

Collaborazione e conflitti: Michele da Carbonara e l'organizzazione della Prefettura Apostolica dell'Eritrea, 1894-1910

Chelati Dirar, Uoldelul

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Chelati Dirar, U. (2002). Collaborazione e conflitti: Michele da Carbonara e l'organizzazione della Prefettura Apostolica dell'Eritrea, 1894-1910. *Quaderni storici*, 37(1), 149-188. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-284751>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

COLLABORAZIONE E CONFLITTI:
MICHELE DA CARBONARA E L'ORGANIZZAZIONE
DELLA PREFETTURA APOSTOLICA DELL'ERITREA
(1894-1910)

Padre Michele da Carbonara (1836-1910), primo prefetto apostolico dell'Eritrea, con la sua attività segna profondamente gli sviluppi della missione cattolica in colonia. Con il suo febbrile attivismo e la sua caparbia svolge un importante lavoro di riorganizzazione dell'attività missionaria in Eritrea. Infatti, anche se non sempre corrisposto, padre Michele persegue tenacemente e lucidamente un progetto di ristrutturazione della missione centrato attorno ad uno stretto legame tra missione e autorità coloniale. Nonostante l'importanza di questo progetto e la portata delle sue implicazioni nella lunga durata delle relazioni tra amministrazione coloniale e missione, la sua figura è stata finora pressoché ignorata dalla letteratura sul colonialismo italiano ed è stata trascurata anche dalla recente letteratura sull'attività missionaria in Eritrea. Il fenomeno è particolarmente curioso se si considera la sua importanza in una delicata fase di duplice transizione della Colonia Eritrea da amministrazione militare ad amministrazione civile e da missione *francese* a missione *italiana*. Il presente studio vuole essere un contributo per un riesame critico dell'attività missionaria di questo personaggio.

L'analisi dell'attività di Michele da Carbonara non può comunque prescindere da un confronto con la letteratura relativa all'attività missionaria nella regione. Con l'eccezione di alcune opere fondamentali tra cui spiccano *The Missionary Factor in East Africa* di R. Oliver¹, *Christian Mission in Nigeria* di J.F.A. Ajayi² e *The Missionary Impact on Modern Nigeria* di Ayandele³, la letteratura relativa a missionari e colonialismo in Africa prodotta a partire dagli anni '60 sulla spinta del processo di decolonizzazione e dello sviluppo di una nuova storiografia post-coloniale, riflette in sé tutta la tortuosità e complessità del dibattito in corso in quegli anni. Un dibattito continuamente in bilico tra storiografia e ideologia, tra storiografia e politica⁴. L'intensità di tale dibattito e le lacerazioni che determinava all'interno della comunità scientifica si riflettono chiaramente anche nell'approccio sostanzialmente dicotomico della letteratura prodotta in quegli anni.

Dicotomie ricorrenti sono: la valutazione dell'operato missionario visto alternativamente come fonte di destabilizzazione e crisi delle cosiddette «società tradizionali» africane oppure come fattore di sviluppo ed emancipazione⁵, la relazione tra missioni e colonialismo schematizzata in termini di cooperazione o antagonismo⁶, o infine quella relativa a missionari e razzismo, la letteratura cioè che tratta delle contraddizioni tra l'egualitarismo insito nel messaggio evangelico e la cultura fortemente eurocentrica dei missionari⁷.

È solo successivamente, a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, che è possibile registrare un sostanziale cambiamento nella letteratura relativa a missionari, colonialismo e religione in Africa, un cambiamento caratterizzato da una maggiore attenzione alla complessità e alle contraddizioni interne del mondo missionario. Un contributo sostanziale in questo senso è quello recato dagli studi sui movimenti millenaristi nelle loro molteplici manifestazioni. Nato inizialmente come analisi di una forma specifica di resistenza al colonialismo⁸, questo filone di studi si è trasformato successivamente in un'analisi della complessità e non univocità del fenomeno millenarista⁹, contribuendo sostanzialmente ad affinare la comprensione delle dinamiche religiose e culturali all'interno delle società africane.

Questo lungo e intenso processo di crescita ha portato alla maturazione di un approccio più attento alle sfumature e contraddizioni interne delle singole società missionarie così come ai complessi giochi di potere e identità tra le popolazioni tra cui l'attività missionaria si esplicava, con sullo sfondo l'onnipresente e spesso ambigua autorità coloniale. È interessante vedere i frutti di questi decenni di ricerca e dibattiti nella letteratura più recente in cui la dimensione ideologica viene definitivamente superata per un'analisi molto più pragmatica e storiograficamente solida. È il caso, per fare un esempio, di *Black Priests, White Missionaries* dello studioso britannico Richard Gray in cui vengono discusse numerose questioni cruciali quali l'ambivalenza delle relazioni tra missioni e autorità coloniali, i cambiamenti nella percezione missionaria delle cosmologie e credenze africane, e la trasformazione del concetto di Male nella religiosità africana¹⁰. Il pregio principale di questa nuova letteratura consiste principalmente nell'aver evidenziato la non univocità dell'operare missionario, sottolineando portata e dimensioni del ruolo avuto dalle popolazioni africane non solo nelle loro reazioni al fenomeno missionario ma anche nel loro contributo alla definizione delle strategie missionarie.

1. *Missionari e colonialismo: il caso italiano*

Nella letteratura sulla presenza missionaria in Eritrea e in Etiopia, la più ovvia delle aspettative vorrebbe che si ritrovasse – filtrato e assorbito – gran parte del dibattito storiografico al quale si è accennato, applicandone il paradigma interpretativo, magari arricchito alla luce di nuove ricerche. Va infatti sottolineato come l'attività missionaria verso i territori di quello che diventerà poi l'Impero dell'Africa Orientale Italiana (AOI) fosse una delle più antiche e continue nella tradizione missionaria. L'attenzione riservata a questa regione dalla Sacra congregazione di Propaganda Fide, la suprema istituzione missionaria dello Stato pontificio, risale praticamente alla fondazione della congregazione medesima nel 1622. Per l'esattezza al momento della fondazione di Propaganda Fide era già in corso sulle coste del Mar Rosso e in Abissinia una missione dei gesuiti, avviata nel 1554 che aveva conosciuto con Pedro Paez (morto proprio nel 1622) il suo massimo sviluppo¹¹. A motivare tale interessamento concorrevano da un lato l'anomalia di una tradizione cristiana indigena risalente al quarto secolo¹², dall'altro il diffondersi, in epoca medievale, del mito del «Prete Gianni», un sovrano cristiano che, pur circondato da popolazioni ostili e infedeli, sarebbe riuscito a preservare intatta la sua fede e che sarebbe stato in trepida attesa di soccorso dai suoi fratelli nella fede¹³. Ciò contribuì ad attirare verso la regione una speciale attenzione missionaria animata dalla speranza di farne un avamposto per la successiva penetrazione nel resto dell'Africa sub-sahariana¹⁴.

Un secondo fattore che farebbe supporre una speciale attenzione storiografica nei confronti dell'attività missionaria nel corno d'Africa è il fatto che il primo vescovo africano cattolico nell'età moderna era originario di questa regione. Trattasi di Tobia Ghiorghis Ghebregziabher, consacrato vescovo di Adulis il 21 aprile 1788 ed inviato in Abissinia per cercare di stabilirvi una missione cattolica¹⁵. Il tentativo, al pari di molti altri precedenti, fallì e si concluse con la fuga del vescovo il quale, dopo numerose peripezie, riuscì a raggiungere l'Egitto¹⁶. Questo episodio, apparentemente marginale, è invece significativo in quanto testimonia di una continuità di contatti e scambi tra Propaganda Fide e il cristianesimo ortodosso della regione e allude ad un'antica tradizione di contatti e scambi che trovò nel collegio di S. Stefano Maggiore (o dei Mori) in Roma uno dei luoghi privilegiati¹⁷. Infine, un ulteriore elemento di interesse consiste nel fatto che, sin dagli inizi, l'espansione coloniale italiana nel corno d'Africa e in Eritrea è strettamente legata alla presenza missionaria. Sono infatti vari missionari quali Giovanni Stella, Giuseppe Sapeto e Guglielmo Massaia che, ripetutamente ed

insistentemente, sollecitano la corte sabauda a lanciarsi nell'impresa coloniale¹⁸.

Nonostante questa tradizione secolare, ciò che emerge da una rapida rassegna della letteratura sull'argomento è, da un lato la scarsa produzione, dall'altro il fatto che si tratta di materiale principalmente di storia politica. Spicca l'assenza di un'analisi che, spingendosi oltre la dimensione politica e diplomatica della presenza missionaria, esamini l'impatto sociale, culturale, linguistico della presenza missionaria nelle ex colonie italiane.

La letteratura sull'argomento può essere divisa in due grandi periodi, quella prodotta fino agli anni Ottanta e quella prodotta successivamente. Fino agli anni Ottanta si ha principalmente una letteratura di tipo agiografico-celebrativo prodotta prevalentemente in ambito missionario in cui predominano i generi della biografia e della memorialistica; il committente condiziona fortemente la natura del prodotto finale. È questo il caso delle pubblicazioni di Ezechia da Iseo, Angelo Mizzi, Metodio Da Nembro, Giuseppe Guerra e Pietro Chiocchetta, per citarne solo alcune¹⁹. Vi appare evidente una sostanziale continuità stilistica e di contenuti tra la produzione del periodo coloniale e quella dei decenni successivi²⁰. Venuta a mancare, a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta, la cornice coloniale in cui tale letteratura precedentemente era inscritta, l'attenzione dei curatori – sfrondata della retorica coloniale – è ora prevalentemente concentrata sulla celebrazione della funzione civilizzatrice della presenza missionaria e sull'esaltazione dello spirito di abnegazione e dello stoicismo del missionario nella sua interazione con la terra di missione. L'unica eccezione a questa tendenza è rappresentata dal poderoso volume di Metodio da Nembro, *La Missione dei Minori Cappuccini in Eritrea (1894-1952)*²¹. Pubblicata nel 1953, l'opera, nonostante il palese intento celebrativo, rappresenta il primo studio sistematico della presenza missionaria cattolica in Eritrea dal 1894 al 1952, condotto sulla base di uno scrupoloso lavoro d'archivio²². Tuttavia, va sottolineato come, con l'eccezione del contributo di Metodio da Nembro, i due principali studi di levatura accademica sulla presenza missionaria in Eritrea ed Etiopia pubblicati prima degli anni '80 siano stati prodotti non in Italia ma all'estero e pubblicati in inglese. Il primo in ordine cronologico è lo studio di Donald Crummey, *Priest and Politicians*²³ che, pur essendo prevalentemente dedicato alla dimensione politica della presenza missionaria, costituisce dopo l'opera di Metodio da Nembro, una delle pubblicazioni più significative, frutto di un intenso lavoro archivistico. Il pregio principale dell'opera è rappresentato dal fatto che tratta sia della presenza missionaria protestante sia di quella cattolica, ponendo

entrambe nel più ampio contesto della storia politica e religiosa della regione. Il secondo studio è *Evangelical Pioneers in Ethiopia*, dello studioso svedese Gustav Aren²⁴. Per quanto chiaramente animata da intenti celebrativi²⁵, l'opera rappresenta una dettagliata e precisa ricostruzione della presenza missionaria protestante, in particolare svedese, in Eritrea ed Etiopia. Ciò che differenzia quest'opera dalla letteratura precedente è il fatto che, per la prima volta particolare attenzione viene dedicata alla dimensione socio-culturale del fenomeno missionario. Oggetto di speciale attenzione è l'attività di traduzione della Bibbia nelle varie lingue vernacolari così come, più in generale, l'attività didattica condotta dai missionari svedesi tra le varie popolazioni che compongono attualmente gli Stati di Eritrea ed Etiopia.

