

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)¹. 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

¹ Cfr. E. Reali, *Il riscatto de' negri considerato all'occasione che il Revmo P. D. Antonio Anselmi abate del monastero di S. Pietro in Gubbio il dì sacro al padre de' monaci camaldolesi compiva il sacro rito del primo sacramento sul giovanetto negro Dau imponendogli il nome di Romualdo*, Tipografia di Antonio Magni, Gubbio 1855, consultato presso la Biblioteca dell'Eremo di Camaldoli. 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 Dau².

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*»³, una tra le tante «destinate a passare senza lasciare traccia»⁴. In quel momento, provai una sensazione di disagio, come di fronte a un'ingiustizia, per i criteri 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 Dau⁵. 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*⁶.

Degli ultimi anni di «Romualdino il Moro»⁷ non sappiamo molto, se non che, ammalatosi di tubercolosi, sarebbe stato mandato a continuare la propria formazione a Napoli, nell'auspicio che il clima più caldo della città campana potesse giovargli maggiormente rispetto a quello rigido dell'Appennino umbro. Speranza vana. Dopo un peggioramento ulteriore delle sue condizioni di salute,

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

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

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

⁵ Secondo la nota definizione di Tzvetan Todorov, «La memoria non si oppone affatto all'oblio. I due termini che formano contrasto sono la cancellazione (l'oblio) e la conservazione; la memoria è, sempre e necessariamente, un'interazione dei due. [...] La memoria è necessariamente una selezione: certi tratti dell'avvenimento sono conservati, altri scartati, subito o a poco a poco, quindi dimenticati», T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico* (2000), 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.

⁶ «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.

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

morì nel febbraio del 1860 ad appena quindici anni⁸. 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 libro⁹.

Chi erano i «moretti»?

Ho scelto di adottare il termine «moretti» perché, pur non essendo il solo in uso nelle fonti¹⁰, 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

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

⁹ 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)*.

¹⁰ 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 Lavigerie (*Allocution de S. E. le cardinal Lavigerie à Notre Saint-Père le Pape Leon XIII dans l'Audience qui a suivi la promulgation de l'Encyclique «In Plurimis», relative à l'Abolition de l'Esclavage, Rome, 24 mai 1888*, ASMA). 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 questione¹¹. 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 Francia¹², 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»¹³, che indica anzitutto il colore della pelle e poi la giovane

¹¹ 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.

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

¹³ 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 soggetti¹⁴. Non sembra molto attestata prima del diciannovesimo secolo¹⁵ 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 missioni¹⁶. 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 mori¹⁷.

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.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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».

¹⁶ Cfr. T. Walz, *Bakhita Kwashé*, cit.

¹⁷ «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»¹⁸. In questo tempo, gli europei guardarono all'Africa subsahariana come ad un «enorme bianco»¹⁹ da disvelare e, quindi, da controllare²⁰. 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 atlantiche²¹. 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 aspettative²².

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 intrecciarsi²³. 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»²⁴. 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 Europa²⁵.

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

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

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

²¹ La campagna antischiavista, che aveva così ormai assunto una dimensione globale, è stata definita come «la prima lotta internazionale a favore dei diritti dell'uomo» (O. Pétré-Grenouilleau, «Abolizionismo e "diritto d'ingerenza" per cause umanitarie», 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).

²² 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.

²³ 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.

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

²⁵ 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*²⁶; 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»²⁷; 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 studi²⁸ 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 semisconosciuto africano dinka²⁹ 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)³⁰.

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.

²⁶ 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.

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

²⁸ 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.

²⁹ 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.

³⁰ 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 Italia³¹. 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 fenomeno³². 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»³³ ma delle migliaia (verosimilmente, circa duemila casi).

³¹ 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.

³² «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.

³³ 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 beati³⁴, 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)³⁵. La gran parte di questa letteratura non ha taglio scientifico ed è anzi connotata da forti tinte agiografiche³⁶. 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 veronese³⁷. Ciò che finora è mancato è però uno sguardo meno

³⁴ 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...

³⁵ 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.

³⁶ 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.

³⁷ 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'africano³⁸.

Di alcuni dei «moretti» sono stati infine pubblicati dei profili biografici. Nella più parte si tratta di articoli³⁹ o di testi agiografici⁴⁰, 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»⁴¹. 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.

³⁸ 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.

³⁹ 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).

⁴⁰ 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).

⁴¹ 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 riscatti⁴² e quelli parrocchiali⁴³. Almeno per quel che riguarda l'Italia, essi sono talvolta le uniche fonti che consentono di tracciare il passaggio dei «moretti» tra Africa ed Europa⁴⁴. 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»⁴⁵: 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 tutti⁴⁶.

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

⁴² 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.

⁴³ 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.

⁴⁴ 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.

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

⁴⁶ 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-documenti⁴⁷ 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»⁴⁸. 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 riconoscenza⁴⁹.

