

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

VOL. XIV, N. 1 (2023)

“Da selvaggi a fratelli”: una analisi dei racconti antischiavisti pubblicati dalla stampa missionaria (1890-1981)

Sara Ercolani

Rivista online del Centro Interdisciplinare
“Scienze per la Pace” – Università di Pisa



Paper soggetto a double-blind peer review

Ricevuto: 10 dicembre 2022.

Accettato: 30 maggio 2023.

Pubblicato "Online first": 6 giugno 2023.

Per citare il *paper*:

Ercolani, S. (2023), ““Da selvaggi a fratelli”: una analisi dei racconti antischiavisti pubblicati dalla stampa missionaria (1890-1981)”, *Scienza e Pace*, XIV, 1, pp. 23-53.

I contenuti di “Scienza e Pace” sono rilasciati sotto licenza
Creative Commons BY-NC-SA 4.0



“Da selvaggi a fratelli”: una analisi dei racconti antischiavisti pubblicati dalla stampa missionaria (1890-1981)

Sara Ercolani*

Abstract

In un secolo, tra il 1890 e il 1981, la stampa missionaria introdusse un linguaggio rinnovato nei confronti dei popoli africani. Ciò avvenne di concerto con il processo di avvicinamento della Santa Sede all’Africa e al Terzo Mondo che, sebbene riscontrabile *in nuce* fin dal XIX secolo, emerse nei suoi tratti principali e evidenti dalla seconda metà del Novecento. Per un primo sguardo si è deciso di porre a confronto tre differenti pubblicazioni su vicende legate alla liberazione di schiavi e all’impegno anti-schiavistico posto in essere dai missionari cattolici, attività considerata fondamentale dalla Chiesa nel definire il significato della sua presenza in Africa. Innanzitutto è stato esaminato un romanzo intitolato *Avorio Nero* edito per la prima volta nel 1959 e ristampato per la seconda volta nel 1981, a distanza di ventidue anni di tempo. Il confronto tra le due edizioni è stato utile per dimostrare come il genere letterario missionario si sia trasformato durante la seconda metà del XX secolo di conserva con i mutamenti politici e dottrinali che investirono, a macchia di leopardo, le istituzioni cattoliche. L’analisi delle due edizioni è stata raffrontata con una lettera pubblicata nel 1890 sulla rivista *Missione Cattolica* dai missionari francesi presenti in Senegambia, nella quale è descritto un episodio di liberazione di una schiava¹. La comparazione è determinante perché restituisce continuità e discontinuità sul lungo periodo nella pubblicistica missionaria. Seppur differenti, giacché il primo è un romanzo di fantasia e il secondo una lettera di corrispondenza, si ritiene che sia utile porre i due tipi di documento a confronto soprattutto perché trattano lo stesso argomento (la liberazione degli schiavi in Africa) e sono entrambi indirizzati ai lettori delle pubblicazioni missionarie e, quindi, pensati per un pubblico vasto e trasversale (donne, uomini, ragazzi). Ci interessa infatti comprendere come l’opinione pubblica italiana abbia recepito la lotta alla schiavitù posta in essere dalle missioni cattoliche. Il fatto dunque che il caso di fine Ottocento

* Assegnista di ricerca in Storia delle istituzioni politiche presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell’Università di Pisa.

¹ Le annate delle riviste *Le Missioni Cattoliche* e *Mondo e Missione* citate in questa sede sono contenute presso l’Archivio Pontificio Istituto Missioni Estere (= Pime) di Milano.

si svolga in Senigambia e i romanzi della seconda metà del Novecento siano ambientati in Kenya poco intacca l’obiettivo di partenza perché rileva provare a ricostruire la storia delle idee e l’immaginario creatosi intorno alla prassi missionaria e non già l’atteggiamento delle missioni in quei territori.

Parole chiave: Antischiavismo, Missionari cattolici, Terzo Mondo, Stampa missionaria.

Abstract

Within a century, between 1890 and 1981, the missionary press introduced a renewed language towards African peoples. This happened during the Holy See's rapprochement process with Africa and the Third World in the XX Century. It was decided to compare three publications related to the liberation of slaves and to the anti-slavery efforts made by Catholic missionaries, an activity considered fundamental by the Church in defining the meaning of its presence in Africa. Firstly, a novel entitled *Avorio Nero* (Black Ivory) was examined, first published in 1959 and reprinted for the second time in 1981, twenty-two years later. The comparison between the two editions was useful to show how the missionary literary genre was transformed during the second half of the 20th century to keep up with the political and doctrinal changes that swept through Catholic institutions. Next, the analysis of the two editions was compared with a letter published in 1890 in the magazine *Le Missioni Cattoliche* by French missionaries in Senegambia, in which an episode of the liberation of a slave girl is described. The comparison is decisive because it shows continuity and discontinuity over a long period in missionary publications.

Key words: Anti-slavery, Catholic Missionaries, Third World, Missionary Press

Premessa

Nel 2014 lo studioso delle religioni Philip Jenkins indagando sulle trasformazioni in atto nel mondo cattolico descrisse come il baricentro della Chiesa stesse slittando dall’Europa all’Africa e all’America latina². Il processo di integrazione della Chiesa cattolica in Africa, che è possibile riassumere plasticamente

² Philip Jenkins, *Chiesa globale, la nuova mappa. Cristiani di domani: realtà e scenari*, Milano, EMI, 2014.

tramite l'esortazione «voi potete e dovete avere un cristianesimo africano» pronunciata da Paolo VI durante l'Assemblea plenaria del SECAM in Uganda nell'agosto 1972, ebbe un percorso lungo un secolo giacché cominciò a svilupparsi nel corso del XIX, allorché la Santa Sede tutto predispose per rinvigorire la sua appendice missionaria in Africa³. Il ritrovato interesse sviluppatosi dalla fine del XIX secolo da parte della Chiesa nei confronti dell'Africa fu indubbiamente favorito dall'avvio della presenza coloniale europea nel continente e, non è un caso se, spesso, l'arrivo dei missionari in alcuni stati d'oltremare coincidesse con l'arrivo dei colonizzatori⁴. L'opinione pubblica europea sviluppò un suo interesse verso l'Africa, in parte influenzata dai viaggi degli esploratori e dei geografi che, nella seconda metà del XIX secolo, presero a pubblicare diari di viaggio e saggi scientifici sulle loro esplorazioni nei territori africani. Dato questo fervore nei confronti del continente africano, non stupisce che, contemporaneamente, anche gli istituti missionari cattolici guadagnassero considerevole spazio mediatico nel loro paese di origine in quanto facevano arrivare notizie e curiosità, tramite l'invio di saggi e di corrispondenze pubblicate sulle riviste, dal luogo dove stavano portando avanti la missione: la stampa missionaria infatti crebbe enormemente e fiorirono tutta una serie di pubblicazioni a tema missionologico che interessò l'opinione pubblica europea⁵. L'argomento che acquisì sempre maggiore rilevanza all'interno di queste

3 L'acronimo SECAM rappresenta il Simposio delle Conferenze episcopali di Africa e Madagascar, un organismo fondata in seguito al Concilio Vaticano II dai vescovi africani al fine di promuovere un percorso comune verso lo sviluppo di un cattolicesimo africano, senza barriere linguistiche e nazionalistiche. La frase di Paolo VI fu più volte citata nella relazione finale sul tema dell'evangelizzazione in Africa elaborata in seguito al IV sinodo dei vescovi del 1974. Si rimanda a *Le nuove vie del vangelo. I vescovi africani parlano a tutta la chiesa*, Giuseppe Butturini (a cura di), Bologna, EMI, 1975. Per quanto invece riguarda il "risveglio missionario" occorso nel XIX secolo si rimanda a Giacomo Ghedini, *I "moretti": schiavitù e missioni tra Africa ed Europa (1824-1947)*, Tesi di dottorato, 2021.

4 Per esempio, la vicenda della colonizzazione italiana del Benadir fu fortemente intrecciata con la creazione di una missione cattolica composta di soli preti e frati di nazionalità italiana a supporto dell'attività coloniale della madrepatria. Si veda Lucia Ceci, *Il vessillo e la croce: colonialismo, missioni cattoliche e islam in Somalia (1903-1924)*, Roma, Carocci, 2006. Sul rapporto tra antischiasmo religioso e colonizzazione si rimanda a Surun, *Dévolier l'Afrique? Lieux et pratiques de l'exploration (Afrique occidentale, 1780-1880)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.

5 Per esempio La Bella ha approfondito la capacità da parte del fondatore del movimento antischiasista francese, Cardinale Lavigèrie, di guadagnare l'attenzione dell'opinione pubblica, si veda Gianni La Bella, *Leo XIII and the Anti-Slavery Campaign*, in *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII*, Vincent Viaene (a cura di), Bruxelles-Roma, Brepols, 2005, pp. 381-395.

pubblicazioni fu quello dell'antischiasmo e, segnatamente, quello dell'attività di liberazione degli schiavi indigeni da parte dei missionari cattolici⁶. Soprattutto in Francia e in Italia, la propaganda antischiavista cattolica, denunciando la perpetuazione di un fenomeno spietato che, fino all'arrivo dei missionari, era rimasto occultato e senza nessuna istituzione che lo combattesse, promosse presso l'opinione pubblica la convinzione che l'opera missionaria fosse utile e efficace non soltanto in senso religioso, per la redenzione dal peccato e l'evangelizzazione dei popoli africani, ma anche in senso fisico come opera di affrancamento di liberazione dalla schiavitù colà ancora diffusa⁷. In Italia, l'attività antischiavista posta in essere dalla Chiesa per tramite degli istituti missionari fu sostenuta dalle istituzioni statali e dalla classe dirigente, che la avvertì come una notevole occasione di collaborazione tra stato e chiesa oltre che un tema utile a giustificare l'espansione dell'Italia in Africa.