Va sottolineato comunque come tale *anomalia* nell'approccio e nella metodologia seguita dall'autore rifletta chiaramente la grande tradizione di studi sviluppatasi in ambito protestante alla quale l'autore attinge abbondantemente. A queste due pubblicazioni può essere affiancata anche *La mission Catholique Lazariste en Ethiopie (1868-1889)*, dello studioso etiopico Aleme Ashete²⁶. Per quanto concentrata esclusivamente sulla dimensione politica della presenza lazzarista in Eritrea ed Etiopia, la pubblicazione rappresenta ugualmente un contributo significativo, soprattutto perché l'Autore è stato tra i primi a utilizzare in modo sistematico il ricco materiale relativo alla prima presenza missionaria cattolica nella regione custodito negli archivi francesi.

Sul versante italiano è solo a partire dagli anni '80 che si registra un sostanziale inizio di interesse storiografico nei confronti della presenza missionaria in Eritrea ed Etiopia. Il primo lavoro di rilievo in questi anni è lo studio *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)* pubblicato nel 1982 da Cesare Marongiu Buonaiuti²⁷. Si tratta di un'analisi sistematica e dettagliata delle politiche religiose coloniali italiane e della loro interazione con le differenti società missionarie. Lo studio è basato sullo spoglio accurato delle fonti archivistiche coloniali mentre per le fonti missionarie l'autore si limita a quelle edite. Occorre tuttavia attendere la fine degli anni Ottanta per registrare una intensificazione anche quantitativa di produzione storiografica sull'argomento. Si può tranquillamente affermare che alla base di questo rinnovato interesse vi sia l'effetto sul lungo periodo dell'apertura della storiografia italiana agli studi africanisti e coloniali.

Due eventi possono essere considerati emblematici di questo rinato interesse. Il primo è il convegno *Église et histoire de l'Église en Afrique* organizzato nel 1988 dall'Istituto per le scienze religiose di Bologna e l'Università degli studi della medesima città²⁸. Da un lato l'organizzazione di un congresso di simile portata a Bologna fu un evento signifi-

cativo in quanto sottopose all'attenzione della comunità accademica italiana alcune delle più aggiornate e dibattute problematiche della storiografia africanista così come di quella relativa alla storia della chiesa in Africa. Nello stesso tempo però è significativo notare la pressoché totale assenza delle ex-colonie italiane dalle aree discusse ed esaminate nel corso del convegno. Il secondo importante evento è il congresso su *Fonti e problemi della politica coloniale italiana* organizzato a Taormina e Messina nel 1989 dal Ministero per i beni culturali e l'Università di Messina²⁹. Per quanto l'attenzione del convegno fosse dedicata principalmente a questioni di storia coloniale, con particolare riferimento alla dimensione politico-amministrativa, va sottolineato come tre delle relazioni presentate trattassero di questioni relative a missioni e politiche religiose³⁰. Ciò è tanto più importante in quanto oggetto del convegno era la discussione della reperibilità e dell'uso di fonti relative alla storia del colonialismo italiano. Da questo punto di vista si può dire che il convegno con la sua particolare enfasi su questioni di tipo metodologico ha contribuito ad aprire nuove e importanti prospettive di ricerca³¹.

È probabilmente non azzardato stabilire un nesso biunivoco tra questi due importanti eventi e l'incremento di produzione di letteratura relativa a missioni e politiche religiose che si registra a partire dalla fine degli anni Ottanta³². Si tratta tuttavia di letteratura incentrata prevalentemente su questioni di storia politica e particolarmente sulla controversa natura delle relazioni tra Stato e Chiesa. Ciò che tuttora continua a mancare nella storiografia italiana è un'analisi dell'impatto della presenza missionaria nella definizione e trasformazione di identità religiose, nazionali, etniche, sociali e politiche³³. Prima di procedere con l'oggetto specifico del mio contributo è quindi opportuno cercare di identificare le cause di questa *anomalia* storiografica.

Per certi aspetti è possibile affermare che, analogamente a quanto verificatosi nell'ambito dell'africanistica italiana, anche sullo sviluppo della storiografia italiana relativa alle missioni in Eritrea ed Etiopia hanno influito pesantemente le vicende coloniali italiane. Per quanto riguarda il primo periodo del colonialismo italiano, il periodo liberale, un'influenza determinante è stata quella di Ferdinando Martini, primo governatore civile dell'Eritrea³⁴. L'eccezionalità della figura ha contribuito a offuscare importanti paralleli sviluppi verificatisi in Eritrea, quali ad esempio l'instaurazione della Prefettura apostolica dell'Eritrea nel 1894. L'influenza di Martini può anche essere riscontrata nell'impatto della sua formazione laica, massonica e anticlericale nella successiva valutazione della presenza e dell'operato missionario in Eritrea. Sono noti infatti i commenti pesantemente ironici espressi da Martini nei confronti dei missionari nel suo *Diario Eritreo*³⁵.

Allo stesso modo si può dire che il secondo periodo del colonialismo italiano, il periodo fascista, abbia condizionato pesantemente lo sviluppo della storiografia africanista italiana favorendo un ambiguo processo di identificazione tra colonialismo ed africanistica che ha pesato a lungo sullo sviluppo della disciplina. L'ambivalenza delle relazioni tra fascismo e Santa Sede³⁶, così come l'ambiguità di atteggiamento su questioni spinose quali le leggi razziali hanno infatti contribuito a marginalizzare gli studi di storia delle missioni e di storia della chiesa in Africa nell'Italia del dopoguerra, focalizzando l'attenzione degli studiosi sulla dimensione politica degli eventi e privilegiando la polemica³⁷. Da questo punto di vista è possibile affermare che gli studi sull'attività missionaria in Eritrea ed Etiopia abbiano risentito dello stesso processo di rimozione che, per alcuni decenni, ha colpito l'africanistica italiana in generale³⁸. A questo insieme di fattori storici va anche aggiunto l'effetto del permanere di sedimenti dell'annosa disputa tra Stato e Chiesa cominciata nel periodo liberale e continuata con toni e accenti diversi fino agli anni Sessanta.

2. Michele da Carbonara e la storiografia missionaria

Sulla base di quanto detto fino ad ora è dunque importante cercare di verificare quale sia stata la percezione di Michele da Carbonara nella storiografia missionaria. Allo stesso tempo occorre identificare possibili fonti per la ricostruzione della sua esperienza umana e missionaria. Per quanto riguarda le fonti archivistiche accessibili, un primo importante nucleo di materiali è costituito dalle carte Martini conservate presso l'Archivio centrale di Stato di Roma. Una seconda importante sezione è rappresentata dal fondo Erythraea dell'Archivio generale dell'Ordine dei frati minori cappuccini in Roma. Un'altra interessante raccolta di materiale documentario che presenta però seri problemi di accessibilità è costituita dalle carte un tempo custodite presso l'Archivio storico della Sacra congregazione di Propaganda Fide in Roma e che, almeno per quanto riguarda il materiale prodotto dopo il 1894, sono state trasferite presso l'archivio storico della Sacra congregazione per le chiese orientali nella Città del Vaticano³⁹. Tuttavia una delle raccolte documentarie più importanti per lo studio di Michele da Carbonara è costituita dall'Archivio del Vicariato apostolico dell'Eritrea in Asmara. L'importanza del materiale custodito in questo archivio è dovuta al fatto che permette un'analisi dettagliata della complessità del mondo missionario nelle sue dinamiche interne così come nelle sue interazioni con la società coloniale.

Passando a discutere della letteratura relativa a Michele da Carbonara, occorre sottolineare fin dall'inizio che il panorama si rivela sostanzialmente sconcertante, specie se si considera l'importanza del personaggio. È possibile classificare la letteratura relativa a Michele da Carbonara in due categorie principali. La letteratura prodotta in ambito missionario e la letteratura coloniale. Sul versante missionario si ha una produzione relativamente abbondante⁴⁰, che risente fortemente dell'influenza del committente. Si tratta prevalentemente di ricostruzioni biografiche fortemente celebrative, il cui intento agiografico è palesato dai titoli stessi, caratterizzati da una particolare enfasi sullo spirito di abnegazione e la passione missionaria. Tra queste opere la più ricca di informazioni è il volume *I Cappuccini nella Colonia Eritrea* di Francesco da Offeio che abbonda di informazioni relative all'operato missionario di Michele da Carbonara e del primo gruppo di cappuccini che, assieme a lui, istituì la Prefettura apostolica. Sul versante coloniale vi sono numerose fonti che forniscono importanti informazioni sul missionario, specialmente nella sua interazione con le autorità coloniali. Mi riferisco qui, in particolare, al *Diario eritreo* di Ferdinando Martini ed alle memorie di viaggio di Renato Paoli raccolte nel volume *Nella Colonia Eritrea*⁴¹. Si tratta di una letteratura interessante in quanto, pur essendo fortemente condizionata dai sentimenti liberali ed anticlericali degli autori, e forse proprio grazie a ciò, permette di bilanciare gli eccessi celebrativi della letteratura di produzione missionaria.

Sui primi anni della vita di Michele da Carbonara, occorre fare affidamento alle sole fonti missionarie che peraltro descrivono in termini pressoché identici il periodo della vita di padre Michele precedente al suo impegno missionario. Al secolo Giuseppe Carbone, nacque a Carbonara di Scrivia, in provincia di Alessandria, l'1 ottobre 1836 da una famiglia benestante. All'inizio Giuseppe Carbone sembrava avviato ad una brillante carriera ecclesiastica. Infatti, terminati gli studi nel seminario di Tortona, si trasferì a Roma dove fu ordinato sacerdote nel 1859 e intraprese con successo studi teologici e di *utroque iure*. Parallelamente alla sua formazione ecclesiastica Giuseppe Carbone mostra predisposizione e interesse per studi letterari e filosofici che si traducono nella pubblicazione di studi danteschi e teologici⁴². È questo un dettaglio importante in quanto sfata uno dei più consolidati luoghi comuni che lo associa, immeritadamente, alla descrizione stereotipata del cappuccino iracundo e analfabeta⁴³. È solo in tarda età, il 27 novembre 1888 che Giuseppe Carbone, improvvisamente e per ragioni ancora da chiarire, abbandona la carriera ecclesiastica per entrare nell'Ordine dei frati minori cappuccini della provincia romana con il nome

di Michele da Carbonara.