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'Ottocento⁵⁰ 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»⁵¹. Lo 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»⁵². Al contempo, anche altre forme di

⁴⁷ 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.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ 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.

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

⁵¹ 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.

⁵² 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*⁵³ nel 1854, sull'Opera per il Riscatto delle Fanciulle More di Niccolò Olivieri⁵⁴.

Pur se in maniera limitata, per questa ricerca ho fatto uso anche di fonti orali⁵⁵. Si tratta anzitutto di alcune interviste realizzate con lo scopo di sondare la memoria storica attuale del fenomeno «moretti»⁵⁶, 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 2000⁵⁷. 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 vita⁵⁸. 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.

⁵³ *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.

⁵⁴ 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.

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

⁵⁶ 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.

⁵⁷ 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 professaee 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.

⁵⁸ 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"»⁵⁹).

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 sé⁶⁰, 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 pregressi⁶¹. 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 religioso⁶².

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'origine⁶³.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ 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.

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

⁶² 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.

⁶³ 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 missione⁶⁴ 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)⁶⁵ e specialmente le omelie antischiaviste e i discorsi anticoloniali di Jean-Pierre Moussa, «moretto» senegalese divenuto prete a Parigi ed emigrato ad Haiti⁶⁶. David Boilat, compagno d'ordinazione di quest'ultimo, negli anni Cinquanta fu il primo autore in lingua francese di una storia del Senegal⁶⁷ e di una grammatica wolof-francese⁶⁸, con cui vinse anche un premio nazionale di linguistica in Francia⁶⁹. 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 italiano⁷⁰. 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.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ 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).

⁶⁷ D. Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, P. Bertrand Libraire-Éditeur, Paris 1853.

⁶⁸ D. Boilat, *Grammaire de la langue woloffe*, Imprimerie Impériale, Paris 1858.

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

⁷⁰ 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 rintracciare⁷¹. Giuseppina Bakhita (e non fu l'unica) dettò le sue memorie in un *Diario*⁷². 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 esplicitamente⁷³. Infine, abbiamo alcune produzioni artistiche realizzate dai «moretti» in registri diversi dalla scrittura: gli acquarelli di David Boilat⁷⁴; gli spartiti per organo di Giuseppina Benvenuti Zeinab Alif e quelli di Felice Rab⁷⁵.

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»⁷⁶ 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.

⁷¹ 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.

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

⁷³ 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.

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

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

⁷⁶ 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 studio⁷⁷.

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 bollettini⁷⁸. Per ampliare lo spettro, ho visionato anche materiale documentario conservato presso alcuni archivi statali⁷⁹, di associazioni, università e famiglie⁸⁰. 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'interesse⁸¹. 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.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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).

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

⁸⁰ 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.

⁸¹ 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»⁸². 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 Americhe⁸³. Quelle narrate sono storie di vita di «individui mobili»⁸⁴, di persone cioè che appartennero a più orizzonti geografici e culturali, che adottarono più prospettive, che costruirono identità multiple⁸⁵. Siamo nell'ambito del vasto tema delle migrazioni e delle tratte di schiavi, «un campo centrale della ricerca storico-globale»⁸⁶. 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»⁸⁷, di modo da arrivare a un «cambio di prospettiva»⁸⁸. 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

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

⁸³ 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.

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

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

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ 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»⁸⁹. 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 biografici⁹⁰. 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»)⁹¹, ha trovato recentemente una configurazione anche teorica in un'importante monografia di Olivette Otele, che ha parlato di «afroeuropesi»⁹². 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 secolo⁹³, 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 superare⁹⁴. 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 afroeuropesi 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.

⁸⁹ S. Subrahmanyam, *Mondi connessi*, cit., pp. 179-80.

⁹⁰ 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.

⁹¹ 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.

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

⁹³ 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.

⁹⁴ 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»⁹⁵ 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 critica⁹⁶.

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

⁹⁵ G. Abbattista, *Umanità in mostra*, cit., p. 227.

⁹⁶ 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 Europa⁹⁷. 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 coinvolte⁹⁸. 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»⁹⁹. 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

⁹⁷ 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.

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

⁹⁹ 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 fanatismo¹⁰⁰, 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*¹⁰¹. Si sforzarono di integrare in una sola (e al contempo molteplice) identità le proprie esperienze di vita. Insomma, con le loro scelte anche molto diverse¹⁰², 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 subalterno¹⁰³ 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

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ 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.

¹⁰² 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.

¹⁰³ 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 sconfitto¹⁰⁴, dove si è restii a riconoscere le responsabilità coloniali e resiste il mito degli italiani «brava gente»¹⁰⁵, dove a tutt'oggi (a quanto ne so) non esiste un museo dedicato alla memoria della schiavitù sul territorio nazionale¹⁰⁶, dove ogni anno migliaia di persone soffrono e muoiono in mare (e non solo) per raggiungerne le coste¹⁰⁷ – questo è quanto mai urgente.

¹⁰⁴ 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.

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

¹⁰⁶ 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.

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