Contemporaneamente, l'attività antischiavista contribuì a definire lo sviluppo di un laicato cattolico militante, quasi sempre caratterizzato da un certo patriottismo⁸. L'acquisizione di sempre maggiori spazi all'interno della sfera pubblica da parte dei cattolici militanti preparò il terreno a un nuovo tipo di impegno sociale, che coniugava, seppur in maniera rapsodica, istanze religiose tradizionali con un vocabolario che apriva al tema dei diritti e di alcune rivendicazioni sociali⁹. Benché contraddistinta da differenti atteggiamenti, talvolta animati da intenti prettamente nazionalistici, talvolta invece da orizzonti più ecumenici, la lotta contro la schiavitù in Africa poggiava sull'obiettivo

6 Sull'antischiasmo cattolico si rimanda a Alberto Placucci, *Chiese bianche, schiavi neri. Cristianesimo e schiavitù negra negli Stati Uniti d'America (1619-1865)*, Milano, Gribaudi, 1990; Sara Ercolani, *Tra Vangelo e spirito umanitario. L'associazione antischiavista d'Italia in Benadir*, in *Il Risorgimento*, 69 (2022), pp. 58-89. Per quanto riguarda le pubblicazioni dell'epoca sul tema dell'antischiasmo si rimanda a Giovanni Abignente, *La schiavitù nei suoi rapporti con la Chiesa e il laicato*, Torino, Unione Tipografica Editrice, 1890; Carlo Bianchetti, *Antischiasmo alla fine del secolo XIX*, Torino, Tipografia Subalpina S. Marino, 1893.

7 Francois Renault, *L'aviation l'esclavage africain et l'Europe*, De Boccard, Paris 1971; Francesco Traniello, *Religione cattolica e stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2009.

8 Ibidem; L. Ceci, cit.

9 *Humanitarian intervention and changing labor relations: the long-term consequences of the abolition of the slave trade*, ed. by Marcel Van der Linden, Leiden, Brill Academic Publisher, 2011; Olivier Pétré-Grenouilleau, *Qu'est-ce que l'esclavage? Une histoire globale*, Paris, Gallimard, 2014.

precipuo di evangelizzare e battezzare i popoli in terra di missione¹⁰. Sebbene in nome dell'antischiaivismo – soprattutto a partire dai primi del Novecento – vi fosse una militanza nazionalistica che ebbe le caratteristiche di un certo razzismo culturale e che avviò processi di acculturazione, è indubbio che da parte dell'Istituzione cattolica, per esempio per mezzo delle Encicliche, furono portate avanti argomentazioni che, almeno a livello teologico e teorico, consideravano tutti gli uomini eguali di fronte a Dio e quindi tutti fratelli, in nome di una fratellanza cristiana¹¹. Questo antischiavismo cattolico, come si è già scritto, ottenne un certo successo all'interno dell'opinione pubblica e le riviste missionarie si specializzarono nell'approfondimento di questo argomento¹².

L'attività antischiavista sviluppatasi dalla seconda metà del XIX secolo divenne così un simbolo dell'attività missionaria in Africa e, via via, si cristallizzò nell'immaginario collettivo restando viva e in una dimensione altra rispetto a quella delle vicende coloniali e post-coloniali. Nei decenni seguenti il tema antischiavista continuò ad essere considerato fondamentale dalla Chiesa, pur con i necessari slittamenti di paradigma che modificavano il senso religioso dell'attività cattolica in Africa e, più in generale, nei paesi del terzo mondo¹³.

10 Paul E. Lovejoy, *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*, New York, Cambridge University Press, 2012; Claude Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Roma, Ecole française de Rome Palais Fornèse, 1994.

11 Sul dibattito in merito alla interpretazione delle Encicliche antischiaviste elaborate da Papa Gregorio XVI (anni di pontificato 1831-1846), Pio IX (anni di pontificato 1846-1878) e Leone XIII (anni di pontificato 1878-1903) si rimanda alla già citata tesi di dottorato di G. Ghedini su *I "moretti": schiavitù e missioni tra Africa ed Europa (1824-1947)*, cit., pp. 57-58.

12 Gianni La Bella, *Léon XIII et la bataille anti-esclavagiste*, in *Pontificat de Léon XIII: renaissances du saint-siège?*, Philippe Levillain, Jean-Marc Ticchi (a cura di), Roma, École française de Rome, 2006, pp. 251-265. Si veda inoltre, Gianni La Bella, *Leo XIII and the Anti-Slavery Campaign*, cit., pp. 381-395; Francois Renault, *Lavigerie l'esclavage africain et l'Europe*, Paris, De Boccard, 1971; John Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*, Bologna, EMI, 1998.

13 L'analisi dell'evoluzione dei concetti in seno alla Chiesa cattolica, come analisi di storia delle istituzioni, è utile a indagare la ricezione in Italia di un movimentismo missionario e terzomondista nel panorama socio-culturale e non già l'atteggiamento dei missionari sul territorio, cui Mauro Forno ha dedicato un saggio assai esaustivo e che rivela un certo razzismo culturale arduo da rimuovere, Mauro Forno, *La cultura degli altri. Il mondo delle missioni e la decolonizzazione*, Roma, Carocci, 2017.

1. Il percorso missionario e l'incontro tra paesi industrializzati e terzo mondo

Il tema della schiavitù è un tema che è legato a doppio filo al mondo cattolico e, così, ha continuato a interessare le pubblicazioni missionarie financo in anni più recenti, quando, a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, la Chiesa accelerò il suo avvicinamento ai temi del terzo mondo¹⁴. La tensione tra una dimensione spirituale – liberazione dalla schiavitù del peccato – e quella terrena – liberazione dal giogo della povertà, della pratica della servitù, dal traffico di persone – è via via emersa plasticamente. Se alla fine del XIX secolo l'affrancamento degli schiavi dalla loro condizione di subalternità coincideva con la loro redenzione dal peccato e, infatti, gli schiavi liberati venivano anche battezzati, alcuni decenni dopo, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, i due aspetti non furono più avvertiti come indissolubili, ma come due fasi differenti. L'attività posta in essere dall'azione cattolica per liberare gli uomini e le donne indigene dalla povertà, dalla schiavitù e dalla fame non per forza doveva essere considerata meno nobile dell'opera di conversione e di evangelizzazione.

In certi ambienti cattolici, il rapporto gerarchico tra le due liberazioni, dalla schiavitù spirituale e quella economica fu a tal punto riconsiderato che, addirittura, facendo un salto avanti nel tempo, in un documento ufficiale prodotto, in data 6 agosto 1984, dalla Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede firmato dall'allora prefetto dell'istituto, Joseph Card. Ratzinger, e dal segretario Alberto Bovone, all'epoca Arcivescovo titolare di Cesarea di Numidia, si dovette fare appello ai seguaci della teoria di liberazione, diffusasi in seno alla Chiesa, affinché correggessero le loro considerazioni riguardo alla preminenza della lotta di liberazione politico-sociale ed economica su quella religiosa. Nel documento, infatti, si ammoniva evidenziando che il ruolo della

¹⁴ L'espressione terzo mondo fu evocata per la prima volta dall'economista francese Alfred Sauvy nel 1952 e entrò definitivamente nel linguaggio politico e culturale delle relazioni internazionali in seguito alla Conferenza di Bandung del 1955 per indicare i paesi dell'Africa, America Latina e Asia che avevano ottenuto da poco la loro indipendenza oppure che erano ancora in lotta per ottenerla e che non erano allineati né al primo mondo capitalista né al secondo mondo comunista. Si rimanda a A. Dirlik, *Spectres of the Third World. Global modernity and the end of the Three Worlds*, in *Third World Quarterly*, 25/2004, pp. 131-148; B.R. Tomlinson, *What was the Third World?*, *Journal of Contemporary History*, 38/2003, pp. 307-321; Massimo De Giuseppe, *Il "Terzo mondo" in Italia. Trasformazioni di un concetto tra opinione pubblica, azione politica e mobilitazione civile (1955-1980)*, in *"Ricerche di storia politica, Quadrimestrale dell'Associazione per le ricerche di storia politica"*, 1/2011, pp. 29-52.

Chiesa fosse innanzitutto quello di liberare «dalla schiavitù radicale del peccato»¹⁵. Che fosse per la liberazione spirituale o per quella mondana, fu attraverso i missionari che la Chiesa aveva avviato una apertura all'Africa fin dalla fine del XIX secolo¹⁶. Il mondo missionario infatti dette luogo a un orizzonte d'incontro con l'altro e alcuni religiosi avevano imparato una lingua differente, a indossare abiti non occidentali e a tradurre il Vangelo e la Bibbia perché le popolazioni potessero conoscere le sacre scritture¹⁷. Se l'intento iniziale fu quello di conoscere una lingua per meglio convincere i "selvaggi" a convertirsi e ad abbracciare gli usi e i costumi della civiltà europea, sempre più, con il passare del tempo, fu dato seguito a un processo di "indigenizzazione" e di formazione di chiese locali che trasformarono il significato della presenza missionaria nei territori del continente africano.

Nella stagione repubblicana poi gli orizzonti africani furono metabolizzati dalle nuove manifestazioni terzo mondiste sia in seno alla Chiesa cattolica che nella sfera politica europea. Nella seconda metà degli anni Cinquanta, Pio XII sostenne con energia la "deoccidentalizzazione" del cattolicesimo, salutando la crisi «epocale» a cui il mondo stava assistendo, ovvero la decolonizzazione e l'indipendenza, con un sostanziale sostegno¹⁸. Non è un caso che - come riporta La Bella - il cardinale Achille Silvestrini, che fu il ministro della politica estera della Santa Sede, abbia sostenuto che la decolonizzazione fu per la

15 Nel documento inoltre veniva ribadito come «il ricordo dei misfatti di un certo colonialismo e delle sue conseguenze genera spesso ferite e traumi», non limitandosi a un giudizio negativo sul colonialismo ma dimostrando una certa presa di coscienza sulle conseguenze gravi del periodo coloniale nel tempo presente. Si veda, *Istruzione su alcuni aspetti della «teologia della liberazione»* (*Libertatis Nuntius*), a cura di Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, 6 agosto 1984.

16 Josef Metzler, *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*, San Paolo, Torino 2002; *La Chiesa e le Culture. Missioni Cattoliche e "Scontro di Civiltà"*, Agostino Giovagnoli (a cura di), Milano, 2005; Massimo De Giuseppe, *Orizzonti missionari, coloniali, terzomondisti*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, Società, Stato 1861-2011*, A. Melloni (a cura di), 2 voll., Treccani, Roma 2011; *L'Italia in Africa. Le nuove strategie di una politica postcoloniale*, Paolo Borruso (a cura di), San Giuliano Milanese, Cedam, 2015.

