tale maggior assembramento (gli spazi erano quelli tipici dei collegi e orfanotrofi dell'epoca, dunque per la notte si usavano camerate, non stanze) abbia potuto favorire la maggior diffusione e incidenza di malattie altamente contagiose come il colera e la tubercolosi, che forse anche per questo colpirono più duramente il Collegio femminile del maschile.

Si è già visto che le morti precoci dei bambini africani venivano in parte metabolizzate dai loro educatori europei in riferimento a circostanze e modalità vissute come edificanti. I «moretti» 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 di 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 accuratamente: «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 di un dolore che non si può descrivere»<sup>301</sup>.

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 aveva indirizzato una lettera a don Biagio Verri (che in quei mesi stava subentrando all'anziano e malato Olivieri alla guida dell'Opera del riscatto, principale fornitrice di «morette» per il Collegio femminile napoletano) in cui, con toni che lasciano trasparire un vissuto di avvilito, dubbi e forse anche rimorsi, chiedeva che fosse interrotto l'afflusso di bambine africane verso Napoli:

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 veggo 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 veggo troppo aggravato. 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

<sup>301</sup> Suor Teofila dei Cori degli Angeli, *Lettera alla Madre Maggiore, 21 agosto 1866*, cit.

accogliere migliaia di migliaia; ma vederle sotto i miei occhi morire, io non mi fido affatto. [...] Mio buon padre, ho sfogato con voi il mio affetto per questa opera santa. Addio di nuovo. Ho una grande pena nell'animo di queste morti continue. Addio per sempre<sup>302</sup>.

Non è pervenuta la risposta del Verri, tuttavia poco dopo questa lettera l'afflusso di «morette» si arrestò d'improvviso. Anche gli arrivi di maschi, seppur in maniera più graduale, 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.

### 3.8.4 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 che le bambine pure non erano più molte<sup>303</sup>. 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 ne accorge lo proibisce e credo che anche il Governo italiano non sia favorevole. Pure potrei uno o due alla volta imbarcarli [...] Mi dica dunque:  
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<sup>304</sup>?

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)<sup>305</sup>. Poco prima, nel 1877, padre Pietro Antonio Almas, un

<sup>302</sup> Ludovico da Casoria, *Lettera a don Biagio Verri, 20 settembre 1864, da Napoli*, in *Epistolario*, p. 1121.

<sup>303</sup> Cfr. G. Nisio, *Della Istruzione pubblica e privata in Napoli dal 1806 al 1881*, Tipografia Fratelli Testa, Napoli 1871, p. 145.

<sup>304</sup> 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.

<sup>305</sup> Ivi, p. 169.

«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)<sup>306</sup>. Qualche altro «moretto» poi 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 1882<sup>307</sup>.

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 1885<sup>308</sup>. Ludovico e i suoi collaboratori intrattennero rapporti stretti con gli ambienti di regia di questo primo tentativo coloniale italiano. Dopo contatti occasionali con il Ministero degli Esteri italiano per chiedere aiuti finanziari e la fondazione di una casa al Cairo, succursale di quella di Napoli<sup>309</sup>, in seguito alla nomina del giurista campano Pasquale Stanislao Mancini (1817-1888) a ministro degli Esteri, i rapporti 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 apprezzata<sup>310</sup>. L'anno seguente, forse proprio in virtù della confidenza creatasi, lo stesso Habashi richiese al ministro se fosse possibile far arrivare a Napoli alcuni bambini danicali (provenienti dall'Eritrea), e Mancini si informò personalmente con i funzionari italiani sul campo della fattibilità della cosa. L'esito fu negativo<sup>311</sup>, ma il rapporto tra i due non si esaurì qui: l'anno successivo il francescano d'origine etiope sarebbe partito al seguito delle truppe in Eritrea per la presa di Massaua.

I 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 cui dichiarò: «è venuto il tempo di ridestare l'opera dei Moretti. D. Biagio Verri se n'è andato in Paradiso e dunque oggi non c'è più chi pensi a queste povere creature! Abbiamo fatto tanto per

<sup>306</sup> Ivi, pp. 170-171.

<sup>307</sup> Cfr. P. Bonaventura Maresca dei Bigi, «Il Battesimo di un moretto a Napoli in casa Giusso», in *L'Orfanello*, X (maggio 1882), n. 5.

<sup>308</sup> Vedi A. Del Boca, *Italiani in Africa Orientale. Dall'Unità alla Marcia su Roma*, Laterza, Bari 1985.

<sup>309</sup> Cfr. Ludovico da Casoria, *Lettera al Ministero degli Esteri, Napoli, 1870*, in *Epistolario*, cit., p. 1200.

<sup>310</sup> Cfr. G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 173.

<sup>311</sup> 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.



quest'opera, fummo i primi in Europa ad aprire collegi per i mori. Ridestiamola dunque ora l'opera nostra, e Dio ci benedirà»<sup>312</sup>. Ludovico scrisse a papa Leone XIII e al ministro generale del suo ordine per far conoscere il suo rinnovato impegno<sup>313</sup>. 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. Al loro arrivo il 13 febbraio, Ludovico, abbracciandoli, avrebbe esclamato commosso: «ecco, voi siete la mia passione antica»<sup>314</sup>. 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.

### 3.8.5 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, dettò una sorta di testamento spirituale, nel quale i «moretti» hanno un posto predominante<sup>315</sup>.

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»<sup>316</sup>. Nel 1908, a padre Almas succedette un altro alunno africano divenuto prete, padre Cipriano Henen da Cairo. Questi, probabilmente non subsahariano ma egiziano, era giunto a Napoli dopo la morte di Ludovico e sarebbe stato 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»<sup>317</sup>. 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 un senso.

<sup>312</sup> G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., pp. 173-174.

<sup>313</sup> Ivi, p. 174.

<sup>314</sup> Ivi, p. 178.

<sup>315</sup> Ludovico da Casoria, *Testamento ai Frati Bigi, 17 marzo 1885, da Frisio*, in *Epistolario*, cit., p. 112.

<sup>316</sup> G. Nardi, *I collegi dei moretti*, cit., p. 184.

<sup>317</sup> Ivi, pp. 184-185.

#### 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 commosso<sup>318</sup>.

Il 31 dicembre del 1890, don Daniele Sorur Pharim Den scriveva a Mitterutzner raccontandogli di essere stato avvicinato a Lubiana da un anziano sacerdote: monsignor Luka Jeran. Questi, che nei primi anni Cinquanta era stato missionario in Sudan e poi aveva portato dei «moretti» in Slovenia, si era commosso al sentir parlare il giovane sacerdote dinka a una delle sue conferenze<sup>319</sup>.

I due brevi episodi riportati hanno in comune un elemento: 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 del loro esperimento dopo pochi anni. Avevano fatto ciò soprattutto a causa delle troppe morti tra i piccoli africani. Erano stati più prudenti, forse, o più disincantati. Eppure, in tarda età, li vediamo ancora commuoversi di fronte alla vista l'uno di un «moretto» la cui educazione era ancora in corso a Napoli e l'altro di un prete africano ormai adulto, educato a Roma e in visita a Lubiana. Questi 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 breve periodo, per poi arrendersi di fronte alle troppe morti e fallimenti (Massaja, Jeran e molti altri). Per tutti, 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 coltivavano un progetto missionario per quei bambini, che ne contemplava il ritorno in Africa a promuovere una sorta di redenzione spirituale e sociale degli africani.

L'impulso missionario trovò dunque 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 ritrovare in loro un simile coinvolgimento in chiave di impegno antischiavista? In realtà, sia Mazza che Ludovico, nei loro scritti, accennarono poco alla questione e la lotta alla schiavitù sembrò interessarli relativamente. Una certa sensibilità antischiavista da parte di questi missionari

<sup>318</sup> Ivi, pp. 194-195.

<sup>319</sup> 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.

probabilmente ci fu, ma restò sullo sfondo<sup>320</sup>. Faceva corpo con quella «carità sfrenata<sup>321</sup>» che li contraddistingueva, ma non era un elemento caratterizzante e qualificante della loro opera. Ad unire inscindibilmente impegno missionario e lotta abolizionista sarebbero stati invece Daniele Comboni e Charles Lavigerie.

<sup>320</sup> Paribello, nella sua biografia su Ludovico, riferisce quanto egli ci tenesse a confermare ai «moretti» arrivati a Napoli che essi erano liberi, che non sarebbero più stati venduti (cfr. A. Paribello, *Padre Ludovico da Casoria*, cit., pp. 104-5). 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 uomo», Fr. Emmanuele, *Il Collegio dei Moretti e delle Morette*, cit.

<sup>321</sup> S. Garofalo, *La carità sfrenata*, cit.

## Capitolo 6

### Il tramonto del fenomeno dei «moretti»

Mentre ancora le attività dell'Opera del riscatto e di altre istituzioni dedite a 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 autoctona (composta non di rado di schiavi in vario modo riscattati) era ormai condiviso, andò mutando invece anzitutto il luogo a essa adibito: molti si convinsero a operare direttamente in Africa, invece che continuare a portare «moretti» in Europa.

Presenterò tre casi studio. Anzitutto, brevemente, seguiremo l'evoluzione della vicenda franco-senegalese, che aveva avuto nella *mère* Javouhey la sua iniziatrice e nelle differenti parabole di vita dei tre preti «moretti» Moussa, Boilat e Fridoil il suo apice. Quindi, vedremo il prosieguo dei casi dei missionari mazziani di Verona e del Vicariato dell'Africa Centrale, ora sotto la guida di Daniele Comboni, segnalando in particolare il punto di vista dei «moretti» Daniele Sorur Pharim Den e Antonio Dobale. Infine, darò conto dell'iniziativa tra Tunisia-Algeria e Malta-Francia del cardinal Charles Lavigerie, figura a cui si è finora solo accennato. Comboni e Lavigerie furono autentici protagonisti del panorama politico-ecclesiale del loro tempo. Abolizionisti convinti, entrambi tentarono l'approccio missionario della formazione europea dei «moretti», salvo poi prendere atto della sua natura fallimentare e sviluppare una metodologia alternativa.

#### 1. La prosecuzione delle vicende franco-senegalesi

La prima compiuta esperienza di «moretti» portati in maniera programmata in Europa, quella franco-senegalese, fu anche la prima a volgere al superamento del

Giacomo Ghedini, Sciences Po Paris, France, giacoghe@gmail.com

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Giacomo Ghedini, *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0079-0, DOI 10.36253/979-12-215-0079-0

fenomeno. La scelta di educare questi bambini in Francia invece che nel loro paese d'origine era in realtà stata dibattuta fin dall'inizio: già nella prima metà del 1824 ne avevano intensamente discusso 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 francese della Marina e delle Colonie). Al netto delle difficoltà che entrambe le opzioni lasciavano intravedere, si era convenuto che, benché teoricamente fosse più opportuno educare i bambini in Africa, in pratica sembrava più semplice farlo in Europa<sup>1</sup>. Così, nel 1824, i primi «moretti» erano stati portati in Francia. Ben presto, però, i problemi incontrati (la altissima mortalità infantile, le spese che lievitavano enormemente, il difficile adattamento dei bambini e le richieste di farli rientrare in Senegal da parte dei genitori ecc.) fecero tornare le suore di Saint Joseph de Cluny sui loro passi. Già dalla fine degli anni Venti, avevano smesso di portare «moretti» in Francia.

Le controindicazioni incontrate non fermarono invece le autorità coloniali e i missionari spiritani. Nel 1844, Édouard Bouët-Willaumez, allora governatore del Senegal, portò con sé in Francia altri 6 bambini originari di Saint-Louis, con lo scopo di farne dei futuri funzionari per la colonia. Tre di essi (Jean Lacombe, Pierre Kikou, Charles Picard), «messi in relazione con gli allievi del Seminario del Santo Spirito [lo stesso dove avevano terminato gli studi Moussa, Fridoil e Boilat], si sentirono desiderosi di entrarvi e lo dichiararono al Ministero della Marina»<sup>2</sup>. La loro salute venne però «fortemente debilitata dal clima della capitale» e in particolare uno di essi, Picard, «minacciato da una forte affezione al petto, venne richiamato in Senegal»<sup>3</sup>. Solo uno di loro, Lacombe, attese agli studi fino alla fine e venne ordinato diacono a Parigi nei primi anni Cinquanta. Nel frattempo, François Libermann, padre generale degli spiritani, il 7 marzo 1845 presentava al nunzio a Parigi (e l'anno seguente a Propaganda fide) un progetto di collegio e di seminario per africani, da fondarsi a Parigi. In quello stesso periodo, come si è visto, scriveva a Olivieri per informarsi su un'eventuale collaborazione.

A parte la defezione delle religiose, verso la metà degli anni Quaranta sull'asse franco-senegalese sembrava dunque rinnovarsi l'impegno a proseguire secondo il metodo dell'educazione dei bambini africani in Europa. Quasi improvvisamente, però, qualcosa cambiò: Libermann e il suo successore si lasciarono convincere dai missionari sul campo ad abbandonare i progetti parigini per fondare invece prima una scuola (1847) e quindi un seminario (nel 1857) in Senegal, a Ngazobil, nei pressi di Dakar, 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 fastosa, venne celebrata l'ordinazione sacerdotale di Lacombe: primo senegalese della missione

<sup>1</sup> J. F. Roger, *Lettre du 24 août 1824 du gouverneur au ministre*, cit.

<sup>2</sup> R. M. Dugon, «Les origines du Clergé de l'Afrique Noire», cit., p. 90.

<sup>3</sup> Ibid. Ancora una volta, il richiamo è probabilmente alla tubercolosi.

spiritana a essere ordinato nel suo paese natale<sup>4</sup>. Tra i bambini della scuola che assisterono all'evento c'era l'undicenne Guillaume Jouga, che in seguito, il 31 luglio 1864, a ventidue anni, venne ordinato presbitero (il primo ad aver compiuto l'intero ciclo di studi in Senegal)<sup>5</sup>, e nell'occasione scrisse commosse parole volte a ispirare gli allievi più giovani a percorrere la stessa via:

A tutti i bambini,

*Deo gratias*, miei piccoli amici, *Deo gratias*, il passo è fatto. Ora sono interamente al Signore, che grazia!!! Cosa ho fatto per meritarlo? Niente. Non lo devo che all'infinita misericordia di Dio, così la benedico e la benedirà per tutta la vita. Avreste dovuto essere presenti alla cerimonia per vedere con quale generosità ho fatto il felice passo. Da dove mi è venuto un sì grande coraggio? Io che sono così vigliacco e così pauroso! Ve lo dirò: è che, pieno di fiducia in questa infinita misericordia, dimenticavo me stesso per vedere solo Gesù. Lo consideravo più un padre pieno di tenerezza, che un Signore e un giudice temibile. Sapendo che mi chiamava, come rifiutare un invito così dolce? Con l'aiuto della sua grazia e l'assistenza della Santa Vergine e di San Giuseppe i sentimenti di timore fecero posto a quelli di piena fiducia. Se sapeste quale felicità e quale gioia sento in questo momento nel mio cuore! ... Ebbene, la stessa felicità attende anche voi; poiché io non sono più degno di voi. Voi siete chiamati come me a lavorare alla conversione della nostra povera Africa. Quale professione più nobile di quella di soldato e di ministro di Gesù Cristo! Quale conquista più mirabile di quella delle anime! Procurare il Cielo a un'anima: cosa c'è di più glorioso? E poi, è donare il cielo a se stessi. Corriamo, dunque, a questo glorioso combattimento: là deve essere tutta la nostra ambizione<sup>6</sup>.

Negli anni seguenti all'ordinazione di Jouga, mentre veniva predisposta nel paese anche una casa per formare religiose d'origine senegalese<sup>7</sup>, furono sempre più numerosi i bambini e i giovani autoctoni educati direttamente in Africa<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> Jouga, ricevuto il 5 luglio 1867 da papa Pio IX, che gli si era rivolto con rispetto definendolo «Il curato della Senegambia», sarebbe 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.

<sup>6</sup> G. Jouga, *Lettre aux enfants de Dakar, aout 1864, de Ngazobil*, in F. M. Morvan, «Le Père Guillaume Jouga», cit., pp. 5-6.

<sup>7</sup> Il 24 maggio 1858 venne fondata da Aloyse Kobes, allora responsabile della missione spiritana, la congregazione delle Filles du Saint-Coeur de Marie, composta unicamente da religiose africane, anche se diretta (fino al Concilio Vaticano II) dalle suore francesi di Saint Joseph de Cluny.

<sup>8</sup> Vedi *Scolastiques de novices-freres indigens*, ACSE, Clergé indigène, 311.7a7 / 106585. Un caso di educazione 'mista' interessante è quello di Guillaume Samba (1842-1880ca), che aveva

Che cos'era cambiato, dunque, in quei pochi anni a cavallo tra gli anni Quaranta e i Cinquanta, 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 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 poco attuabili. Forse, tuttavia, non si trattò 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-Willamez nel 1844, appoggiati da Libermann<sup>9</sup>. Un fattore rilevante, nel contribuire a superare il metodo dei trasferimenti in Europa, furono probabilmente le controversie e le grandi difficoltà che accompagnarono il reinserimento di Moussa, Boilat e Fridoil nel loro paese natio come missionari, dopo l'educazione in Francia. I tre preti «moretti», infatti, vennero rimossi dal Senegal proprio all'inizio degli anni Cinquanta, accusati da alcuni missionari bianchi con cui avrebbero dovuto cooperare di condotte disordinate e troppo indipendenti. Essi dovettero apparire a molti come un modello di riferimento negativo: se educare i bambini africani in Europa li rendeva così visibilmente intemperanti e «orgogliosi»<sup>10</sup> da concepire «il disegno di divenire i capi della religione nel loro paese natale»<sup>11</sup>, allora era meglio cercare di formarli direttamente in Africa.

Naturalmente, non tutti i missionari europei tarparono le ali ai «moretti» di ritorno in Africa allo stesso modo, con lo scopo di mantenerli sotto il loro «giogo»<sup>12</sup>. Vi furono – già nel caso degli stessi Moussa, Boilat e Fridoil – comportamenti diversificati<sup>13</sup> e più in generale è possibile riconoscere situazioni sfumate e importanti eccezioni. La più rilevante riguardò da vicino l'azione di Daniele Comboni, che affidò ad Antonio Dobale, il primo prete africano cresciuto in Italia e poi associato al suo istituto, la conduzione del più importante tra i suoi

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). Confidentialiels*, ACSE, 311.8a11) 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 Buttici (vedi *Father Samba. Politics of Nerves and Catholic Redemptive Psychiatry in colonial Senegambia*, Seminar Winter 2019/20, Göttingen, October 7 2019).

<sup>9</sup> 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).

<sup>10</sup> Cfr. Maynard, *Dossier du Prefet*, cit.; Arlabosse, *Lettre à M Gouverneur, 19 fevrier 1848*, cit.

<sup>11</sup> Legay, *Lettre au Ministre de la Marine, 7 janvier 1847*, cit.

<sup>12</sup> J. P. Moussa, *Lettre à mons. Monnet, 14 juillet 1848, St Louis*, in ACSE, 3i1. 4a4.

<sup>13</sup> 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), Jean Arlabosse (*interim* 1845-1848; *interim* 1849-1851 in sovrapposizione a Guyard) e Isaïe-François Boulanger (1852-1854).

progetti missionari in Sudan: il villaggio cristiano di Malbes, composto da schiavi neri riscattati. Cosa spinse Comboni ad affidare una tale responsabilità e poteri a un prete «moretto»? E quale fu l'esito dell'esperimento?

## 2. Daniele Comboni, il vescovo antischiavista

Di Daniele Comboni, allievo di don Mazza a Verona, missionario e vicario apostolico dell'Africa Centrale, si è già parlato più volte, nel corso del libro. La sua vita fu «intensa, frenetica, vissuta più che pensata, o meglio, pensata mentre veniva vissuta»<sup>14</sup>.

Nato nel 1831, durante l'amministrazione asburgica, a Limone sul Garda, un paesino lombardo incluso nella diocesi di Verona, Comboni fu per più motivi «uomo di frontiera»<sup>15</sup>. Formatosi negli ambienti del cattolicesimo intransigente veneto, presso il collegio Mazza a Verona, partì per la prima volta per l'Africa, prete novello, a 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, il suo fu un continuo viaggio 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 stato nominato vicario apostolico. Fedele al suo motto «Nigritia o morte»<sup>16</sup>, finì i suoi giorni nel 1881, a 50 anni, stroncato dalle malattie tropicali. Dopo un lungo processo per la beatificazione (conclusosi nel 1996), è stato canonizzato nel 2003.

### 2.1 Dall'adesione al piano mazziano sui collegi a Verona 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 sarebbe durata fino al 1864, l'anno di pubblicazione del suo *Piano per la rigenerazione dell'Africa*<sup>17</sup>. Abbiamo già avuto modo di conoscere il Comboni di questo primo periodo. È il prete che, 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

<sup>14</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 11.

<sup>15</sup> Ivi, p. 15.

<sup>16</sup> D. Comboni, *Lettera a mgr. Charles Lavigerie, Verona, 2 novembre 1871*, in *Gli Scritti*, cit., n. 2621.

<sup>17</sup> D. Comboni, *Piano*, cit.



modo commovente i suoi fratelli a implorare da Dio la conversione dell’Africa<sup>18</sup>.

Il primo Comboni era, insomma, un missionario colmo di devozione e buoni propositi ma non scevro di ingenuità. Abbracciava pressoché *in toto* il progetto e il metodo del suo maestro, Nicola Mazza, faticando a scorgerne i limiti. Pian piano, però, grazie al continuo confronto con la realtà africana e all’osservazione dell’andamento degli istituti per «moretti» di Verona, andò maturando una prospettiva più consapevole e complessa.

Il nuovo Comboni, che scaturì anche passando attraverso il confronto/scontro con l’anziano maestro<sup>19</sup>, rinnegò alcune delle pratiche missionarie da lui stesso precedentemente compiute. In particolare, in una lunga lettera al cardinale prefetto di Propaganda fide, egli definì la condizione dei «moretti» portati in Europa dai missionari come uno stato di «coazione»<sup>20</sup>, che li esponeva a traumi da sradicamento e malattie. Presa la decisione di smettere di inviarne (a parte un’eccezione, che vedremo), si dedicò a pensare 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.

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 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»<sup>21</sup>. 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, abbiam 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.

Il «centro vitale» per l’evangelizzazione dell’Africa non poteva però collocarsi nel continente europeo: la storia aveva chiaramente mostrato le difficoltà

<sup>18</sup> D. Comboni, *Lettera al Presidente della Società di Colonia, 4 ottobre 1863*, cit.

<sup>19</sup> M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni*, cit., pp. 120-122.

<sup>20</sup> D. Comboni, *Rapporto del mio piccolo viaggio in Africa del 1865-66 al card. Barnabò, 30 giugno 1866, da Roma*, n. 1362.

<sup>21</sup> D. Comboni, *Piano*, cit., n. 800-803.

climatiche e sanitarie in cui intercorrevano i missionari europei nel continente africano, ma 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 africana<sup>22</sup>.

Come si può notare, la presa di distanza di Comboni dal metodo di educare i bambini africani in Europa è totale. Non solo perché con tale pratica essi venivano spesso condannati a morire precocemente, vittime di malattie come la tubercolosi, ma anche in quanto la formazione in Europa in qualche misura li 'deaffricanizzava', rendendoli così non più adatti degli europei stessi a lavorare alla missione africana<sup>23</sup>. 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 compiere un adattamento all'Africa – in tutti i sensi, climatico, in termini di conoscenza dei costumi, linguistico – degli europei e al contempo promuovere la formazione di quegli africani (non solo futuri preti, ma anche laici, lavoratori e catechisti) che poi sarebbero stati inviati per le missioni all'interno del continente, nello spirito del motto comboniano «rigenerare l'Africa con l'Africa»<sup>24</sup>.