Il 12 settembre 1894 la Sacra congregazione di Propaganda Fide decretò la separazione della Colonia Eritrea dal Vicariato apostolico dell'Abissinia e la sua costituzione in Prefettura apostolica e il primo ottobre dello stesso anno Michele da Carbonara viene nominato prefetto apostolico dell'Eritrea. Imbarcatosi a Napoli il 21 novembre, in compagnia dei padri Serafino da Colleparado, Vincenzo da Monteleone, Francesco da Bassano, Francesco da Offeio e Fra Bernardo da Castel Torà, giunge a Massaua⁴⁴ il 2 dicembre⁴⁵ e, trasferitosi a Cheren, inaugura ufficialmente la nuova Prefettura apostolica il 9 dicembre 1894⁴⁶. In questa occasione si ha anche il passaggio delle consegne tra l'amministrazione lazzarista, francese, e quella cappuccina, italiana.

3. La «nazionalizzazione» delle missioni in Eritrea

L'istituzione della Prefettura apostolica dell'Eritrea nel 1894 rappresenta il culmine di un lungo e sofferto processo mirante a porre fine a quella che l'amministrazione coloniale italiana percepiva come un'anomalia inaccettabile e cioè il persistere di una missione cattolica retta da religiosi francesi in un territorio amministrato dallo Stato italiano. Tale situazione era legata alle origini stesse della missione cattolica nella regione che risalivano al 1839. È in quell'anno infatti che il pontefice Gregorio XVI, cedendo in parte a sollecitazioni del missionario lazzarista Giuseppe Sapeto e dei viaggiatori francesi Antoine e Arnauld D'Abbadie, istituì la Prefettura apostolica d'Abissinia a capo della quale pose Giustino De Jacobis, missionario italiano della Congregazione della Missione comunemente nota come Lazzarista⁴⁷. La sede principale della congregazione era a Parigi e, prima del maturare di interessi coloniali italiani nella regione, francese fu il principale aiuto diplomatico che la missione ricevette⁴⁸. Con l'espandersi della presenza italiana, particolarmente a partire dalla creazione ufficiale della Colonia Eritrea nel 1890, la contraddittorietà della situazione si fece sempre più evidente⁴⁹. Da parte italiana spingevano verso una diversa sistemazione ragioni di sicurezza interna e la volontà di *italianizzare* il territorio coloniale evitando di presentare un'immagine di frammentazione e conflittualità che, si pensava, nuocesse al prestigio coloniale di fronte ai sudditi coloniali. Da un lato infatti gli italiani sospettavano i missionari lazzaristi di tramare insieme ai capi del Tigrai contro il consolidarsi ed espandersi della presenza italiana nella regione cercando di incoraggiare ribellioni e resistenza tra la popolazione eritrea⁵⁰. Allo stesso tempo i missionari francesi erano accusati di non

promuovere con adeguato impegno l'apprendimento e la diffusione della lingua italiana tra la popolazione, boicottando così, di fatto, il radicarsi di quelli che la letteratura coloniale descriveva come sentimenti di italianità⁵¹.

Una soluzione temporanea a questo problema fu trovata nel cosiddetto *modus vivendi*⁵² concordato tra il ministro degli esteri Benedetto Brin e il vicario apostolico dell'Abissinia mons. Jacques Crouzet nell'ottobre 1892 in occasione di un viaggio a Roma del religioso francese⁵³. Punto fondante di questo *modus vivendi* era l'accettazione da parte dei missionari lazzaristi del progetto di introdurre nella missione religiosi italiani che si occupassero della cura spirituale del personale militare italiano⁵⁴ presente in colonia, così come dei nuclei di coloni italiani che incominciavano timidamente ad insediarsi in Eritrea e che, nelle aspettative dell'amministrazione coloniale, erano destinati ad aumentare sostanzialmente⁵⁵.

Tuttavia sul lungo periodo le reali intenzioni del governo italiano si palesarono e divenne chiaro come la soluzione del *modus vivendi* altro non fosse che un primo passo verso la nazionalizzazione delle missioni e conseguentemente la sostituzione dei missionari francesi con missionari italiani. Uno dei principali attori in questo delicato processo fu l'*Associazione nazionale per soccorrere i missionari italiani* (d'ora in poi l'*Associazione nazionale*). Fondata a Firenze nel 1886, l'*Associazione nazionale* era il risultato del convergere degli interessi di una sezione del mondo cattolico favorevole all'espansione coloniale (il movimento conciliatorista) e di ambienti dell'imprenditoria settentrionale legati alle politiche protezionistiche di Crispi e sostenitori dell'impresa coloniale che veniva vista come possibile valvola di sfogo per l'eccesso di manodopera italiana⁵⁶. L'*Associazione nazionale* tramite il suo organo ufficiale, la *Rassegna nazionale*⁵⁷ sostenne fin dalla costituzione della Colonia Eritrea un attivo coinvolgimento dei cattolici italiani nel progetto coloniale e, conseguentemente, una *nazionalizzazione* delle missioni cattoliche presenti in colonia⁵⁸. Sarà l'*Associazione nazionale* a compiere il delicato lavoro diplomatico e di *lobbying* che permise di ammorbidire sia l'intransigenza vaticana che quella dello Stato liberale dovute a disaccordi su questioni quali la questione degli *exequaturs*, e gli orientamenti che il neonato Stato unitario intendeva prendere in materia di istruzione pubblica. Infine, a compimento di questo laborioso e complesso lavoro diplomatico, sarà la medesima *Associazione nazionale* a finanziare, con un sostanzioso contributo dell'industriale Alessandro Rossi, le spese di viaggio dei missionari cappuccini verso la neonata Prefettura apostolica dell'Eritrea così come dei primi nuclei di coloni veneti e friulani sele-

zionati personalmente da Rossi⁵⁹.

È chiara quindi, fin dall'inizio la complessità di alleanze e contrasti che, sottende il processo conclusosi con l'istituzione della Prefettura apostolica ed è a partire da questo processo che è possibile inquadrare storicamente l'operato missionario di Michele da Carbonara.

4. *Michele da Carbonara e l'organizzazione della Prefettura apostolica dell'Eritrea*

Il primo periodo della presenza di Michele da Carbonara è caratterizzato da un palese disagio e imbarazzo. Infatti, le pressioni dell'*Associazione nazionale* e di parte dell'amministrazione coloniale avevano sì portato alla nazionalizzazione delle missioni cattoliche in Eritrea, ma avevano anche determinato una situazione di ambiguità, non essendo stati precedentemente chiariti destinazione e ruolo dei missionari lazzaristi. Si venne così a verificare la situazione paradossale del prefetto apostolico ospite a Cheren di mons. Crouzet il quale, essendo ancora vicario apostolico, gli era di fatto superiore⁶⁰. Tale contraddizione fu di fatto risolta con il decreto firmato da Crispi il 22 gennaio 1895, con il quale si sanciva l'espulsione dei missionari non italiani dalla colonia. Il pretesto per l'espulsione dei lazzaristi francesi venne fornito dalla rivolta scoppiata nella regione dell'Acchele Guzai nel 1894 capeggiata da Bahta Hagos⁶¹. Sulle cause della rivolta vi sono interpretazioni contrastanti, anche se sembra ormai accettato che la ragione prevalente fosse la politica di indemanamento forzato delle terre fertili dell'altopiano condotta dall'amministrazione coloniale. Tuttavia, in seguito ad inchieste condotte dai funzionari coloniali ed al sequestro di parte della corrispondenza⁶² della missione lazzarista le autorità italiane accusarono i missionari francesi di essere gli ispiratori della rivolta e conseguentemente ne dichiararono la presenza in colonia inaccettabile⁶³.

Rimasto sovrano incontrastato Michele da Carbonara dimostrò subito, anche se non sempre corrisposto, di perseguire tenacemente e lucidamente un progetto di stretto collegamento tra missione e autorità coloniale. Un interessante aspetto di questo atteggiamento è rappresentato dal suo complesso rapporto di collaborazione-scontro con il governatore Ferdinando Martini, del quale resta una testimonianza consistente tra le carte Martini così come in numerosi passaggi del *Diario eritreo*. Come accennato, la figura di Martini ha pesato sulla valutazione dell'operato missionario in Eritrea. Tuttavia ad un più attento esame del materiale archivistico e della scarsa letteratura disponibile è

possibile ridimensionare notevolmente i termini della questione e cercare di collocare in una prospettiva storicamente più equilibrata l'opera di organizzazione della missione condotta da Michele da Carbonara.

Senza voler entrare in dettagli che sarebbero fuorvianti rispetto all'economia del discorso, è tuttavia possibile stabilire alcuni parallelismi tra l'attività del missionario piemontese e quella del governatore civile della colonia. Infatti Michele da Carbonara, al pari di Martini, cullava energici e ambiziosi piani di riorganizzazione della missione per la realizzazione dei quali, tuttavia, non disponeva di un bilancio adeguato⁶⁴. Nonostante il sostegno militante dell'*Associazione nazionale*⁶⁵ la missione cattolica non godeva di sostanziose risorse, né poteva contare su una rete di generosa e ricca solidarietà come quella di cui godeva la missione protestante svedese⁶⁶. Dalla corrispondenza missionaria così come dalla descrizione delle missioni cattoliche nelle fonti coloniali traspare costantemente un'immagine di desolante povertà e di continue pesanti ristrettezze che limitano fortemente l'autonomia operativa missionaria⁶⁷.

È in questo contesto di ristrettezze economiche e di contraddittorie attitudini da parte del mondo politico che Michele da Carbonara inizia il suo piano di riorganizzazione della missione. All'atto del passaggio delle consegne la missione cattolica in Eritrea consisteva di tre centri missionari e 29 parrocchie suddivise in tre distretti⁶⁸. Centro amministrativo e religioso della missione era Cheren dove esistevano due seminari, un orfanotrofio maschile e uno femminile, una scuola residenziale maschile ed una femminile, una scuola diurna maschile e una femminile, una scuola professionale e una tipografia dotata anche di tipi per caratteri *ge'ez*, la lingua liturgica dell'Etiopia. Rispetto a questa situazione, sostanzialmente dinamica, l'attività di Michele da Carbonara si concentra su due fronti: l'instaurazione di un legame di stretta collaborazione con l'autorità coloniale e l'avvio di una politica di proselitismo aggressivo.