17 John Baur, *Storia del cristianesimo in Africa*. Sull'impegno dei missionari di apprendere la lingua e di vestirsi come le tradizioni dei territori di missione si rimanda anche alle biografie di alcuni missionari più noti, per esempio Daniele Comboni, Giordano Stella, *Daniele Comboni. Il vescovo africano*, Roma-Venezia, Marcianum Press, 2009; *Le missioni cattoliche in Cina tra le due guerre mondiali: Osservazioni sul metodo moderno di evangelizzazione di p. Paolo Manna*, Giuseppe Butturini (a cura di), Bologna, EMI, 1998.

18 *L'Italia in Africa*, cit., introduzione di Paolo Borruso, p. 6.

Chiesa «un fatto straordinario, che ha dato un nuovo slancio, ha permesso di aprire vie per evangelizzare nuovi popoli»¹⁹. L'apertura della Chiesa verso l'Africa fu influenzata dal mondo missionario e quest'ultimo, a sua volta, venne influenzato dall'enfasi crescente che il papato pose, da Pio XII a Paolo VI, sulla decolonizzazione del continente africano. Allo stesso modo non si può non scorgere un collegamento tra questi nuovi indirizzi che la Santa Sede promosse e gli eventi internazionali della seconda metà del Novecento. A partire dagli anni Cinquanta, infatti, per rispondere alle tensioni venutesi a creare nel mondo per effetto della guerra fredda e delle difficili relazioni tra nord e sud, si verificò un mutamento nell'agenda politica delle relazioni internazionali e fu aperto il campo alle politiche di cooperazione internazionale allo sviluppo²⁰.

La Santa Sede aveva dimostrato di volere sostenere la diffusione di un cattolicesimo africano anche per ragioni geopolitiche oltre che quelle relative alla dottrina religiosa. Una autentica chiesa africana – al di là della riflessione teologica e filosofica elaborata da un mondo cattolico inteso in senso polisemantico: papi, teologi, missionari, politici e laici cattolici – poteva infatti offrire un argine contro i nazionalismi esasperati e contro il diffondersi del marxismo che stavano emergendo in Africa²¹.

Il dibattito tra gli anni Sessanta e Settanta riguardante “l'africanizzazione” della Chiesa fu assai vivace e aperto. Nel 1974, durante il sinodo, il cardinale Rugambwa per esempio recriminò contro il torpore che a suo avviso affliggeva le istituzioni cattoliche quando si trattava di acquisire i tratti tipici del continente africano e mons. Mbemba, arcivescovo di Brazzaville, in occasione della settimana per l'unità delle Chiese, scrisse una lettera pastorale nella quale poneva in evidenza l'urgenza per la Chiesa di abbracciare al più presto i valori della cultura tradizionale africana, senza rimandare oltre²². Mons. Mbemba

19 Gianni La Bella, Santa Sede e “nuova Africa”, in *L'Italia in Africa*, cit., p.66

20 Sull'affermarsi degli aiuti allo sviluppo nel secondo dopoguerra si rimanda a *Gli aiuti allo sviluppo nelle relazioni internazionali del secondo dopoguerra. Esperienze a confronto*, a cura di L. Tosi, L. Tosoni, Padova, Cedam, 2006; H. W. Arndt, *Lo sviluppo economico. Storia di un'idea*, Bologna, Il Mulino, 1990; G. M. Meier, *Biography of a Subject: an Evolution of Development Economics*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

21 P. Borruso, *L'Italia e il ruolo “euroafricano” negli anni Sessanta e Settanta*, in *L'Italia in Africa*, cit., pp. 1-29; G. La Bella, *Santa Sede e “nuova Africa”*, cit., pp. 65-103.

biasimava l'assimilazione alla cultura occidentale di cui, a suo avviso, la Chiesa era colpevole, aggiungendo però che, ora, si era ormai di fronte a una nuova fase dove si trattava «rendere l'Africa presente alla Chiesa di tutti i luoghi e di tutti i tempi, presente con la sua anima e il suo corpo, con l'eredità della sua cultura e della sua storia». Non era perciò più ammissibile «perpetuare l'ostilità» che aveva connaturato il rapporto tra fede cristiana e cultura africana; quest'ultima doveva incontrare il cattolicesimo nel campo culturale, teologico e sociale. Assai meno pessimista fu il vescovo dell'Uganda che non soltanto non considerava la tradizione cattolica come un problema per la cultura africana, ma sostenne addirittura che l'intero continente non potesse ancora fare a meno dei missionari europei, senza i quali la Chiesa d'Africa era ancora troppo debole. D'altra parte, papa Giovanni XXIII non si sottrasse dall'affrontare, stigmatizzandolo, l'argomento della acculturazione durante il meeting internazionale degli scrittori e artisti neri svoltosi a Roma nell'aprile 1959.

La Chiesa non si identifica con nessuna cultura, neanche con la cultura occidentale, con la quale pure la sua storia è strettamente intrecciata. Giacché la sua missione specifica è d'un altro ordine, quello della salvezza religiosa dell'uomo. Ma la Chiesa rimane disponibile a riconoscere, accogliere e anche animare tutto ciò che l'intelligenza e il cuore umano onorano in plaghe del mondo diverse da questo bacino mediterraneo che fu la provvidenziale culla del Cristianesimo²³.

Il rapporto tra Chiesa e terzo mondo fu un dibattito che guadagnò molto spazio sulla stampa missionaria, per natura predisposta a osservare le corrispondenze e gli intrecci tra territori di missione e paesi europei. Inoltre, non va dimenticato che i missionari vivevano in prima persona i cambiamenti negli scenari politici interni africani e quelli in rapporto con il vecchio continente. Dal mondo missionario arrivò un laboratorio di idee e progetti terzomondisti che favorì la deoccidentalizzazione della visione del ruolo della Chiesa nel mondo e dell'operato per porre fine alla “geografia della fame”²⁴.

²² Le citazioni furono lette durante gli interventi pronunciati al IV sinodo dei vescovi del 1984, si rimanda al già citato *Le nuove vie del vangelo*, cit.

²³ G. La Bella, *Santa Sede e “nuova Africa”*, cit., p. 75

²⁴ Si fa riferimento al noto saggio di Josué de Castro, *Geografia della fame*, Bari, Leonardo da Vinci, 1954 ma anche ai saggi scritti dal missionario del PIME Piero Gheddo, *La fame nel*

Nel 1960 alcuni missionari del Pontificio Istituto Missioni Estere spiegano in un articolo-manifesto quale fosse il ruolo dei missionari:

Il mondo ha terribilmente bisogno che qualcuno, dimentico delle proprie pene, si chini sui suoi mali; fame, abbandono, malattie, povertà, ignoranza sono ancora oggi – nonostante il vertiginoso progresso tecnico – retaggio di gran parte dell’umanità. Il missionario porta nel mondo un messaggio di felicità eterna. Ma gli uomini che soffrono gli chiedono di dimostrare la verità sfamando chi non ha da mangiare, consolando chi piange, difendendo chi è oppresso.. e così messaggero di cose divine, egli diventa il più... umano degli uomini, trasformandosi all’occorrenza in medico, lavoratore, rivendicatore sociale, padre di tutti²⁵.

Il terzo mondo aveva bisogno che i missionari, abbandonando in parte i loro compiti religiosi, si trasformassero in persone in grado di sfamare, di curare e, anche, di rivendicare le lotte sociali dei popoli oppressi. L’attività del missionario si trasformò seguendo le tendenze di quegli anni e non è un caso che, il primo gennaio 1968, la rivista *Le Missioni Cattoliche* si interrogasse addirittura su come fosse più lecito considerare Ernesto Che Guevara: «un martire o un bandito?». Dall’articolo emergeva un giudizio non netto, ma sospeso a metà ravvisando se non altro nella storia del rivoluzionario «forse un invito ad agire rapidamente e bene per lo sviluppo delle masse povere»²⁶.

Questo quadro percorso a volo d’uccello è riscontrabile nell’evoluzione della stampa missionaria cattolica in Italia e, per questo, sono stati prese a paradigma tre pubblicazioni missionarie che hanno al centro l’argomento dell’antischiavismo.

mondo, Milano, Edizioni del Pontificio Istituto Missioni Estere, 1964; Id., *Popoli ricchi e popoli affamati*, Milano, Edizioni del Pontificio Istituto Missioni Estere, 1962. Sulla percezione del terzomondo e lo sviluppo del cosiddetto terzomondismo si rimanda a Massimo De Giuseppe, *Il «terzo mondo» in Italia. Trasformazioni di un concetto tra opinione pubblica, azione politica e mobilitazione civile (1955-1980)*, in «Ricerche di storia politica», 1/2011, pp. 29-52; Id., *Le relazioni tra l’Italia e il Terzo mondo. La vicenda dell’Ipalmò*, in A. Canavero, D. Cadeddu, R. Garruccio, D. Saresella (a cura di), *Milano tra ricostruzione e globalizzazione. Dalle carte dell’archivio di Piero Bassetti*, Rubbettino, Soveria Manelli 2011, pp. 217-238.

²⁵ *Un mondo che attende*, in «Missionari del P.I.M.E.», giugno 1960, anno 47, p. 2.

²⁶ *Bolivia: il giudizio dei vescovi sulla guerriglia*, in «Le Missioni Cattoliche», 1 gennaio 1968, p. 15. L’articolo è senza firma.

2. Genere letterario del romanzo missionario

In questa sede, come si è spiegato, vengono analizzati sia una *Lettera dalla Senegambia*, pubblicata nel 1890 sulla rivista *Le Missioni Cattoliche*, sia il romanzo *Avorio Nero* scritto nel 1959 dal missionario della Consolata impegnato in Kenya, Padre Sestero²⁷. Il terzo documento esaminato è, infine, la II edizione del medesimo romanzo, uscita nel 1981 per la casa editrice missionaria (EMI).