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<sup>25</sup>. Una tale soluzione appariva al missionario l'ideale per poter formare al contempo europei e africani alla missione: era il perfezionamento del piano del suo maestro Mazza, ma non solo.

In una lettera al cardinal Barnabò sempre del 1864, Comboni evidenzia con lucidità i limiti di dell'Opera del riscatto di Olivieri e Verri. Anzitutto, il fatto che in essa «il bene è limitato all'individuo che si è riscattato e non si diffonde alla razza negra» (e fin qui, riprendeva la critica già fatta da Mazza). Poi, la consapevolezza che, di fatto, l'Opera costituiva una sorta di tratta illegale di

<sup>22</sup> Ivi, n. 804-806.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> D. Comboni, *Piano*, cit., n. 838-839.

bambini («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*). Infine, per Comboni era «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». Concludeva quindi: «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»<sup>26</sup>.

La soluzione che Comboni proponeva, quella dell'apertura di Istituti dei Neri in zone liminari dell'Africa e in particolare in Egitto, avrebbe secondo lui portato svariati vantaggi e miglioramenti all'Opera del riscatto. Anzitutto, la messa in sicurezza della salute dei bambini africani, che rimanendo in Africa godevano di un clima più congeniale. Ma anche una sensibile riduzione dei costi connessi ai riscatti (tagliati di circa tre quarti dell'importo, eliminando le spese di trasferimento dei bambini in Europa), con la conseguente possibilità di effettuare un maggior numero. Infine, una diversa attenzione alle reali inclinazioni delle morette: facendole restare in Africa, era più facile che, una volta cresciute, fossero libere di «incamminarsi per quello stato a cui il Signore le ha chiamate»<sup>27</sup>, evitando vocazioni religiose forzate.

La proposta di Comboni piacque a Propaganda, che diede mandato al missionario veronese di occuparsi della fondazione al Cairo di due primi istituti, uno per bambini e uno per bambine. Gli ospiti furono per lo più schiavi riscattati o orfani sottratti a una vita di stenti per strada, che Comboni sperava col tempo di trasformare in missionari da inviare verso l'Africa interna.

## 2.2 Antischiavismo e missione

Colpiti dalla perseveranza e dalla dinamicità di Comboni – che intanto, nel 1870, aveva redatto un *Postulatum* per sensibilizzare ai temi della missione e dell'antischiavismo in Africa i vescovi riuniti a Roma per il Concilio Vaticano I – nel 1872 il prefetto di Propaganda fide e papa Pio IX si decisero a incaricarlo della rifondazione del Vicariato dell'Africa Centrale. Cinque anni dopo, per rafforzarne l'autorità, egli venne anche ordinato titolare 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

<sup>26</sup> D. Comboni, *Rapporto del mio piccolo viaggio in Africa del 1865-66 al card. Alessandro Barnabò*, cit., n. 1357-1364.

<sup>27</sup> Ivi, n. 1362.

religiosi, maschile e femminile<sup>28</sup>. Tra le tante iniziative, 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 in ciò fino in fondo, senza riuscirci appieno ma certo contribuendo a preparare il terreno per le evoluzioni dottrinali successive. Ne danno testimonianza le sue lucide e inequivocabili parole del 1874 al cardinal Franchi, prefetto di Propaganda succeduto al cardinal 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 Cattolica<sup>29</sup>.

Allo scritto accorato di Comboni, che faceva collimare gli interessi e i mezzi della missione con quelli dell'abolizionismo, il cardinal Franchi rispondeva con parole di apprezzamento, accompagnate però, come vedremo a breve, da una pressante raccomandazione a non esporsi troppo<sup>30</sup>. 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 (per quello, si dovette attendere l'enciclica *In Plurimis* del 1888). Altre considerazioni avevano il loro peso.

Bisogna anzitutto ricordare il contesto in cui operava la missione, situata in territorio egiziano, circondata da popoli prevalentemente di religione musulmana. La sua esistenza dipendeva unicamente dalla legge sulla libertà dei culti, in vigore dal 1856, e da alcuni accordi internazionali e protettorati europei<sup>31</sup>. I missionari, dato che il proselitismo era vietato nei confronti dei musulmani, non potevano svolgere la loro attività che in rapporto ai pochi cristiani copti e soprattutto agli schiavi neri, puntando assieme a liberarli ed evangelizzarli.

Per liberare gli schiavi in Sudan, i missionari potevano cercare di utilizzare a

<sup>28</sup> Sul ruolo della suora in Africa Centrale, che Comboni ritiene addirittura «più necessaria del missionario», si veda D. Comboni, *Lettera al can. Cristoforo Milone, da Khartoum, 24 ottobre 1878*, 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 Nigritia: 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.).

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> A. Franchi, *Lettera del Prefetto di Propaganda Fide a Comboni, da Roma il 31 agosto 1874*, ACR, AC, 13/50 n.1.

<sup>31</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 347.

loro vantaggio le leggi contro la tratta emanate dal *khedivè* (il governatore egiziano) e le raccomandazioni e i lasciapassare ottenuti dal Comboni da più autorità (dagli Asburgo al sultano di Costantinopoli). Comboni e i suoi missionari sfruttavano in particolare alcune disposizioni secondo cui gli schiavi che avessero chiesto ai tribunali la loro liberazione avevano diritto a ottenerla<sup>32</sup>. Facevano di continuo la spola per accompagnare personalmente gli schiavi ed assicurarsi che si rispettassero le procedure, che concedevano loro il diritto d'asilo presso la missione e via dicendo<sup>33</sup>. Questo attivismo, li portò a essere malvisti dalla popolazione e dalle élites locali, composte in buona parte da proprietari di schiavi. Comboni stesso, che pure senza esitazioni puntava alla «distruzione»<sup>34</sup> della tratta e del sistema schiavista, ne era consapevole: «nacquero lamenti, reclami dai capifamiglia musulmani e ricorsi violentissimi che giunsero fino al trono del kedicivè d'Egitto, che oggi è adiratissimo contro la missione, come assicurò lo stesso generale Gordon al mio rappresentante»<sup>35</sup>. Proprio Gordon, allora governatore del Sudan, che pure era amico del Comboni e un antischiavista convinto, di fronte alle proteste della popolazione, preoccupato per eventuali sommosse e per la stessa incolumità dei missionari (e ne aveva ben donde, dal momento che di lì a pochi anni vi sarebbe stata la rivoluzione del Mahdi, nel cui humus convivevano la difesa del sistema schiavista e l'insoddisfazione verso i missionari), scrisse a Propaganda fide per chiedere chiarezza: o invitavano il vescovo a moderarsi oppure lo sostenevano più esplicitamente, per non farlo apparire isolato e un potenziale bersaglio<sup>36</sup>.

La risposta del cardinal Franchi fu condensata in poche righe:

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 circospezione<sup>37</sup>.

Franchi parla esplicitamente di «abolizione della schiavitù» – in sintonia con Comboni, che aveva messo in chiaro che non bastavano più le vie di mezzo – e riconosce «l'eccellenza di siffatta impresa sotto ambedue i rapporti: religioso e sociale». Sia pure in un carteggio 'coperto', Propaganda fide si dichiarava apertamente abolizionista. Al contempo, tuttavia, raccomandava prudenza,

<sup>32</sup> 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, p. 58.

<sup>33</sup> C. Ballin, *Il Cristo e il Mahdi*, cit., p. 138.

<sup>34</sup> D. Comboni, *Lettera al Card. Giovanni Simeoni, da Malbes, 15 aprile 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 6617.

<sup>35</sup> D. Comboni, *Lettera a mons. Giovanni Agnozzi, Roma, 29 giugno 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4631.

<sup>36</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 348.

<sup>37</sup> A. Franchi, *Lettera del Prefetto di Propaganda Fide a Comboni, da Roma il 31 agosto 1874*, cit.

tenendo conto delle preoccupazioni di Gordon e negando a Comboni quell'appoggio incondizionato sul campo che egli avrebbe desiderato. I tempi, evidentemente, non erano ancora considerati maturi per una presa di posizione aperta e militante in chiave abolizionista da parte della Santa Sede, che sarebbe arrivata con papa Leone XIII e la campagna di Lavigerie, di lì a non molto.

Comboni patì il mancato sostegno operativo da Roma, ma non si fermò<sup>38</sup>. 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 invischiato<sup>39</sup>, 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.

### 2.2.1 Il caso Daniele Sorur

Sulla figura di Sorur, molto vi sarebbe da dire<sup>40</sup>. Ciò che interessa, qui, è richiamare il suo ruolo nel progetto 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 almeno 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 il rapporto di Sorur con Comboni, in che maniera avvenne la sua liberazione e si decise del suo futuro? Rispondere a questi interrogativi consente al contempo di mostrare la varietà della casistica del fenomeno dei «moretti».

Sorur, scrivendo alla Madre superiora delle missionarie comboniane, avrebbe

<sup>38</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 350.

<sup>39</sup> D. Comboni, *Lettera circolare al clero del Vicariato, El-Obeid, 10 agosto 1873*, in *Gli Scritti*, cit., n. 3344-3355. 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.

<sup>40</sup> 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.

chiamato Daniele Comboni «il mio benefattore, o meglio Padre»<sup>41</sup>; Comboni lo definiva a sua volta «figlio»<sup>42</sup>: espressioni più volte incontrate nei rapporti tra «moretto» e missionario europeo, ma qui forse indicative di un autentico reciproco affetto. È lo stesso Sorur a raccontare, nelle sue pagine autobiografiche edite sulla 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 durante una conferenza<sup>43</sup>, il solo con cui abbia fatto una foto (fig. 24), il solo con cui sappiamo scambiare piccoli regali<sup>44</sup>, uno dei pochi che presentò a suo padre (portandolo con sé a Limone sul Garda) e a Mitterutzner (portandolo a Novacella)<sup>45</sup>.

La vicenda della liberazione dalla schiavitù e della conversione di Sorur si svolge 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 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 evangelizzare<sup>46</sup>. 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 Giallaba<sup>47</sup> usano per battere gli schiavi ed aizzare le bestie», che lascerà nel piccolo Sorur il ricordo indelebile di una sofferenza insopportabile: «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»<sup>48</sup>. Dopo esser stato duramente percosso con il corbac, dei cui colpi porterà le cicatrici fino all'età adulta, Sorur, in assenza della madre e del padrone, fu minacciato di una seconda punizione e scelse

<sup>41</sup> D. P. D. Sorur, *Lettera alla Rev.ma Madre Generale, da Helouan, 21 luglio 1891*, cit., n. 6.

<sup>42</sup> D. Comboni, *Lettera a Daniele Sorur e Arturo Morsal, 17 luglio 1877, Roma*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4695.

<sup>43</sup> D. Comboni, *Schema di una conferenza, 26 maggio 1880, Torino*, in *Gli Scritti*, cit., n. 5990.

<sup>44</sup> Una dedica su un'immagine del S. Cuore, conservata presso l'ACR.

<sup>45</sup> G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 145-6.

<sup>46</sup> 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).

<sup>47</sup> Da «giallabia», nome della veste bianca indossata dai mercanti di schiavi baggara.

<sup>48</sup> 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.

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 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 lena<sup>49</sup>.

Sorur ricorda di essersi trovato a una specie di bivio, decisivo per la sua vita. È scappato dalla casa del padrone, deve scegliere se fuggire verso il deserto (rischiando di venir catturato nuovamente o di morire di sete e stenti), tornare presso il 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 decisivo 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,

<sup>49</sup> D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 137-138.



ripigliai la via della città, e lesto lesto m'incamminai verso la Missione<sup>50</sup>.

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 Sorur<sup>51</sup>, che arrivò a comprendere la scelta di andare alla missione come «una nuova nascita»<sup>52</sup>. 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»<sup>53</sup>.

Sorur arriva alla stazione missionaria di corsa, bussa e chiede del «Padrone» della casa<sup>54</sup>, viene condotto quindi davanti a Comboni, che in quel momento si sta intrattenendo con un altro missionario in salotto (il «divano» arabo)<sup>55</sup>:

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!

Volgendosi al Missionario e scambiate tra loro alcune parole, diede ordine che fossi condotto nel dormitorio dei ragazzi<sup>56</sup>.

Appena rientrato dal suo viaggio, però, il vecchio padrone reclama colui che considerava sua proprietà e manda alla missione un altro 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 tormento, un

<sup>50</sup> D. P. D. Sorur, «Lettre de dom Daniel Sorur Dharim Den, prêtre nègre de l'Afrique centrale», cit., pp. 62-63.

<sup>51</sup> Cfr. F. De Giorgi, «Tra Africa ed Europa: Daniele Sorur Pharim Den», in *Archivio Comboniano*, cit., p. 81.

<sup>52</sup> Ivi, p. 82.

<sup>53</sup> D. P. D. Sorur, «Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», cit., p. 118.

<sup>54</sup> Ivi, p. 120.

<sup>55</sup> Camilliano, ci viene detto il suo nome in D. P. D. Sorur, «Un nero della nostra Missione fatto sacerdote», cit., p. 120.

<sup>56</sup> D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 140.

vero trauma per il piccolo Sorur<sup>57</sup>:

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.

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 sovvengo d'aver loro dato occasione di rattristarsi gravemente con me e d'abbandonarmi in tal maniera<sup>58</sup>.

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 cristiano.

Anche Comboni ricorderà l'episodio, in una lettera al cardinal Franchi di *Propaganda Fide*, orgoglioso della scelta del giovane Sorur, che egli incentra più sulla questione religiosa che su quella di libertà dalla schiavitù: «quando sua madre schiava venne alla missione, in mia presenza, a reclamare suo figlio perché ridivenisse musulmano, egli rispose di no, poiché dovea pensare a salvare la sua

<sup>57</sup> 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*, cit., p. 292.

<sup>58</sup> D. P. D. Sorur, *Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Den*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 141-142.

anima, e divenire Cristiano»<sup>59</sup>.

Il 12 giugno 1874 viene somministrato a Sorur il sacramento del battesimo e Comboni gli attribuisce il suo stesso nome: Daniele<sup>60</sup>. In seguito, gli viene impartita nella scuola della missione di El-Obeid una prima alfabetizzazione, e impara anche qualche rudimento di italiano. Un anno dopo il battesimo, Sorur 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 Arturo Morzal di Biglia e Pancrazio Maragian di Carà, entrambi originari della regione del Darfur. Il primo accetta con entusiasmo, il secondo rifiuta. A questo punto viene contattato Daniele Sorur, per iniziativa dello stesso Comboni.

Dopo un iniziale rifiuto ad andare «nel paese dei bianchi» e alla prospettiva del sacerdozio, Sorur si lascia infine convincere da Comboni a seguirlo, forse anche per paura di separarsi da quella che è ormai per lui una nuova figura di riferimento. 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<sup>61</sup>.

Era ormai da parecchio tempo che Comboni non conduceva più con sé in Europa dei «moretti», essendosi convinto che non si potevano trapiantare tutto a un tratto 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? Da un lato, Sorur e Morzal al momento della partenza erano ormai entrambi degli adolescenti (invece che dei bambini di sei-dieci, come erano usi riscattare Olivieri, Verri e altri) e avevano scelto volontariamente di seguirlo. Dall'altro, è plausibile che Comboni abbia considerato la soluzione di istruire due «moretti» presso il Collegio Urbano di Propaganda fide, considerato peraltro un'eccellenza, come una sorta di soluzione transitoria e di compromesso per la formazione di un «clero indigeno», dal momento che i

<sup>59</sup> D. Comboni, *Lettera al card. Alessandro Franchi, da Roma, 15 luglio 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4684.

<sup>60</sup> 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).

<sup>61</sup> Particolarmente affascinanti sono per Sorur i tratti di viaggi in ferrovia, al punto che anni dopo ne scriverà nella sua autobiografia: «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», ivi, p. 145.

preparativi per la fondazione di istituti in Africa, espressione del suo nuovo orientamento metodico, erano ancora in corso e non potevano garantire in tempi brevi l'ordinazione di sacerdoti. D'altronde, Comboni, totalmente proteso alla formazione di una chiesa africana è più che desideroso della collaborazione di quei «moretti» che avevano ricevuto un'istruzione in Europa negli anni precedenti<sup>62</sup>, in attesa di poter dar vita ai nuovi seminari africani. Un Sorur, 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»<sup>63</sup>.

Giunto in Italia, dunque, Sorur dopo un periodo di studi a Verona, entra come seminarista al prestigioso Collegio Urbano di Propaganda fide a Roma. Ammalatosi gravemente di tubercolosi, viene quindi mandato a terminare gli studi prima al Cairo e poi presso l'Università Saint Joseph dei padri gesuiti a Beirut. Nel 1887, è infine ordinato sacerdote al Cairo. Ecco come descrive il momento ai lettori della rivista comboniana *La Nigrizia*:

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 mezzi pazzi dalla gioia<sup>64</sup>.

Negli anni seguenti, Sorur compie numerosi viaggi per le città europee allo

<sup>62</sup> Oltre al caso di Dobale, se ne contano altri. Nel 1873 Comboni ottenne la collaborazione del monaco benedettino «moretto» (etiopie 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 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 *Gli Scritti*, cit., n. 3381-3387). Comboni portò inoltre con sé in Africa Centrale alcune «morette» cresciute a Verona, una delle quali, Fortunata Quascé, divenne 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.

<sup>63</sup> D. P. D. Sorur, «Le pene dei negri schiavi in Africa», cit., p. 87.

<sup>64</sup> D. P. D. Sorur, *Un nero della nostra Missione fatto sacerdote*, cit., p. 123.

scopo di raccogliere fondi per la missione africana e per la campagna antischiavista, ed è proprio in questi periodi che stende la gran parte dei propri scritti. Proseguirà i suoi giorni come prete e insegnante presso la colonia per schiavi riscattati e convertiti di Gesira, al Cairo. Qui lo coglierà la morte, per tubercolosi, l'11 gennaio del 1900. In appena quarant'anni di vita, aveva viaggiato per tre continenti e imparato a padroneggiare otto lingue.

L'esperienza della schiavitù, di cui egli era stato vittima da bambino, e della successiva liberazione avvenuta tramite la conversione, lasciò in Sorur un forte trauma, che ritorna con frequenza nei suoi scritti. In *Le pene dei negri schiavi in Africa*, un saggio di denuncia che scrive appena ventenne e ancora alunno del Collegio Urbano a Roma, Sorur rivendica la forza di un argomentare che gli viene dall'esperienza diretta: «ben sono io il testimone di aver veduto ciò che successe a me nella mia schiavitù»<sup>65</sup>. Nelle narrazioni autobiografiche, pubblicate dalla rivista dei missionari comboniani *Nigrizia*, racconta al pubblico europeo le proprie vicende. Ma è in un saggio del 1889, intitolato provocatoriamente *Che cosa sono i negri*<sup>66</sup>, poi rivisto in *Lo stato reale dei negri*, che Sorur arriva ad esprimere con maggior chiarezza il suo pensiero. Egli dichiara di scrivere per «stretto dovere di patriottismo», «in qualità di figlio del deserto, ora cristiano, cattolico, sacerdote, missionario», con lo scopo di «allontanare le stravaganti opinioni che [in Europa] si hanno della razza nera»<sup>67</sup>.

La lotta di Sorur contro il razzismo del tempo, di cui fu spesso vittima in prima persona, si sviluppa quindi intorno alla questione della schiavitù, vista come «l'unico ed il più grave ostacolo alla civilizzazione della razza nera»<sup>68</sup>. Influenzato dalla tesi della «rigenerazione dell'Africa per mezzo dell'Africa» di Daniele Comboni, Sorur sviluppa l'idea di una nuova Africa Nera, trasformata dagli africani stessi. Quest'idea di una «civilizzazione» legata alla cristianizzazione era tipica dei missionari dell'epoca, ma quando Sorur parla di uno «Spirito del Cristianesimo» non pensa ad un'Africa europeizzata. Egli scrive chiaramente che una vera conversione dell'Africa non significa «lavare il negro per renderlo bianco»<sup>69</sup>, ma piuttosto «andare verso Gesù Cristo, che è morto non solo per voi bianchi, ma anche per noi negri, e che ci libererà dalla schiavitù dei Musulmani nel corpo e da quella di Satana nell'anima»<sup>70</sup>. Sorur arriverà a immaginare la formazione di un «clero indigeno» con la libertà di sposarsi, per favorire l'accesso al sacerdozio tra i popoli africani, che tradizionalmente non condividevano con gli europei l'usanza del celibato. È probabilmente per l'audacia di quest'ultimo pensiero, che Sorur vide il suo scritto censurato in Italia, riuscendo tuttavia, grazie

<sup>65</sup> D.P.D. Sorur, *Le pene dei negri schiavi in Africa*, cit., p. 60.

<sup>66</sup> D. P. D. Sorur, *Che cosa sono i negri*, cit. Il testo è edito in appendice a G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 263-307. A riguardo, vedi anche G. Ghedini, «*Che cosa sono i negri?*», cit.

<sup>67</sup> D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, cit., 1-4.

<sup>68</sup> D. P. D. Sorur, *Che cosa sono i negri?*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 289.

<sup>69</sup> Ivi, p. 297.

<sup>70</sup> D. P. D. Sorur, «*Le pene dei negri schiavi in Africa*», cit., p. 81.

ai suoi contatti internazionali, a pubblicarne una versione più moderata sia in Germania che in Polonia<sup>71</sup>.

### 2.2.2 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 Obeid (fig. 23). 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 popolazioni<sup>72</sup>.

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 ex schiavi liberati dai missionari<sup>73</sup>. 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 semente e simbolo di una nuova Africa, «sotto la condotta del moretto don Antonio Dobale»<sup>74</sup>.

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

<sup>71</sup> D. P. D. Sorur, *Meine Bruder, die Neger in Afrika*, cit.; D. P. D. Sorur, *Pamiętnik Niewolnika Afrykańskiego*, cit.

<sup>72</sup> D. Comboni, *Rapporto all'Opera della Santa Infanzia di Parigi, Roma, 3 maggio 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4528-4529.

<sup>73</sup> P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 132; G. Brunelli, *Il segno di Daniele Comboni*, cit., p. 59.

<sup>74</sup> D. Comboni, *Lettera a suo padre, da Malbes, 24 aprile 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 6674.

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, era stato preso in custodia dal Comboni, giunto appositamente per adottare lui e alcuni altri «moretti» e portarli a Verona<sup>75</sup>. Qui, nel 1863, a circa undici anni<sup>76</sup>, aveva cominciato gli studi presso l'Istituto Mazza<sup>77</sup>, terminandoli poi al Collegio Urbano di Propaganda nel 1878, quando fu 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 tifoidea<sup>78</sup>. Poco dopo la prematura morte del sacerdote africano, moriva anche lo stesso Comboni. L'anno seguente, la rivoluzione guidata dal Mahdi rase al suolo il villaggio di Malbes: gli europei e gli africani della missione che non furono catturati e convinti o forzati alla conversione all'islam, si rifugiarono in Egitto.

Non è facile inquadrare la parabola di vita così breve del villaggio di Malbes (di fatto, tra 1877 e 1881) e della sua giovane guida spirituale africana. Un tentativo di giudizio non può che evidenziare un'irriducibile ambivalenza: se in linea di principio questa esperienza potrebbe sembrare una realizzazione paradigmatica, l'apice dell'intero fenomeno dei «moretti» (un sacerdote africano, ex schiavo educato in Europa, alla guida di una libera comunità di africani cattolici!), di fatto si rivelò un grande fallimento. Anzitutto perché era l'ennesimo tentativo di replicare fuori contesto storico originario le riduzioni gesuitiche latinoamericane d'epoca moderna, accorpendo africani dalle provenienze più diverse, riscattati, convertiti e indotti a sposarsi tra loro. Poi, per l'incerta guida esercitata da Dobale stesso, almeno secondo la testimonianza (ovviamente da prendere con la consueta cautela, trattandosi del giudizio di un missionario europeo su uno africano) di don Joseph Ohrwalder, di stanza nella vicina El Obeid. Secondo Ohrwalder, Dobale non riuscì infatti a inserirsi appieno né nella comunità delle famiglie africane né in quella dei missionari europei<sup>79</sup>. Ciò si potrebbe spiegare non solo in rapporto a qualche suo limite caratteriale, ma soprattutto in base al fatto che egli era etiopico d'origine e non sudanese, nonché vittima di quell'effetto di spaesamento da ritorno,

<sup>75</sup> D. Comboni, *Lettera al Rettore del Collegio Urbano, Verona, 25 agosto 1877*, in *Gli Scritti*, cit., n. 4722.