Il perseguimento di una politica di maggiore collaborazione con l'amministrazione coloniale riflette da un lato l'influenza dell'*Associazione nazionale* così come il mutato clima nelle relazioni tra Stato e Chiesa⁶⁹. L'impegno politico della missione cappuccina è chiaro fin dall'inizio. Il primo banco di prova fu proprio la rivolta di Bahta Hagos nel 1894. Appena saputo della rivolta Michele da Carbonara partì in direzione di Saganeciti per offrire la sua mediazione tra i ribelli e le autorità coloniali. Al suo arrivo lo scontro tra ribelli e truppe coloniali era già avvenuto e Bahta Hagos era già stato ucciso, tuttavia il prefetto riuscì a convincere i ribelli a deporre le armi ed arrendersi⁷⁰. Ugualmente intensa e costante fu l'opera svolta da Michele da Carbonara e

dai suoi missionari a sostegno dei soldati italiani impegnati nell'espansione coloniale. Troviamo i cappuccini presenti ai combattimenti legati all'assedio di Macallé (11 Gennaio 1896)⁷¹, alla battaglia di Adua dove si prodigarono a medicare i feriti e curare la sepoltura dei caduti, e infine all'assedio di Addigrat nel maggio 1896⁷². Dietro a questo costante impegno, a parte la tradizione umanitaria dei missionari cattolici, vi è il tentativo di rompere la breccia di indifferenza se non di ostilità che caratterizzava l'atteggiamento delle truppe nei confronti dei religiosi spesso lamentato nelle fonti missionarie. È significativo a questo proposito un passaggio delle memorie di Francesco da Offeio in cui il missionario, parlando della devozione di un ufficiale dice testualmente:

Egli nel vedere il missionario non lo sfuggiva, come purtroppo alcuni fanno; ma andavagli incontro, e baciavagli rispettosamente la mano alla presenza anche dei suoi commilitoni⁷³.

Questo episodio, apparentemente banale, spalanca una finestra su un mondo complesso e per molti aspetti trascurato dalla letteratura sul colonialismo italiano e sulla presenza missionaria in Eritrea. Di fatto l'anticlericalismo o quantomeno l'indifferenza in materia di religione era l'atteggiamento prevalente tra le truppe italiane presenti in colonia ed era ancor più accentuato tra gli ufficiali che spesso avevano trascorso tra le file dei movimenti risorgimentali di ispirazione liberale⁷⁴.

Nel periodo successivo alla battaglia di Adua lo sforzo organizzativo di Michele da Carbonara si estese anche ad un'intensa attività di costruzione di chiese, scuole e seminari⁷⁵. Tale rinato sforzo riflette probabilmente le mutate condizioni derivanti dalla situazione post-bellica. Il trattato di pace firmato tra Italia e Etiopia nell'ottobre 1896, con le prospettive di stabilità che sembrava aprire, ne fu probabilmente una delle ragioni.

5. *Un proselitismo aggressivo*

Un secondo aspetto qualificante dell'attività missionaria di Michele da Carbonara è l'avvio di una politica di proselitismo particolarmente aggressiva che differenzia notevolmente l'operato cappuccino da quello lazzarista. Stando alla testimonianza di Francesco da Offeso, «egli era instancabile accorrendo dappertutto sicché si può dire che nei primi otto mesi visse sul mulo»⁷⁶. Questo approccio militante nell'azione missionaria, caratterizzato da una volontà di appropriazione

del territorio di missione tramite il viaggio e il contatto diretto è sicuramente un aspetto che marca decisamente l'opera di Michele da Carbonara e, più in generale l'intera Prefettura apostolica. Da questo punto di vista il viaggiare assume un profondo valore simbolico non solo di appropriazione del territorio, ma anche di esibizione ed affermazione dell'autorità. In proposito è difficile resistere alla tentazione di sottolineare la sorprendente similarità con lo stile adottato da Ferdinando Martini, non appena insediatosi nella sua carica di governatore civile dell'Eritrea⁷⁷. Una differenza sostanziale è invece da trovarsi nelle simbologie del potere e nelle loro rappresentazioni. Mentre Martini insisteva nell'adozione di rituali e iconografie che esaltassero il potere e il prestigio dell'amministrazione coloniale⁷⁸, Michele da Carbonara tendeva ad enfatizzare la dimensione della *pietas* cristiana come strumento di consenso⁷⁹.

La prassi introdotta da Michele da Carbonara comportava importanti trasformazioni nella metodologia missionaria, così come un'estensione territoriale della terra di missione. Sul piano missionologico alcune delle innovazioni introdotte riguardavano una maggiore qualificazione del personale missionario ed anche un più intenso sforzo verso una maggiore spiritualizzazione della fede dei convertiti. Al primo aspetto concorrevano l'enfasi posta da Michele da Carbonara nello studio delle lingue come strumento indispensabile per il contatto con le popolazioni locali⁸⁰. In questa prima fase lo sforzo maggiore dei missionari era concentrato sullo studio e l'apprendimento della lingua *tigrīñña* o *tigrāi*, come viene chiamata nelle fonti missionarie dell'epoca⁸¹. Allo stesso tempo va sottolineato il fatto che cura dei cappuccini era anche di insegnare e diffondere la lingua italiana tra gli studenti frequentanti le varie scuole della missione⁸². Sempre per quanto riguarda la formazione del personale missionario, particolare enfasi fu posta da Michele da Carbonara nell'introduzione di quello che la letteratura missionaria chiama il suo *Orario*⁸³. Scopo di questo *Orario*, ispirato alla regola cappuccina, era di fornire indicazioni per l'organizzazione della giornata dei religiosi e di contribuire in questo modo a uniformare la prassi missionaria in Eritrea incentrandola attorno a due punti fondanti: il bisogno di una solida preparazione spirituale e culturale e l'abitudine ad un'attività missionaria intensa e disciplinata⁸⁴.

L'enfasi posta sulla qualificazione del personale missionario rivela un disagio che incise notevolmente non solo sulle prime attività missionarie, ma anche sulle relazioni tra missionari ed amministrazione coloniale. La letteratura coloniale⁸⁵ così come la documentazione archivistica⁸⁶ fanno frequente riferimento all'inadeguatezza culturale e umana di parte dei missionari cappuccini e del loro corrispettivo fem-

minile, le suore di sant'Anna. Tale giudizio negativo veniva aggravato dal paragone con la precedente missione lazzarista i cui membri vengono unanimemente descritti come persone di buona cultura e dotate di una buona conoscenza anche della realtà culturale e sociale del territorio di missione⁸⁷.

Sul versante dei convertiti, il corrispettivo di questo sforzo per una maggiore spiritualizzazione della comunità missionaria era la prassi degli *Esercizi spirituali al popolo*⁸⁸, introdotta da Michele da Carbonara a partire dal 1899. Gli *Esercizi spirituali* erano veri e propri tirocini di formazione spirituale⁸⁹ condotti su base periodica tra le comunità di convertiti⁹⁰. Il principio base era quello di mantenere viva la fede tra i convertiti per evitare un pericoloso intiepidirsi che poteva facilmente condurre ad apostasia e al ritorno all'originaria confessione ortodossa⁹¹.

Un altro aspetto significativo della prassi missionaria di Michele da Carbonara è costituito dal ruolo da lui avuto nel dibattito sul rito da adottarsi per le funzioni religiose riservate ai convertiti. Era questa una questione oggetto di dibattito sin dagli inizi della missione cattolica fondata da Giustino De Jacobis. Il principio prevalso all'epoca, grazie anche alla sensibilità missionaria di De Jacobis, era stato quello della necessità di adattare il rituale liturgico alla tradizione religiosa locale⁹². Il criterio adottato fu quello di una assimilazione del rituale cattolico alla sensibilità ortodossa. A partire dal 1882 tale prassi fu oggetto di discussioni e polemiche all'interno degli ambienti missionari con toni a volte anche violenti⁹³. Tali discussioni furono concluse dalla decisione, presa ufficialmente il 3 febbraio 1895 con la quale si invitava ad «adottare il rito latino coll'uso dei libri liturgici latini tradotti in ghez»⁹⁴.

Non rientra nell'ambito del presente contributo una discussione esaustiva delle problematiche liturgiche. È tuttavia importante sottolineare come in gioco fossero la validità e *trasferibilità* dei sacramenti dispensati dai sacerdoti cattolici di rito abissino così come, più in generale la definizione delle regole in base alle quali era possibile accettare il retaggio culturale e religioso della cristianità ortodossa nell'alveo del cattolicesimo. Da un punto di vista concettuale si trattava di un problema simile a quello che si era presentato all'epoca della predicazione gesuita nel XVI secolo e che aveva portato a dispute religiose concluse con l'espulsione e il bando dei missionari. Rispetto a questa vicenda la posizione di Michele da Carbonara è di particolare interesse. Egli infatti obiettò garbatamente ma fermamente alla decisione di Propaganda Fide, sottolineando le ripercussioni che la decisione avrebbe potuto avere sugli sviluppi dell'attività missionaria tra gli ortodossi. A preoccupare particolarmente il missionario cappuccino era il fatto che la sostituzione della liturgia abissina con quella lati-

na avrebbe urtato la sensibilità dei cattolici eritrei e nello stesso tempo avrebbe contribuito a rafforzare la tradizionale ostilità della chiesa ortodossa⁹⁵. Sul lungo periodo, stando all'interpretazione di Metodio da Nembro, la presa di posizione di Michele da Carbonara contribuì a modificare ed attenuare la rigidità iniziale delle posizioni di Propaganda Fide portando quest'ultima verso un atteggiamento più conciliante⁹⁶.

L'impegno del prefetto apostolico a difesa del cosiddetto rito etiopico richiede un'attenta valutazione se se ne vuole avere una corretta comprensione storica. Non si tratta infatti di un impegno dettato dal riconoscimento della dignità liturgica e religiosa della tradizione ortodossa. Quello di Michele da Carbonara è piuttosto un approccio di tipo utilitaristico basato su un'attenta valutazione dell'impatto delle scelte liturgiche sul proselitismo missionario. Per quanto riguarda la reale percezione che Michele da Carbonara così come i suoi collaboratori avevano della tradizione religiosa locale si può dire che rimaneva intrisa di un profondo paternalismo eurocentrico che non metteva mai in discussione la superiorità della tradizione liturgica e teologica cristiano-cattolica. Nella documentazione archivistica missionaria⁹⁷ come nella coeva letteratura missionaria coeva e, sorprendentemente, anche in gran parte di quella successiva⁹⁸ la tradizione religiosa ortodossa viene sempre definita come eretica ed uno dei termini più frequente utilizzati per descrivere i suoi seguaci è quella di «figli di Dioscoro»⁹⁹.

Quanto discusso fino ad ora riguarda principalmente la riorganizzazione qualitativa della dimensione spirituale della missione. Esiste tuttavia un altro significativo cambiamento nella strategia missionaria cappuccina ed è costituito da un attivo impegno nell'organizzazione di orfanotrofi, centri per ex-schiavi e, più in generale, di comunità cattoliche. È questo un aspetto che, in una certa misura, implica anche una ridefinizione territoriale della missione in quanto porta ad uno sconfinamento dell'attività missionaria oltre i confini missionologici fino a quel momento occupati e ad una sostanziale ridiscussione dei medesimi. Tale processo assume un ulteriore significato in quanto determina una situazione di forte conflitto, entrando in rotta di collisione con le priorità e le strategie dell'amministrazione coloniale.