Il genere letterario del romanzo missionario si sviluppò a partire dal XIX secolo. Dalla seconda metà dell'Ottocento infatti crebbe, in Europa, un certo fervore missionario. In particolare in Italia e in Francia furono create sia associazioni laiche che opere pontificie al fine di promuovere l'opera missionaria della Chiesa cattolica verso i continenti africano, americano e asiatico. I nuovi istituti missionari nati tra la seconda metà del XIX secolo e i primi anni del XX secolo considerarono, fin da subito, la stampa come una alleata fondamentale poiché fungeva da collegamento tra l'opera svolta nelle terre di missioni e la madrepatria dalla quale i religiosi erano partiti. Tramite riviste, periodici, strenne e tutta una serie di esperimenti editoriali, questi istituti caldeggiavano un avvicinamento centro e periferia, riuscendo a richiamare le coscienze dei loro lettori che, da parte loro, sottoscrivevano abbonamenti e seguivano con curiosità e interesse lo sviluppo dell'opera missionaria in territori a loro altrimenti sconosciuti. Uno dei temi che attirò maggiormente l'attenzione dell'opinione pubblica fu quello dell'antischiavismo: la pubblicistica missionaria narrava vicende di schiavi africani liberati dai religiosi cattolici a volte traendo spunto da casi singoli e reali, a volte sotto forma di approfondimenti, altre volte come storie di fantasia proposte ai ragazzi più giovani. La rivista missionaria più di rilievo fu «Missioni Cattoliche. Bollettino settimanale illustrato dell'opera "la propagazione della fede di Lione"». In gran parte tratta da una omonima

²⁷ *Lettera del R.P. Sébire a Mons. Barthet, Vicario Apostolico della Senegambia*, datata 30 gennaio 1890, in «Le missioni cattoliche. Bollettino settimanale illustrato dell'opera La Propagazione della fede», XIX, 1890, pp. 190-193; Ottavio Sestero, *Avorio Nero*, Milano, Edizioni Missioni Consolata, 1959. Questa uscì edita nella collana *I romanzi del brivido*, mentre la ristampa del 1981, pubblicata dalla casa editrice EMI, faceva parte della collana *Jambo Africa*.

edizione francese, venne stampata anche in Italia a Milano per volontà del Seminario Lombardo per le Missioni Estere, il primo istituto missionario italiano nato nel 1850 che, negli anni Venti del Novecento, si evolse nel celebre Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME). La rivista, rivolta ad un pubblico trasversale, dagli adulti ai ragazzi, divulgava contenuti incentrati sia sulla descrizione dettagliata dell'attività dei missionari europei in tutto il mondo sia su romanzi a puntate dedicati a storie avventurose e, ancora, non mancavano illustrazioni, rare fotografie e approfondimenti culturali. Nel 1890 il prezzo di abbonamento era di 10 lire all'anno e con il denaro ricavato dagli abbonamenti il direttore della rivista poté donare un obolo per il Papa di lire 1000 nel 1889 e di 1300 lire nel 1890²⁸. Il successo della rivista era dovuto alla presenza di «copiosissime e splendide incisioni, tutte originali» che restituivano le rappresentazioni dei «viaggi avventurosi di missionarii» così da rendere «con vivacità ed esattezza insieme» le caratteristiche dei «paesi finora inesplorati raccontandone la storia». La lettera dalla Senigambia non era che una tra le tante testimonianze che la rivista *Le Missioni Cattoliche* riportava sui suoi numeri: vera seppur romanzata fu pubblicata nel 1890²⁹.

Il fervore antischiavista dei missionari contagiò dunque tutta la loro attività editoriale e, di conseguenza, influenzò l'opinione pubblica cristallizzando l'idea che l'antischiavismo fosse un tema fortemente intrecciato con l'attività missionaria cattolica. Tra l'altro la questione bene si conciliava con le politiche internazionali intraprese a partire dalla seconda metà del XIX secolo da parte degli stati. Per esempio, a Bruxelles, il 2 luglio 1890 fu firmata la *Convenzione sulla tratta degli schiavi e l'importazione in Africa di armi, munizioni e liquori*: un evento che indubbiamente contribuì a sensibilizzare l'opinione pubblica nei confronti del problema della schiavitù³⁰. Leone XIII salutò il testo della

28 *Le missioni cattoliche*, in «Le missioni cattoliche. Bullettino settimanale illustrato dell'opera La Propagazione della fede», XXIX, 1900, p. 1.

29 *Lettera del R.P. Sébire a Mons. Barthet, Vicario Apostolico della Senegambia*, cit.

30 La Convenzione di Bruxelles del 2 luglio 1890 fu firmata da 17 stati e stabiliva l'obbligatorietà dell'azione repressiva contro la tratta, consentendo così agli stati contraenti di fermare e ispezionare le navi sospettate di trasportare schiavi. Nel corso del XX secolo poi, a questo primo trattato che sanciva il reato di tratta di schiavi in Africa, seguirono altri accordi internazionali arrivando così alla promulgazione in seno alla Società delle Nazioni della celebre *Convenzione del 25 settembre 1926 concernente la schiavitù*.

Convenzione con enorme soddisfazione, collegando l'opera antischiavista cattolica sviluppatasi nel corso del XIX secolo nel quadro di questo evento internazionale³¹.

Nel corso del XX secolo la stampa missionaria continuò a fare largo uso del tema antischiavista. Di fronte ai mutamenti sociali e alle trasformazioni politiche che investirono la società nel secondo dopoguerra, il tema proseguì a essere presente nell'attività editoriale degli istituti missionari. Così mentre stava gradualmente cambiando l'inquadramento dottrinale di questi istituti, variava anche il contenuto della pubblicistica missionaria pur conservandone la sovrastruttura. Al fine di propagandare la loro attività, gli istituti missionari continuarono, in processo di tempo, a usare le stesse riviste, la stessa impaginazione editoriale e, soprattutto, gli stessi temi ma integrandoli con i mutamenti dottrinali che si stavano compiendo: se la sovrastruttura rimaneva la stessa, il nuovo linguaggio e i nuovi orizzonti culturali ne mutavano il significato. Il PIME, per esempio, in centosettanta anni di esistenza– e oggi continua a farlo – curò numerose riviste, saggi, pubblicazioni, libri, tutti incentrati sul mondo missionario e su temi che, dalla seconda metà del XX secolo, si aprirono ad argomentazioni politiche e sociali sui paesi poveri del mondo e sul disequilibrio che governava tra questi ultimi e i paesi cosiddetti industriali³². Questi temi continuarono tuttavia ad essere affrontati sulla rivista *Le Missioni Cattoliche* che

³¹ Papa Leone XIII infatti menzionò il congresso di Bruxelles nella lettera enciclica *Catholicae Ecclesiae* nella quale attribuiva i meriti della convocazione del congresso di Bruxelles da parte degli stati all'opera di sensibilizzazione condotta in seno alla Chiesa cattolica a partire dal 1888, quando fu fondata dal cardinale Lavignerie la *société anti-esclavagiste*, una associazione internazionale che lottava contro la schiavitù in Africa e che, in poco tempo, raggiunse una notevole diffusione e una certa capacità di attirare l'attenzione dell'opinione pubblica in Europa. Si veda, La Bella, *Leo XIII and the Anti-Slavery Campaign*, cit.; Ghedini, *I "moretti"*, cit; Ercolani, *Tra Vangelo e spirito umanitario. L'associazione antischiavista d'Italia in Benadir*, cit.

³² Sullo sviluppo della stampa missionaria si rimanda al saggio pubblicato dal giornalista e missionario del PIME Piero Gheddo. Questi, tra i fondatori della casa editrice Emi, riuscì a raggiungere anche una certa notorietà scrivendo su alcuni quotidiani nazionali e intervenendo, a partire dagli anni Novanta, in alcune trasmissioni in radio e in televisione sui canali RAI. Piero Gheddo, *Dai nostri inviati speciali. 125 anni di giornalismo missionario da «Le missioni cattoliche» a «Mondo e missione» (1872-1997)*, EMI, Bologna, 1997. La documentazione relativa alla fondazione e alle pubblicazioni della casa editrice EMI sono contenute in Archivio Pime, Titolo XI, *Editrici Missionaria Italiana, 1956-1973*.

soltanto nel 1969 cambiò nome in Mondo e Missione, passando per una riprogettazione editoriale³³.

Negli anni Cinquanta tutti gli istituti missionari presenti in Italia implementarono le pubblicazioni, scientifiche e di piacere, che dovevano servire a trasmettere in Italia il senso del vivere missionario. Oltre al Pime anche Istituti come quello della Consolata, del Comboniani e dei Saveriani dettero origine a numerosi esperimenti editoriali. I “romanzi del brivido”, ovvero una collana nata in seno alla casa editrice della Consolata, erano una serie di romanzi d’avventura destinati a un pubblico di tutte le generazioni che raccontavano le avventure trascorse dai religiosi nelle terre di missione di cui *Avorio Nero* era uno dei titoli³⁴. Tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta dunque furono dati alle stampe una serie di romanzi d’avventura in cui il tema antischiavista era spesso riproposto, prendendo spunto dalla produzione letteraria dei decenni precedenti ma con una chiave di lettura che, in processo di tempo, rivisitò alcuni temi in un’ottica terzomondista.

Nel 1973, il fermento culturale che turbinava intorno al mondo missionario spinse quattro istituti, quello del PIME, della Consolata, dei Comboniani e quello dei Saveriani, a fondare una casa editrice in comune, la EMI³⁵. Si ritiene particolarmente rilevante mettere in evidenza il ruolo che in Italia rivestì la EMI nello sviluppo di una concezione ideale e culturale terzomondista che influenzò il mondo cattolico italiano, soprattutto quello giovanile. La EMI per esempio pubblicò i testi considerati i capisaldi della teologia della liberazione, come quelli di Helder Camara, autore del noto saggio, tradotto in 12 lingue, *Terzo mondo defraudato*. Nel catalogo della EMI erano inoltre presenti temi dedicati alla pace e al pacifismo (per esempio, Gandhi e Madre Teresa). Su questi testi si formarono i cosiddetti cattolici di sinistra, coloro che contestavano l’egoismo

³³ La documentazione relativa alla creazione della rivista Mondo e Missione e alla chiusura di Le Missioni Cattoliche è contenuta in Archivio Pime, Titolo VII, *Centro Missionario Milano: Mondo e Missione, 1970-1988*.

³⁴ Oltre a questo romanzo ne uscirono altri altrettanti avventurosi e caratterizzati dall’essere ambientati nelle terre di missione, si citano qui due titoli esemplificativi, *La voragine degli spiriti* del 1959 e *L’inafferabile Mau Mau* del 1957. Entrambi erano scritti da Ottavio Sestero.