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> D. Comboni, *Lettera al presidente della Società di Colonia, Verona, 4 ottobre 1863*, cit., n. 743.

<sup>78</sup> D. Comboni, *Lettera al card. Giovanni Simeoni, Khartum, 24 settembre 1881*, in *Gli Scritti*, cit., n. 7146.

<sup>79</sup> 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 un certo successo internazionale.

piuttosto frequente tra i «moretti» rientrati in Africa dopo una lunga formazione in Europa<sup>80</sup>. Malbes, dunque, pur restando un tentativo di dar vita a una comunità ecclesiale africana ideale, composta e condotta da africani, si rivelò nei fatti un tentativo fallimentare di assemblare insieme pezzi troppo differenti tra loro. Oltretutto, nella peggior congiuntura spazio-temporale possibile: nel bel mezzo del sorgere della mahdia, una rivoluzione sociale e politica assolutamente ostile alla missione cattolica. Insomma, è impossibile non considerare il fallimento di Malbes come un'ulteriore conferma della natura utopica del progetto missionario che aveva dato origine al fenomeno dei «moretti».

### 3. Charles Lavigerie e la formazione di «moretti» medici-catechisti a Malta

Nato nel 1825 a Bayonne, nell'attuale dipartimento dei Pirenei Atlantici nella Nuova Aquitania, dopo l'ordinazione sacerdotale Charles Lavigerie fece una carriera lampo: 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 vescovo di Nancy (nel 1863). Uomo dalle molteplici risorse e di grande ambizione, egli univa passione e tattica, spirito non troppo ostile al liberalismo e convinta fedeltà al papa. Per queste ragioni, esercitò a lungo un importante ruolo di mediazione tra gli interessi francesi e quelli del papato.

Durante l'episcopato a Nancy, nel 1865, Lavigerie conobbe Comboni, alla ricerca di fondi per le sue missioni africane, che gli parlò del suo *Piano per la rigenerazione dell'Africa*<sup>81</sup>. 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'Africa<sup>82</sup>, accettando la nomina per la diocesi di Algeri. Quella che poteva apparire ad alcuni come una scelta al ribasso per un giovane porporato dal possibile brillante avvenire, fu trasformata da Lavigerie, nel trampolino di lancio di un progetto più ampio. Nel giro di alcuni anni divenne anche arcivescovo di Cartagine (Tunisi) e, nel 1882, il primo cardinale d'Africa.

Una volta fondate le congregazioni dei Missionari d'Africa (i cosiddetti «padri bianchi», nel 1868) e delle Suore missionarie di Nostra Signora d'Africa (le «suore bianche», nel 1869), ottenne da Propaganda fide di poter riorganizzare completamente le diocesi affidategli, che egli intendeva come delle «porte aperte sull'Africa»<sup>83</sup>, allo scopo di ampliare le missioni cattoliche dal Sahara sino all'attuale Uganda. Lavigerie, davvero «il più grande stratega delle missioni

<sup>80</sup> 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).

<sup>81</sup> D. Comboni, *Piano*, cit.

<sup>82</sup> F. Renault, *Le cardinal Lavigerie*, cit., p. 113.

<sup>83</sup> Ivi, p. 112.



cattoliche in Africa»<sup>84</sup>, intuì il ruolo che il continente avrebbe potuto 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 sia le missioni verso la zona subsahariana, che la «Crociata antischiavista» internazionale del 1888-1891, perseguendo una sempre maggiore integrazione tra espansione coloniale e missionaria<sup>85</sup>, e inaugurando il *ralliement* (riavvicinamento) tra la Terza repubblica francese e la Chiesa sancito dal celebre *toast* (brindisi) di Algeri, nel 1891.

A Lavigerie<sup>86</sup> e al suo impegno contro la schiavitù declinato in chiave missionaria ho già accennato, nel corso di questo libro. In queste pagine ci soffermeremo su un aspetto spesso a lungo – e a torto – trascurato: il modo in cui Lavigerie riprese e modificò la pratica e il metodo missionario dei «moretti», specie attraverso la fondazione a Malta di un istituto per la formazione di medici-catechisti<sup>87</sup>. Così facendo, egli perseguiva un piano elaborato già da tempo.

### 3.1 La «corsa all’Africa» missionaria (1877-78)

Il 7 maggio 1877, nel *Rapport pour l’érection d’une nouvelle mission dans la région des grands lacs du Centre de l’Afrique*<sup>88</sup>, il padre Augustin Planque (1826-1907) della Società delle Missioni Africane, attiva nell’attuale area della Sierra Leone, scriveva a Propaganda Fide per chiedere di essere incaricato dell’invio di

<sup>84</sup> J. Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, cit., p. 266.

<sup>85</sup> Vedi G. La Bella, *Léon XIII*, cit.; F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit.; P. Teixeira Santos, *Fé, Guerra e Escravidão*, cit., p. 118.

<sup>86</sup> Cfr. F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit.; 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; G. La Bella, *Léon XIII*, 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 chretienne. Approche historique d’une ideologie XVIII-XX siecle*, 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 *Théophilyon*, 13, 2 (2008), p. 251-266; M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit.

<sup>87</sup> Su questo argomento esistono alcune sintesi, ma ancora si attendeva «che uno studio specifico su questo Collegio venga fatto», S. Minnaert, *Lavigerie et le «College de Nègres Orphelins» 1876-1881*, <[http://peresblancs.org/college\\_negres\\_orphelins.htm](http://peresblancs.org/college_negres_orphelins.htm)>, février 2009, ultima visita il 06/12/2020. Cfr. J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, eds. S. Minnaert, <[http://peresblancs.org/medecins\\_catechistes.htm](http://peresblancs.org/medecins_catechistes.htm)>, décembre 2007, ultima visita il 06/12/2020; F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit., pp. 213-236. I documenti sono conservati specialmente nella cartella archivistica *Institut de Jeunes nègres à Malte*, AGMA, A, d 11.

<sup>88</sup> 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.

nuovi missionari nella vasta area dell’Africa interna. Dava così inizio a quello che potremmo definire la *scramble for Africa* (espressione tradotta in genere come «corsa all’Africa») missionaria, pochi anni prima della spartizione coloniale fatta con la Conferenza di Berlino (1884-1885). Teoricamente, la zona individuata da Planque era compresa nel Vicariato Apostolico dell’Africa Centrale; ma Comboni, osservava il religioso francese, poteva cedere parte del suo territorio perché doveva già occuparsi di un’area gigantesca e non aveva le forze per inviargli nell’immediato dei missionari<sup>89</sup>, mentre bisognava agire in fretta, dal momento che su quei luoghi 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 «esplorare e civilizzare»<sup>90</sup> 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 a tutti i vicari e prefetti apostolici dell’Africa per chiedere 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 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, «in generale, le risposte adottano verso l’AIA un’attitudine di attesa ottimista, rimarcando i vantaggi che le missioni potevano ottenere dai suoi stabilimenti (sicurezza, mezzi di comunicazione facilitati, ecc.)»<sup>91</sup>, Lavigerie si distinse con il suo *Mémoire secret sur l’Association Internationale Africaine de Bruxelles et l’Évangélisation de l’Afrique Équatoriale*<sup>92</sup>.

Nel suo testo, lungo e complesso, Lavigerie bocciava senza appello il progetto

<sup>89</sup> «Mgr Comboni mi dice [...] che ci cede volentieri fino all’Equatore», (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 alla decisione di Propaganda Fide di cedere parte del territorio del Vicariato dell’Africa Centrale ai padri bianchi di Lavigerie.

<sup>90</sup> H. J. Koren and H. Littner, «Le cardinal Lavigerie et les missions», p. 37.

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> C. Lavigerie, *Mémoire*, cit.

del pur cattolico Leopoldo II, che riteneva mosso da intenti puramente coloniali e commerciali, nonché condizionato da società missionarie europee protestanti e filantropiche della massoneria. Lavigerie 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 di Propaganda adottava il piano proposto da Lavigerie. Così, 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»<sup>93</sup>.

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 interlocutori<sup>94</sup>, men che meno da Daniele Comboni. Questi, 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 Missions Catholiques* delle novità e «siccome queste due nuove Missioni 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*»<sup>95</sup>. A lasciarlo basito, oltre al fatto di non esser stato informato che a cose fatte e non in via ufficiale o confidenziale, ma dalla stampa, era 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. nelle sue venerate risoluzioni ed imprese»<sup>96</sup>. 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»<sup>97</sup>, Comboni non rinuncia ad esporre «qualche piccola osservazione»<sup>98</sup>.

Il missionario veronese arriva a dubitare esplicitamente della adeguata preparazione del progetto di Lavigerie, lasciando intendere che questi, visti gli scarsi risultati ottenuti nelle aree di sua pertinenza (Algeria, Tunisia, Sahara), avesse pensato bene di ripiegare sull’Africa subsahariana, salvo però essere del tutto impreparato alla difficile missione – al contrario suo, che ad essa aveva

<sup>93</sup> D. Comboni, *Lettera al card. Giovanni Simeoni, 25 aprile 1878, Khartoum*, in *Gli Scritti*, cit., n. 5088.

<sup>94</sup> H. J. Koren and H. Littner, «Le cardinal Lavigerie et les missions», pp. 42-43.

<sup>95</sup> D. Comboni, *Lettera al card. Giovanni Simeoni, 25 aprile 1878, Khartoum*, cit., n. 5090.

<sup>96</sup> Ivi, n. 5091.

<sup>97</sup> Ivi, n. 5097.

<sup>98</sup> Ivi, n. 5091.

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 lavoro<sup>99</sup>.

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 nondimeno 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 avvalorati dai successivi sviluppi storici<sup>100</sup>. 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.

### 3.2 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 smonta 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, «è da secoli che non si presentava per la Chiesa e per la Santa Sede un'occasione più decisiva e più favorevole, se sapremo approfittarne, di mettere a segno uno dei colpi che decidono dell'avvenire religioso dei popoli e assicurano le conquiste

<sup>99</sup> Ivi, n. 5093-5094.

<sup>100</sup> 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.

dell'apostolato»<sup>101</sup>. L'esposizione del missionario non è «né obiettiva né veritiera». Si tratta di un testo «chiaramente tendenzioso»<sup>102</sup>, totalmente indirizzato e funzionale alla seconda parte del suo scritto. È qui, infatti, che Lavigerie vuole portare i lettori: alla sua proposta di formulazione di un nuovo ordine (a lui favorevole).

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 Malbes<sup>103</sup>. L'arcivescovo di Algeri, infatti, preconizzava «la cristianizzazione di una società “pagana” nel suo insieme tramite la conversione del monarca»<sup>104</sup>. 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 da Lavigerie, già docente di storia della Chiesa, dapprima nel *Mémoire secret* e poi in altri suoi scritti, adattandola al contesto africano subsahariano<sup>105</sup>. Una attualizzazione che non era di per sé un'idea nuova – è 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, quando non proprio razzisti, della sua epoca<sup>106</sup>. Al contempo, aveva compreso il valore strategico che poteva avere per la Chiesa cattolica inserirsi in pianta stabile in Africa subsahariana 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»<sup>107</sup>, l'indicazione della strada da seguire per evangelizzare specificatamente quelle

<sup>101</sup> C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 77.

<sup>102</sup> M. Storme, *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni*, cit., p. 31.

<sup>103</sup> 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.

<sup>104</sup> S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 510.

<sup>105</sup> 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 si dice abbia salutato infine con il tipico *aplomb* britannico: «Doctor Livingstone, I presume».

<sup>106</sup> Ad esempio, nel 1869 scriveva in una lettera da Algeri: «Ho di fronte a me un continente di duecento milioni di esseri umani di cui mi domando, ogni giorno, se dobbiamo farne degli uomini, dei cristiani, o se li lasceremo per secoli allo stato di bestie selvagge», C. Lavigerie, *Lettre à Henry L. Maret, 28 ottobre 1869, Alger*, cit. in S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 540.

<sup>107</sup> Cfr. C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 124.

africane subsahariane.

Il primo momento parte dalla domanda: cosa accomuna tutti gli uomini? Lavigerie risponde: la paura della morte, della sofferenza fisica. Infatti, «non tutti gli uomini si servono di case, né di vestiti, né di pane, ma tutti gli uomini vogliono guarire quando sono malati, tutti accetteranno le cure di un uomo che verrà ad alleviare le loro sofferenze, tutti, quando li guarirà, saranno pronti a retribuirlo secondo i loro mezzi»<sup>108</sup>.

Seconda tappa del ragionamento: la medicina come «strumento efficace di acquisizione di prestigio presso i primitivi»<sup>109</sup> poiché «la guarigione sembra aver un qualcosa di soprannaturale»<sup>110</sup>.

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 «in una società primitiva dove non c'è [altra] legge che la volontà dei capi [...] curare uno di questi capi, guarirlo, [è] guadagnare così la sua fiducia e usare questa fiducia per stabilire e per favorire la missione»<sup>111</sup>. L'evangelizzazione del popolo non potrà che seguire: la storia della diffusione del cristianesimo «presso i popoli barbari», per Lavigerie, «si limita a conquiste isolate tra i piccoli e i poveri, finché il principe non la sostiene». È destinata al successo solo se si sa radicare tra i potenti, come sarebbe stato dimostrato anche dalla «storia del nostro Clovis e della conversione dei Franchi al suo seguito» e dal fatto che «è Costantino, la cui opera fu poi continuata dai suoi successori, che cominciò a rendere cristiane le masse; è dal suo regno che le conversioni dei grandi furono operate in gran numero e che il cristianesimo passò nelle leggi che lo avevano a lungo perseguitato»<sup>112</sup>.

L'ultimo punto toccato dal *Mémoire* di Lavigerie è infine quello della schiavitù. Il futuro cardinale ha già le idee piuttosto chiare su questo tema, tanto 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 nei suoi scritti e interventi molte delle espressioni e idee elaborate qui<sup>113</sup>. Per Lavigerie, la cruda realtà effettuale della schiavitù non è ancora ben compresa in Europa: «se non si è in Africa e non ci si trova in contatto con i negri che sono schiavi o che lo sono stati, è impossibile farsi un'idea esatta dei crimini, delle crudeltà, delle infamie di ogni genere che comportano la schiavitù e il commercio al quale dà luogo»<sup>114</sup>.

Secondo Lavigerie, un deciso impegno abolizionista della Chiesa, oltre che

<sup>108</sup> Ivi, pp. 122-123.

<sup>109</sup> S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 542.

<sup>110</sup> C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 124.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> C. Lavigerie, *Instructions aux missionnaires de l'Afrique équatoriale*, 1879, cit. in S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 559.

<sup>113</sup> V. in particolare C. Lavigerie, *Lettre sur l'esclavage africain* (1888), in M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit.

<sup>114</sup> C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 132.

meritorio in sé, potrà rivelarsi capace di farle riconquistare agli occhi dell'Occidente un riconoscimento della sua «vocazione universale e civilizzatrice nella storia»<sup>115</sup>. Al contempo, sul continente africano la distruzione della schiavitù avrebbe assestato «il colpo più terribile che possiamo infliggere al Maomettismo»<sup>116</sup>, il principale rivale nella corsa ad ampliare la presenza cristiana tra popoli dell'Africa subsahariana. Insomma, schierandosi contro la schiavitù (in Africa da reputarsi «frutto del brigantaggio, del furto, della rapina»<sup>117</sup> e perciò in nessun modo compresa nelle categorie di schiavitù all'epoca ancora considerate lecite dal magistero della Chiesa), la Santa Sede avrebbe potuto disporre i cattolici «d'accordo con il sentimento di tutti coloro che conservano sentimenti di umanità» e far sì che «saremo sostenuti dalle acclamazioni, dagli applausi di tutti coloro che sulla terra meritano il nome di cristiani»<sup>118</sup>.

Lavigerie intuisce, con sicuro fiuto politico, che la causa antischiavista «quando sarà ben conosciuta, diventerà essenzialmente, profondamente, popolare»<sup>119</sup>. In questa battaglia, che reputa moralmente giusta, intravede l'opportunità di rilanciare su scala globale l'immagine della Chiesa e del Papa:

È una circostanza fortunata che si offre alla Santa Sede, in un tempo in cui i suoi nemici la attaccano e la assediano da ogni parte. Quale spettacolo grandioso non offrirebbe al mondo un Papa prigioniero nel suo palazzo e che intanto invia apostoli nel centro dell'Africa, fino ad oggi inaccessibile, con la missione altamente ispirata di lì distruggere la schiavitù; un Papa che condanna, in nome del Vangelo e delle costanti tradizioni della Chiesa, gli orrori che disonorano un intero ramo della famiglia umana!<sup>120</sup>

Il *Memoire* si conclude dunque con un invito al pontefice stesso a far propria la battaglia antischiavista, anche attraverso la redazione di una bolla da indirizzare ai missionari<sup>121</sup>.

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 (colpendo così al cuore i 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 del popolo. 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

<sup>115</sup> S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 555.

<sup>116</sup> «La società musulmana, per come è organizzata, non può in effetti vivere senza schiavi», C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 132.

<sup>117</sup> Ivi, p. 136.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ivi, p. 137.

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> L'idea avrebbe trovato più ampia traduzione nell'enciclica *In Plurimis*, dieci anni più tardi.

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 dunque tutto sul riscatto dalla schiavitù e l'educazione dei «moretti».

Secondo Renault, l'intero *Mémoire* è un «piano missionario da realizzare a partire dai riscatti degli schiavi»<sup>122</sup>, pratica a cui l'arcivescovo di Algeri si era già interessato da diversi anni, come dimostra ad esempio una lettera del dicembre del 1875:

È un'opera veramente per il bene dell'interno dell'Africa, un'opera del futuro, quella del riscatto e dell'educazione di un certo numero di giovani negri, che saranno poi rimandati nel loro paese per diventarne gli apostoli [...] Gli europei possono essere solo degli iniziatori. Sono gli stessi africani che dovranno rigenerare il loro Paese e operare questa grande rivoluzione che farà entrare tanti popoli sconosciuti e infelici nella grande famiglia umana<sup>123</sup>.

Ciò che muta negli anni che separano questa lettera dal *Mémoire* è il modo in cui Lavigerie immagina di realizzare l'educazione dei bambini africani. Da cultore di storia ecclesiastica, era ben consapevole del fatto che l'idea di «trasformare l'Africa per mezzo degli africani» non era nuova<sup>124</sup>. Egli stesso aveva già, in passato, inviato alcuni bambini africani (subsahariani e arabi) in Francia<sup>125</sup>. Tuttavia, con il *Mémoire* raggiunge una piena consapevolezza del fatto che tale metodologia missionaria «deve essere applicata seguendo condizioni speciali e attentamente studiate»<sup>126</sup>. Lavigerie pone quindi tre condizioni per la

<sup>122</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 158.

<sup>123</sup> C. Lavigerie, *Lettre à la Gazette du Midi, 12 décembre 1875*, cit. in L. Baunard, *Le cardinal Lavigerie*, Librairie Ch. Poussielgue, Paris 1896, pp. 497-498. In questa stessa lettera, Lavigerie abbozzava anche l'idea di creare un corpo di medici indigeni e accennava al fatto di valutare 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).

<sup>124</sup> «Lo abbiamo visto applicato dai protestanti, su una scala gigantesca nelle loro missioni in Liberia e in Sierra Leone. Ma tutte le Missioni cattoliche l'avevano adottata prima di loro. I portoghesi avevano fin dal XVII secolo formato un clero negro. I padri dello Spirito Santo e del Santo Cuore di Maria erano entrati nella stessa strada, sotto la guida del venerabile monsignor Kobès, per la loro missione di Senegal. È stata lo scopo principale di monsignor Comboni nella creazione dei suoi istituti negri al Cairo», ibid.

<sup>125</sup> 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: «non è certamente nell'interesse della Francia, che vi ho fatto sollevare a così grandi spese e con tanta fatica» (J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.). Sulla vicenda dei giovani orfani che studiarono a Lille, vedi *Orphelins à Lille*, AGMA, B, b 9.

<sup>126</sup> C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 116.



trasformazione dell’Africa per mezzo di africani:

1. Elevare gli africani da noi scelti in condizioni che li lasciano veramente africani per tutto ciò che riguarda la vita materiale;
2. Dare loro un’educazione che consenta loro di esercitare la massima influenza possibile tra i loro compatrioti alle spese più basse possibili per le missioni;
3. Intraprendere quest’opera nelle proporzioni che le assicurano la sua portata<sup>127</sup>.

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: «finora non è stato fatto, in generale, e devo dire che anche noi siamo caduti ad Algeri nell’errore comune; questo è ciò che me l’ha fatto toccare con mano»<sup>128</sup>. Benché, infatti, il futuro cardinale non taccia il problema dell’alta mortalità degli africani in Europa<sup>129</sup>, la grave falla che egli rileva nella precedente esperienza metodologica coi «moretti» è principalmente quella sulle modalità della loro formazione:

Ma non tutti moriranno, mi diranno; vediamo dei negri in Europa. Ce ne sono alcuni, in effetti, ma oso dire che dal punto di vista della missione il risultato è lo stesso. Un negro europeo non sarà più utile nel centro dell’Africa di un bianco. Il suo vantaggio su di noi, nel suo paese, è di vivere di poco, di fare a meno di casa, di letto, di vestiti, di accontentarsi per il cibo delle produzioni locali. Ma quando lo prendiamo da bambino e lo alleviamo secondo i nostri usi, tutte queste cose gli sono presto necessarie. L’abitudine diventa per lui una seconda natura tanto imperiosa quanto la prima, e con tutte le nostre spese e difficoltà, riusciamo semplicemente a creare *un europeo dalla pelle nera*, tanto imbarazzato quanto noi nel vivere più tardi la vita dei negri e nel fare a meno delle cose che l’Europa ci dà e che l’interno dell’Africa non produce<sup>130</sup>.

Lavigerie non nasconde che la pratica che sta denunciando, quella cioè di portare «moretti» in Europa, «è un errore commesso un po’ da tutte le missioni» le cui cause sarebbero «una bontà mal posta e, temo, un’assenza di

<sup>127</sup> Ivi, p. 117.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> «Mandare un negro in Europa significa prima di tutto esporlo a una morte prematura. È esperienza, infatti, che i negri, soprattutto i giovani negri, trasportati in climi freddi, vi prendano spesso il germe di malattie del seno o di anemia. Da parte mia, ne ho fatto la triste esperienza. Quelli che ho inviato in Francia o in Belgio hanno ceduto. Le altre Missioni sono state più felici? Ne dubito, tranne per quelle che hanno inviato dei neri nel sud della Spagna o in Italia. E quanti ancora non ci saranno di morti? Non lo ignorano coloro che conoscono la storia dell’abate Olivieri e delle sue imprese caritatevoli. Chi ha dimenticato questo giovane negro ordinato sacerdote a Montecassino, sotto il nome di Dom Adrien, come la primizia del clero africano? Mori dopo alcuni mesi di missione, già mortalmente colpito dall’influenza del clima mite del Regno di Napoli», (ivi, pp. 117-118). Il «dom Adrien» di cui si parla è Giuseppe Pio Hadrian.