Dal punto di vista della teoria missionaria l'approccio introdotto da Michele da Carbonara collima pienamente con le direttive della missionologia dell'epoca. Le comunità di schiavi affrancati così come gli orfanotrofi altro non sono che il corrispettivo cappuccino rispettivamente delle *Saint Chapelles* e degli *Orphelimates* teorizzati e introdotti con successo dal cardinale Lavigerie ed ampiamente praticata dall'ordine dei Padri Bianchi, cui lui apparteneva, nel loro operato in

Congo e nella regione dei Grandi Laghi¹⁰⁰. Trattavasi del tentativo di creare comunità di convertiti composte di elementi per vari motivi marginali rispetto alla società oggetto di missione e quindi maggiormente permeabili al proselitismo missionario. Questi nuclei, il cui destino sociale era necessariamente legato al sopravvivere della presenza missionaria, andavano quindi curati e tenuti separati dal resto della società per attenuarne le pressioni sociali e limitare così le possibilità di riassorbimento culturale e religioso tramite apostasia.

La lotta antischiavista rappresenta un importante aspetto della prassi missionaria della nuova Prefettura apostolica, quasi una sua bandiera. Riprendendo parte degli elementi ideologici fondanti l'attività missionaria così come l'espansione coloniale dopo la conferenza di Berlino del 1885 Michele da Carbonara fece dell'antischiavismo uno dei suoi cavalli di battaglia¹⁰¹. Il primo importante impegno in questo senso fu la riapertura ad Assab nel 1895 di una scuola per schiavi affrancati¹⁰². L'amministrazione di questa scuola e dell'annessa comunità offre un interessante esempio di collaborazione tra le autorità missionarie e quelle coloniali. Infatti, se da un lato era l'autorità coloniale a fornire il supporto giuridico ed istituzionale, erano tuttavia i missionari a decidere quando gli schiavi potevano essere riammessi nella società civile e il loro congedo doveva rispettare precise procedure di cui l'istruzione rappresentava una delle componenti maggiori¹⁰³. Allo stesso tempo però, l'impegno antischiavista dei missionari portò anche a ripetuti contrasti tra la Prefettura apostolica e l'amministrazione coloniale, accusata dai missionari di avere un atteggiamento troppo blando se non addirittura condiscendente rispetto alla prassi schiavista. Uno di questi episodi si verificò nel 1902 a Cheren quando tre schiave di origine *oromo* che avevano ottenuto rifugio presso l'orfanotrofio della missione vennero, secondo le accuse dei missionari, restituite ai loro originari *proprietari* in seguito all'intervento del vice-commissario Bonacci. La vicenda si concluse con la convocazione in tribunale e la condanna di Vincenzo da Monteleone, il missionario che fino all'ultimo contrastò l'ordine del vice-commissario e per questo fu denunciato per «rifiuto di obbedienza all'autorità». La condanna, comminata sulla base dell'articolo 434 del Codice penale fu di 16 lire e fu poi revocata in quanto al momento del contrasto con i missionari il commissario Bonacci non era più nel legale esercizio delle sue funzioni essendo stato trasferito ad Asmara¹⁰⁴. L'episodio ripreso e amplificato dal giornale l'«Unità cattolica» di Firenze¹⁰⁵ innescò un aspro scambio di corrispondenza tra Martini e Michele da Carbonara che è rivelatore di profonde contraddizioni e conflitti tra prassi missionaria e prassi coloniale¹⁰⁶. Da un punto di vista storico, le accuse mosse all'amministrazione colonia-

le risultano decisamente ingiuste e probabilmente pretestuose. La documentazione coloniale infatti testimonia di un impegno regolare e consistente nella lotta contro la tratta di schiavi dall'Etiopia e dal Sudan¹⁰⁷, impegno che precede ampiamente la costituzione della Prefettura apostolica; il primo provvedimento ufficiale dell'amministrazione coloniale contro la tratta schiavista risale al maggio 1886¹⁰⁸ e negli anni 1889 si registrano casi di operazioni congiunte tra missionari lazzaristi e funzionari coloniali contro questo traffico¹⁰⁹.

Nel medesimo contesto di ridefinizione dello spazio missionario va posta l'intensa attività di riorganizzazione ed espansione degli orfanotrofi avviata in quegli anni di cui il primo importante passo fu la nomina delle suore di sant'Anna a responsabili dell'orfanotrofio femminile di Massaua nel 1895, in seguito all'espulsione dalla colonia delle suore lazzariste¹¹⁰.

6. *La costituzione di comunità cattoliche*

Un aspetto della politica missionaria cappuccina particolarmente importante e denso di conseguenze sugli equilibri religiosi e politici della regione è rappresentato dall'impegno per la costituzione di comunità di convertiti. Questa prassi mirava a garantire protezione ai cattolici oggetto di discriminazione presunta o reale all'interno della colonia così come nei suoi più immediati confini¹¹¹. Il primo importante episodio fu, nel 1898, la costituzione di una comunità cattolica nel villaggio di Monoxoito, che rappresenta un caso di singolare armonia di intenti e vedute tra amministrazione coloniale e missionari cattolici.

Ad avviare tale processo era stato l'avvio di una campagna di persecuzioni religiose nella provincia settentrionale dell'Agame in Tigray ad opera di *ras*¹¹² Mangascia e *deggazmacc*¹¹³ Hagos Tafari, signori della zona. Le ragioni che sottendevano tale ondata di repressioni sono complesse e non traspiono dalla letteratura coloniale o missionaria che tendono a interpretare questi episodi unicamente in termini di fanatismo e barbarie. In realtà ad una più attenta analisi non sfugge il fatto che in una regione a forte omogeneità religiosa quale il Tigray, e per certi aspetti anche la società cristiana dell'altopiano eritreo, lo svilupparsi di nuclei di *dissenso* religioso implicava dirette e potenzialmente devastanti conseguenze sulla stabilità del tessuto politico-sociale e sui suoi meccanismi di riproduzione. La religione infatti, al di là della sua dimensione spirituale, nelle società rurali dell'altopiano tigrino come in quello eritreo svolgeva un ruolo fondamentale nella regolazione dei ritmi produttivi, nella organizzazione del lavoro comunitario e, più in

generale, agiva come garante e regolatore dei meccanismi di riproduzione dell'ordine sociale¹¹⁴. L'offensiva lanciata da *ras* Mangascia e *deggazmacc* Hagos aveva come obiettivo la numerosa comunità cattolica risiedente nei villaggi di Mai Brazio e Guala. In particolare Guala, un villaggio situato pochi chilometri ad est di Addigrat nel nord-est del Tigrai, aveva un significato speciale nella storia della presenza missionaria nella regione. Infatti, la sua conversione al cattolicesimo risaliva al 1844 ed era legata all'attività missionaria di De Jacobis il quale nel 1846 vi aveva costruito il primo seminario cattolico¹¹⁵. Tutto ciò contribuiva a fare di Guala una specie di avamposto storico dell'espansionismo missionario nella regione.

A seguito della forte repressione, contatti furono inizialmente avviati tra autorità religiose e amministrative delle comunità a ridosso della frontiera coloniale. In particolare la questione fu sollevata da *Abba* Ghebre Maryam¹¹⁶ parroco di Berakhit e *deggazmacc* Bayru Tesfai capodistretto dello Scimezana e originario di Gual'a¹¹⁷, i quali successivamente chiesero l'intercessione di Michele da Carbonara presso il governatore Martini. Dopo aver prospettato differenti opzioni, Martini acconsentì alla richiesta dei profughi di stabilirsi nel distretto di Mel'asa, nella provincia dello Scimezana, spopolatosi in seguito a ripetuti conflitti tra gli abitanti dell'Enda Dascim e le popolazioni Irob. Il distretto, composto dei cinque villaggi di Monoxoito, 'Addi Haiamat, 'Addi Mileno (alcune fonti lo nominano 'Addi Bileno), 'Addi Serau e 'Addi Bizeu, venne successivamente denominato «Colonia cattolica» e godette di uno statuto amministrativo autonomo rispetto ai restanti distretti.

L'importanza della costituzione della Colonia cattolica risiede principalmente nel fatto che essa rappresenta il primo significativo esempio, in Eritrea, di costituzione di comunità composte unicamente da cattolici ed insediate in territori rispetto ai quali non avevano nessun diritto pregresso. La vicenda di Monoxoito aprì la strada a simili esperimenti condotti anche all'interno della colonia. Una seconda ondata di conflitti di carattere religioso scatenatisi nel 1901 portarono così alla creazione di una seconda comunità cattolica a 'Addi Genu nei pressi di 'Addi Quala¹¹⁸. Un evento sostanzialmente differente fu invece la creazione della comunità cattolica di Halhale nei pressi dell'antico centro di Debaroua nel 1901¹¹⁹. La differenza in questo caso consisteva nel fatto che i cattolici costituitisi in comunità separata erano tutti residenti all'interno della colonia. In particolare provenivano dalla provincia dello Zellema (Serae), tradizionalmente molto legata alla propria tradizione ortodossa, dove si erano verificati numerosi incidenti tra la maggioranza ortodossa e i convertiti al cattolicesimo. A

parte dispute di natura strettamente dottrinale, alla base dei contrasti vi era prevalentemente il rifiuto dei neo-convertiti di prendere parte alla tradizionale prestazione di lavoro comunitario a fini religiosi quali, ad esempio, la restaurazione di chiese ortodosse o la coltivazioni di campi dati in usufrutto ai sacerdoti ortodossi per il loro sostentamento, sulla base di quanto prescritto dal diritto consuetudinario¹²⁰.

Come soluzione a questa situazione di conflittualità Michele da Carbonara suggerì il trasferimento dei cattolici in comunità separate, all'interno di terre che erano considerate demaniali e che quindi, secondo l'interpretazione delle autorità coloniali e missionarie, non erano soggette ai vincoli del diritto consuetudinario che regolavano l'accesso alla terra¹²¹.

Questi episodi richiedono una valutazione attenta se se ne vuole comprendere l'impatto sugli equilibri politici e religiosi della regione, poiché differenti erano le motivazioni e le strategie delle parti coinvolte. Dal punto di vista dell'amministrazione coloniale infatti, la ragione principale per l'appoggio dato all'accoglienza di profughi religiosi dal Tigrà andava ricercata nella strategia di buon vicinato promossa dal Martini nell'intento di accattivarsi la simpatia delle popolazioni d'oltre confine in modo da poterle attrarre nell'orbita politica della Colonia Eritrea. Nel lungo periodo ciò si sarebbe anche dovuto tradurre nell'avvio di proficui e regolari interscambi commerciali. Sul piano della strategia missionaria lo spettro delle motivazioni era non meno complesso. Da un lato vi era, ovviamente, il sentimento di solidarietà verso neofiti che venivano visti come il prezioso risultato di decenni di sforzi missionari che rischiavano di essere vanificati dall'intensità dell'opposizione ortodossa. Esisteva tuttavia un altro importante motivo di interesse che non traspare direttamente dalla letteratura missionaria. Va considerato, infatti, che la costituzione di queste comunità, in particolar modo quelle di 'Addi Genu e Halhale permetteva la penetrazione missionaria in regioni quali il Serae e l'Hamase, tradizionali roccaforti della chiesa ortodossa, rimaste fino a quel momento pressoché impermeabili al proselitismo cattolico.