³⁵ Piero Gheddo, *Dai nostri inviati speciali*, cit.

dell'Occidente e promuovevano una società più equa vedendo una fattiva sovrapposizione tra messaggio del Vangelo e credo politico. In quest'ottica, la casa editrice EMI pubblicò la collana "Jambo Africa" allo scopo dichiarato di «rigenerare la letteratura missionaria di romanzo che tanto successo ebbe nei decenni trascorsi». Obiettivo della collana era infatti quella di rappresentare uno «strumento di sensibilizzazione ed aiuto concreto alle opere sociali e di sviluppo nel Terzo Mondo»³⁶. L'obiettivo di partenza che la casa editrice si era data era quello di pubblicare un romanzo ogni tre mesi al costo di duemila cinquecento lire e un abbonamento annuo al costo di diecimila lire. EMI, nei primi anni Ottanta, mandò alle stampe romanzi che, tramite vicende amorose e avventurose, ponevano l'attenzione sugli squilibri prodotti in Africa per effetto di un consumismo occidentale deleterio per il Terzo Mondo³⁷. Risulta utile porre in evidenza che, a fronte della stesura di nuovi romanzi destinati alla collana, la casa editrice EMI decise di ristampare il titolo *Avorio Nero*, riproposto nel 1981, a distanza di due decenni dalla edizione del 1959. Non è da escludere che la collana "Jambo Africa" presentasse ai suoi lettori il romanzo di Ottavio Sestero – ancorché fosse un romanzo per certi versi superato – in virtù del suo contenuto incentrato sull'attività posta in essere dai missionari cattolici nell'emancipazione degli schiavi africani vittime della tratta. Non solo il tema infatti richiamava una tradizione letteraria di matrice cattolica che, come si è scritto, era particolarmente volta alla propaganda dell'esperienza missionaria in ambito antischiavista. L'argomento risultava vieppiù utile per collegare la passata attività degli Istituti missionari con quella più recente, stabilendo così una correlazione storica tra la concezione terzomondista che si stava affermando in ambito missionario – e intorno alla casa editrice EMI – e l'azione svolta nelle terre di missione a cavallo del XIX e del XX secolo.

L'antischiaismo missionario sviluppatosi dalla fine del XIX secolo e riassunto plasticamente nelle vicende di *Avorio Nero* rievocava una nuova lotta di liberazione dell'Africa condotta dai missionari: la lotta contro l'oppressione della povertà e dell'egoismo del mondo occidentale. Non è un caso che la prefazione

³⁶ Ottavio Sestero, *Avorio Nero*, EMI, 1981, p. 2.

³⁷ Nel 1981 uscì per esempio il romanzo ambientato in Kenya *Debora Addio*, scritto dal missionario della Consolata Giovanni Tebaldi.

alla riedizione di *Avorio Nero* si presenta come una sorta di manifesto terzomondista in quanto l'attenzione rivolta all'Africa da parte della casa editrice missionaria è descritto come un pegno da pagare a «popoli interi che hanno sofferto e soffrono ancora di sfruttamento e di oppressione causati dalla nostra civiltà sia nel passato sia nel presente». Su queste pagine si stigmatizzava la visione degli africani come «uomini primitivi» secondo una «comune credenza» diffusa in Europa e che li faceva percepire come persone che vivevano «una esistenza priva di problemi che possano coinvolgere anche noi emotivamente e spiritualmente»³⁸.

È indubbio che la pagina di presentazione della collana Jambo Africa possa essere considerata come una dichiarazione a favore del terzo mondo e di condanna nei confronti di un occidente considerato causa precipua del mancato sviluppo economico degli stati africani. Non è un caso che nella versione di *Avorio Nero* del 1981 fossero state aggiunte due brevi pagine a chiusura dedicate ad alcuni cenni storici sulle varie forme di schiavitù perpetrate in Africa, contrapponendo la tratta orientale a quella atlantica e, in modo lapidario, l'intero volume veniva concluso con una frase a guisa di sentenza dal valore sia storico che politico, ovvero «il danno maggiore [per l'Africa e gli africani] non fu causato dalla tratta orientale, ma da quella atlantica che si svolgeva con mezzi terribilmente più potenti»³⁹.

3. Il tema anti-schiavista nel romanzo *Avorio nero* edito nel 1959

Ispirato, come si è scritto, dall'immaginario della prassi missionaria di liberazione e redenzione degli schiavi e, in generale, di specializzazione nell'attività anti-schiavista sviluppatasi a cavaliere del XX secolo, *Avorio Nero* fu scritto nel 1959 da Padre Ottavio Sestero, un sacerdote della Consolata, mentre era in missione in Kenya⁴⁰. Non è un caso che la storia del romanzo sia

³⁸ Le citazioni sono riprese dall'introduzione della versione del 1981.

³⁹ *Ibidem*, pp. 131-132.

⁴⁰ Cristiana Pugliese, *The Catholic Father and the Elusive Mau Mau General: A Study of Father Ottavio Sestero's Novel "L'inafferrabile Mau Mau" (1957)*, in «Journal of African Cultural

ambientata proprio in Kenya, nel villaggio comandato da Morumba. Questi, descritto come un indigeno preoccupato di fare affari soltanto in apparenza vantaggiosi per lui e per la sua tribù, era solito commerciare con gli arabi. Questi erano pronti a fornire qualche coperta, un po' di stoffa e, talvolta, anche un numero esiguo di armi in cambio dell'avorio che gli abitanti del villaggio ottenevano in quanto abili cacciatori di elefanti. Inconsapevole dell'esistenza della tratta degli schiavi, florido commercio gestito interamente dagli stessi arabi con cui egli era solito mercanteggiare, Morumba acconsentì che sua figlia, Kori venisse presa da uno dei *cadì* che l'aveva chiesta in moglie. In questo romanzo il protagonista è un ragazzo indigeno liberato dai missionari dopo che, in passato, era finito in mano araba e fatto schiavo. Il giovane, battezzato con il nome di Paolo e educato dai missionari cattolici che lo avevano emancipato, aspirava a prendere i voti come avevano fatto prima di lui i suoi amici missionari perché mosso dalla convinzione che, nei territori africani, vi fosse una certa urgenza di preti in grado di parlare la lingua del luogo e di comprendere i costumi degli autoctoni. È grazie all'essere africano di Paolo che i missionari riuscirono ad entrare in relazione con il villaggio. È infatti il ragazzo che interagisce con gli abitanti del villaggio e, dopo essersi presentato con naturalezza, portò facilmente avanti le trattative affinché i missionari potessero prendere la parola. Vedendo un africano come loro, divenne più facile per gli abitanti del villaggio comprendere quale fosse lo scopo della presenza lì dei missionari. In *Avorio Nero* infatti l'interazione tra missionari e africani avviene soltanto dopo che Morumba accettò di ospitarli pur percependoli come differenti; questa accettazione è subordinata alle spiegazioni che Paolo, l'indigeno che parla la lingua della tribù, offre loro. Il giovane, il cui nome di nascita era Gatimo, usato fino a quando era restato pagano e senza battesimo, chiese agli africani stupiti di vedere i «bizzarri missionari bianchi con la barba lunga» di non essere spaventati giacché coloro con i quali lui si accompagnava erano uomini non interessati al denaro e al commercio, ma alla liberazione dalla schiavitù dei popoli autoctoni a rischio di razzie da parte dei trafficanti.

Una volta entranti nel villaggio i missionari provarono a mettere in guardia Morumba dagli arabi, indicati come gli unici organizzatori del traffico di persone. *Studies*», Vol. 15, No. 2 (Dec., 2002), pp. 149-158.

Il più anziano dei missionari si disse ben disposto a donare un fucile, alcuni medicinali e altri oggetti considerati assai importanti dagli indigeni se in cambio avesse ottenuto un patto di amicizia con gli abitanti del villaggio in chiave prettamente anti-araba: chiese infatti che quel patto sancisse l'impegno di Morumba a non stringere mai più affari con gli arabi. Il religioso era certo che il patto non sarebbe stato disatteso perché si trattava di un giuramento di sangue predisposto dallo stregone della tribù e, pertanto, ritenuto indissolubile dagli indigeni pena dei castighi terribili su tutto il territorio. Il missionario si domandò anche se l'espedito del patto fosse un'azione contraria all'ortodossia cattolica, si rispose con un diniego giacché quel patto serviva a soddisfare un bene superiore, ovvero la loro amicizia esclusiva. L'ostilità dei missionari nei confronti dei musulmani trovava giustificazione nelle pagine del romanzo nel fatto che quelli erano descritti come esperti trafficanti di schiavi. È impossibile qui non vedere l'interpretazione degli arabi come commercianti di schiavi secondo una visione tipica del XIX secolo e che a sua volta si rifaceva a una tradizione secolare dell'azione cattolica nel campo della protezione dei prigionieri cristiani caduta in mano turca⁴¹. Quando tutto fu predisposto perché il villaggio fosse fuori dall'influenza degli schiavisti arabi, allora i missionari decisero di proseguire il loro cammino verso altri luoghi dove vi era più necessità di loro.

A questo punto della narrazione si presentano i due coprotagonisti del romanzo: coloro che, con l'evolversi della trama, diventano il migliore amico, Kabiro, e la fidanzata, Wanjiko, di Paolo. Questi infatti, ancorché non fosse ancora prete, venne lasciato nel villaggio per provvedere agli aiuti religiosi e pratici di cui la gente del villaggio aveva bisogno. Il giovane, pur essendo destinato a prendere i voti, vivendo a contatto con Wanjiko, se ne innamorò. Per lei e per tutti gli altri indigeni, trascrisse il Vangelo nella loro lingua. Era necessario infatti che costoro, ancora pagani, comprendessero il senso del Vangelo e dell'essere cristiani. La ragazza si innamorò di Paolo quasi subito e lui, tormentato da questa passione, provò con vari espedienti a controllare il suo sentimento:

41 Si rimanda per esempio ai saggi sulla schiavitù in età moderna, Marco Lenci, *Corsari: guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Roma, Carocci, 2006 e Serena Di Nepi, *I confini della salvezza. Schiavitù. Conversioni e libertà nella Roma di età moderna*, Roma, Viella, 2022.

cercò di non parlarne, di rifuggire i suoi sguardi e, infine, di evitarla. Il protagonista del racconto voleva rimanere infatti fedele alla promessa che aveva fatto ai missionari, facendosi prete anch'esso, ma questo suo innamoramento lo stava turbando non poco. Anche l'amico di Paolo aveva problemi di cuore in quanto soffriva per la nostalgia che sentiva per Kori, la figlia del capovillaggio. I due infatti, prima che lei fosse ceduta agli arabi, avevano instaurato una relazione amorosa.