<sup>130</sup> C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 118.

ponderazione»<sup>131</sup>. La sua critica (e auto-critica) della metodologia dei «moretti» appare dunque piuttosto serrata e non troppo dissimile da quella di Comboni. Per poter superare le difficoltà rilevate, ciò che propone è «dal punto di vista materiale, lasciare gli africani quali sono, cioè davvero africani»<sup>132</sup>. È questo un punto su cui Lavigèrie sarebbe ritornato più volte in quegli anni<sup>133</sup>, 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, Lavigèrie avrebbe avuto in mente «una civiltà cristiana e non la civiltà europea, poiché insisteva perché gli si conservasse il suo carattere africano»<sup>134</sup>. Sulla medesima linea interpretativa si attesta anche Xavier de Montclos, per il quale Lavigèrie 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 liberale<sup>135</sup>. Benché suggestiva, in quanto farebbe di Lavigèrie 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»<sup>136</sup>. Secondo la ricercatrice, Lavigèrie voleva sì che i suoi missionari europei sul campo africano adottassero le lingue, le usanze, 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 inculturazione<sup>137</sup>: «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

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Ivi, p. 119.

<sup>133</sup> F. Renault, *Lavigèrie, l'esclavage africain*, cit., p. 158.

<sup>134</sup> Ivi, p. 164.

<sup>135</sup> X. de Montclos, *Lavigèrie*, cit., pp. 341-342.

<sup>136</sup> S. Cristofori, «Costantino l'africano», cit., p. 553.

<sup>137</sup> «Parlando dell'educazione materiale dei nostri giovani negri, ho detto che doveva essere africana, essenzialmente apostolica. Ci sono, infatti, due modi di fare degli uomini a nostra somiglianza. La prima è di renderli simili a noi da fuori. È il modo umano, quello dei civilizzatori filantropi, di quelli che dicono, come è stato detto alla Conferenza di Bruxelles, che per cambiare gli africani basta insegnare loro le arti e i mestieri dell'Europa. È credere che quando saranno alloggiati, vestiti, nutriti come noi, avranno cambiato natura. Avranno cambiato solo l'abito. Il loro cuore sarà ancora barbaro, anche più barbaro, perché sarà anche corrotto, e servirà alla sua corruzione ciò che avrà imparato dai segreti del nostro lusso e della nostra mollezza. La maniera divina è tutt'altra cosa. È san Paolo che la definisce dicendo: "farsi tutto a tutti per guadagnarli tutti a Gesù Cristo". L'apostolato, infatti, si rivolge all'anima, è l'anima che cambia, sapendo che tutto il resto verrà per di più, e per conquistare l'anima condanna se stesso, se necessario, ad abbandonare tutte le abitudini esterne», (C. Lavigèrie, *Mémoire*, cit., p. 127).

teologico»<sup>138</sup>. Anche nell'analisi di Patricia Teixeira, laddove «Comboni ha desiderato che il cattolicesimo potesse far parte della cultura dei popoli africani», Lavigerie «sosteneva la conservazione del *modus vivendi* degli africani»<sup>139</sup> 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 arrivasse a ipotizzare una qualche sostanziale via africana al cristianesimo<sup>140</sup>.

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 mediato o almeno 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 inculturazione<sup>141</sup>. 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 Europa<sup>142</sup>, dall'altro le sue conclusioni sulle ragioni che avevano portato all'insuccesso l'esperimento dei «moretti» non producono in lui alcun possibile ripensamento delle norme canoniche del rito latino e/o dello *status quo* teologico-liturgico<sup>143</sup>. 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»)<sup>144</sup>, egli rileva piuttosto che «vocazione missionaria [prete o suora] sarà necessariamente rara tra i giovani negri» perché «ostacoli insormontabili si oppongono»: gli africani «non sono capaci» di adeguarsi agli standard europei per un «clero indigeno» (in particolare il celibato), a causa «della loro natura sensuale» e del fatto che presto o tardi «le loro passioni si manifestano»<sup>145</sup>. Insomma, per Lavigerie bisognava rassegnarsi al fatto che, fatte

<sup>138</sup> Ivi, p. 554.

<sup>139</sup> P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 22.

<sup>140</sup> Ivi, p. 151.

<sup>141</sup> Il passaggio tra i due diversi metodi missionologici, tra diciannovesimo e ventesimo secolo, va inteso come un qualcosa di sfumato e progressivo.

<sup>142</sup> «Per la formazione di missionari e suore indigene ci sono molte e tristi delusioni», C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 120.

<sup>143</sup> Ciò che accadde invece nel caso di alcuni «moretti» ordinati presbiteri, che sperimentarono delle piccole modifiche alla liturgia per avvicinarla alle usanze locali (ad esempio nel caso di Moussa e Fridoil) o anche proprio, con Daniele Sorur Pharim Den, nelle modalità di concepire il sacerdozio, ipotizzandolo uxorato, tra gli africani, (v. G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., pp. 243-247).

<sup>144</sup> Sulla questione, v. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège*, cit., p. 365.

<sup>145</sup> Ibid. Secondo Renault, Lavigerie sarebbe arrivato a tali conclusioni anche in seguito alle

salve poche eccezioni, gli africani non erano *naturalmente* (e non culturalmente!) portati allo stato religioso. Nei pochi casi in cui a ciò si fosse arrivati, per loro si poteva pensare solo a ruoli d'ausilio, in posizione subordinata rispetto ai missionari europei<sup>146</sup>.

Allo stesso modo in cui criticava i tentativi di orientare i «moretti» allo stato religioso, Lavigerie si dichiarò perplesso anche rispetto alle alternative proposte:

Ai giovani vengono insegnati mestieri europei. Senza dubbio, queste arti sono più perfezionate delle arti grossolane del loro paese d'origine, ma non vi trovano utilità pratica. A cosa servono i muratori o i falegnami dove non si fanno case e dove ci si accontenta di semplici capanne? Dove si usano sarti e sarte quando non si indossano abiti?<sup>147</sup>

Secondo l'arcivescovo di Algeri, occorre trovare un mestiere che potesse rivelarsi praticamente utile ai «moretti» inviati in missione nelle loro terre d'origine. Non si pronuncia per le donne, di cui scrive «il loro turno verrà, ma solamente più tardi»<sup>148</sup>. In compenso, «per i ragazzi, non esito a rispondere: questo stato esiste. È universale, universalmente onorato; soddisfa tutte le condizioni che si possono desiderare per assicurare la loro esistenza, la loro influenza: è la medicina»<sup>149</sup>. In uno dei passaggi finali del suo *Mémoire* del 1878, Lavigerie accenna al fatto che per far funzionare il suo piano occorrono molti medici-catechisti, obiettivo che non lo spaventa in quanto «avere a disposizione un numero sufficiente di giovani negri» è «sfortunatamente la cosa più facile da fare»:

Dico purtroppo, perché questa facilità proviene dal più terribile dei mali che pesano sulla povera Africa: dalla schiavitù. Ogni anno si vendono nell'Africa equatoriale, che è il centro stesso dei paesi degli schiavi, centinaia di migliaia di questi neri, uomini, donne e bambini. Il loro prezzo è così basso che sulla costa stessa, a Zanzibar, per esempio, dove costano necessariamente più che nell'interno, si vendono bambini da dieci a dodici anni, per cinquanta, quaranta e anche trenta franchi ciascuno<sup>150</sup>.

Lo scopo finale di Lavigerie è di riuscire a formare, entro dieci anni, un centinaio di medici-catechisti africani da inviare in Africa Equatoriale, selezionati tra bambini con certe caratteristiche:

Senza dubbio, tutti i bambini che si potrebbero liberare riscattandoli non sarebbero

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).

<sup>146</sup> Cfr. P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 22.

<sup>147</sup> C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 120.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Ivi, pp. 125-126.

adatti all'opera a cui sono destinati. Per rispondere al fine proposto, essi devono poter ricevere profonde impressioni religiose e un'educazione intellettuale. Per questo devono essere molto intelligenti e giovanissimi. L'età di coloro che sarebbero destinati a diventare medici e catechisti cristiani, non dovrebbe superare i dodici anni. Ma la scelta, nel numero così considerevole di bambini esposti ogni anno sui mercati dell'Africa equatoriale, non può essere difficile<sup>151</sup>.

Lavigerie espone quindi tutti i vantaggi derivanti dal creare questa specie di corpo d'élite di giovani medici-catechisti africani, non ultimo dei quali il fatto che essi, non essendo dei preti avrebbero potuto sposare donne figlie di capi africani e così magari divenire leader indigeni essi stessi. 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<sup>152</sup>.

### 3.3 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 riprendere la loro antica attività nel territorio algerino, questa volta con lo scopo di educare i bambini in Europa, dopo averli riscattati, e poi rimandarli in Africa da missionari<sup>153</sup>. Sul momento non se ne fece molto. Tuttavia, pochi anni dopo, nel 1872, Lavigerie autorizzò uno dei suoi collaboratori a riscattare un bambino subsahariano. Il padre Charmetant prese allora Felix Messaoud<sup>154</sup>, 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 lo portò 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

<sup>151</sup> Ivi, p. 126.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 161.

<sup>154</sup> Messaoud sarebbe stato tra i primi a entrare nell'istituto di formazione dei medici-catechisti di Malta, morendo tuttavia nel 1882.

deserto<sup>155</sup>. 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 tratta<sup>156</sup>. 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 Algeri<sup>157</sup>. 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 nella località di Saint-Louis, 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 trasferiti temporaneamente a La Marsa, cittadina sul mare a 18 km da Tunisi, dove Lavigerie disponeva di una casa un po' più grande<sup>158</sup>. 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, anche perché i padri bianchi incontrarono non pochi problemi a insediarsi a causa delle rivalità fra italiani, turchi e francesi in corso in quell'area. Nel 1880, Lavigerie optò improvvisamente e definitivamente per un'alternativa inedita: Malta<sup>159</sup>.

Quando, nel 1879, le liste repubblicane, radicali e di sinistra vinsero largamente le elezioni politiche in Francia, 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'affitto 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 Villetta e a eleggere quel luogo come sede del proprio

<sup>155</sup> Lavigerie, nel rivolgersi ai suoi missionari in partenza per l'Equatore nel marzo 1878, auspicava che l'Africa sarebbe stata trasformata «per mezzo di giovani indigeni che eleveremo in modo da farne buoni cristiani e per formarli all'arte della medicina. Bisognerà cogliere le occasioni favorevoli per raccogliere o riscattare dei bambini piccoli, osservando queste condizioni: prima che abbiano una dozzina d'anni circa, e poi che abbiano un'intelligenza più che ordinaria, affinché la loro doppia educazione, morale e scientifica, non sia troppo 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 «per procurarsi dei bambini, i padri potranno ricorrere al riscatto, dal momento che sfortunatamente la schiavitù esiste ancora nell'interno del continente», C. Lavigerie, *Nouvelles Instructions aux Missionnaires d'Afrique Équatoriale, 1879*, cit. in J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

<sup>156</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 161.

<sup>157</sup> J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

<sup>158</sup> Cfr. S. Minnaert, *Lavigerie et le «College de Nègres Orphelins» 1876-1881*, cit.

<sup>159</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., pp. 215-217.

progetto missionario di formazione dei medici-catechisti africani<sup>160</sup>.

L'ipotesi maltese parve al futuro cardinale la possibile soluzione a molti dei 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 Chélif, 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-Monique<sup>161</sup>.

Intanto, subito dopo l'assegnazione a Lavigerie da parte della Propaganda della regione equatoriale dei Grandi Laghi, dieci padri bianchi erano partiti rispettivamente 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, cercando così di creare delle piccole enclave di neofiti. Anche altre successive spedizioni fecero lo stesso e tutte, senza entrare nel dettaglio di vicende che pure meriterebbero di essere approfondite, specialmente quelle svoltesi in Buganda<sup>162</sup>, 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 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 venivano lasciati «troppo in contatto con gli ambienti circostanti»<sup>163</sup>. Erano passati oltre 50 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 «bisogna allontanarli dai marabutti, separarli dalla folla per illuminarli e far loro gustare la religione e i

<sup>160</sup> Ivi, p. 217; J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

<sup>161</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 217.

<sup>162</sup> 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.

<sup>163</sup> Ivi, p. 217.

vantaggi che essa procura»<sup>164</sup>. Eppure, 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 la proposta!<sup>165</sup> Le ragioni addotte furono varie, ma essenzialmente i missionari avrebbero preferito educare i «moretti» in Africa, proponendo piuttosto 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 non essendo preti<sup>166</sup>, e si suggeriva piuttosto di farne degli artigiani che potessero andare poi in missione alle dipendenze dei preti europei<sup>167</sup>.

Lavigerie non intendeva però cedere alle obiezioni dei suoi collaboratori: il 23 giugno 1880 scrisse una lettera in cui affermava perentoriamente che «Malta è senza dubbio un’isola africana»<sup>168</sup> e il 22 settembre, al Consiglio successivo, sedette personalmente al tavolo delle trattative. La sua presenza si fece sentire, egli non mancò 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 immediatamente legato al piano missionario, che avere una casa a Malta sarebbe potuto tornare comodo alla Società nel caso in cui in Francia i rapporti con il governo fossero peggiorati<sup>169</sup>.

Soddisfatto del risultato, Lavigerie redasse di sua penna delle *Instructions* per la casa di Malta<sup>170</sup>. Nel testo egli riprende alcuni dei temi del *Mémoire*, sottolineandone certi elementi. Auspica, ad esempio, che lo spirito da instaurarvi sia quello di una famiglia<sup>171</sup> e si sofferma a dare istruzioni in particolare circa la formazione spirituale, raccomandando al «P. Superiore, incaricato della lettura spirituale, di non temere di insistere molto presso i bambini sul lato soprannaturale

<sup>164</sup> A. M. Javouhey, *Lettre à la soeur Agnès*, cit., p. 112.

<sup>165</sup> F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit., p. 218.

<sup>166</sup> Léon Livinhac (1846-1922), fondatore della missione in Uganda e successore di Lavigerie alla guida dei padri bianchi, nel 1882 scriveva: «dei laici, per quanto buoni, saranno un imbarazzo e perfino un pericolo per le nostre missioni», (L. Livinhac, *Lettre à Lavigerie, 30 avril 1882*, in AGMA, Arch. Lavigerie, C 13/37).

<sup>167</sup> F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit., pp. 219-221.

<sup>168</sup> C. Lavigerie, *Lettre à Deguerry, 23 juin 1880, Alger*, in AGMA, Arc. Lav., C 2/2.

<sup>169</sup> F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit., p. 219.

<sup>170</sup> 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.

<sup>171</sup> «Ricordando che questi bambini sono suoi fratelli, i suoi futuri aiutanti nell’apostolato, il padre professore cercherà dunque di rendere loro lo studio piacevole e, se fosse possibile, appassionante. La cosa principale è che non ci si annoi mai in una classe e che l’interesse sia sempre sostenuto, il che può essere solo attraverso l’emulazione e lo spirito di fede, che vivifica tutto. Possiamo e dobbiamo unire queste due cose», ibid.



e miracoloso della religione»<sup>172</sup>. Per Lavigerie, infatti, i bambini africani «sono nature primitive, quindi disposte ad accettare più facilmente le cose della fede. Essi dovranno poi trovarsi a loro agio in seno a popolazioni il cui istinto di credulità non è combattuto da nessuno dei pregiudizi delle nostre società moderne»<sup>173</sup>. Egli rimarca particolarmente il punto:

Sarebbe deplorabile se allevassimo i nostri giovani negri come razionalisti. Occorre che siano prima di tutto uomini di fede viva, ardente, entusiasta, e per questo bisogna presentare loro la religione dalla parte che più eleva l'animo e l'entusiasmo, cioè dal lato miracoloso<sup>174</sup>.

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*<sup>175</sup>. Il testo, che configura la natura dell'Istituto, assunse notevole rilevanza. Vi si dice che «il futuro della Società [dei padri bianchi] dipende da esso». Il *Règlement* è un documento dettagliato che, in linea di principio, si ripropone di riprendere i concetti del *Mémoire*: «poiché il *Mémoire* è stato accettato e approvato da Santo Pontefice, è molto importante che i direttori dell'istituto dei giovani negri di Malta lo prendano come regola e direzione della loro condotta». Alcuni punti sono uguali al testo precedente, come il fatto che l'educazione dovesse avvenire mescolando cultura materiale africana («per dormire, mai dei letti, ma delle semplici brandine anche in caso di malattia; per i pasti, cibo di tipo africano») e cultura spirituale europea («è una casa apostolica»). 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'istituto di Malta non è il grande stabilimento o l'insieme degli stabilimenti definitivi di cui si parla nel *Mémoire* alla Santa Sede. È una semente da cui devono fiorire non solamente dei medici ordinari, ma anche dei professori che, tornati nei loro paesi, dovranno insegnare la medicina a loro volta nei loro paesi<sup>176</sup>.

Ancora una volta, Lavigerie, pur pronto a dar ascolto a talune obiezioni e a scendere a compromessi, non aveva rinunciato a pensare in grande.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Ibid.

<sup>174</sup> Ibid.

<sup>175</sup> C. Lavigerie, *Institut des Nègres. Règlement, 7 janvier 1881, Carthage*, in *Institut de Jeunes nègres à Malte*, AGMA, A, d 11, 1 bis.

<sup>176</sup> Ibid.

### 3.4 L'attività dell'Istituto di Malta

Il 13 luglio 1881 i primi sedici «moretti» entrarono nell'Istituto maltese<sup>177</sup>. Ad accoglierli, lo stesso Lavigerie, che già il giorno prima si era recato nella nuova proprietà, per inaugurarla<sup>178</sup>. Il giorno successivo, tutti si recarono alla capitale, La Valletta, a presentarsi all'arcivescovo del luogo, Carmelo Scicluna (1875-1888). I ragazzi africani vennero fatti danzare davanti a un pubblico festante<sup>179</sup>. 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 loro<sup>180</sup>; 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 Società dei missionari, il cui centro è ad Algeri sotto l'autorità dell'Arcivescovo di questa città, si propone con tutti i mezzi pratici ed efficaci di distruggere l'orribile piaga della schiavitù africana e di condurre i neri di queste terre infelici alla civiltà cristiana. I Padri Bianchi che sono gli iniziatori di questa nuova crociata hanno constatato che per loro stessi sarà impossibile avere all'interno dell'Africa un'azione sufficiente, sia a causa dell'immensità del paese, sia a causa delle spese enormi da fare, infine a causa del clima i cui rigori non permettono agli europei di prolungare a lungo la loro vita. I Missionari di Algeri hanno dunque pensato [...] di servirsi degli Africani stessi. Per questo hanno deciso di far crescere il maggior numero possibile di bambini neri, secondo i principi del cristianesimo, e di dare loro poi la professione più idonea ad esercitare una felice influenza nel loro paese.

A tal fine, hanno redento e riscattano la schiavitù nei paesi in cui le loro missioni sono stabilite da poveri bambini neri, ai quali restituiscono la libertà e di cui diventano padri adottivi. Poi fanno crescere questi bambini. [...] Malta offre loro, grazie al suo clima e ad altre condizioni necessarie, un vantaggio speciale. In Europa questi bambini non potrebbero vivere a causa della differenza di temperatura, come purtroppo è stato sperimentato. A Malta vivranno molto facilmente, perché il clima di quest'isola è quello del Nord Africa; vi saranno in un ambiente cristiano, vi troveranno infine una Facoltà di Medicina, nella quale potranno essere formati all'arte medica abbastanza da esercitarla in mezzo ai loro compatrioti, ai quali torneranno con i missionari, che li hanno liberati e cresciuti, quando la loro

<sup>177</sup> 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.

<sup>178</sup> 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.

<sup>179</sup> Cfr. J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

<sup>180</sup> C. Lavigerie, *Lettre de Malte, 15 luglio 1881, de Malte*, AGMA, A, d 11, 2.

educazione sarà finita<sup>181</sup>.

Per «la grande opera della distruzione della schiavitù africana nell'interno dell'Africa attraverso l'educazione degli africani stessi», che non esita a definire un'«*entreprise civilisatrice*», Lavigerie afferma di contare «sul patronato di un governatore che si è messo alla testa delle nazioni civilizzate», nella «speranza che i Missionari di Algeri e i loro allievi avranno la benevolenza del governatorato di Sua Maestà Britannica nell'isola di Malta»<sup>182</sup>. Due settimane più tardi, perveniva ad Algeri l'incoraggiante risposta del direttore di gabinetto del governatore inglese:

*My lord,*

Eccellenza, il Governatore dichiara di aver letto con piacere e approvazione la comunicazione di Vostra Grazia del 14<sup>o</sup> ultimo, e che il Governo sarà lieto di dare qualsiasi assistenza in suo potere per promuovere il successo dell'istituto per la soppressione della schiavitù e la diffusione del cristianesimo in Africa<sup>183</sup>.

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 gli studi di medicina. Il numero dei residenti africani nell'Istituto sarebbe stato in continuo incremento: entro il 1884 ne arrivarono nove dall'Equatore, tutti intorno ai dodici anni<sup>184</sup>. 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 Propaganda<sup>185</sup>, Morzal poté iscriversi a Malta, con lo scopo di divenire medico-catechista e portare comunque un contributo di qualità alla missione del Vicariato dell'Africa Centrale<sup>186</sup>. Così

<sup>181</sup> C. Lavigerie, *Lettre au gouverneur de Malte, 14 juillet 1881, de La Vallette*, in AGMA, A, d 11, 238-247, *Lettres de Lavigerie à personnalités diverses (1879-1890)*.

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> Chief Secretary's Office, *Letter to the Archbishop of Alger, 2nd August 1881, from La Vallette*, in AGMA, A, d 11, 248-282, *Diverses adressés à Lavigerie (1878-1889)*.

<sup>184</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 224.

<sup>185</sup> G. Simeoni, *Lettera al card. Lavigerie, da Roma, 7 ottobre 1884*, APF, *Lettere e decreti della S. Congregazione*, anno 1884, p. 519.

<sup>186</sup> «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

scriveva dall'isola, nel gennaio del 1885, a monsignor Sogaro, 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 Missione<sup>187</sup>.

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 riscattati.

In totale, il numero degli studenti subsahariani schiavi riscattati avrebbe dovuto aggirarsi intorno alla quarantina, tuttavia essi non furono mai più di venticinque contemporaneamente nell'Istituto<sup>188</sup>. Da un lato, alcuni ragazzi furono rimandati in Africa prima della conclusione degli studi, in quanto considerati non adatti; dall'altro, il tasso di mortalità tra i giovani africani, nonostante il clima maltese potesse risultare migliore di quello dell'Europa continentale, fu comunque tale da incidere. Tra le vittime, anche Félix Messaoud (nel novembre 1882), che era stato nel 1872 il primo riscatto<sup>189</sup>, e, il 28 giugno 1888, Arturo Morzal<sup>190</sup>.

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 casa<sup>191</sup> avevano previsto per loro un percorso ridotto: invece dei 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,

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).

<sup>187</sup> A. Morzal, *Lettera a mons. Sogaro*, 29 gennaio 1885, da Malta, ACR, A/30, 11/8.

<sup>188</sup> *Élèves Institut de Jeunes Nègres à Malte*, in AGMA, A, d 11, 0.

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> 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). De Giorgi probabilmente confonde qui Morzal con Giovanni Farag, compagno di Sorur e Morzal a Roma, e 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 probabile che la causa della morte di Morzal possa essere stata la tubercolosi, che già Sorur e Farag avevano contratto (o manifestato) in Italia.

<sup>191</sup> 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.

i tutori decisero di stravolgere il programma: niente più lezioni 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 «temevano i contatti con gli altri studenti, che rischiavano di far perdere ai loro protetti quello spirito di dedizione missionaria e di sacrificio nel percorso personale di crescita nel quale volevano formarli»<sup>192</sup>.

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 pratici<sup>193</sup>. 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 in cui attestavano la buona frequenza dei giovani africani<sup>194</sup>: i primi sei medici-catechisti erano pronti a rientrare in Africa.