Questo complesso processo, conclusosi con la creazione di comunità separate di cattolici, non va tuttavia visto come un processo univoco ispirato e coordinato unicamente dai missionari cappuccini. Al contrario, sul versante eritreo vanno segnalati numerosi casi in cui l'impulso alla conversione ed alla costituzione di comunità cattoliche venne direttamente dalla popolazione locale. La letteratura missionaria così come le fonti archivistiche riferiscono di comunità che, direttamente¹²² o tramite la mediazione di sacerdoti cattolici indigeni¹²³, contattano i missionari e propingono la conversione di interi villaggi o – in casi in

cui non vi era unanimità nel villaggio – la creazione di una comunità separata da costituirsi su terre demaniali. È questo un aspetto che non è stato studiato adeguatamente dalla storiografia ma che merita una particolare attenzione. Spesso infatti dietro queste conversioni si nascondevano complesse strategie di sopravvivenza e di lotta per il potere di cui i missionari raramente sembrano essere consapevoli.

In proposito è significativo il fatto che le prime richieste avanzate dai capi delle comunità intenzionate a convertirsi fossero la costruzione di una chiesa e l'invio di missionari che vi officiassero le funzioni religiose. Nella società rurale cristiana dell'altopiano la costruzione di una chiesa, oltre che ad avere valenze religiose, era anche un'affermazione di status e un segno di prestigio che nella complessa simbologia del potere aveva un ruolo centrale. Prima del consolidamento della presenza coloniale italiana, la costruzione di una chiesa con l'insediamento di missionari europei era anche un modo per garantire sicurezza a comunità oggetto di vessazioni¹²⁴. Tutte queste dinamiche si rendono ancora più evidenti nei casi di costituzione di comunità cattoliche. Spesso infatti tale processo era iniziato sulla base di richieste pervenute dalle comunità stesse. Non è un caso che i richiedenti ponessero una particolare enfasi sulla disponibilità di terre demaniali. Infatti, in un contesto di forte pressione demografica e di scarsità di terre coltivabili come quello che caratterizzava la società rurale dell'Eritrea della fine del XIX secolo¹²⁵, non può certamente sfuggire la valenza *economica* di queste conversioni. In altre parole mi pare non azzardato affermare che, in molti casi, le conversioni possono essere descritte come strategie di sopravvivenza e riproduzione di comunità costrette a fronteggiare una seria crisi economica legata alla scarsità del principale mezzo di produzione di ricchezza, la terra.

Vi è infine un'altra dimensione importante di questa politica di costituzione di comunità separate di convertiti che merita di essere almeno menzionata in questo contesto. Seppure allo stato germinale tale prassi pose le basi per un più ambizioso progetto che, a partire dal periodo di mons. Camillo Carrara (1911-1924), vedrà i cappuccini impegnati nel tentativo di sviluppare un'agricoltura a scopo commerciale che si integrava pienamente con le politiche di sviluppo agricolo dell'amministrazione coloniale¹²⁶. Questi sviluppi sono già individuabili nella strategia missionaria di Michele da Carbonara il quale sin dall'inizio pose una particolare enfasi nell'attività agricola sia come risorsa per supplire al fabbisogno alimentare della missione¹²⁷, sia come fonte di reddito. A questo proposito è interessante un'osservazione di Francesco da Offeio in merito all'intenzione di Michele da Carbonara di aprire una missione nella città di Agordat dove le possibilità di svi-

luppo di piantagioni di cotone sembravano particolarmente promettenti¹²⁸. Questo progetto, per quanto non realizzato¹²⁹ è tuttavia significativo di una costante attenzione del prefetto apostolico allo sviluppo economico della colonia, in particolare nel settore agricolo, ed alla sua interazione con la missione. Nel valutare l'operato missionario in ambito agricolo, un primo punto da sottolineare è il fatto che le terre affidate ai cappuccini per uso agricolo delle loro comunità di convertiti o profughi erano terre demaniali il che contribuiva ad estraniare le comunità dai tradizionali problemi di accesso alla terra. Un altro importante aspetto, come evidenziato da Irma Taddia¹³⁰, è legato al fatto che i cappuccini introducevano sostanziali cambiamenti nell'attività agricola sia per quanto riguardava le tecniche di coltivazione sia per quanto riguardava i ritmi di lavoro. In particolare per quanto concerneva i ritmi di lavoro, le comunità cattoliche rette dai missionari tendevano ad affrancare l'attività agricola dai vincoli religiosi che sancivano frequenti e prolungate pause per santificare le festività religiose incrementando notevolmente la produttività agricola. Infine, l'agricoltura aveva un ruolo centrale anche nel sostentamento e nella reintegrazione sociale delle comunità di ex-schiavi in Assab. A tale scopo venne allestita una colonia agricola per quegli ex-schiavi *oromo* o *scioani* che fossero disposti ad accettare la conversione al cattolicesimo¹³¹.

7. *Evangelizzazione e «pax colonica»*

Come sottolineato precedentemente, uno degli aspetti fondamentali della politica missionaria di Michele da Carbonara era la volontà di sperimentare, nel territorio coloniale, un nuovo rapporto tra Stato e Chiesa il cui principio informatore doveva essere una stretta collaborazione tra le due istituzioni e l'abolizione di molti degli steccati innalzati nel territorio metropolitano. Al tempo stesso tale progetto spalancava un universo di rapporti complessi, oscillanti tra conflitto e cooperazione la cui natura è stata generalmente trascurata dalla storiografia. Infatti, evidenzia come fra le esigenze di apostolato dei missionari e le esigenze dell'amministrazione coloniale, tendessero a prevalere gli elementi di antagonismo e di conflittualità su quelli di collaborazione.

Il primo e fondamentale elemento di contrasto è determinato dall'essenza stessa della presenza missionaria in colonia e, cioè, dalla volontà di affermare un modello culturale e religioso oggettivamente in competizione con i modelli locali. La letteratura sull'argomento ha esaurientemente dimostrato come l'impatto dei precetti universalisti e egualitari che stanno alla base della dottrina cristiana sono sempre sta-

ti necessariamente fattori di trasformazione e quindi anche di conflittualità all'interno delle società alle quali erano diretti. Venivano infatti ad essere messi in discussione principi di stratificazione gerarchica della società, fossero questi su base economica, di genere, di età o etnica. Questo processo di destabilizzazione determinava quindi momenti di conflittualità con l'amministrazione coloniale la cui priorità principale rimaneva sempre la gestione il più possibile pacifica della colonia.

Nel caso eritreo, vi sono due varianti significative che contribuivano a rendere la situazione ancora più intricata. Una prima variante di rilievo è costituita dal fatto che l'attività missionaria veniva ad esplicarsi in un contesto in cui esisteva già una tradizione cristiana locale profondamente radicata e che rendeva il proselitismo missionario contraddittorio. Una seconda variante importante era costituita dalla figura degli amministratori coloniali. Dalla costituzione della colonia eritrea fino quasi al periodo fascista la composizione del personale dell'amministrazione coloniale si caratterizza per una formazione rigorosamente laica e spesso anticlericale influenzata spesso anche dall'appartenenza di alcuni funzionari alle logge della massoneria¹³². La questione dell'anticlericalismo in particolare ritorna frequente nelle fonti missionarie di quegli anni. È significativo in proposito il seguente passaggio relativo ai problemi incontrati dai missionari nella regione della Dancalia:

L'ateismo pratico dei suoi occupatori fa ridere financo i dancali stessi, i quali non sanno persuadersi come possono accettare a maestri di civiltà questi signori, i quali su un punto che per l'islamismo è il principale, come deve essere per tutti, cioè Dio e la vita futura, non sanno dar saggio che di negazione ed ignoranza¹³³.

Un ulteriore motivo di tensione era rappresentato dalla incompatibilità culturale fra i due gruppi. Alla base di questa incompatibilità stava innanzitutto la loro composizione sociale. I quadri dell'amministrazione coloniale provenivano in genere dalla borghesia medio-alta ed avevano alle spalle un buon livello culturale e un ben definito *curriculum* professionale¹³⁴. Al contrario, i missionari, perlomeno nei loro livelli non dirigenziali, provenivano prevalentemente dai ceti più bassi dell'Italia post-unitaria, con un livello culturale piuttosto scadente.

In questo contesto si veniva così a verificare un vero e proprio vuoto comunicativo. I missionari da un lato proponevano all'amministrazione un modello di rapporto basato sul principio di mutua collaborazione e si aspettavano come dovuto un trattamento preferenziale nella

concessione di agevolazioni, di terreni, di sussidi e soprattutto preudevano una totale autonomia nella individuazione delle aree in cui svolgere la propria attività. Da parte loro, tuttavia, gli amministratori coloniali non si identificavano in tale modello di relazioni.

Uno dei fattori di conflitto più ricorrente è costituito dalla libertà di proselitismo rivendicata dai missionari e negata dall'amministrazione, particolarmente per quanto riguarda le aree a maggioranza musulmana. Nella strategia missionaria di proselitismo aggressivo inaugurata da Michele da Carbonara il principio della libertà di proselitismo era uno dei cardini principali. In tale strategia i principali centri di penetrazione nelle aree musulmane erano stati individuati in Cheren, Assab e Acur.

Da Cheren situata in una posizione strategica per accedere alle vaste regioni del bassopiano occidentale, il missionario cappuccino intendeva lanciare una vasta campagna che contava di espandere fino ad Agordat, tra le popolazioni *beni amer*¹³⁵. Non è quindi un caso che Cheren registri alcuni dei più importanti casi di conflitto tra missionari ed amministrazione coloniale. A questo proposito due episodi illustrano chiaramente l'inconciliabilità tra le posizioni missionarie e quelle dell'amministrazione coloniale. Il primo episodio è la polemica tra il governatore Martini e Michele Carbonara per il permesso rilasciato dal governatore per la costruzione di una moschea a Cheren. La corrispondenza tra il prefetto apostolico e il governatore illustra chiaramente la diversità e inconciliabilità di vedute in materia¹³⁶. Per il missionario era inconcepibile che un governo cattolico autorizzasse la costruzione di una moschea in un'area di forte espansione missionaria. Al contrario per il governatore la costruzione di una moschea rappresentava una mossa importante nell'ambito di una strategia mirante ad attrarre verso il territorio della colonia popolazioni nomadi che per varie ragioni tendevano a gravitare piuttosto nell'area sudanese, sotto il controllo britannico¹³⁷. Un altro episodio di conflitto con l'amministrazione si registra a Cheren negli stessi anni. Questa volta oggetto del contendere era l'attività missionaria condotta tra le popolazioni *bilen* dove i missionari contrastavano e cercavano di sradicare la tradizione dei matrimoni precoci concordati tra le famiglie degli sposi. Anche in questo caso la corrispondenza tra Martini e Michele da Carbonara rivela l'inconciliabilità di strategie e prassi tra i due personaggi e le istituzioni che rappresentano. Per il missionario la priorità principale doveva essere attribuita alla cosiddetta funzione civilizzatrice dei missionari e della presenza europea *tout court* che dovrebbe abolire quelle che egli considera una barbarie¹³⁸. Per l'amministrazione coloniale invece la priorità assoluta era il mantenimento dell'ordine coloniale an-

che nei casi in cui questi cozzava con i valori di quella civiltà di cui entrambi, missionari ed amministratori coloniali, si consideravano portatori¹³⁹.