La trama del romanzo assume contorni più avventurosi giacché gli stessi arabi che già detenevano la ragazza giunsero inaspettatamente al villaggio per fare incetta di schiavi tramite una razzia. Furono catturati gran parte degli abitanti del villaggio inclusi i personaggi principali, eccettuato il capovillaggio e l'amata di Paolo. Questi e Kabiro, privati della libertà ma uniti da un profondo senso dell'amicizia, affrontarono insieme varie prove e, infine, scoprirono che Kori era ancora viva e stava bene. In schiavitù Kabiro aveva finalmente ritrovato sua moglie e, dato il rischio di essere nuovamente venduti, tutti e tre si dettero a una rocambolesca fuga e a un combattimento contro gli schiavisti fatto a colpi di armi da fuoco. Il racconto comunque non si conclude con un semplice lieto fine dovuto alla liberazione di tutto il villaggio dal pericolo arabo-musulmano. Bensì con il, seppur breve, tormento amoroso di Paolo: doveva farsi prete o doveva considerarsi libero di sposarsi con Wanjiko che aveva appena ritrovato? Contemporaneamente Kabiro che, avendo seguito gli insegnamenti dell'amico, era diventato un buon cattolico fremeva perché anche sua moglie, la ex schiava liberata, apprendesse gli insegnamenti del catechismo così da divenire cattolica anch'essa. Entrambi innamorati delle proprie ragazze, aspettarono con frenesia e impazienza il ritorno dei missionari: Kabiro per potere battezzare sua moglie e Paolo per confessare a quelli che erano stati i suoi liberatori di avere peccato essendosi innamorato di una donna. I missionari, una volta rientrati, salutarono con gioia questo amore, inaspettatamente da quanto avesse immaginato il protagonista del racconto: l'innamoramento di Paolo, infatti, rappresentava l'opportunità di dimostrare al resto della comunità come fosse felice e sereno l'istituto del matrimonio cristiano. L'ultimo sacrificio dunque che al giovane rimaneva da superare era l'attesa del

battesimo della donna amata da celebrare quando ella fosse stata matura dal punto di vista religioso per poi finalmente convolare a nozze.

Benché in questa sede sia stato dedicato un paragrafo a parte riguardo al tipo di linguaggio narrativo usato in questo romanzo, si deve ora anticipare che era caratterizzato da *cliché* e stereotipizzazioni tipiche di espressioni culturalmente razziste. Nel romanzo si riscontrano tuttavia due elementi di originalità. Innanzitutto si pone in evidenza l'importanza che nel testo viene conferita all'africano Paolo rispetto ai missionari non autoctoni per promuovere l'evangelizzazione dei membri del villaggio. In secondo luogo, dalla lettura del romanzo emerge anche una certa libertà di Paolo nel disporre di sé stesso e del suo futuro: non è costretto a seguire la strada tracciata dai missionari che avevano ipotizzato per lui una vita da prete, ma è libero di innamorarsi e di sposarsi. Riguardo alla scelta del ragazzo di non prendere i voti e di restare un laico a disposizione del suo villaggio non si può non fare un riferimento alla centralità che il laicato stava guadagnando all'interno della dottrina cattolica. La sua appartenenza al mondo cattolico lo rende un uomo libero a tutti gli effetti.

In conclusione, pur essendo presenti elementi di originalità, il testo, contraddistinto da un certo lessico culturalmente razzista, appare accostabile alla produzione editoriale missionaria del XIX secolo.

4. Il genere letterario del romanzo missionario a confronto con la *lettera dalla Senigambia* pubblicata sulla rivista Le Missioni Cattoliche nel 1890

La lettura del romanzo *Avorio Nero* richiama schemi narrativi tipici della pubblicistica missionaria del XIX secolo. In seguito a uno spoglio della rivista *Le Missioni Cattoliche* si è scelto di recuperare la *lettera dalla Senigambia* per raffrontarla al romanzo, stante la quasi completa sovrapposizione della trama⁴².

⁴² *Lettera del R.P. Sébire a Mons. Barthet, Vicario Apostolico della Senegambia*, datata 30 gennaio 1890, in «Le missioni cattoliche. Bullettino settimanale illustrato dell'opera La Propagazione della fede», XIX, 1890, pp. 190-193.

Si è consapevoli che l'accostamento tra le due pubblicazioni, quella del 1890 e quella del 1959, potrebbe risultare, a un primo sguardo, imprudente, purtuttavia si ritiene che l'analogia della trama e lo schema narrativo basato sul ruolo della missione cattolica come liberatrice di schiavi indigeni siano un elemento fondamentale da cui partire per dimostrare quanto del mondo missionario ottocentesco si sia perpetuato in anni assai più recenti e, allo stesso tempo, in che misura gli schemi narrativi del passato abbiano subito una metamorfosi nel significato contestualmente alle trasformazioni sociali e culturali avvenute nel tempo presente in seno alla Chiesa e alla società.

Il 30 gennaio 1890 un missionario francese, padre Sébire, scrisse una lettera al vicario apostolico della Senigambia, Mons. Barthet, per descrivergli la vicenda di «una giovane rapita come schiava dai Marabutti e salvata dalla Missione». La corrispondenza fu poi selezionata per essere pubblicata sulla rivista. L'articolo, che seppur tratto da una storia realmente accaduta appare in gran parte romanzato, si apriva con un *incipit* assai colorito giacché descriveva lo stato di agitazione di una giovane che, in maniera precipitosa, stava bussando al portone della missione presso Ngazobil per farsi aprire e ottenere così un nascondiglio per fuggire dai suoi padroni che l'avevano resa schiava e da cui desiderava emanciparsi. I missionari e la comunità del villaggio costruito dai missionari stessi constatarono fin dal primo sguardo che la ragazza appartenesse alla tribù degli Diola, dato che essa non capiva né il «volof né il serere» e «aveva i denti limati a punta». La ragazza, descritta con le caratteristiche della selvaggia, fu riconosciuta da Benedetto, la prima figura civile che si presenta al lettore: a dispetto del nome, esso era nato nella stessa tribù della ragazza e, come lei, era stato rapito dagli schiavisti quando ancora era molto giovane. Benedetto tuttavia aveva ottenuto di nuovo la libertà in seguito all'intervento dei suoi amici missionari, con cui scelse di convivere per il resto della sua vita, lasciandosi guidare dai loro insegnamenti: salvato e educato dai religiosi, infatti, Benedetto si era convertito al cattolicesimo e, infine, aveva deciso di entrare in seminario per diventare anch'esso missionario. Al contrario, i responsabili del traffico di schiavi erano i «Sosè, mussulmani fanatici» che avevano dichiarato guerra ai popoli pacifici che li circondavano. Si

pone in evidenza come siano descritti tre tipi di personaggi: i missionari, dotati di bontà e di generosità, i selvaggi, descritti come primitivi pacifici e indifesi e, infine, i fedeli all’Islam, caratterizzati da una spietata avidità di ricchezze e, al contempo, da una totale mancanza di pietà per tutti coloro che non professavano la loro stessa religione⁴³.

È indubbio che dalle lettere emerga una certa costruzione narrativa stereotipata in base alla quale i «mussulmani» descritti come fanatici e fondamentalisti hanno il ruolo dei razziatori particolarmente crudeli e efferati, privi di quella *pietas* che invece è tipica dei missionari cattolici. Inoltre, emerge spesso la contrapposizione tra la cupidigia dei musulmani per i beni terreni e invece la spiritualità dei missionari che edificavano villaggi senza ricavarne nessun guadagno materiale, ottenendone in cambio come bene supremo la salvezza degli indigeni. In questo contesto i missionari avocavano a sé due compiti fondamentali: la liberazione dalla schiavitù perpetrata dagli arabi contro gli indigeni e la liberazione di questi stessi “selvaggi” dal loro *status* pre-civile tramite il battesimo e l’educazione loro impartita⁴⁴.

Nel raccontare la vicenda il missionario si soffermò a descrivere le violenze e le efferatezze subite dalla ragazza e, in generale, dagli altri individui che condivisero con lei la prigionia: maltrattata e «battuta fieramente» dai vari padroni che si succedettero nella “gestione” della schiava, ora, era finalmente sotto la protezione dei religiosi. Si è visto che anche in *Avorio Nero* è presente uno schema analogo in base al quale gli arabi razziatori, in cerca di avorio, di donne e di schiavi, devastavano il villaggio degli indigeni e, questi ultimi, senza il pronto intervento dei missionari cattolici, non avrebbero saputo riguadagnarsi la libertà tolta loro dai musulmani.

⁴³ Questa descrizione rievoca una certa rappresentazione afferente a una costruzione culturale tipica dell’orientalismo, per approfondire si rimanda a Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

⁴⁴ Sulla centralità del battesimo nell’operato missionario cattolico in Africa si rimanda al lavoro di Ghedini sui moretti, Giacomo Ghedini, *I “moretti”: schiavitù e missioni tra Africa ed Eruopa*, cit.

A chiusura della *Lettera dalla Senigambia* emerge inoltre un rimando non tanto alla religione quanto piuttosto alla Francia, sul cui territorio non si poteva che vivere da uomini e da donne liberi. Un giorno infatti nel villaggio missionario giunse l'ultimo padrone della ragazza e ne rivendicava il possesso:

«È mia moglie; desidero che mi rendiate la donna entrata qui or ora.»

«Come ti chiami?

«Fara Manku Diamba, di Mbur.

«Dove l'avevi presa questa donna?

Ed egli, sghignazzando: «Ah, ah! E che ne importa a te?

«Tu l'avevi rapita; adesso è sul territorio francese, è libera. Poiché non vuol saperne di te, non è tua»⁴⁵.