#### 4. La fine dell'Istituto di Malta e del fenomeno «moretti»

Nonostante i suoi annunciati buoni propositi, Lavigerie non ebbe modo di dedicare molto tempo all'Istituto di Malta. Già alla guida della diocesi di Algeri e delle due società missionarie da lui fondate, maschile e femminile, gli si sommarono nel tempo: le responsabilità sulle missioni in tutta l'area sahariana ed equatoriale, dal 1882 il cardinalato, dal 1884 la cura 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, dal 1891, sempre su incarico papale, l'avvio del processo di *Ralliement* per avvicinare chiesa e istituzioni politiche della nuova Repubblica francese. Con impegni pastorali e diplomatici del genere, 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,

<sup>192</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 225.

<sup>193</sup> L. Bridoux, *Carte de visite*, 19 mai 1886, AGMA, Arch. Lavig., D 11/5.

<sup>194</sup> *Certificats des professeurs de médecine, chirurgie et obstétrique*, 5 novembre 1888, AGMA, A, d/11, 20-25.

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 avevano riservato: bagni di folla festante, grande affiatamento con l'arcivescovo Scicluna e il governatore inglese<sup>195</sup>. Nel 1886, però, 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 tirocini o dei corsi pratici di medicina ma solo lezioni teoriche: l'esatto contrario dello spirito con cui lui aveva voluto fondare l'Istituto<sup>196</sup>. 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 benevolenza del successore di monsignor Scicluna (morto nel 1888), attraverso la nomina di un suo protetto, fallì nel 1889, lasciando il cardinale particolarmente sfiduciato circa l'opera maltese<sup>197</sup>.

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'<sup>198</sup>. Una volta che l'Istituto perse il sostegno incondizionato del cardinale, il Consiglio centrale della Società dei Missionari d'Africa, che non era mai stato davvero convinto del progetto, si affrettò a smantellarlo.

Nuovo vicario dei padri bianchi era ora il padre Livinhac, che già in passato si era opposto all'Istituto. Recatosi a Malta, commentò: «sarà difficile rendere degli abili medici la maggior parte dei nostri giovani negri. Si arriverà sicuramente a farne maestri di scuole o catechisti, e a quest'ultimo risultato devono applicarsi i nostri confratelli di Malta»<sup>199</sup>. Come osservato giustamente da Renault, «a queste condizioni, l'Istituto perdeva la sua ragion d'essere»<sup>200</sup>.

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

<sup>195</sup> 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 sincerement 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.

<sup>196</sup> C. Lavigerie, *Lettre à Guillet, 6 avril 1881*, in AGMA, C 10/36.

<sup>197</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 228.

<sup>198</sup> J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

<sup>199</sup> L. Livinhac, *Carte de visite, 1891*, D 11/12.

<sup>200</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 229.

far sembrare che il Consiglio volesse andare subito contro a 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 8<sup>201</sup>. 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'Equatore<sup>202</sup>. 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 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 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 locale<sup>203</sup>. A un certo punto, le porte dell'Istituto vennero aperte anche ad allievi nordafricani e maltesi, cui però non venivano 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 cappella<sup>204</sup>. Nonostante Lavigerie avesse insistito, nei suoi scritti, sul fatto che il clima nell'Istituto dovesse essere quello di una famiglia, fatto quindi di prossimità educativa, di condivisione e collaborazione, il provinciale di Tunisi inviato come ispettore, Bridoux, nella sua *Carte de visite* del 1887, dovette

<sup>201</sup> *Élèves Institut de Jeunes Nègres à Malte*, cit.

<sup>202</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 231.

<sup>203</sup> 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 uno dei re magi per un dipinto per il coro della chiesa di Tarxien. Cfr. *Recherches sur l'Institut de Malte*, AGMA, A, d 11, 0.

<sup>204</sup> 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.

rimproverare i missionari gestori della casa di Malta<sup>205</sup>.

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: «pensano e dicono (anche troppo spesso, a mio avviso) che questi poveri negri non hanno quello che serve, né fisicamente né intellettualmente, per gli studi cui sono stati indirizzati». Il provinciale di Tunisi fornisce una critica molto ferma, in merito alla disposizione dei missionari verso l'opera che dirigono: «la considerano un'opera impossibile e, di conseguenza, sono inevitabilmente segnati da scarso entusiasmo nell'assicurarne il successo». 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. 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 («meglio cento volte lasciare un errore impunito, che punire a torto»), nonché il fatto di tenersi «troppo distanti dai bambini», mentre avrebbero dovuto invece passare del tempo con loro, dare il buon esempio e seguire anch'essi la Regola dell'Istituto<sup>206</sup>.

Quasi a suggello esemplare delle molte contraddizioni nella gestione dell'Istituto, valga l'episodio legato all'arrivo di Morzal nell'Istituto. Egli non era più un bambino (aveva circa venticinque anni) e non era affatto privo di istruzione (anzi, con gli studi presso il Collegio Urbano di Roma alle spalle, era probabilmente assai più colto degli stessi missionari francesi a capo dell'Istituto) e si ritrovò trattato in una maniera che ritenne inaccettabile. In particolare, rifiutò categoricamente due cose: dormire per terra e non poter bere il caffè la mattina! Può far sorridere questa sorta di ribellione sindacale della prima colazione, ma possiamo empatizzare facilmente con il pensiero di Morzal: perché mai lui avrebbe dovuto mutare le sue abitudini assunte in un collegio europeo, se stava studiando medicina in un altro collegio europeo e se nel frattempo i missionari francesi le mantenevano, senza seguire per primi il regime riservato invece ai bambini subsahariani? Naturalmente, le sue proteste suscitarono le scandalizzate

<sup>205</sup> L. Bridoux, *Carte de Visite Institut Apostolique de Malte, année 1887-8*, in AGMA, A, d 11, 10.

<sup>206</sup> Cfr. Voillard, *Carte de Visite Institut Apostolique de Malte, année 1890*, in AGMA, A, d 11, 11.



reprimende dei reverendi padri, sconvolti da tanta inconcepibile (!) arroganza<sup>207</sup>.

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 fatti desistere dai missionari<sup>208</sup>. 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:

Dev'esserci qualcosa che mi sfugge, è troppo contrario ad ogni buon senso impedire a questi nostri medici neri di eseguire delle operazioni sulle donne! Non posso credere che voi l'abbiate davvero proibito<sup>209</sup>.

Paul Sokoro non fu comunque l'unico a subire torti o umiliazioni da parte dei missionari europei. 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 loro, Joseph Gatchi andò incontro a una cocente delusione: 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 catechista<sup>210</sup>. Anche per questo tipo di 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 missione<sup>211</sup>.

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,

<sup>207</sup> J. Chupin, *Lettre à Lavigerie, 20 janvier 1885, de Malte*, in AGMA, A, d 11, 44-102.

<sup>208</sup> *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.

<sup>209</sup> C. Lavigerie, *Lettre au père Voillard, 21 juillet 1889, Alger*, in AGMA, A, d 11, 27-39.

<sup>210</sup> F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain*, cit., p. 232.

<sup>211</sup> J. Casier, *Les médecins – Catéchistes*, cit.

sposando con rito cattolico la figlia di un capo indigeno locale e avendo con lei un figlio<sup>212</sup>. 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:

Eminenza e molto venerato padre,

Le auguro un felice anno nuovo [...] Che il buon Dio vi dia il dono di toccare il cuore del mondo civilizzato, per la missione che vi ha affidato il santo padre Papa Leone XIII, in favore di tanti sventurati schiavi che sono ancora nell'inferno [...] Non molto tempo fa abbiamo visto diverse carovane di schiavi in questo stato, che andavano verso la costa.

Eminenza e amato padre, per favore concedete la vostra benedizione a vostro figlio che vi ama sempre sinceramente.

Joseph Adrien Atiman, medico catechista<sup>213</sup>.

Come si può notare dal breve testo riportato, 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 totalmente) dal piano originario e per questo sono assai meno noti. 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 sufficienti<sup>214</sup>. Per questo, almeno per il momento, non ci spingiamo oltre.

Se paragonato ad altri progetti missionari ottocenteschi, quello elaborato da Lavigerie nel *Mémoire* 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

<sup>212</sup> 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. Vedi fig. 33 e 42.

<sup>213</sup> 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.

<sup>214</sup> Cfr. *Liste nominale des élèves de Malte*, cit.; *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.

in oltre un decennio<sup>215</sup>, si è trovata conferma della morte per malattia di Felix Messaoud (1882), Louis Georges Tang(t)ai (1884), Léon Makai (1884), Arturo Morzal (1888)<sup>216</sup>: 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 via assolutamente riservata, la creazione di un clero africano sposato<sup>217</sup>. 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 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 più stretta collaborazione con le amministrazioni coloniali gli parve una strada più sicura<sup>218</sup>, 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, semplicemente aggirandole<sup>219</sup>.

Pur avendo Lavigerie legato il proprio nome indissolubilmente alla campagna

<sup>215</sup> Cfr. *Élèves Institut de Jeunes Nègres à Malte*, cit. Di molti dei «moretti» sono conservati anche i registri di battesimo: *Actes de catholicité*, AGMA, A, d 11, 19.

<sup>216</sup> Cfr. *Liste nominale des élèves de Malte*, cit. Come già detto, 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, il più grande dei nostri negri, si sente incapace di andare a piedi in città per il corso di anatomia; il medico lo dichiara affetto da anemia e bronchite» *Diaire de Malte, 27 ottobre 1882, Malte*, AGMA, A, d 11, 0.

<sup>217</sup> C. Lavigerie, *Lettre au Pape, 1 juillet 1890*, copia in AGMA, A, 17/333.

<sup>218</sup> Cfr. P. Teixeira Santos, *Dom Comboni*, cit., p. 23; C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire de Saint-Siège*, cit., p. 365.

<sup>219</sup> Come molti altri missionari cattolici, se sfuggì al razzismo pseudo-scientifico dell'epoca, ritenendo sempre gli africani del tutto degni della «civiltà cristiana», egli non fu esente da altre forme di forte pregiudizio. Cfr. C. Prudhomme, *Stratégie Missionnaire du Saint-Siège*, cit., p. 401.

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 bambino», «un essere selvaggio, che vive tra i suoi simili allo stato di natura»<sup>220</sup> che ha assoluto bisogno di essere salvato dalle diaboliche mire dei musulmani che vogliono schiavizzarlo<sup>221</sup>, Lavigerie «corse il rischio di considerare tutti gli africani degli schiavi»<sup>222</sup>. Da un punto di vista antropologico, la sua «cultura della compassione»<sup>223</sup> lo porta a guardare agli africani paternalisticamente, se non in chiave razzista. Specie per quelli che fa riscattare dalla schiavitù<sup>224</sup>, non c’è spazio per una riflessione adeguata sulla loro cultura d’appartenenza al di là degli elementi esteriori e materiali<sup>225</sup>. 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.

Lo 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 caratteristiche<sup>226</sup>) dagli schiavisti, e così finanziando questi ultimi, suonava problematico già all’epoca, tanto che in alcuni casi i suoi missionari si trovarono a venir accusati di essere a loro volta schiavisti<sup>227</sup>. Lo stesso cardinale ne era consapevole, tant’è che in uno scritto piuttosto tardivo, la *Lettre sur l’esclavage africain*<sup>228</sup> del 1888, egli riconobbe che la pratica del riscatto da sola rischiava di essere controproducente e necessitava di essere affiancata da un più sostanziale intervento delle potenze europee in Africa. Così facendo, Lavigerie di fatto finiva inevitabilmente per legare la liberazione degli africani dalla schiavitù non solo alla loro cristianizzazione, ma anche alla colonizzazione.

<sup>220</sup> M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit., p. 33.

<sup>221</sup> Ivi, p. 21.

<sup>222</sup> C. Prudhomme, *Stratégie Missionnaire du Saint-Siège*, cit., p. 399. Il riferimento dell’autore è in verità a Leone XIII, tuttavia, dato che la concezione di questi era fortemente influenzata da quella di Lavigerie, può forse essere esteso anche a quest’ultimo.

<sup>223</sup> M. Erman, O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit., p. 40.

<sup>224</sup> 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.

<sup>225</sup> Ibid.

<sup>226</sup> C. Lavigerie, *Mémoire*, cit., p. 126.

<sup>227</sup> F. Renault, *Lavigerie, l’esclavage africain*, cit., pp. 206-208.

<sup>228</sup> C. Lavigerie, *Lettre sur l’esclavage africain (1888)*, in M. Erman et O. Pétré-Grenouilleau, *Le cri des Africains*, cit., pp. 20-21.



# Conclusioni

Il fenomeno sorto intorno ai «moretti» nel diciannovesimo secolo consistette nel riscattare dalla schiavitù bambini africani da educare in Europa presso strutture ecclesiastiche. In un contesto che, a seguito delle vicende rivoluzionarie, aveva visto la Chiesa cattolica sotto stress nel continente europeo, o comunque arroccata in una opposizione alla modernità priva di sbocchi, tale apertura al continente africano manifestò una nuova iniziativa. La pratica del riscatto dei «moretti», infatti, inseriva la Chiesa nel più ampio movimento abolizionista, non estraneo alla giustificazione dell'impresa coloniale europea, e al contempo puntava al coinvolgimento degli africani nell'evangelizzazione dei loro conterranei.

In alcuni casi si trattò di una pratica saltuaria, più spesso di un agire dotato di consapevole progettualità. Intorno alla fine degli anni Cinquanta dell'Ottocento toccò il suo picco, sia per numero di bambini portati in Europa, sia per l'elaborazione metodologica dei missionari europei, al punto che si giunse 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»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I. Knobler, *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

Anche se i numeri complessivi del fenomeno ancora sfuggono a una determinazione precisa, è possibile ipotizzare che oltre 2000 «moretti» vennero condotti da missionari italiani e francesi dal Senegal alla Francia, dall'Algeria-Tunisia a Malta, dal Corno d'Africa-Sud Sudan-Sudan-Egitto all'Italia e alla Francia, 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. La cifra sarebbe certamente più alta, se avessi considerato anche altre aree geografiche africane ed europee, quali ad esempio quelle iberiche, germanofone e polacche, su cui però la mia ricerca non è al momento giunta al punto di consentire quantificazioni.

### Le ragioni del tramonto

Come abbiamo visto, con Daniele Comboni e Charles Lavigerie si ebbe infine una sorta di esaurimento del fenomeno: la formazione degli africani non doveva più svolgersi in Europa, ma il più possibile in Africa<sup>2</sup>. Ciononostante, alcune sue persistenze si protrassero anche oltre la fine del diciannovesimo secolo. Ad esempio, nei primi anni del Novecento, dopo che Propaganda Fide aveva preso contatto con il prefetto apostolico di Tripoli per organizzare nuovi riscatti<sup>3</sup>, alcuni «moretti» vennero portati dalla Libia in Piemonte dai missionari giuseppini<sup>4</sup>; il collegio fondato da Ludovico da Casoria a Napoli per educare bambini africani continuò ad essere attivo fino al 1927<sup>5</sup>; e via dicendo. Tuttavia, si trattava ormai di casi residuali di una tendenza giunta alla fine o comunque in evoluzione.

Nel 1910 la popolazione d'origine africana in Francia metropolitana, secondo la ricostruzione di Pap Ndiaye, si sarebbe aggirata intorno a qualche migliaio di individui (marinai di passaggio nei porti, operai, qualche studente e artista), installati principalmente nella regione parigina, a Marsiglia e Bordeaux<sup>6</sup>. In seguito, dalla

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.

<sup>2</sup> Malta viene considerata da Lavigerie un'isola sì cattolica, ma africana. C. Lavigerie, *Lettre à Deguerry, 23 juin 1880, Alger*, cit.

<sup>3</sup> Scriveva il prefetto di Propaganda: «Vorrei per mia norma sapere se il commercio degli schiavi, che costò 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 in seguito alle elemosine raccolte dalla colletta antischiavista promossa dall'enciclica *Catholicae Ecclesiae* del 1890.

<sup>4</sup> Cfr. G. Montalbano, «“Despite the Fear”. Black Emancipation Trajectories in Libya c. 1890-1930», in *The Journal of African History*, 63 (2), October 2022.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> P. Ndiaye, «La France noire», cit., p. 36. Cfr. P. Ndiaye, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, Paris 2008. Lo storico francese è attualmente ministro dell'educazione e della ricerca nel suo paese.

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 «nella Francia tra le due guerre, la presenza di uomini e donne nere divenne una cosa relativamente banale, perlomeno nelle grandi città»<sup>7</sup>. Per quel che riguarda invece l'Italia, il minor e più tardivo 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 7 casi giunti in Italia prima del 1920»<sup>8</sup>. In entrambi i paesi, comunque, non sembrerebbe emergere una presenza significativa di «moretti» presso strutture religiose. Al netto dei difetti di censimento<sup>9</sup>, ciò parrebbe confermare che gli arrivi si erano progressivamente arrestati e che la gran parte dei già presenti era 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 al tramonto? In sintesi, per almeno due principali ragioni. La prima: i «moretti», al loro arrivo in Europa, cominciavano molto presto a contrarre malattie, che già nel giro dei primi 5-10 anni di permanenza ne uccidevano una percentuale intorno al 50%. In un'epoca agli albori della sperimentazione dei vaccini e dei grandi progressi della medicina moderna, così come i missionari europei si erano rivelati sensibili e fragili di fronte alle malattie tropicali, i bambini subsahariani lo erano a quelle diffuse in Europa e Nordafrica: vaiolo<sup>10</sup>, colera<sup>11</sup>, ma soprattutto tubercolosi. Dal nord della Francia fino al sud dell'Italia, i «moretti» vennero letteralmente falciati da quest'ultima. Come si è visto, la malattia era molto diffusa all'epoca e faceva numerose vittime anche tra gli europei<sup>12</sup>, tuttavia l'incidenza con cui colpì e portò alla morte i «moretti» (molti subito, alcuni a distanza di anni) fu davvero prossima a configurare un'ecatombe. Spesso la tubercolosi veniva contratta

<sup>7</sup> P. Ndiaye, «La France noire», 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.

<sup>8</sup> G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 52.

<sup>9</sup> Giuseppina Bakhita, ad esempio, visse come religiosa a Schio (Vicenza) fino alla morte, nel 1947, e non risulta che ottenne mai la cittadinanza italiana (attribuitale invece *post-mortem*).

<sup>10</sup> Cfr. D. Romani, *Due amici per l'Africa*, cit., p. 34.

<sup>11</sup> 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 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 del libro.

<sup>12</sup> 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.



all'arrivo in Europa, in alcuni casi probabilmente già prima, ad esempio nei mercati di schiavi del Cairo<sup>13</sup>, ma dovette esserci un qualche fattore (o più) che predispose i «moretti» ad esserne vittime<sup>14</sup>. 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 che spiega l'esaurirsi del fenomeno «moretti», non si può dire che i missionari europei fossero granché soddisfatti dei risultati ottenuti nell'educazione europea dei bambini africani. Scriveva 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 ancora incominciato a piantare in Africa il Cattolicesimo e ad assicurarlo per sempre»<sup>15</sup>. A fronte dell'enorme sforzo economico e organizzativo intrapreso, solo alcune decine di «moretti» divennero effettivamente sacerdoti o religiose, ancor meno tornarono in Africa come missionari, e anche della condotta di questi molto spesso i missionari europei non furono soddisfatti.

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 così via via più convincente e preferibile a quella di continuare a portarli in Europa<sup>16</sup>. Ma come valutare questo fenomeno?

<sup>13</sup> Cfr. D. Comboni, *Lettera al card. Barnabò, Cairo, 12 marzo 1868*, in *Gli Scritti*, cit., n. 1584.

<sup>14</sup> 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. Alcuni studi recenti, condotti sull'incidenza della tubercolosi in particolare tra i migranti africani in Europa, sembrano suggerire che, oltre a varie condizioni ambientali (ad esempio il maggior o minor rispetto delle norme igieniche negli spazi abitativi 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. Un'ipotesi che potrebbe contribuire a spiegare l'incidenza della malattia tra i «moretti» in Europa: data la 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 proprio di tubercolosi, per la consulenza e la pazienza nel rispondere alle mie domande.

<sup>15</sup> D. Comboni, *Lettera a Goffredo Noecker, Bressanone, 9 novembre 1864*, in *Gli Scritti*, cit., n. 944.

<sup>16</sup> «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

## Libertà e identità

Due parole possono in qualche modo aiutare a tirare le fila di questa mia ricerca: libertà e identità. Chiaramente, per entrambe ci sono tante declinazioni quanti i soggetti in gioco, ma si può parlare, approssimando un po', di due principali punti di vista in merito: quello dei missionari europei e quello dei «moretti». Per comprendere i primi, bisogna partire dal fatto che, sebbene alcuni tra loro si lasciarono interrogare (almeno in parte) dall'incontro con la 'diversità' africana<sup>17</sup>, tutti però condivisero la «convinzione di essere nella verità, una convinzione granitica, quasi inimmaginabile in un'epoca come la nostra»<sup>18</sup>. La loro identità si definiva nella fede nell'universale salvezza degli uomini in Cristo, e una tale identità la proiettavano anche sui bambini neri.

Per i missionari, libertà era quella di cui ritenevano di godere e che volevano donare anche a «moretti» e «morette»: essenzialmente, una libertà *dalla* «duplice schiavitù»<sup>19</sup> (essere vittime delle tratte schiavili nel corpo ed essere privi della salvezza dell'anima, cioè non essere battezzati) e una libertà *per* acconsentire a divenire «generose diffonditrici degli insegnamenti ricevuti qui verso i vostri paesi nativi»<sup>20</sup>. Al netto delle differenze tra missionario e missionario, ciò che essi si trovarono a fare fu plasmare secondo i propri scopi, che ritenevano universalmente virtuosi, quelli che Foucault avrebbe chiamato i «corpi docili»<sup>21</sup> dei «moretti». D'altronde, la «docilità d'indole»<sup>22</sup> non era solo un prerequisito di partenza per educarli (e infatti si preferivano i bambini, più malleabili dei giovani e degli adulti), ma anche un fine da perseguire, come dimostra il fatto che nelle vite dei «moretti» defunti redatte dai missionari essa sia spesso considerata come una (se non o forse *la*) loro somma virtù<sup>23</sup>. I «moretti» non potevano essere «lasciati a loro stessi», o

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.

<sup>17</sup> Esempio dell'evoluzione di pensiero di Comboni e la storia della sua amicizia con il «moretto» Bachit Caenda.

<sup>18</sup> G. Romanato, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam*, cit., p. 15.

<sup>19</sup> A. Bresciani, «La redenzione delle morette», cit., p. 342.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> «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), Einaudi, Torino 2014, p. 148.

<sup>22</sup> N. Mazza, *Lettera a Mons. Guasco, s.d. (probabilmente agosto 1852)*, cit., p. 135.

<sup>23</sup> 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*

correvano il rischio di «indebolirsi» e così tornare a manifestare quelle «comuni passioni tipiche del Moro pria d'acconsentire alla Religione»<sup>24</sup>. Quando un «moretto» deviava dal sentiero tracciato per lui, cercava di sfuggire al loro controllo (più o meno serrato, a seconda dei casi<sup>25</sup>) reclamando un livello d'indipendenza non preventivata, veniva spesso tacciato d'irricoscenza<sup>26</sup>, quando non costretto al silenzio<sup>27</sup>, rinnegato<sup>28</sup> o addirittura, in alcuni casi più estremi, annichilito<sup>29</sup>.