Negli altri centri missionari di Assab e Acrur episodi di conflittualità sono pressoché inesistenti. Acrur nella strategia missionaria cappuccina doveva diventare un avamposto per la penetrazione cattolica tra le popolazioni *sabo*. L'apertura di un centro di istruzione per giovani *sabo* doveva divenire il punto focale di questo progetto. Tuttavia non vide mai la luce in seguito alla morte di Michele da Carbonara. Assab invece non riuscì mai a svilupparsi come centro missionario per via della impermeabilità della popolazione *afar*, di stretta osservanza musulmana, al proselitismo cappuccino¹⁴⁰, di conseguenza l'assenza di convertiti evitò il determinarsi di qualsiasi serio livello di conflitto. La presenza missionaria vi rimase così limitata all'insegnamento, l'assistenza sanitaria tra la popolazione *afar*, la cura dei carcerati detenuti nel penitenziario e la cura degli ex-schiavi provenienti dall'interno dell'Etiopia.

Tuttavia i maggiori casi di conflittualità religiosa furono quelli verificatisi con la componente ortodossa della popolazione. Il fattore scatenante era spesso la costruzione e manutenzione di chiese. Nei diritti consuetudinari in vigore tra le comunità ortodosse dell'altopiano era esplicitamente contemplata la prestazione di lavoro comunitario per il restauro o la costruzione di chiese¹⁴¹. Una delle più frequenti rimostranze dei convertiti era di non essere tenuti a fornire manodopera, per simili lavori avendo essi abbandonato l'originaria fede ortodossa. Un simile caso si verificò nel villaggio di Ma'areba (Acchele Guzai) nel 1897. Il caso fu portato davanti alla più vicina autorità coloniale, il comandante di zona – maggiore Letizia – il quale sancì il principio maggioritario in base al quale la comunità religiosa maggioritaria aveva diritto a richiedere il concorso dell'intero villaggio ai lavori. Questo scatenò le ire dei missionari e diede inizio a una nutrita corrispondenza sull'argomento¹⁴².

Un altro episodio indicativo è la diatriba sorta nel 1897 tra i villaggi di Engela, Embeito e Anafero (tutti di fede ortodossa) circa i lavori di manutenzione della chiesa di S. Michele sita in Embeito e che sin dalla sua fondazione serviva i tre villaggi¹⁴³. Per ragioni non chiarite ma, presumibilmente, legate al prestigio derivante dall'aver la chiesa costruita nel proprio villaggio, gli abitanti di Engela rifiutarono di contribuire ai lavori di manutenzione e chiesero invece che la chiesa officiante per i tre villaggi venisse ora trasferita nel loro villaggio¹⁴⁴. A fronte del rifiuto ricevuto gli abitanti decisero di convertirsi al cattolicesimo e chiesero ai missionari di costruire loro una chiesa

nel villaggio di Engela. La vicenda scatenò vivaci dispute tra le tre comunità che videro il coinvolgimento diretto dell'amministrazione coloniale e si conclusero con la costruzione della chiesa cattolica a Engela il 22 novembre 1898¹⁴⁵.

Nel concludere questa rassegna sulla conflittualità in colonia, un accenno va fatto ad un fenomeno completamente taciuto dalla letteratura missionaria. Mi riferisco alla conflittualità all'interno della comunità missionaria. Scorrendo la pubblicistica prodotta in ambito missionario l'impressione che se ne deriva è infatti quella di un gruppo particolarmente omogeneo in cui lo spirito di collaborazione e l'unità di intenti prevalgono costantemente in qualsiasi circostanza di divisione o conflittualità. Tuttavia un esame attento della documentazione archivistica rivela come la realizzazione del progetto missionario di Michele da Carbonara non fu affatto lineare e consensuale. Al contrario, la Prefettura apostolica fin dai primi anni della sua costituzione fu scossa da frequenti contrasti tra Michele da Carbonara e i suoi collaboratori che lo accusavano apertamente di autoritarismo, arroganza e assenza di collegialità nel prendere le decisioni¹⁴⁶.

Una delle cause principali di contrasto era legata al mantenimento della stazione missionaria di Assab. Secondo la maggior parte dei missionari la missione di Assab era mantenuta in funzione unicamente per via della cocciutaggine e dell'autoritarismo del prefetto apostolico il quale avrebbe anche ignorato direttive giuntegli dai superiori della sede romana. A giustificare la chiusura della stazione missionaria concorrerebbero le pesanti condizioni climatiche, costate la vita a molti missionari, così come l'assenza di qualsiasi serio successo in termini di proselitismo¹⁴⁷. Un'altra importante critica, parzialmente implicita anche nelle critiche sulla gestione di Assab, era l'assenza di collegialità nella gestione generale della missione. Secondo i missionari Michele da Carbonara sarebbe stato responsabile di una gestione estremamente autoritaria e arrogante che non teneva in nessuna considerazione suggerimenti e pareri dei collaboratori, così come avrebbe ignorato persino le normative missionarie contenute nello *Statuto* delle Missioni e nelle istruzioni inviate dai superiori della provincia romana¹⁴⁸. Conseguenze negative di tale atteggiamento sarebbero state le scelte, giudicate disastrose, in materia di strategia missionaria (criteri per la chiusura o apertura di stazioni missionarie) e di impostazione della didattica nei seminari di Cheren e Acrur¹⁴⁹.

Tali contrasti, manifestatisi già nei primi anni della Prefettura, si fecero sempre più forti e palesi negli anni che precedettero la morte di Michele da Carbonara. In particolare, nell'estate del 1909, la documentazione archivistica rivela una forte crisi della missione di cui sono

un sintomo le ripetute richieste di rimpatrio di alcuni dei suoi più valenti operatori quali Francesco da Bassano e Vincenzo da Monteleone¹⁵⁰ così come di altri personaggi minori¹⁵¹.

In questo contesto di conflittualità diffusa non manca neanche una voce isolata, ma non meno significativa, che denuncia, da parte dei sacerdoti cattolici indigeni, discriminazioni subite ad opera dei missionari. Alla base di tali discriminazioni vi sarebbero ingiuste ripartizioni di generi di prima necessità per l'esercizio delle funzioni religiose quali paramenti sacri. Ciò che colpisce in questa denuncia, al di là dell'episodio di per sé marginale, è l'atmosfera di paura e di intimidazione che traspare e che prospetta un'immagine di relazione tra missionari e sacerdoti indigeni improntata a paternalismo e autoritarismo¹⁵².

Da un punto di vista storiografico tutti questi episodi assumono una valenza particolare in quanto permettono di analizzare il fenomeno missionario in Eritrea in modo più composito. È così possibile abbandonare le rappresentazioni manichee di questo fenomeno che descrivono i missionari come incompetenti e corrotti o, al contrario, come serafici operatori evangelici, collocando questo aspetto della storia eritrea in una prospettiva storica più complessa che evidenzia la complessa dialettica interna e le contraddizioni del fenomeno missionario.

8. *L'istruzione come terreno di contesa*

Il campo privilegiato per lo sviluppo delle politiche missionarie, in Eritrea come generalmente nel resto dell'Africa sub-sahariana, rimase quello dell'istruzione. Nel caso della presenza cappuccina l'istruzione pubblica costituì un campo di collaborazione ma anche di forte conflitto con l'autorità coloniale. Il periodo di Michele da Carbonara, in particolare, pose le basi per una più organica interazione tra missionari e funzionari coloniali in materia scolastica. Se si escludono i centri di istruzione religiosa quali i seminari di Acrur, Cheren e Alitiena, l'eredità lasciata dai missionari lazzaristi in ambito scolastico, si limitava ad una scuola elementare a Cheren, fondata nel 1878 dalle suore francesi dell'ordine delle Figlie della Carità, una scuola per tipografi, rilegatori e falegnami fondata sempre a Cheren nel 1863 e due scuole elementari a Massaua fondate rispettivamente nel 1888 e nel 1891. Con l'istituzione della Prefettura apostolica nel 1894 si registra un sostanziale incremento dell'impegno missionario nel settore scolastico, soprattutto a cura delle suore dell'Ordine di sant'Anna. Scuole elementari vennero fondate a Cheren (1895), Asmara (1898), Saganeiti (1904), Ghinda' (1906), 'Addi Caieh (1908) e 'Addi Ugri (1909)¹⁵³. Secondo quanto

riportato da numerose fonti missionarie era anche parte dei progetti di Michele da Carbonara l'istituzione di una Scuola di Arti e mestieri a Saganeti riservata ai cattolici da contrapporsi ad analoghi progetti in corso nelle cittadine di 'Addi Ugri e Cheren, e che erano riservati rispettivamente a figli delle nobiltà ortodossa e musulmana¹⁵⁴. Questo progetto tuttavia, al pari di altri, non fu realizzato per via della morte di Michele da Carbonara¹⁵⁵.

Un aspetto interessante delle politiche scolastiche è relativo alla questione razziale. Il governatore Martini disapprovava fortemente l'organizzazione di classi miste sostenendo che era lesiva del prestigio della razza colonizzatrice la competizione di alunni eritrei che primeggiavano rispetto ai loro compagni italiani¹⁵⁶. Nel tentativo di non pregiudicare la loro attività scolastica e di mantenere, al tempo stesso buone relazioni con l'amministrazione coloniale, i missionari adottarono una soluzione intermedia, introducendo classi separate nei grossi centri urbani o in aree in cui vi erano consistenti presenze italiane e mantenendo invece classi miste laddove la presenza di italiani era così esigua da rendere impraticabile l'istituzione di classi separate¹⁵⁷. La complessità e fragilità delle relazioni tra missionari e amministratori coloniali è illustrata chiaramente da uno sfogo di Michele da Carbonara con Renato Paoli:

non dico del Governo che ci ha favoriti fin troppo; parlo di quattro o cinque che in colonia hanno portato l'antipatia anticlericale e lo spirito massonico che fiorisce in patria. Ora all'Asmara hanno messo su le scuole laiche. Con ciò, ci porteranno via di sicuro la maggior parte degli alunni bianchi. Noi allora ci rassegheremo a insegnare agl'indigeni. No, anche questa è una colpa! Noi non dovremmo insegnare a parlare, a leggere, a scrivere la nostra lingua ai neri: perché – alcuno ci oppone – vengono informati troppo sul conto nostro. Leggeranno i nostri giornali, verranno a sapere le nostre discordie, conosceranno le nostre debolezze, si dice [...], e sì che il rimedio sarebbe tanto facile: fare buone opere in Italia, da servire d'esempio in colonia¹⁵⁸.