Infine, la lettera non poteva che concludersi con un lieto fine: la ragazza era finalmente in salvo grazie ai missionari cattolici che avevano edificato il loro villaggio sul territorio francese, emblema di libertà e di civiltà. Pur emergendo da questo documento una visione impregnata di un certo razzismo culturale da cui si evince in che misura il processo di acculturazione fosse in atto, ciò non significa che il movimento antischiavista sviluppatosi alla fine del XIX secolo non avesse aspetti originali e di stampo umanitario-caritativo⁴⁶. Sullo stesso numero della rivista, poche pagine prima di quella che riportava la *lettera dalla Senigambia*, vi era un articolo che affrontava la rilevanza che i missionari rivestivano nella lotta antischiavista e sminuiva l'azione degli stati in Africa, asserendo che «mentre le potenze secolari, gelose l'una dell'altra, vanno disputandosi i loro possedimenti, mentre è così difficile ottenere il loro accordo estirpare dalle terre africane il mercato e l'eccidio degli schiavi» la Chiesa cattolica procedeva pacificamente a combattere la schiavitù⁴⁷.

45 *Lettera del R.P. Sébire a Mons. Barthet, Vicario Apostolico della Senegambia*, cit.

46 Sull'acculturazione e missioni cattoliche si rimanda su tutti a Mauro Forno, *La cultura degli altri. Il mondo delle missioni e la decolonizzazione*, Roma, Carocci, 2017. Giacomo Ghedini nella sua tesi di dottorato già citata ha approfondito criticamente il tema sulla concezione umanitaria-caritativa riguardante il movimento antischiavista e su quelli che invece erano i tratti più prettamente di acculturazione, si veda Giacomo Ghedini, *I "moretti": schiavitù e missioni tra Africa ed Eruopa (1824-1947)*, cit., in particolare pp. 53-71.

47 La Chiesa cattolica in Africa, in «Le missioni cattoliche. Bullettino settimanale illustrato dell'opera La Propagazione della fede», XIX, 30 gennaio 1890, p. 74.

Senza nessuna indulgenza verso gli stati nazionali, nemmeno nei confronti della Francia, la schiavitù poteva essere combattuta soltanto da una istituzione interessata a una dimensione caritativa e universale, superiore alle rivalità tra potenze e ai loro interessi materiali. Nella propaganda antischiavista missionaria di questo periodo una concezione umanitaria e di vicinanza agli emarginati – la Chiesa non stava più con Epulone per dirla con le parole emblematiche di Jemolo – dei paesi più poveri e più lontani, che derivava dalla dottrina sociale della Chiesa che voleva tutti gli uomini come fratelli e figli di Dio, si mescolava e si sovrapponeva all’idea di un missionariato latore di una superiorità europea da esportare in Africa⁴⁸. È indubbio dunque che, in questa fase, stava emergendo nel mondo missionario un atteggiamento che aveva tratti simili a quelli umanitari, seguendo gli sviluppi del crescente spirito universalistico della Chiesa, che emerse totalmente dagli anni Cinquanta del XX secolo. Non è forse un caso se nell’edizione del 1959 di *Avorio Nero* non fossero contenuti rimandi nazionalistici e eurocentrici bensì si restituisse il ritratto di missionari senza patria e appartenenti soltanto alla Chiesa universale cattolica. Rimane tuttavia indubbio che nel romanzo del 1959 si è di fronte a uno schema narrativo dove le analogie con le lettere della Senigambia del 1890 superano di gran lunga le differenziazioni. Dalla fine del XIX secolo alla seconda metà del XX secolo dunque il genere letterario missionario mutò con una certa lentezza perpetuando ancora gli stereotipi ottocenteschi. Tale *trend*, che era sopravvissuto oltre un settantennio, si trasformò tuttavia in poche decadi. Poiché infatti nel 1981 uscì una nuova edizione del romanzo è stato possibile estendere ancora il confronto, chiudendo un cerchio di quasi un secolo sulla scrittura cattolica missionaria nell’ambito dell’antischiavismo.

5. Aspetti e cambiamenti tra le due versioni del romanzo: 1959 Vs 1981

Rispetto ai due documenti analizzati, la ristampa di *Avorio Nero* del 1981 è assai differente per contesto culturale: il linguaggio risulta epurato da riferimenti

⁴⁸ Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1948, p. 438.

razzisti e da stereotipi. Il confronto tra le due edizioni può diventare quindi utile per comprendere come, in circa vent'anni, sia maturata una sensibilità terzomondista. Innanzitutto si pone subito in evidenza che il testo del 1981 è, salvo gli interventi di cui si scrive in questa sede, quasi calcato sulla edizione precedente⁴⁹. Sebbene si sia di fronte a una riedizione contraddistinta da uno scarso ricorso a cambiare il testo che era stato elaborato da Ottavio Sestero, alcuni cambiamenti sono stati eseguiti in maniera plastica per modificare le espressioni razziste e paternaliste. Il racconto infatti si apre con l'immagine del capo villaggio che con tutti i suoi uomini cacciano un elefante per poi mangiarne la carne e venderne le zanne d'avorio agli arabi. Nella versione del 1959 la moltitudine dei cacciatori – nella II edizione del 1981 definiti come i «nemici» dell'animale – è descritta come un insieme di «formiconi umani» o più semplicemente come «formiconi». A subire una totale cancellazione dal testo è inoltre l'aggettivo «negro», riformulato con la parola «africano». Nell'edizione del 1981 si avvisano in generale descrizioni assai meno stereotipate restituite con interventi minimi e circoscritte sul testo. Da una edizione all'altra gli abitanti del villaggio che, nell'edizione del 1959, hanno tratti selvaggi e primitivi, riacquisiscono sembianze ben più umane. La caccia agli elefanti, per esempio, condotta dagli uomini e dalle donne del villaggio è descritta, nella I edizione, come una pratica ferina e primitiva tramite cui «i formiconi sbucano intorno a lui (all'elefante) e gli sono sopra accaniti e voraci con lance e coltellacci». Questa frase non risulta più presente nell'edizione successiva. La stereotipizzazione è particolarmente offensiva quando gli indigeni, nella versione del 1959, sono descritti come cacciatori animaleschi che assalgono l'elefante con il solo uso delle mani. Nel 1981 invece la caccia all'animale viene effettuata con coltelli affilati che dovevano servire anche a «ritagliare massicci blocchi di carne». O ancora: nella prima edizione emerge una certa ripugnante insaziabilità da parte degli indigeni che, salendo sulla carcassa dell'elefante, strappano con mani e denti la carne ancora viva e sanguinolenta. Mentre infatti nel 1959 veniva descritta una «nauseabonda massa fumante» di persone impegnata a «contendere alla carcassa gli ultimi brandelli di carne», la stessa scena

⁴⁹ Si tratta di esigui cambiamenti impercettibili e che non variano il significato del testo e del contenuto. Per esempio, a pagina 5 dell'edizione del 1981 si nota che l'aggettivo «precipitosa» è sostituito dalla parola «a precipizio», pag. 8 dell'edizione 1959.

animalesca, riproposta nel 1981, presenta una differenza sostanziale: a precipitarsi sulla carcassa dell'animale morto non sono più gli indigeni cacciatori, ma le iene e gli sciacalli.

Per quanto riguarda invece l'episodio del giuramento di sangue la cui indissolubilità era garantita dalla presenza di uno stregone si ritiene utile porre in evidenza una modifica significativa al testo: nelle pagine della I edizione «i missionari s'erano accertati che nel cerimoniale del patto nulla vi fosse che urtasse l'ortodossia» mentre nell'edizione del 1981 non si avvisa nessun riferimento all'ortodossia. È lecito chiedersi se tale variazione non sia collegabile al tentativo da parte dei responsabili della casa editrice di non divenire i latori di un giudizio negativo nei confronti delle tradizioni africane. Dagli anni Sessanta il mondo missionario e intellettuale cattolico aveva cominciato a mettere in discussione la centralità della cultura europea nella dottrina e nella prassi cristiana. Papa Paolo VI scrisse un documento significativo di esplicito sostegno nei confronti della cultura africana, stigmatizzando ogni espressione di superiorità europea:

Così, la più recente storia etnica delle genti d'Africa, pur priva di documenti scritti, si presenta assai complessa e ricca di individualità propria e di esperienze spirituali e sociali, attorno alle quali proseguono con profitto l'analisi e l'approfondimento degli specialisti. Molti costumi e riti, un tempo considerati solamente bizzarri e primitivi, oggi, alla luce delle conoscenze etnologiche, si rivelano come elementi integranti di particolari sistemi sociali, degni di studio e di rispetto⁵⁰.

Per consolidare i rapporti tra Europa e Africa era necessario, secondo Paolo VI, incrementare le vie del dialogo con l'Islam, come grande religione monoteista e a riconsiderare gli approcci e gli studi che gli esperti occidentali avevano fatto della cultura e delle tradizioni africane. L'animismo infatti rappresentava per il Papa una «concezione più profonda, più vasta e uniforme» così come le «iniziazioni sociali» svolte secondo le tradizioni proprie di ogni popolo si rivelavano «come elementi integranti di particolari sistemi sociali, degni di studio e di rispetto». È facile comprendere dunque, in un'ottica interreligiosa e di

⁵⁰ Lettera apostolica *Africae Terrarum*, Paolo VI, 29 ottobre 1967.

ricerca di un dialogo con l'Islam, quali siano state le ragioni per cui una intera frase sia stata espunta dal testo del 1981:

I valorosi pionieri della Croce facevano sforzi eroici per prevenirli. Sì, per prevenirli, perché una volta infetti dall'Islam anche i selvaggi primitivi divenivano orgogliosi, caparbi, irriducibili. Un musulmano è superbo di esserlo: lui è illuminato, lui è santo; tutti gl'infedeli sono cani, sprezzati e derisi⁵¹.

Nella versione del 1981 poi è aggiunta una frase mancante nell'edizione precedente in cui si fa riferimento alla pace. Non si ritiene particolarmente significativa questa integrazione. Tuttavia essendo l'unica aggiunta *ex novo*, si considera opportuno citarla.

Salutarono quindi anche i notabili del villaggio e si fermarono un poco in mezzo alla gente per stringere mani, parlare, sorridere ai bambini, quasi a trasmettere un messaggio di pace a quel popolo semplice e fiducioso.