E poi c'è il punto di vista dei «moretti»: ambiguo, diversificato, cangiante. Meritevole di uno studio apposito sulle biografie di alcuni di essi, esso inizia a emergere già tra le pagine di questo libro. Il loro essere africani, ma educati in Europa e convertiti al cattolicesimo, ne fece qualcosa di diverso sia dagli altri africani sia dagli europei<sup>30</sup>, ponendoli in uno stato che potremmo definire quasi di «perenne guerra civile interiore»<sup>31</sup>. Il conflitto identitario che li lacerava non si risolveva tuttavia semplicemente in una scelta alternativa tra (letteralmente) il bianco e il nero. Le loro risposte esistenziali furono le più diverse e dipesero anche dalle vicende ed esperienze di ciascuno<sup>32</sup>. Ci furono opzioni radicali (come quella di

*Josephinae Bakhita*, cit., p. 5; cfr. P. Santos Shermann, «Santas e dóceis ou insubmissas», cit., p. 158).

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> Troviamo casi di missionari europei che non esitarono ad usare anche la violenza fisica, per ridurre all'obbedienza i «moretti», ed altri che invece la aborrissero 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 etiopie educato al Collegio Urbano, come responsabile del villaggio per schiavi liberati e convertiti di Malbes, in Sudan, nel 1879).

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> Come accadde a Daniele Sorur, più volte censurato per l'audacia del suo pensiero.

<sup>28</sup> Pensiamo al trattamento riservato ad esempio a Jean-Pierre Moussa.

<sup>29</sup> Il confinamento in manicomio del ribelle Giovanni Farag mi sembra possa essere esemplare.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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), Feltrinelli, Milano 2008.

<sup>32</sup> Per molti «moretti» furono determinanti i momenti di scontro con le aspettative dei missionari,

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 o di mediazione (ad esempio, David Boilat accettò di ritirarsi a fare il parroco di campagna in Francia, ma scrivendo diversi libri sui popoli e le lingue del Senegal, mantenendo così vivo il senso di appartenenza e il legame con la sua terra d'origine) e volte ad abbracciare consapevolmente la propria «natura doppia»<sup>33</sup>. Indicativa, in proposito, è la vicenda di Fortunata Quascé – schiava bambina sudanese, riscattata, educata a Verona, divenuta suora e missionaria nel suo paese d'origine – che si ritrovò a dover lottare, in alterne fasi della sua vita, prima per poter essere cristiana<sup>34</sup> e poi per non venir discriminata in quanto africana nera<sup>35</sup>. Insomma, né (solo) africani né (mai del tutto) europei, refrattari a «lavare il negro per farlo bianco»<sup>36</sup> e d'altra parte convinti del fatto che fosse «il Cristianesimo, il vero e unico mezzo da prendersi per arrivare alla civilizzazione dei negri»<sup>37</sup>, i «moretti» non mancarono di rivendicare una loro peculiare identità.

Fondamentale, per la concezione di sé che svilupparono, fu la cognizione di essere stati liberati dalla schiavitù. Tale liberazione – alla quale in alcuni casi, invero, avevano concorso<sup>38</sup> – l'attribuivano ai missionari europei ma anche, soprattutto, a Dio<sup>39</sup>. In loro, infatti, si radicò con forza la convinzione che

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.

<sup>33</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir* (1903), trad. fr., La Découverte, Paris 2007, p. 11. Cfr. D. P. D. Sorur, *Lo stato reale dei negri*, cit., pp. 3-4.

<sup>34</sup> 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, è vero, ma la religione vera l'appresi in Europa», C. Chincarini, *Memorie sulla Prigione*, cit. in F. Badini, *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, p. 87.

<sup>35</sup> Una volta riuscita a fuggire dalla prigionia e tornata alle sue occupazioni da missionaria, dovette confrontarsi con l'opposizione di alcune alunne di famiglie egiziane che non volevano una donna 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 verso una sua pari, protestando personalmente con il vicario apostolico, mons. Roveggio. Cfr. M. Vidale, «Salvare l'Africa con l'Africa», cit., pp. 133-141.

<sup>36</sup> D. P. D. Sorur, *Che cosa sono i negri*, in G. Ghedini, *Da schiavo a missionario*, cit., p. 300 [p. 129 nell'originale].

<sup>37</sup> Ivi, p. 287 [p. 80 nell'originale].

<sup>38</sup> Pensiamo non solo al caso di Sorur, che, ancora adolescente, in Sudan fuggì dal suo padrone e chiese asilo al missionario Daniele Comboni, scegliendo consapevolmente la conversione come via di liberazione, ma anche a quello di Bakhita, che nel 1889 ottenne di poter restare nella Casa dei Catecumeni di Venezia e così l'emancipazione dalla famiglia veneta che l'impiegava come schiava domestica.

<sup>39</sup> Cfr. G. Bakhita, *Il Diario*, cit., p. 44.

«l'Evangelo è la libertà»<sup>40</sup>, al punto da farsi rivendicazione e assunto teologico: «Gesù è morto non solo per voi bianchi, ma anche per noi negri»<sup>41</sup>. Lungi dall'essere riconducibile a 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 credettero aveva piuttosto una valenza al contempo materiale e spirituale, individuale e collettiva<sup>42</sup>.

### I «moretti»: agenti della storia

Nel tentare una ricostruzione dei tratti fondamentali del fenomeno «moretti», ho cercato di presentare il contesto storico nel quale si sviluppò e di segnalare alcune piste ulteriori di ricerca e di riflessione. Una considerazione meno eurocentrica della storia missionaria ottocentesca e del fenomeno «moretti», consente ad esempio di rileggere le vicende della fondazione di un cosiddetto «clero indigeno» e delle gerarchie ecclesiastiche africane novecentesche situandole all'interno di una dimensione di *longue durée*<sup>43</sup>. Ne potranno forse trarre stimoli 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»<sup>44</sup>. In una società come la nostra, poi, soggetta a periodiche amnesie storiche collettive, in cui la presenza di persone d'origine africana in Europa sembra percepita talora come una pericolosa novità che potrebbe mettere a rischio la nostra cultura, può esser utile problematizzare tale retorica. Il nero, 'l'altro' per

<sup>40</sup> J. P. Moussa, cit. in V. Schœlcher, «Esclavage. Sermon de M. l'abbé Moussa», cit.

<sup>41</sup> D. P. D. Sorur, *Le pene dei negri schiavi in Africa*, cit., p. 81.

<sup>42</sup> Si possono indagare in questa chiave possibili antecedenti della cosiddetta *Black theology of liberation*: «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), 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 liberation. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain*, Centre Leuret, Paris 1983; H. Haker, L. Ca. Susin, E. Messi Metogo, «Teologia postcoloniale», in *Concilium*, anno 49, n. 2 (2013).

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> A. Toniolo, *Cristianesimo e mondialità*, cit., p. 10.

eccellenza nell'immaginario europeo<sup>45</sup>, è tra noi da ben più di 10 o 20 anni, e ha già contribuito a renderci ciò che siamo.

Mi sono soffermato particolarmente sul rinnovamento delle missioni e sul rapporto della Chiesa con il colonialismo europeo in Africa e con la schiavitù – che, nel corso del diciannovesimo secolo, vide una progressiva evoluzione della dottrina in chiave abolizionista<sup>46</sup>. I «moretti» furono, in effetti, al centro di un intreccio complesso.

Tra i molti luoghi visitati nel corso della mia ricerca, mi è rimasta particolarmente impressa la cappella della casa madre delle Suore Missionarie di San Pietro Claver (nome già di per sé parlante, dal momento che in quegli anni il santo era stato scelto come il protettore degli schiavi), a Roma<sup>47</sup>. La gran parte dell'edificio ha subito svariati interventi di rifacimento, tuttavia sono ancora presenti almeno due elementi originari, rimasti invariati dai tempi della fondatrice: il crocifisso dietro l'altare e il soffitto in legno. La croce del primo è dipinta di rosso vermiglio, sta a indicare il sangue versato dagli schiavi, copioso come quello delle piaghe di Cristo; il materiale ligneo e la forma della volta rimandano invece agli scafi rovesciati delle navi negriere, quasi a restituire la sensazione di esservi dentro. Maria Teresa Ledóchowska (1863 – 1922), la fondatrice della congregazione, aveva fatto costruire questa chiesa con un simbolismo inequivocabile: le religiose in preghiera dovevano sentirsi immerse nella tragedia dello schiavismo e riscattarlo tramite il mistero della Croce<sup>48</sup>.

Il forte valore mistico e simbolico dell'architettura ideata da Ledóchowska rende l'idea della miscela esplosiva di elementi in gioco. Dietro al riscatto e alla formazione in Europa dei «moretti» furono in ballo pulsioni ideali, aspettative e interessi, curiosità e mobilitazione di coscienze, ingenti somme di denaro. A volte, nonostante ormai siano anni che studio l'argomento, resto ancora interdetto di fronte al semplice fatto: com'è possibile che la nostra memoria, la nostra storiografia, abbiano pressoché rimosso le storie dei «moretti», all'epoca così rilevanti? In fondo, non sono passati poi così tanti anni dal tempo in cui Giuseppina

<sup>45</sup> Tra gli altri, cfr. F. Fanon, *Il negro e l'altro*, cit.; A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, cit.

<sup>46</sup> Lo stesso papa Francesco ha recentemente riconosciuto tale evoluzione dottrinale in *Fratelli tutti*, 2020, n. 85-86. Cfr. T. Raush, «La dottrina al servizio della missione», cit.

<sup>47</sup> Spesso, quando visito l'archivio di una congregazione religiosa, chiedo di poter fare una breve visita guidata alla cappella della casa madre. Qui, talvolta (come in questo caso), sono custodite le spoglie del fondatore/trice ed è possibile cogliere qualche aspetto del carisma specifico della congregazione. Circa la cappella della casa madre delle Suore Missionarie di San Pietro Claver a Roma, vedi fig. 35.

<sup>48</sup> Maria Teresa Ledóchowska, oggi beata, veniva da una famiglia nobile e cattolicissima. Era dama di corte dell'arciduchessa Alice di Toscana a Salisburgo, sorella della futura santa Urszula Ledóchowska (fondatrice delle Orsoline del Cuore di Gesù Agonizzante) e del superiore generale dei gesuiti (1915-1942) Włodzimierz Ledóchowski, nonché nipote del cardinale Mieczysław Ledóchowski, prefetto di Propaganda Fide nell'ultimo decennio dell'Ottocento. Proprio in quest'ultimo periodo, ella era rimasta folgorata dalla campagna antischiavista del cardinal Lavigerie e aveva deciso di dedicare la vita a raccogliere fondi e vocazioni attraverso i suoi notevoli contatti nella società e politica del tempo per sostenere le missioni nei territori coloniali e in particolare il riscatto e la formazione degli schiavi africani.

Bakhita viveva a Schio (è morta nel 1947) e la gente veniva da tutto il Veneto e dintorni per poterla vedere. Ho avuto modo di poter parlare con alcune signore che la avevano incontrata da bambine: la ricordano ancora, come fosse ieri! In quegli anni, dicono, «trovarsi davanti a una suora negra aveva il fascino di una favola»<sup>49</sup>.

Se, oggi, le loro storie sono in gran parte da riscoprire, i «moretti» erano però circondati dalla curiosità spesso morbosa dei loro contemporanei: la gente ne parlava, i giornali ne scrivevano, i fotografi li immortalavano e gli artisti li volevano come modelli. Di questa esposizione approfittavano i missionari e i politici, per convogliare sostegno alle proprie cause e raccolte di fondi. Abbiamo ricordato come Ludovico da Casoria si fece finanziare dai Borbone il riscatto di molti «moretti» in Egitto da poi educare a Napoli, ma le udienze accordate da sovrani e governanti a missionari con bambini e giovani africani al seguito furono numerose. Tra queste, quella dell'11 dicembre 1936, quando Benito Mussolini in persona ricevette a Palazzo Venezia Giuseppina Bakhita, con un gruppo di missionarie canossiane in partenza per l'Etiopia<sup>50</sup>. In quegli stessi mesi si consumava l'aggressione fascista del paese africano (che veniva giustificata anche in chiave abolizionista<sup>51</sup>) e Bakhita, immagine vivente della «Moretta che sei schiava tra le schiave [che] porteremo a Roma, liberata» della popolare canzone *Faccetta nera*, veniva impiegata in intensi tour di propaganda missionaria e raccolta fondi tra le città italiane, esibita come «uno splendido trofeo della civiltà cristiana sulla barbarie pagana»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> A. Marin, *Aveva per me il fascino di una favola*, in *Madre Moretta*, cit., p. 111.

<sup>50</sup> «Le prime Missionarie Canossiane in Africa invitate dai R.R. Padri Cappuccini», in *Vita Canossiana*, anno XI, febbraio 1937, p. 39.

<sup>51</sup> Cfr. L. Ceci, *Il Papa non deve parlare*, cit., p. 34; G. Satta, *L'ultimo baluardo della schiavitù. La "barbarie abissina" nella propaganda per la guerra d'Etiopia*, in *Variazioni africane. Saggi di antropologia e storia*, a cura di F. Viti, Il Fiorino, Modena 2016.

<sup>52</sup> 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. 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. Sottintendeva dei diritti di cittadinanza che il fascismo era lontano dal riconoscere agli africani conquistati», (I. Scego, «La vera storia di Faccetta Nera», in *Internazionale*, 6 agosto 2015). 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, (...) 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

Il ruolo dei «moretti» all'interno delle vicende che li riguardarono non fu peraltro solo o principalmente passivo. La stessa Bakhita utilizzò la propria conversione presso la Casa dei Catecumeni di Venezia come via attraverso la quale liberarsi dalla schiavitù domestica in cui era mantenuta nella campagna veneta dei tardi anni Ottanta dell'Ottocento. Jean-Pierre Moussa (1815-1860), originario del Senegal, fatto studiare in Francia e ordinato presbitero a Parigi, rientrò come missionario nel proprio paese natio, divenne un attivista nella lotta per l'abolizione della schiavitù e concluse i suoi giorni ad Haiti, che avrebbe definito, in uno dei suoi scritti più esplicitamente anticoloniali, «il solo suolo nell'intero globo dove il nero respira pienamente l'aria pura della libertà, dono del Cielo»<sup>53</sup>. Giuseppe Habashi Bonaventura da Khartoum (1840ca.-?), d'origine etiope e divenuto frate francescano a Napoli, dopo alcuni anni di alterne vicende, riuscì a convincere i suoi superiori religiosi e il ministero degli Esteri italiano a farsi mandare come cappellano militare delle truppe coloniali in Eritrea nella spedizione a Massaua del 1884-1885; poco dopo l'approdo in Africa, fece perdere le sue tracce e una fonte ne parla come disertore e passato alla tradizione religiosa copta. Giovanni Farag (1864ca.-1885), sudanese schiavo portato a studiare per divenire prete al Collegio Urbano de Propaganda Fide a Roma, tentò più volte la fuga e alla fine fu chiuso in un manicomio a Verona, dove morì di tubercolosi. Caterina Zenab (1848ca.-1921), una dinka originaria dell'attuale Sud Sudan, educata a Verona e quindi inviata come catechista laica in Sudan, svolse per molti anni compiti di traduttrice ed interprete; in seguito alla morte del primo marito (un falegname italiano della missione), divenne la compagna di Ernst Marno, esploratore austriaco e governatore della provincia del Sudan da cui ella stessa veniva. Maria Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif (1845ca.-1926), originaria del Sudan e portata in Italia da Olivieri, passò in pochi decenni da schiava orfana a madre abbadessa del proprio convento nelle Marche, eletta dalle sue consorelle bianche italiane. E via dicendo.

Le storie dei «moretti» sono tante quante loro, ciascuna con le sue peculiarità. La mia speranza è che questo libro, lungi dall'aver esaurito quanto vi sarebbe da dire in merito, possa risvegliare una maggiore attenzione per tali vicende e portare a una loro de-marginalizzazione nelle nostre narrazioni storiche. Proseguire le ricerche potrà far emergere più nitidamente le voci dei «moretti». Essi svolsero un ruolo ben maggiore rispetto a quello finora loro attribuito di semplici satelliti,

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 sua biografia (*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*, Sito del Comune di Schio, 31/12/2017).

<sup>53</sup> J. P. Moussa, «Mes Représailles», cit.



spesso anonimi, orbitanti intorno ai missionari europei<sup>54</sup>. Veri e propri «agenti della storia stessa»<sup>55</sup>, è tempo di restituire loro «un posto e un nome».

<sup>54</sup> Vedi fig. 17, 24 e 36 nell'appendice iconografica.

<sup>55</sup> A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, cit., p. 63.

## Appendice iconografica



## 1. Carte geografiche

Il cuore di questo libro sono le vicende di un insieme di individui in movimento, i «moretti» e i missionari europei. 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 Sud Sudan-Sudan-Egitto e Senegal (in minor grado, Algeria-Tunisia e Corno d’Africa) ed europee di Italia e Francia (in minor grado, Malta e Slovenia). Tuttavia, sarebbe sbagliato affermare che il fenomeno sia limitato ad esse. Le storie di vita dei «moretti», infatti, si giocarono su una scala globale e mi hanno condotto anche in molti altri luoghi del continente africano e di quello europeo, finanche oltre, in Medio Oriente e nei Caraibi. Cronologicamente parlando, ho situato le vicende tra il 1824 (primi bambini senegalesi portati in Francia dalla mère Anne-Marie Javouhey) e il 1896 (chiusura del Collegio per medici-catechisti africani di Malta, fondato dal cardinal Lavignerie), ma si tratta di un lasso di tempo convenzionale. Di certo vi furono delle anticipazioni e delle persistenze anche al di là.

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, nonché dai movimenti di reazione ad esso. In merito, rimando alle numerose carte specifiche elaborate dagli specialisti<sup>1</sup>. In questo mio breve paragrafo d’appendice, mi limiterò invece a proporre due sole carte geografiche d’epoca, che permettono semplicemente di individuare nello spazio alcuni tra i luoghi africani citati con maggior ricorrenza.

<sup>1</sup> Tra gli altri, 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.



Fig. 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 me), gran parte delle località e città di quest’area citate nel corso del libro: 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, dalle quali 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, da dove sarebbe partito il colonialismo italiano.

La carta è conservata in ACR.

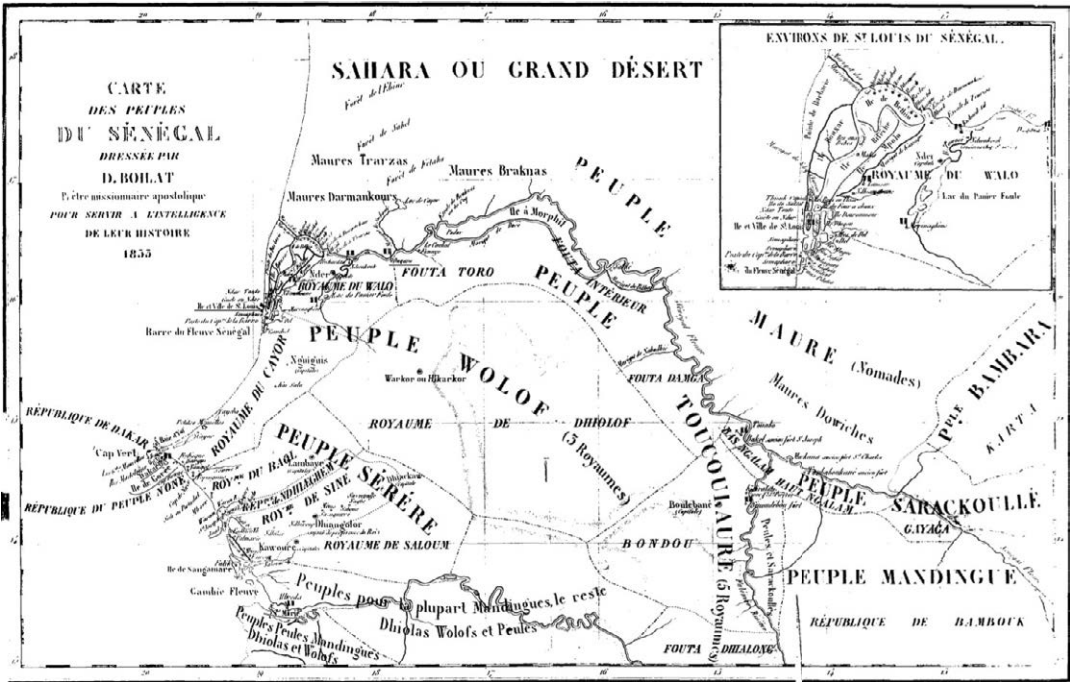


Fig. 2 Carta etnografica del Senegambia a metà diciannovesimo secolo

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 me) è possibile riconoscere gran parte delle località e città di quest'area citate nel corso del libro: 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 prêtre missionnaire apostolique pour servir à l'intelligence de leur histoire*, 1855, in D. Boilat, *Esquisses sénégalaises*, cit.

## 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, statue, quadri, disegni, vignette... il materiale 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 riconosciuta<sup>2</sup>. 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 altre foto ed immagini ritraenti luoghi e figure (come ad esempio alcuni 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 del libro.

<sup>2</sup> 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*, Omniscience, Mouans-Sartoux 2018; 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<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui», in *L'Histoire*, n. 457 (mars 2019); D. Bégot, *L'image du Noir dans l'iconographie française de la traite et de l'esclavage*, cit. Recentemente, un'esposizione temporanea del Museo delle Culture di Milano ha cominciato a colmare tale lacuna, si rimanda al catalogo: MUDEC, *La voce delle ombre. Presenze africane nell'arte dell'Italia settentrionale*, Silvana Editoriale, Milano 2022.

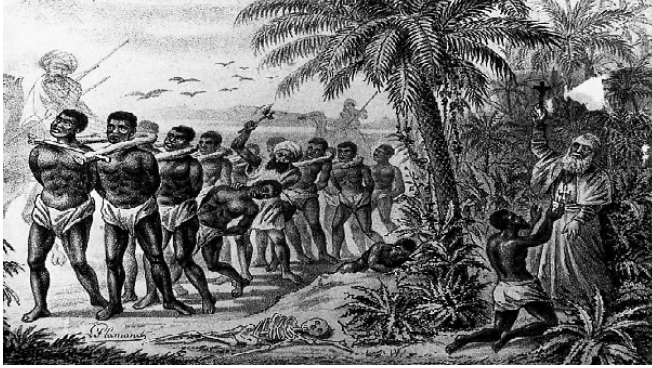


Fig. 3 Il cardinal Lavigerie contro la tratta 'araba'

La posa di Lavigerie (sulla destra), 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.

La litografia (databile al 1889) è conservata presso gli Archives de la Photothèque du Généralat, AGMA.

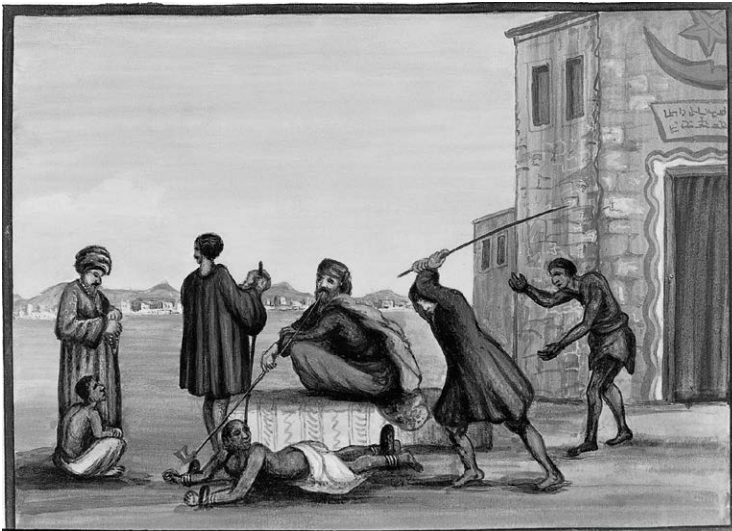


Fig. 4 La punizione di uno schiavo in Sudan

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.





Fig. 5 Statua dedicata ad Anne-Marie Javouhey

Posta nella navata sinistra della chiesa di Saint-Charles Borromée, situata al centro dell'isola di Gorée. 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.



Fig. 6 Vista dal battello sull'isola di Gorée

La fotografia ritrae la baia nord dell'isola di Gorée, ove è situato il Fort d'Estrées, oggi Musée historique du Sénégal.



Fig. 7 Interno della Maison des esclaves (Gorée)

La Maison des esclaves di Gorée è museo e memoriale della schiavitù. L'intera isola di Gorée è patrimonio UNESCO.

Ho scattato tutte le fotografie di Gorée il 13 ottobre 2018, durante il mio viaggio di ricerca in Senegal.



Fig. 8 Celebrazione eucaristica domenicale presso la Paroisse de Saint Joseph de Medina (Dakar)

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. La foto è stata scattata da me.



Fig. 9 L'abbé Jean-Pierre Moussa officia una messa in Senegal

L'abbé Moussa celebra la messa davanti all'altare portatile regalatogli dalla regina Marie-Amélie de Bourbon-Orléans.

Litografia di A. Jourdan su disegno di P.R. Vignerou, apparsa su *L'Abolitioniste français* del 1846.

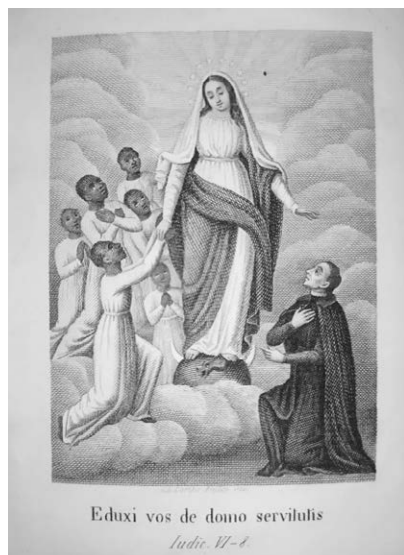


Fig. 10 Seconda di copertina delle *Relazioni* di Niccolò Olivieri

L'autore della litografia potrebbe essere uno dei fratelli Casamara. 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.



Fig. 11 Seconda di copertina della *Vita di Camilla* di Niccolò Olivieri

L'autore della litografia potrebbe essere uno dei fratelli Casamara. 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).



Fig. 12 Battesimo delle «morette» di Angers

La litografia, di cui non ho trovato l'originale, è intitolata *Il Buon Pastore – Il battesimo di alcune morette alla presenza di S. Eufrasia Pellettier*. È presente in C. Caminada, *Don Biagio Verri apostolo delle morette*, cit., p. 188.



Fig. 13 Il monastero del Buon Pastore ad Angers

La struttura dove vennero educate le «morette» (tra cui Camilla Zaara) affidate da Olivieri al monastero del Buon Pastore di Angers, in Francia. La foto è stata scattata da me il 28 febbraio 2022.



Fig. 14 La sepoltura di Hamisa

Dipinto dell'epoca ritraente la sepoltura della «moretta» Hamisa, morta nel convento delle orsoline slovene di Škofja Loka nel 1859. È conservato nel vicino convento di Sv. Duh.



Fig. 15 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 è conservata in copia in ACR.



Fig. 16 Lapide tombale di madre Maria Giuseppina Zeinab Alif Benvenuti

Si possono notare alcune righe che richiamano il suo essere stata una «moretta». Ho scattato la foto il 18 luglio 2019 nel cimitero più prossimo a Serra de' Conti.

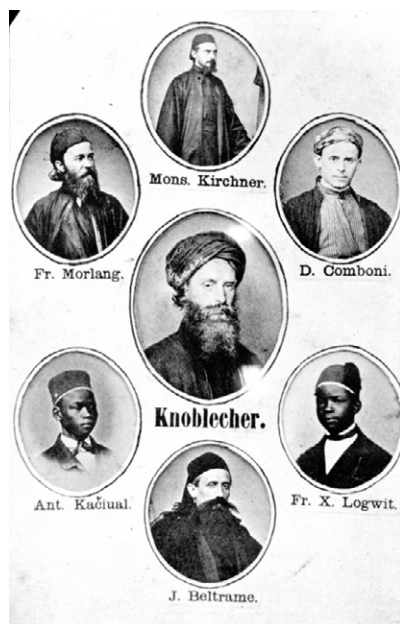


Fig. 17 Monsignor Knoblecher attorniato da alcuni collaboratori

Alcuni tra i principali missionari del Vicariato dell’Africa Centrale e due «moretti». Conservata in ACR, databile verso la fine del 1850.

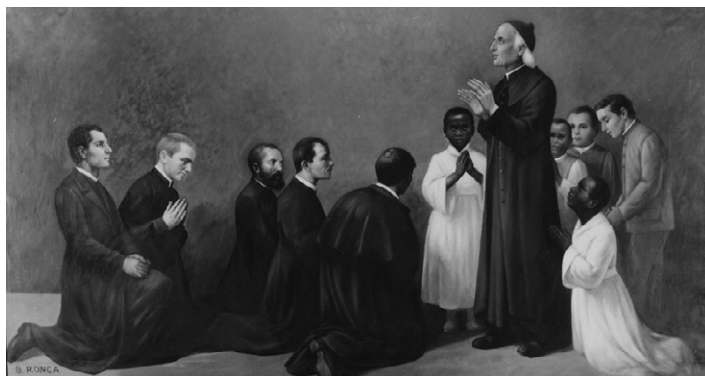


Fig. 18 Don Nicola Mazza benedice

L’olio su tela di B. Ronca rappresenta don Nicola Mazza benedice, 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.



Fig. 19 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 da Ludovico da Casoria. Litografia presente in G. Nardi, *I collegi dei moretti a Napoli del Venerabile P. Lodovico da Casoria*, cit., p. 80.

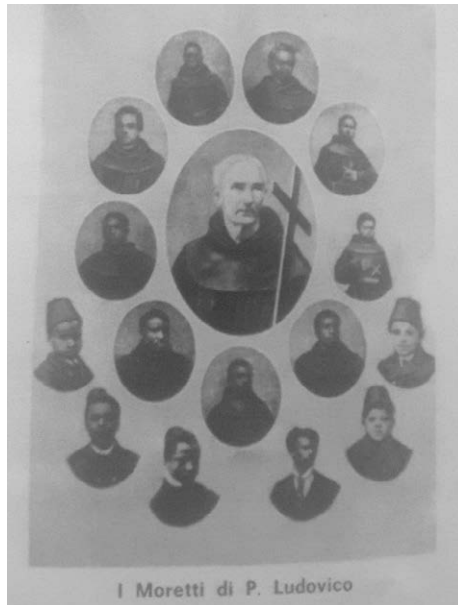


Fig. 20 Composizione di foto: Ludovico attorniato dai «moretti»

La composizione è presente in M. Corcione, «Il Venerabile P. Lodovico da Casoria, francescano, nel I centenario dalla morte (1885-1985)», in *Archivio fragolese*, Afragola, 1985. Il documento è probabilmente databile intorno al 1865.



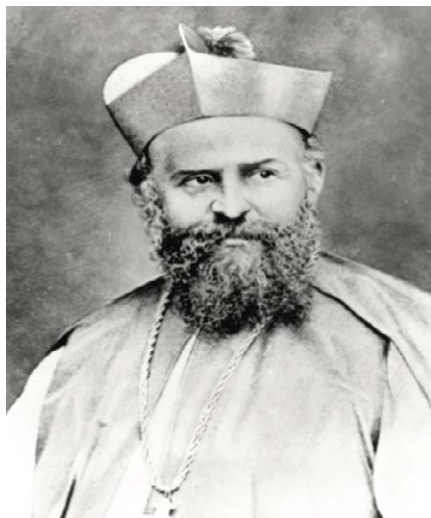


Fig. 21 Foto ritratto di monsignor Daniele Comboni

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.



Fig. 22 Comboni e le «morette» dopo il ricevimento con papa Pio IX del 1867

La delegazione delle «morette» del Collegio Mazza (tra cui Caterina Zenab e Fortunata Quascé), guidata da Daniele Comboni (in piedi in centro, sulla sinistra). Foto conservata presso la sezione fotografica di ACR, risale all'estate del 1867.



Fig. 23 Il villaggio cristiano di Malbes, in Kordofan

L'immagine è conservata presso la sezione fotografica di ACR, è datata tra il 1878 e il 1881.

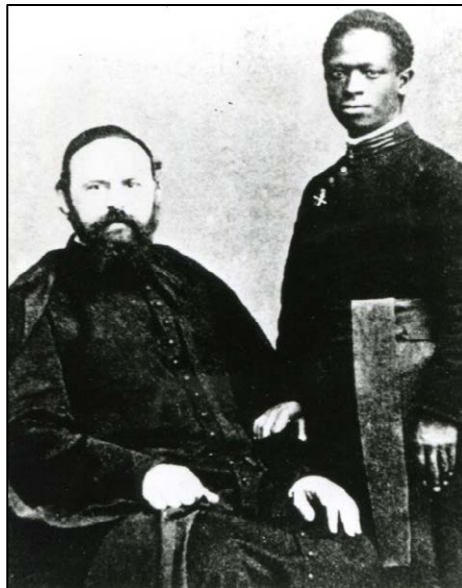


Fig. 24 Foto di Daniele Sorur Pharim Den con Daniele Comboni

La foto risale probabilmente all'estate 1877. È conservata presso la sezione fotografica di ACR.

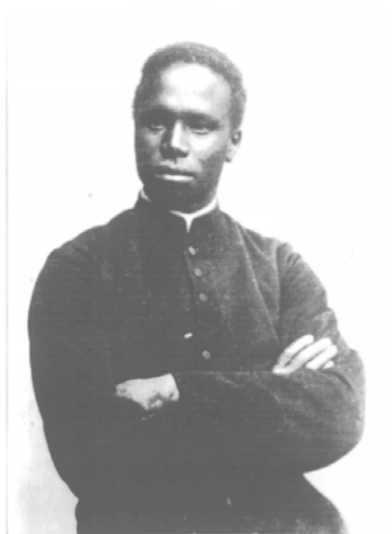


Fig. 25 Foto ritratto di Daniele Sorur Pharim Den

La foto risale probabilmente all'agosto 1887<sup>3</sup>, e ritrae Sorur novello sacerdote. È conservata presso la sezione fotografica di ACR.

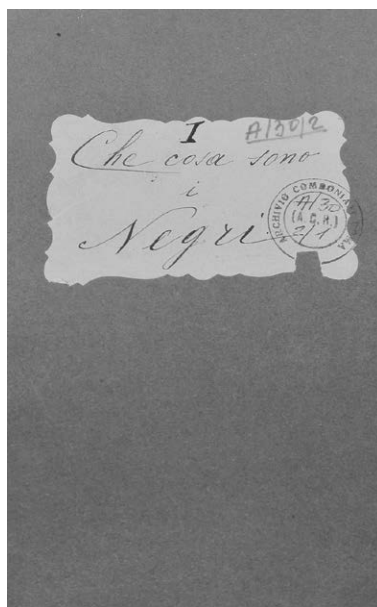


Fig. 26 Copertina del manoscritto di Sorur *Che cosa sono i negri*

<sup>3</sup> D. P. D. Sorur, *Lettera al Mitterutzner, da Colonia, 1 settembre 1887*, ACR, A/13, 13/33.

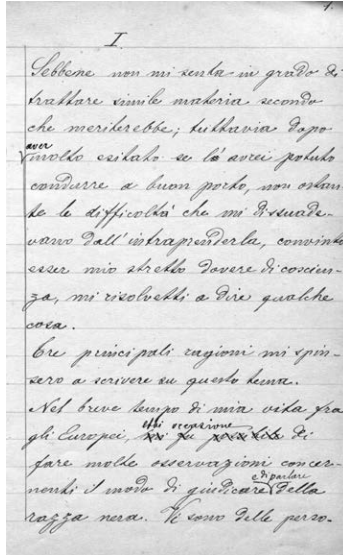


Fig. 27 Incipit del manoscritto di Sorur *Che cosa sono i negri*

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.

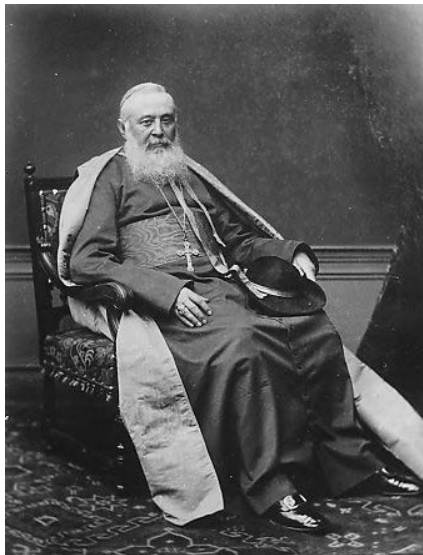


Fig. 28 Foto del cardinal Charles Lavignerie

La foto, scattata a Parigi nel 1882, poco dopo la nomina a cardinale, è conservata presso la sezione fotografica di AGMA.



Fig. 29 Il cardinal Lavignier e la delegazione africana a Roma per i 50 anni di sacerdozio di papa Leone XIII.

Il cardinal Lavignier è seduto al centro, in prima fila; alcuni «moretti» sono tra il personale missionario vestito di bianco. Questa occasione fu a tutti gli effetti l'inizio della Campagna antischiavista (o Crociata) cattolica. La foto, del 1888, è conservata presso la sezione fotografica di AGMA.

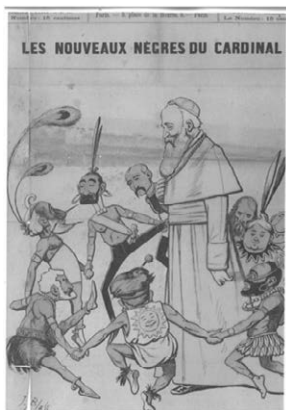


Fig. 30 Vignetta di satira politica con al centro il cardinal Lavignier

I politici della Terza Repubblica sono disegnati come 'selvaggi' che ballano intorno al cardinal Lavignier, con intento polemico verso l'influenza esercitata da questi sulla politica francese, nelle colonie e non solo.

*Le Piliors*, Dimanche 7 décembre 1890, sezione fotografica di AGMA.



Fig. 31 Composizione di foto: Lavigerie attorniato da allievi dell'Istituto per medici-catechisti di Malta

Databile a fine Ottocento/inizio Novecento, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.



Fig. 32 «Moretti» riscattati dai padri bianchi alla Marsa (Tunisia)

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. La foto è del 1880, conservata presso la sezione fotografica di AGMA.



Fig. 33 Foto di gruppo dei missionari in partenza per la zona equatoriale dei Grandi Laghi, tra cui il giovane dottor Adrien Atiman.

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.

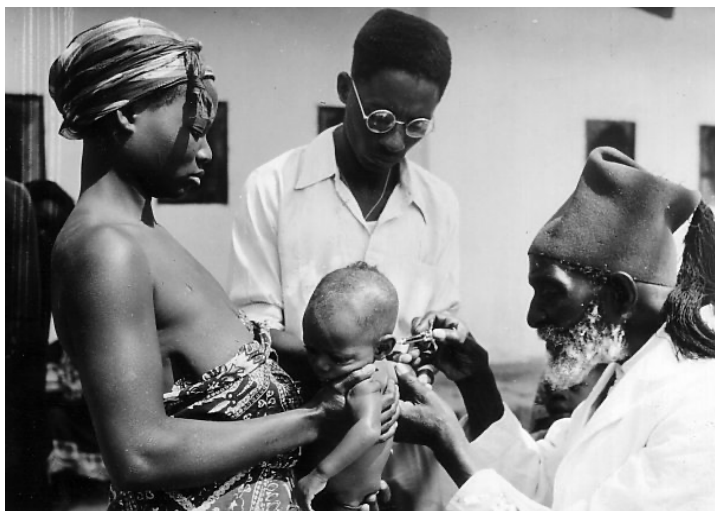


Fig. 34 Foto del dottor Adrien Atiman mentre esercita la professione

In questa fotografia scattata il 4 febbraio 1937 a Ujiji, in Tanzania, il dottor Adrien Atiman (1864ca.-1956) parrebbe intento a vaccinare un bambino. È conservata presso la sezione fotografica di AGMA.



Fig. 35 Soffitto della Cappella della Casa Madre delle Missionarie di San Pietro Claver (Roma)

Il soffitto ligneo ricorda gli scafi delle navi negriere. Si intravede anche la croce di colore rosso vermiglio, che simboleggia il sangue versato dagli schiavi. La foto è stata scattata da me il 18 febbraio 2022.



Fig. 36 Foto di suor Bakhita Fortunata Quascé

Bakhita Fortunata Quascé poco dopo la presa dei voti, risale dunque indicativamente al 1882. È conservata in APMNR e ACR.





Fig. 37 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.



Fig. 38 Foto di gruppo con «Madre Moretta»

La fotografia (selezionata tra molte simili) è databile intorno agli anni Trenta del ventesimo secolo. Giuseppina Bakhita è seduta al centro, attorniata da un gruppo di donne accorse per incontrarla. È conservata in AGBS.

# Ringraziamenti

Questo libro vede le stampe grazie all'interessamento dell'Istituto Sangalli, che mi ha conferito il Premio per la storia religiosa 2021. Ringrazio tutto il Comitato direttivo e scientifico per l'onore accordatomi ed in particolare il professor Maurizio Sangalli, che mi ha personalmente accompagnato nei rapporti con la casa editrice. Grazie anche al professor Uoldelul Chelati Dirar che, con pazienza e rigore, mi ha guidato nel processo di revisione del testo.

Come ho già avuto modo di ricordare, il libro è una rielaborazione della mia tesi di dottorato, discussa il 15 ottobre 2021 all'Università di Bologna, in cotutela con l'Université de Paris. Molti sono gli studiosi da ringraziare, senza il cui aiuto questo lavoro non sarebbe stato possibile. Anzitutto i miei tutor: il professor Umberto Mazzone, che da quando arrivai a Bologna per la laurea magistrale è stato punto di riferimento sicuro e disponibile; la professoressa Charlotte de Castelnau-L'Estoile, che mi ha consigliato negli impervi terreni della ricerca e della cotutela internazionale con competenza e sensibilità non ordinarie, incoraggiandomi e sostenendomi sempre con generosità. Grazie anche ai direttori dei dipartimenti universitari italiani e francesi da me frequentati; ai professori Fulvio De Giorgi e Gianni La Bella per le revisioni della tesi; ai professori membri della commissione valutatrice del mio dottorato Lucia Ceci, Alberto Melloni, Guido Abbattista, Giovanni Pizzorusso, Claire Fredj e M'hamed Oualdi. Un ringraziamento particolare a quest'ultimo e a tutta l'equipe dell'ERC SlaveVoices e del Centre d'Histoire de Sciences Po Paris, dove sono attualmente post-dottorando: non avrei potuto desiderare miglior ambiente scientifico ed umano in cui proseguire le mie ricerche.

Ringrazio, per la cortesia e la professionalità, il personale degli archivi e delle biblioteche che ho visitato nel corso di questi anni. Un pensiero speciale va a suor

Elvira Piscopo, archivista delle suore bigie a Roma: già malata terminale, nei suoi ultimi mesi mi apriva l'archivio con un sorriso sul volto e un vassoio di seconda colazione tra le mani.

Ringrazio tutti quegli studiosi che, pur non essendo coinvolti direttamente con il mio attuale percorso di ricerca, mi hanno aiutato, incoraggiato e consigliato. Tra gli altri, cito il professor Gianpaolo Romanato, mio primo mentore nell'accidentato campo della storia delle missioni ai tempi della laurea triennale all'Università di Padova, Pierre-Antoine Fabre, Patricia Teixeira Santos, Mario Grignani, Ernesto Diaco, Annalisa Buttici. Ringrazio i colleghi dottorandi e tutti gli altri giovani ricercatori conosciuti in questi anni tra l'Università di Padova, l'Università di Bologna, l'Université de Paris, l'École Française de Rome, il Centro Universitario Cattolico e Sciences Po Paris. Per i momenti di confronto e le amicizie instaurate, grazie in particolare a Beatrice Ruggieri, Pasquale Menditto e Silvia Pizzirani, Serena Mocchi, Matteo Lazzari, Emanuele Monaco, Barbara De Luna, Eleonora Moronti, Giulia Consoli, Isabella D'Angelo, Gabriele Montalbano, Dennj Solera, Arianna Pasqualini, Tullio Ottolini, Salma Hargal, Simone Lombardo, Olimpia Ratto Vaquer, Chiara Martignano, Giulia Bonazza, Ophélie Tiago, Giordano Bottecchia, Chloé Tardivel, Silvia Frigeni, Maririta Guerbo, Enrico Castro, Giorgio Tabani. Ringrazio mio padre Francesco, Luisa Bellomo e Sergio Bergami per il prezioso aiuto nella revisione del testo.

Grazie infine ai miei famigliari e alle tante amiche e amici che mi hanno sostenuto.

## Indice dei nomi

Quello che segue non è un indice completo di tutti i nomi presenti nel libro. Per ragioni anzitutto di spazio, esso riporta i nomi dei protagonisti della storia citati nel testo e invece non si sofferma su quelli dei molti storici (e non) che l'hanno raccontata. Per i nomi degli autori della bibliografia utilizzata, dunque, rimando direttamente alle note a piè di pagina.

Un'attenzione particolare l'ho accordata ai nomi dei «moretti», che ho riportato integralmente e a fianco dei quali ho aggiunto appunto un contrassegno per distinguerli a colpo d'occhio: sono segnalati con (m). Questo perché tra gli scopi principali di questo studio vi è proprio quello di cominciare a far riemergere le tante storie di «moretti» finora spesso rimosse, restituendo loro «un posto e un nome».