L'immagine di missionari in mezzo ai bambini restituisce un ritratto tipico della propaganda missionaria e delle fotografie pubblicate delle riviste degli anni Settanta e Ottanta del Novecento.

La rappresentazione delle popolazioni musulmane come mercanti di schiavi, nella edizione del 1981 è attenuata, togliendo ogni accenno a una opposizione tra le due religioni: i missionari del 1959 appaiono come «figli di Dio, del vero Dio, non l'Allah degli Arabia», nella nuova edizione invece viene meno il confronto tra le due religioni monoteiste⁵². Analogamente poche righe più in basso è stata tagliata la frase che, nel 1959, diceva che il compito dei missionari era quello di aiutare i popoli africani «che non diventino islamu» e che conoscano «il vero Dio».

⁵¹ Dall'edizione del 1959, p. 29.

⁵² Il venire meno di un confronto tra le due religioni nell'edizione del 1981 è indubbiamente da ricollegare ai nuovi indirizzi espressi dalla chiesa cattolica in merito al dialogo interreligioso a partire dagli anni Cinquanta e Sessanta e, in particolare, durante il Concilio Vaticano II. Questi nuovi indirizzi, a loro volta, sono riconducibili all'affermarsi degli aiuti allo sviluppo nelle relazioni internazionali del secondo dopoguerra, si veda *Gli aiuti allo sviluppo nelle relazioni internazionali del secondo dopoguerra*, cit.;, *A Radical History of Development Studies: Individuals, Institutions and Ideologies*, ed. U. Kothari, New York, Zed Books, 2005.

Infine, si è riscontrata una modifica di tipo, se si può dire, spirituale: nel 1959 il missionario raccomanda Paolo alla «Vergine» che lo «assisterà con affetto materno» insieme all'«Angelo custode» che lo «seguirà ovunque»⁵³, nel 1981 non si ha più traccia di questa raccomandazione.

Che il mondo missionario fosse cambiato così come il modo di rivolgersi ai lettori risulta ancora più evidente nella conversazione intercorsa nel romanzo tra il padre missionario e Paolo. Questi per convincere il missionario a non lasciare il villaggio e a rimanere lì con loro gli chiede «O Padre, perché non vi fermate tra noi? Vedete come tutti vi amano e vi stimano! Vi faremo subito una grande casa e una grande chiesa» (p.35). Nel 1981 invece nei propositi di Paolo, oltre alla costruzione di una casa, non vi è più quella di costruire una chiesa, ma una scuola: «faremo subito una casa grande e una scuola» (p. 26). Di conseguenza se il dovere di Paolo, nell'edizione del 1959, era quello di «fare il catechismo tutti i giorni», nel 1981, oltre ad insegnare «a pregare a tutti quelli che verranno» deve ora impegnarsi a fare «scuola tutti i giorni» a pag. 35. Quest'ultimo cambiamento dei doveri di Paolo con la cancellazione della catechesi a favore dell'insegnamento scolastico è emblematico della trasformazione intercorsa all'interno del mondo missionario e nei suoi orizzonti d'azione in Africa e in Italia.

Conclusioni

Si è visto come il tema antischiavista sia stato proposto a distanza di circa un secolo senza grandi differenze nella trama. Nell'immaginario collettivo la lotta alla schiavitù messa in essere dai missionari persiste negli anni poiché conteneva quegli aspetti collimanti con una idea corretta e morale di rappresentazione della presenza europea nel continente africano durante la fase di colonizzazione⁵⁴. È tuttavia indubbio che, pur emergendo una narrazione

⁵³ Ibidem., p. 34.

⁵⁴ Sul tema della rappresentazione della presenza italiana in Africa nel periodo coloniale, si rimanda a *Europe between Migrations, Decolonization and Integration (1945-1992)*, Giuliana Laschi, Valeria Deplano, Alessandro Pes (a cura di), New York, Routledge, 2020; Valeria

schematica in base alla quale i missionari raffigurano i liberatori dalla schiavitù, i paradigmi e i concetti contenuti nei documenti analizzati risultano trasformati nel loro significato: in tutti e tre i racconti la trama descritta è una vicenda antischiavista, ma, rispetto al documento del 1890, *Avorio Nero*, già nell'edizione del 1959, è espunto di riferimenti che rimandano a una superiorità per luogo di nascita. In entrambe le edizioni di *Avorio Nero* infatti il mondo missionario aveva perduto gli elementi di nazionalità. Come ha dimostrato Massimo De Giuseppe sulla fine del XIX secolo le missioni si nazionalizzarono e si interrogarono sulla triplice relazione «impero, nazione e perfino di universalismo cristiano». Non è un caso se nella lettera del 1890 sul caso della Senegambia si è potuto scorgere un certo elemento nazionalistico e la fierezza di potere affermare che sul territorio francese la ex schiava salvata dai missionari fosse da ritenere libera. In *Avorio nero* invece non vi è nessuna nazione di provenienza dei missionari: si sa che sono bianchi e con le barbe lunghe, ma non si sa da quale stato preciso essi provengano e, anzi, costoro indicano come luogo di provenienza un altro villaggio africano. In assenza di altre indicazioni geografiche, si avverte una completa de-nazionalizzazione delle missioni cattoliche.

La differenza più sostanziale emerge nella descrizione delle vittime degli schiavisti elaborata nei racconti. Mentre nel 1890 la ragazza messa in salvo dai missionari è anonima, non ha una storia e, soprattutto, non è definibile in alcun altro modo se non quello della “vittima indifesa”, in *Avorio Nero*, Paolo, Kabi, Kori – e, anzi, forse sarebbe meglio dire l'intero villaggio – dispongono di una loro *agency*. Dalla narrazione infatti si deduce la consistenza e la personalità pulsante dei protagonisti del racconto dotati di un passato e di un presente, di una cultura africana e di un futuro edificato sulla libertà acquisita con la scuola e l'insegnamento religioso. I missionari “bianchi” risultano figure importanti ma defilate e, infatti, è Paolo/Gatimo a penetrare nel villaggio, è lui ad insegnare la religione cattolica ed è sempre lui a scegliere liberamente di diventare il marito di Wanjiko anziché mantenere la promessa di prendere i voti. Nelle pagine di

Deplano, “*Settimana nera*” e “*Violenza segreta*”. *Denuncia e rimozione dell'eredità coloniale negli anni Sessanta*, in *Subalternità italiane. Percorsi di ricerca tra letteratura e storia*, Ariccia, Aracne, 2014; Charles Burdett, *Transnational Time: Reading Post-War Representations of the Italian Presence in East Africa*, in «*Italian Studies*», 73(2018), pp. 274-288.

Avorio Nero si pone l'attenzione sulle scelte operate da Paolo di prediligere il matrimonio d'amore alla vocazione di farsi prete. Matrimonio che rappresentava la creazione di una nuova famiglia e, allo stesso tempo, una prova di felicità e di convivenza cristiana per gli indigeni del villaggio. Era dunque questa famiglia a assumere su di sé il compito di essere una sorta di prototipo per implementare il matrimonio cattolico nel territorio africano: il missionario tra gli indigeni era ora Paolo, laico e africano esso stesso, che scegliendo la famiglia intraprendeva una scelta altrettanto missionaria nel suo paese di origine.

Il teologo Vincent Cosmao parlò di una «coscientizzazione» che la Chiesa doveva promuovere per realizzare l'orizzonte di un nuovo ordine globale più giusto e meno contraddistinto da ingiustizie. Infatti «la ristrutturazione della vita internazionale passa attraverso la trasformazione delle strutture mentali»⁵⁵. Una coscientizzazione che doveva essere acquisita dai popoli sia del cosiddetto terzo mondo sia dei paesi industrializzati, per un allargamento delle frontiere culturali dei gruppi umani che avrebbe dato origine a una “rivoluzione culturale” globale⁵⁶. Coscientizzazione che è emersa nell'analisi e dal confronto delle pubblicazioni antischiaviste missionarie. L'edizione del 1981 può rappresentare un punto di arrivo di un percorso assai lungo: espunta di qualsiasi aggettivo e connotazione razziale era in sintonia con quanto i documenti pontifici hanno prodotto lungo tutto il XX secolo riguardo al continente africano⁵⁷. Nella Enciclica *Princeps Pastorum* del 28 novembre 1959 papa Giovanni XIII scriveva che la Chiesa non poteva essere considerata straniera da nessun popolo e nazione⁵⁸. Con papa Paolo VI, che auspicava un risveglio del continente per uno sviluppo integrale della società, l'avvicinamento tra Santa Sede e Africa accelerò ulteriormente⁵⁹.

⁵⁵ Vincent Cosmao, *Chiesa e sviluppo dei popoli. Per una teologia dello sviluppo*, Milano, Aggiornamenti sociali, 1983, p. 23

⁵⁶ Ibidem., 24.

⁵⁷ Sull'importanza dello studio dei documenti ufficiali prodotti dalla Santa Sede come mezzo per comprendere i cambiamenti politici si rimanda a Francesco Bonini, *Chiesa cattolica e Italia contemporanea. I Convegni ecclesiali (1976-2015)*, Studium, 2020.

⁵⁸ Giovanni XXIII, *Lettera Enciclica Princeps Pastorum*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1959.

⁵⁹ Si pensa a Discours du Pape Paul VI aux representants de la societe africaine de culture, in Paolo VI, *Discorsi*, 1 ottobre 1969.

I romanzi missionari sono il momento di incontro tra il luogo di missione e il luogo di stampa, in questo caso tra Africa e Italia e possono essere presi paradigmaticamente in considerazione come strumenti per tastare come le trasformazioni delle strutture mentali siano avvenute nello scorrere del tempo della storia. La Rivoluzione culturale passava infatti anche dalla stampa missionaria e dalle pubblicazioni antischiaviste che, in quasi un secolo, si susseguirono. Dal 1890 al 1981 si è perpetuato il tema dell'antischiavismo cattolico in Africa. Un antischiavismo restato operante per effetto del fluire del passato nel tempo presente nei romanzi missionari tramite i quali, seguendo la «contemporaneità del non contemporaneo»⁶⁰, hanno usato il paradigma dell'antischiavismo per risignificare la presenza missionaria in Africa.

⁶⁰ Reinhart Koselleck, *Storia: la formazione del concetto moderno*, traduzione di Rossana Lista, Bologna, CLUEB, 2009.