Abdou (m): 305	Almas Pietro Antonio (m): 256, 262, 264
Abu-Zeid Nicola (m): 245	Amadis Jean-Baptiste (m): 130
Adjamia (m): 181	Amano Francesco (m): 232
Adoulohey Louis Marie Bertrand (m) : 123, 130	Amdou (m): 305
Agiami Fortunata Eletta (m): 232	Amina (m): 341
Água Rosada Nicolau: 88	Amna etiopessa (m): 14
Ahmad Muhammad, detto «il Mahdi»: 64-65, 276, 286	Amo Anton Wilhelm: 91
Ahmadou (m): 305	Andrea di S. Agnese padre: 158, 241
Aiello Luigi: 249	Annetta (m): 192, 231
Ali Giovanni (m): 251	Arlabosse Jean: 140, 145, 270
Ali Muhammad (o Mehmet): 63-64	Atiman Adrien (m): 305, 312-313, 350

- Bachit Caenda Fortunato Zenone (m): 18, 92, 214-222, 321  
 Bachit Francesco (m): 245  
 Badassa Salvatore (m): 232  
 Bahar-el-Nil Giustina (m): 232  
 Baker Samuel: 64  
 Bakhita (m): 181  
 Bakhita Domitilla (m): 231, 237  
 Bakhita (Fortunata) Quascé (m): 222, 231, 237, 283, 323, 344, 351  
 Bakhita Francesca (m): 232  
 Bakhita Giuseppina (m): 10, 15-16, 19-20, 22, 29, 31, 93, 151, 154, 164, 189, 191, 319, 321-322, 323, 326-327, 352  
 Bakita Maria (m): 231  
 Bakos Giovanni Kalil: 155, 170  
 Baratola Gaetano (m): 232  
 Barnabò Alessandro cardinale: 203, 210, 272-275  
 Bascir Luigi (m): 244-245  
 Baudelaire Charles: 232  
 Beltrame Giovanni: 41, 214, 220, 229, 233, 236  
 Bernardino da Montefranco: 243  
 Benedetto da Palermo (anche detto da San Fratello o il Moro): 11, 52, 86, 164  
 Benedetto XV (Giacomo Della Chiesa): 45, 148  
 Benezet Anthony: 55  
 Benvenuti Zeinab Alif Maria Giuseppina (m): 10, 16, 22, 180, 185, 188, 190, 327, 341  
 Berio Emanuele, detto «il Moro» (m): 92, 220  
 Bernardino da Portogruaro: 263  
 Betsi Marie-Sophie (m): 120  
 Bianchetti Carlo: 157  
 Biennou (m): 305  
 Bismark Otto von: 47  
 Bisciarah Abulcher: 83  
 Bisio (altrove, Bixio) Maddalena ‘Nena’: 149, 158, 169-175, 180, 188, 196  
 Blondin Pierre (m): 120  
 Blondin Joseph Charles (m): 130  
 Boccardo don: 159  
 Boilat David (m): 21, 22, 102, 117, 123, 130, 131, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 142-145, 199, 267-270, 323, 333, 336  
 Bonaparte Napoleone: 57, 94, 138  
 Bonaventura da Casanova: 251, 254  
 Borgia Stefano cardinale: 44  
 Boro (m): 305  
 Borromeo Carlo: 110  
 Bosco Giovanni: 15, 82, 163, 192, 193  
 Boulanger Isaïe-François: 270  
 Braubach B. M.: 174  
 Bresciani Antonio: 19, 83, 155, 159, 165, 171, 176, 183, 200, 206  
 Bridoux Léonce: 310, 312, 350  
 Brignole Sale Antonio marchese: 155, 159, 170  
 Bricolo Francesco: 217  
 Bruner Giuseppe: 352  
 Bruzzone Luigi e Paolo: 159, 160  
 Bouët-Willaumez Édouard: 268, 270  
 Bulloh Pietro (m): 232  
 Canossa Luigi: 73, 208, 224-226  
 Cão Diogo: 87  
 Capecelatro Alfonso: 238, 244, 248, 254, 258  
 Carlo V d’Asburgo: 67, 68  
 Carlo X di Borbone: 122  
 Carlo Felice: 151  
 Casella dottor: 219  
 Casolani Annetto: 206-207  
 Castagnaro: 229  
 Caty Charles (m): 130-135  
 Celesia Antonio: 159  
 Celesia cardinale: 78  
 Cerruti Paolo: 155, 159, 164, 170, 173  
 Chairallà (Kerallà, Kairalla) Luigi Makunka (“Akka del Miani”) (m): 92, 214, 217-218, 219-222  
 Charmetant padre: 300  
 Child Lydia Maria: 56  
 Churchill Winston: 65  
 Ciurcia Luigi: 254  
 Claver Pedro: 72, 73, 75, 325, 335  
 Clermont-Tonnerre Aimé Marie Gaspard: 115, 268  
 Comboni Daniele: 11, 13, 15, 16, 18, 27, 42, 46, 62, 64, 72, 73-74, 77, 81, 84, 94, 101, 105, 152, 160, 176, 187, 203, 208, 209, 210, 212, 214-217, 221-222, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 247-251, 254, 257-258, 266, 267, 270-292,

- 295, 297, 298, 306, 307, 317, 318, 320,  
321, 322, 323, 332, 344, 345  
Comboni Luigi: 216, 221  
Consalvi Ettore: 70  
Coro (m): 305  
Corogdo (m): 305  
Costantini card.: 38, 108  
Costantino imperatore: 88, 292-293  
Crocifissa della Passione di Gesù suor:  
252  
Crowther Samuel Ajayi (m): 93
- D'Azeglio Massimo: 48  
Dal Bosco Alessandro: 233, 236  
Dard Jean: 99, 106  
Datta Stanislao (m): 250  
Dau Romualdo (m): 7-9, 19, 27, 158, 183,  
186, 190, 191, 200  
Davis John (m): 130  
de Coussergues Clausel abbé: 115  
de Duras Claire: 91, 117, 124-125, 162  
de Gobineau Joseph Arthur: 69  
de Gouges Olympe: 56  
de Gualy Mgr: 138  
d'Héricourt monsignor: 119  
De Jaucourt Louis: 57  
de Las Casas Bartolomé: 67-68, 76  
de Rigny ammiraglio: 120  
de Sainte-Thérèse Louise-Marie: 90  
de Stael Madame: 56  
de Tocqueville Alexis: 69  
de Jacobis Giustino: 15, 202  
de' Liguori Alfonso: 214  
de Ruffo contessa: 115  
de Vitoria Francisco: 47  
Dias Dinis: 102  
Diaw Yacine Yérim: 110  
di Brunswick-Lüneburg Augusto  
Guglielmo: 91  
Diola (m): 130, 135  
Dobale Antonio (m): 232, 237, 267, 270,  
283, 285-287, 322  
Dougla François (m): 130, 144  
Drovetti Bernardine: 94  
Durazzo di Marcello Camilla: 164  
Dusi Luigi don: 214-216, 222, 223
- Ejamza Giuseppe (m): 232  
Elisabetta d'Austria (Sissi): 248  
Emmanuele fr.: 239  
England John: 71
- Fadelkrim Theresina (m): 209  
Fantozzi Maddalena: 155, 169, 179  
Fara Pierre-Hippolyte (m): 122  
Farak Giovanni (m): 283, 307, 322, 324,  
327  
Farak Luigi Maria (Filippo?) (m): 245,  
255, 256  
Farakallah Giovanni (m): 232  
Faraghi (m): 305  
Faraghit Charles (m): 350  
Farini Luigi Carlo: 248  
Fatima Alojzija (m): 209  
Fedelkarim Rosa (m): 231  
Ferdinando II: 244-246, 248, 343  
Figeac abbé: 116, 121-123  
Florence (m): 81, 97, 112-120, 122-125,  
128, 162, 261  
Fox George: 55  
Forbes Bonetta Omoba Aina Sarah  
(m): 92  
Fourdinier abbé: 137  
Francesco II: 246, 248  
Franchi cardinale: 275-276, 281  
Franco Giovanni Giuseppe: 193  
Fransoni cardinale: 229  
Fridoil Arsène<sup>1</sup> (m): 123, 130-133, 135-  
142, 144-145, 199, 267, 268, 270,  
298, 336
- Gannibal Abraham Petrovich: 89-90  
Gantin Bernardin: 324  
Garibaldi Giuseppe: 92, 220, 248  
Gatchi Joseph (m): 305, 312, 350  
Gaudin professor: 116  
Geffrard Fabre Nicolas: 142  
Geyer Franz Xaver: 208  
Geremia da Livorno (Partucci): 227,  
229, 231, 233  
Gianni prete: 87, 292  
Giordano da Monte Savino: 262  
Giovanni II re del Portogallo: 87

<sup>1</sup> Talvolta si troverà, per errore, il nome Charles al posto di Arsène.

- Giovanni VI re del Portogallo: 71  
 Giovanni XXIII papa: 45  
 Giovanni Paolo II papa: 108, 111, 238, 336  
 Giudicelli Jean-Vincent: 106, 111  
 Giuseppino (battezzato Agostino) (m): 241, 243  
 Gnamy Anne: 118  
 Gogé (m): 305  
 Golio (m): 305  
 Gordon Charles: 64, 276-277  
 Gourdo (m): 305  
 Gouttes Dominique: 289  
 Grasser Giuseppe: 215  
 Grégoire Henri abbé: 57, 70, 101  
 Gregorio XV papa: 43  
 Gregorio XVI papa (Mauro Cappellari): 37-38, 44, 69, 71, 73, 148, 201, 206, 215
- Guglielmi Luigi: 230  
 Guim Charles (m): 130, 135
- Habashi Giuseppe (Josef) Bonaventura da Khartoum (m): 20, 24, 208, 209, 232, 237, 251, 254, 255, 263, 323, 327  
 Hadrian (Adrien) Giuseppe Pio (m): 176, 183, 283, 296  
 Hagida (m): 181  
 Hamisa Marija (m): 209, 340  
 Hateb Agostino Maria (m): 244  
 Haua Elisabetta (m): 231, 237  
 Henen da Cairo Cipriano (m): 256, 258-259, 264, 318  
 Henrique detto il Navigatore: 102  
 Heyrick Elizabeth: 56  
 Henriette (m): 84, 189  
 Hohenzollern-Sigmaringen Anton: 252  
 Husayn Ibn ‘Abdallah: 86
- Ingoli Francesco: 43, 44
- Jaricout Pauline: 102  
 Javouhey Anne-Marie: 15, 27, 85, 94, 97-124, 126-131, 133-136, 138, 143-144, 153, 162, 185, 187, 199-200, 203, 260-261, 267, 268, 302, 318, 331, 333, 336  
 Javouhey Clotilde: 99, 100, 120-124, 128-131, 133, 135-136  
 Javouhey Marie-Joseph: 98, 99, 103, 104, 116, 118, 120-124, 128-130, 136-137  
 Javouhey Marie-Thérèse sorella di A.M. Javouhey: 98, 123  
 Javouhey Marie-Thérèse nipote di A.M. Javouhey: 123  
 Javouhey Pierre: 99  
 Javouhey Rosalie: 98, 99, 103, 112, 122, 123, 137  
 Jeran Luka : 205, 207-208, 265, 322  
 Jhambu Clotilde, poi suor Agnese di Gesù Bambino (m): 247, 256  
 Jomard Edme François: 94  
 Joseph-Henri-Joachim, visconte di Lainé: 103  
 Jouga Guillaume (m): 269  
 Kaltuma (o Kalthumach) Elisabetta (m): 231, 232  
 Kikou Jean Barthélémy (m): 129, 130  
 Kikou Pierre (m): 268  
 Kinu a Mvemba Henrique (o Enrico) (m): 43, 88  
 Kirchner Matthäus: 210, 249  
 Kivanuka Paolo (m): 312  
 Kizza Tobie Kaboga (m): 312  
 Knoblecher Ignaz (o Knoblehar Ignacij): 175, 205-208, 210, 249, 250, 319, 342  
 Kościelski Wladyslaw: 92  
 Kranjski Giuseppe Salvatore Maria Jeran (o Joseph Kranjoski) (m): 17, 207, 209
- Lacombe Jean (m): 268-269  
 Ladoh Michele (m): 233  
 Lapini Anna Maria: 246-247  
 Latinski Stanislaus (m): 208, 237  
 Lavigerie Charles: 9, 12-13, 27, 46, 48, 60, 72, 74-75, 77-80, 105, 157, 266, 267, 277, 287-306, 308-310, 312-315, 318, 325, 331, 335, 347, 348, 349  
 Ledóchowska Maria Teresa: 325  
 Legay monsignor: 141  
 Leonardo da S. Antimo (m): 255  
 Leone l’Africano (al-Hassan al-Wazzan, poi battezzato Giovanni Leone): 52, 86

- Leone XIII (Giacchino Pecci): 12, 27, 47, 71, 74-80, 150, 156, 158, 264, 277, 290, 293, 308, 309, 313-315, 348  
 Léonie suor: 141  
 Leopoldo II re del Belgio: 78, 79, 289-291  
 Libermann François o Francis: 15, 46, 100, 105, 136, 144, 199-200, 268, 270, 289  
 Livingstone David: 41, 61, 292  
 Livinhac Léon: 303, 309  
 Ljublanski Stanislao (m): 209  
 Lobetti Michele: 92  
 Lodovico da Caserta (m): 255  
 Ludovico (Lodovico) da Casoria (Arcangelo Palmentieri): 15, 23, 27, 159, 176, 182-184, 187, 198, 199, 203-204, 209, 211, 237, 238-258, 260-266, 272, 298, 317-318, 320, 326, 343  
 Losi Giovanni: 282  
 Louverture Toussaint: 58, 100  
 Luigi Filippo di Borbone-Orléans: 100, 122  
 Luigi Filippo di Darfour (m): 251  
 Luigi XIV: 90  
 Luigi XVIII: 70, 99  
 Luquet Jean: 44
- Mabruch Lodovico (m): 251  
 Maco Joseph (m): 120  
 Madeleine suora: 129  
 Maynard Jérôme monsignor: 139, 141  
 Makai Léon (m): 314  
 Mancini Pasquale Stanislao: 263  
 Manning Henry Edward: 75, 78, 251  
 Maraghi Luigi (m): 271  
 Maragian di Carà Pancrazio (m): 282  
 Maréchal Louis (m): 130  
 Maria Amelia di Borbone-Orléans regina: 144  
 Maria Anna d'Asburgo: 229  
 Maria Caterina da Ferentino: 194  
 Maria Teresa d'Austria: 90  
 Maritta (m): 181  
 Marno Ernst: 327  
 Marsal Germano (m): 256  
 Massaia Guglielmo: 14, 15, 73  
 Massari Alfonso: 263  
 Matteucci Pellegrino: 263
- Mazza Nicola: 15, 27, 105, 175, 199, 206, 208, 210, 211, 212-216, 222-238, 240, 244, 246, 248, 249, 265, 271-273, 285, 298, 342  
 Mbodj Ndieumbeutt regina del regno Waalo: 139  
 Melle (m): 181  
 Melzi Luigia: 159  
 Meschutar Andreas: 208  
 Messaoud Felix (m): 300, 305, 307, 314  
 Miani Giovanni: 92, 218, 221  
 Michieli Augusto: 151  
 Miniscalchi Erizzo Eleonora: 218  
 Miniscalchi Erizzo Francesco: 92, 215-218  
 Miniscalchi Marco: 219  
 Mittera Luigia (o Luisa Mitherah) (m): 209  
 Mitterutzner Johannes Chrysostomus: 186, 205, 207-210, 212, 213, 217, 232, 233, 265, 278  
 Molinier dottore: 126-127, 135  
 Morgian Agostino già Giuseppe Apat (m): 209, 242, 243  
 Morka, poi padre Joannes (m): 202  
 Mortara Edgardo: 83-84  
 Morzal Arturo di Biglia (m): 282-283, 306, 307, 311, 314  
 Moussa Charles Benjamin (m): 130  
 Moussa Jean-Pierre (m): 21, 24, 29, 58, 102, 118, 123, 126, 130-135, 138-146, 199, 267-268, 270, 298, 322, 327, 333, 336, 338  
 Moussa Pierre: 133-134  
 Mpanzu: 88  
 Mursal Giovanni (m): 245  
 Mussolini Benito: 93, 326, 327  
 Mutesa/Mtesa re del Buganda: 292, 302  
 Mwanga II: 302
- Nabuco de Araújo Joaquim Aurélio Barreto: 75  
 Nasti Giuseppe (m): 250  
 Nepomuceno Giovanni (m): 208, 232  
 Niccolò V: 68  
 Nicola da san Giovanni: 127, 205  
 Nisio Girolamo: 262  
 Noël Pierre Louis (m): 130



- Nzinga Nkuwu manikongo (Giovanni Ire del Kongo): 87-88, 292  
 Nzinga Mvemba Funsu (Alfonso): 87-88, 292
- Obat Josef (m): 208  
 O'Connell Daniel: 71  
 Ohrwalder Joseph: 286  
 Olivieri Emanuele: 159  
 Olivieri Niccolò: 7-9, 14, 15, 19, 21, 27, 62, 72, 77, 80, 83, 84, 92, 147-189, 191-193, 195-200, 202, 204, 209, 211, 215, 222-228, 233, 234, 240-242, 243-247, 261, 265, 268, 273-274, 282, 283, 296, 319, 320, 327, 340, 341  
 Olmbar Battista (m): 232  
 Pacifico del Cairo (m): 251  
 Palmentieri Francesco: 251, 254  
 Parodi Bartolomeo: 159  
 Pàscoa: 86  
 Patrizi cardinale: 161  
 Pecci Giuseppe cardinale: 158  
 Pelletier Marie-Euphrasie (Rose-Virginie): 15, 162  
 Peterson monsignore: 251  
 Picard Charles (m): 268  
 Pietro della Mecca (m): 251  
 Pietro I Romanov il Grande: 89  
 Pio VII: 36, 70-71  
 Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti): 27, 71-75, 83-84, 149-151, 155-156, 160, 161, 162, 174, 198, 203, 241, 248, 251, 269, 274, 290, 344  
 Pio XI: 45, 98  
 Pio XII: 100  
 Piocchi Paolo: 159  
 Piolet Jean-Baptiste: 47  
 Planque Augustin: 288-289  
 Polidoro Giuseppe: 229  
 Pombal Marchese di: 35  
 Protten Rebecca: 86  
 Pushkin Alexander: 90
- Quetto Michele Amatore (m): 92, 220
- Rab Felice (già Giuseppe) (m): 21, 22, 241, 243, 245, 255-257  
 Rampolla Del Tindaro: 75  
 Ranzani Giuseppina: 149, 159, 182  
 Reali Eusebio: 19, 72, 73, 155, 158, 176-177, 184, 200  
 Renaldi Lorenzo Guglielmo Maria: 200  
 Riario Sforza Sisto cardinale: 243, 244, 245, 247, 248, 263  
 Riga Pacifico Abram (Abraham) (m): 255, 256  
 Ryllo Maxymilian: 206-207  
 Roger Jacques-François: 106-107, 109, 110-111, 114-118, 120-121, 127-131, 138, 144, 268, 270  
 Roothaan Jan Philip: 37  
 Rosina (m): 319  
 Rosmini Antonio: 72, 213, 230, 235  
 Rossello Maria Giuseppa: 15, 182  
 Rousseau Jean-Jacques : 56  
 Roveggio Antonio Maria: 208  
 Russo Girolamo: 263
- Said Carlo (m): 245  
 Sahid Felice (m): 245  
 Sahid Giovanni (m): 245  
 Saïda, bambina pigmea: 92, 187  
 Salgari Emilio: 219-220  
 Salim Camillo (m): 245  
 Salmasi dottore: 219  
 Samba Kodi (m): 122  
 Samba Guillaume (m): 145, 269-270
- Santamaria Giuseppe<sup>1</sup> (m): 21, 154, 166, 169, 171, 173, 175-176-177, 183, 186, 188-189, 198, 200, 206, 233, 324  
 Savio Domenico: 82, 163, 198  
 Scarabello professore: 219  
 Scibacca Annetta (m): 231  
 Schmaltz Julien-Désiré: 103, 106
- Schœlcher Victor: 58, 101, 143, 145  
 Schubbe Francesco Saverio Logwit (m): 209, 233

<sup>1</sup> Talvolta si troverà, per errore, il nome Giovanni al posto di Giuseppe.

- Schwindenhammer Ignace: 289  
 Scialman Vincenzo (m): 256  
 Scicluna Carmelo: 305, 309  
 Sembianti Luigi: 208  
 Serar Gennaro (m): 245  
 Serra Elisabetta: 154-155, 168-169, 173  
 Serra Francesco: 154-155, 168-169, 173  
 Settembrini Luigi: 256  
 Sherif Andreas (m): 208  
 Sy Amand Mamoudou (m): 118, 130, 132-133, 135  
 Sibaka Anna (m): 231  
 Simeoni Giovanni cardinale: 205, 290, 307  
 Skander Dumont Alessandro (m): 208  
 Slovenski Josef Morgian Nasri (m): 322  
 Sogaro Francesco: 208, 307  
 Sokoro Paul (m): 305, 312  
 Solaro della Margarita Clemente: 159, 170  
 Soliman Angelo: 91  
 Sorur Daniele Pharim Den (m): 13, 16, 20, 21, 24, 41, 72, 79, 93, 105, 125, 126, 127, 186, 187, 208, 209, 265, 267, 277-284, 298, 306, 307, 322, 345, 346, 347  
 Soulouque Faustin-Élie: 142-143  
 Stanley Henry Morton: 292  
 Strirar Josip (m): 322  
 Surur Salvatore (m): 245  
 Tadini Placido Maria: 149, 169  
 Talmas Zaccaria (m): 256  
 Tangtai/Tang(t)ai Louis Georges (m): 305, 314  
 Taparelli d'Azeglio Luigi: 48  
 Teofila dei Cori degli Angeli suor: 253  
 Teova (m): 181  
 Tia Thomas (m): 208, 232  
 Toffaloni Tommaso: 230  
 Troiani Maria Caterina (già Costanza): 15, 149, 159, 193-194, 196  
 Tukuba Tibo (Thiebaut) Francesco ("Akka del Miani", poi "del Miniscalchi") (m): 92, 214, 217-220, 222  
 Valentin Michel Roger (m): 130, 135  
 Valignano Alessandro: 43  
 Vargiu Pietro: 161  
 Venanzio da Celano: 243  
 Verri Biagio: 15, 27, 82, 148-149, 157-160, 171-172, 180, 182, 188, 192-197, 204, 209, 210, 261-263, 265, 273, 282  
 Vidal abbé: 123, 145, 270  
 Vieira Antonio: 335  
 Villeneuve Pauline (m): 91  
 Vinco Angelo: 41-42, 206-207, 222-224, 226-227, 230  
 Vittoria d'Inghilterra regina: 92  
 Vittorio Emmanuele II re: 92, 201, 218  
 Voillard père: 311-312  
 Wesley John: 55  
 Wilbeforce William: 56, 79  
 Zaara Camilla (m): 163-165, 167, 169, 182, 183, 192, 202, 203, 340  
 Zafira Regia (m): 232  
 Zaidageira Maria Antonia poi suor Chiara di Maria Immacolata (m): 247, 256  
 Zareah Maria (m): 232  
 Zenab Caterina (m): 22, 232, 237, 327, 344  
 Zenab Maddalena (m): 232  
 Zeinab Ana Senog poi suor Nikolaia (m): 210  
 Zen Lazzaro (m): 11  
 Zini dottore: 219  
 Zipl Georg (m): 208, 232



PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

TITOLI PUBBLICATI

- Alessandro Di Marco, *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*, 2016  
Samuela Marconcini, *Per amor del cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*, 2016  
Bruno Pomara Severino, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*, 2017  
Vera Pozzi, *Kant e l'ortodossia russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*, 2017  
Francesca Campigli, *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*, 2018  
Silvia Manzi, *Le lingue della Chiesa. Latino e volgare nella normativa ecclesiastica in Italia tra Cinque e Seicento*, 2018  
Carlos Henrique Cruz, *A escola do diabo. Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*, 2019  
Marco Papisidero, *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*, 2019  
Jacopo De Santis, *Tra altari e barricate. La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849*, 2020  
Giulia Vidori, *The Path of Pleasantness. Ippolito II d'Este Between Ferrara, France and Rome*, 2020  
Jean Sènié, *Entre l'Aigle, les Lys et la tiare. Les relations des cardinaux d'Este avec le royaume de France (1530-1590)*, 2021  
Hugo Martins, *Os Judeus Portugueses de Hamburgo. A História de uma Comunidade Mercantil no Século XVII*, 2021  
Emanuele Carletti, *“Per lo buono istato de la città”. I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*, 2023  
Giacomo Ghedini, *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*, 2023



Furono oltre 2000 i bambini d'origine subsahariana che nel corso del 1800 vennero riscattati dalla schiavitù ed educati in Europa da parte di missionari cattolici, con lo scopo di rimandarli in Africa come «missionari indigeni». Eppure, fino ad oggi questo fenomeno non ha quasi trovato posto nella storiografia e nella memoria collettiva. Dimenticato, forse, o rimosso.

Vittime di scelte altrui, ma anche protagonisti delle proprie, i cosiddetti «moretti» non furono semplici satelliti orbitanti intorno ai missionari europei, ma veri e propri «agenti della storia». Questo libro è un primo tentativo di sottrarli alle periferie delle nostre narrazioni e di restituire loro un posto e un nome. Gli archivi parlano chiaro: gli afro-europei non sono protagonisti solo della storia europea più recente.

GIACOMO GHEDINI è ricercatore post-doc presso il Centre d'Histoire de Sciences Po Paris nel progetto ERC (European Research Council) «SlaveVoices». Nel 2021 si è addottorato in cotutela presso l'Università di Bologna e l'Université de Paris. È autore di *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa, vita e scritti di Daniele Sorru Pharim Den (1860-1900)* (Studium, 2019).