Questo impegno missionario nell'ambito scolastico era il risultato dell'interazione tra la prassi missionaria, tradizionalmente molto attiva nel settore, e i bisogni della nuova struttura amministrativa coloniale. Infatti le scarse risorse finanziarie della Colonia Eritrea rendevano impossibile organizzare il sistema scolastico sulla base del principio della scuola laica. Di conseguenza a partire dal periodo della Prefettura apostolica i missionari ricevettero una specie di delega totale per quanto riguardava l'istruzione pubblica. È a partire da questi anni quindi che si posero le basi per una politica che venne ulteriormente sviluppata nel decennio successivo durante l'amministrazione di Salvago

Raggi, sul versante coloniale, e Camillo Carrara su quello missionario¹⁵⁹. Per i missionari l'impegno nel settore dell'istruzione era direttamente legato alla loro attività di proselitismo in quanto era, nelle parole di Metodio da Nembro, «mezzo unico di penetrazione in molte zone»¹⁶⁰. Era quindi naturale per loro approfittare dell'oggettiva debolezza dell'amministrazione coloniale che, non essendo in grado di provvedere autonomamente all'istruzione scolastica nella colonia, fu per lungo tempo costretta a ricorrere ai servizi delle missioni. Tuttavia va sottolineato come nella strategia missionaria l'impegno nel settore dell'istruzione fosse visto come un investimento a lungo termine. Tramite l'istruzione infatti, più che la possibilità di un proselitismo diretto si vedeva la possibilità di instaurare una rete di contatti e relazioni con famiglie degli studenti e gli studenti stessi che, nel lungo periodo si sarebbero potuti rivelare utili alla missione¹⁶¹.

Tuttavia, oltre che un terreno di sperimentazione di inedite alleanze, la scuola era anche, al tempo stesso un terreno di scontro tra missionari e funzionari coloniali. In questo caso, il principale fattore di contrasto era la qualità dell'insegnamento e del personale docente. Su questo aspetto le fonti missionarie sono pressoché mute e le principali informazioni vanno desunte dalle fonti coloniali. La critica principale che veniva rivolta ai missionari cappuccini e più ancora alle suore di sant'Anna era di non essere all'altezza di una seria attività didattica, specie se questa veniva paragonata con la precedente esperienza lazzarista¹⁶².

Su questo aspetto si verificò una sostanziale unanimità di vedute tra amministrazione coloniale, governo centrale in Roma e autorità religiose. A partire dal 1898 infatti, si registra un'intensa corrispondenza tra le autorità competenti mediata dall'onnipresente *Associazione nazionale* di Firenze. Tali contatti, protrattisi fino al 1910, erano incentrati prevalentemente attorno all'ipotesi di una sostituzione dei frati Cappuccini e delle suore di sant'Anna con altri ordini religiosi che presentassero un profilo professionale più accettabile nel settore della formazione scolastica¹⁶³. La questione, dopo un iniziale opposizione dell'*Associazione nazionale*¹⁶⁴, che giudicava le critiche dell'amministrazione coloniale viziate da pregiudizi anticlericali, venne risolta nel 1910 dopo la morte di Michele da Carbonara. Si può affermare che la dipartita del prefetto apostolico rese più semplice la soluzione di una vicenda che era diventata decisamente imbarazzante per tutte le parti coinvolte. La soluzione adottata fu comunque non la sostituzione dei missionari cappuccini con quelli di un altro ordine ma piuttosto l'avvicendamento tra i cappuccini della provincia romana e quelli della provincia lombarda¹⁶⁵.

9. Libertà religiosa e uguaglianza dei culti

Gli episodi citati in precedenza illustrano chiaramente quale fosse la posizione dell'amministrazione coloniale nei casi di dispute di natura religiosa e come il principio informatore dei provvedimenti fosse la salvaguardia della *pax colonica*. Tuttavia ciò che è importante analizzare è anche l'apparato giuridico posto in essere dall'amministrazione coloniale nella definizione della sua politica religiosa, poiché è lì che è possibile individuare le origini reali dei ripetuti conflitti tra missione ed amministrazione coloniale, non ultimi quelli tra Michele da Carbonara e Ferdinando Martini.

Il principio fondante le politiche religiose in colonia era l'articolo 6 dell'*Atto generale* della Conferenza di Berlino del 1885 il quale recitava:

Les missionnaires chrétiens, les savants, les explorateurs, leurs escortes, avoirs et collections seront également l'objet d'une protection spéciale.

La liberté de conscience et la tolérance religieuse sont expressément garanties aux indigènes comme aux nationaux et aux étrangers. Le libre et public exercice de tous les cultes, le droit d'ériger des édifices religieux et d'organiser des missions appartenant à tous les cultes ne seront soumis à aucune restriction ni entrave¹⁶⁶.

Il concetto di libertà religiosa basato sui due principi, libertà di coscienza e libertà di culto, che nello spirito della Conferenza di Berlino era principalmente finalizzato a permettere il libero movimento delle società e congregazioni missionarie tra le popolazioni africane, ricevette una interessante interpretazione in Eritrea. Infatti, nella prassi così come nella teoria giuridica coloniale italiana, tale principio venne ulteriormente sviluppato portando alla elaborazione del concetto di uguaglianza giuridica dei culti, concetto che, attraverso un complesso processo di aggiustamenti, venne mantenuto ed ulteriormente rielaborato dall'amministrazione coloniale fino a tutto il periodo fascista¹⁶⁷.

Una chiara teorizzazione di questo principio di relativismo religioso è rintracciabile fin nei primi passi dell'amministrazione coloniale italiana in Eritrea. Già nel 1882 l'articolo 3 della legge 5 luglio, 1882 n° 857 relativa all'assetto della colonia di Assab affermava che:

Rispetto agli individui della popolazione indigena, saranno rispettate le loro credenze e pratiche religiose. Saranno regolati con la legislazione consuetudinaria finora per essi vigente il loro stato personale, i rapporti di famiglia, i matrimoni, le necessità, e tutte le relazioni di diritto privato, in quanto però quella legislazione non si opponga alla morale universale ed all'ordine pubblico, né ad essa sia derogata da espresse disposizioni¹⁶⁸.

Tale principio venne ribadito pochi anni dopo e precisamente durante il governatorato del generale A. Gandolfi. Questi afferma chiaramente come principio fondante della politica religiosa in colonia fosse e dovesse essere l'uguaglianza dei culti, logica evoluzione del principio di libertà religiosa sancito dalla Conferenza di Berlino nel 1885¹⁶⁹. Una ulteriore sostanziale evoluzione si ha durante l'amministrazione Martini, quando il principio di parità giuridica dei culti divenne uno dei cardini della politica coloniale ed anche una delle principali ragioni di conflitto con i missionari. Infatti, nell'accezione attribuitagli dal Martini, il principio di uguaglianza giuridica dei culti non andava inteso come neutralità o indifferenza dell'amministrazione coloniale in materia di religione. Viene ripetutamente sottolineato dalle fonti coloniali il fatto che una assoluta eguaglianza tra i culti era di fatto impossibile in quanto diverso era il seguito delle differenti religioni nelle varie regioni della colonia e conseguentemente differente il loro impatto nei vari aspetti sociali della quotidianità coloniale. Di conseguenza il rispetto del principio dell'uguaglianza tra i culti veniva interpretato *attivamente*, adattandolo al contesto in cui veniva applicato. Veniva così rispettata l'egemonia ortodossa in aree ortodosse e l'egemonia musulmana in aree musulmane. È questo un aspetto centrale della politica religiosa coloniale che troverà un ulteriore sviluppo nel periodo fascista¹⁷⁰ quando la natura confessionale dello Stato non verrà tradotta giuridicamente nell'attribuzione di una posizione privilegiata della chiesa cattolica in colonia. Al contrario, nelle parole di Arnaldo Bertola uno dei maggiori studiosi dell'epoca:

Il carattere confessionale di stato cattolico ha, nell'ordinamento attuale, essenzialmente il carattere di una generica affermazione di principio, e non si traduce giuridicamente in una posizione di speciale favore per la Chiesa cattolica o i suoi enti, salvo che in un ambito limitatissimo e in ogni caso assai più ristretto che non nel regno¹⁷¹.

Da quanto detto finora emerge quindi chiaramente come fosse questo un aspetto cruciale per una comprensione reale delle politiche religiose in colonia e dei numerosi episodi di conflittualità che le caratterizzarono. Infatti, era la dimensione giuridica della politica religiosa in colonia più che le specificità culturali e politiche degli amministratori coloniali del periodo liberale a determinare una situazione di oggettiva conflittualità tra le aspirazioni di proselitismo dei missionari e le necessità di mantenimento dell'ordine delle autorità coloniali.

10. Conclusioni

La morte di Michele da Carbonara nel 1910 non rappresenta solo la conclusione della sua esperienza umana e religiosa, ma segna anche la fine di un periodo importante dell'attività missionaria in Eritrea, la fine di un ciclo. Infatti, con il suo successore mons. Camillo Carrara la Prefettura passò sotto la responsabilità dei cappuccini della provincia lombarda e venne successivamente elevata allo statuto di Vicariato il 7 febbraio 1911 con il Breve *Ecclesiarum omnium* di Pio X.

Analogamente a quanto verificatosi sul versante laico-amministrativo nel decennio dell'amministrazione Martini, si può affermare che i sedici anni dell'amministrazione guidata da Michele da Carbonara rappresentano un periodo fondamentale per l'organizzazione della presenza missionaria in Eritrea. Con poche risorse e un contesto umano e ambientale non favorevole il missionario cappuccino pose le basi per quella che si strutturerà negli anni a venire come un'importante elemento nella vita spirituale, culturale e politica dell'Eritrea, con tutte le ambiguità e contraddizioni che accompagnano questi anni. Da un lato, dopo le oscillazioni del periodo lazzarista il mondo missionario si orienta verso una stretta collaborazione con l'autorità coloniale soprattutto nel versante dell'istruzione pubblica. Nello stesso tempo però, l'inconciliabilità tra le priorità dell'ordine coloniale e le ambizioni di proselitismo dei missionari portano a ripetuti episodi di conflittualità ed all'apertura di forti contraddizioni all'interno della società coloniale. In particolare il massiccio impegno delle missioni nel campo dell'istruzione pubblica, per quanto limitata al livello elementare, rappresentò uno dei campi in cui si manifestò più intensamente la complessa dinamica di collaborazione e conflitto tra le due autorità. Lo studio della portata di questo impegno e del suo impatto sullo sviluppo della società eritrea rappresenta una delle sfide più interessanti e stimolanti per la storiografia della regione.

UOLDELUL CHELATI DIRAR

Note al testo

¹ Cfr. R. OLIVER, *The Missionary Factor in East Africa*, London 1952.

² J.F.A. AJAYI, *Christian Mission in Nigeria, 1841-1891: the Making of a New Elite*, London 1965.

³ E.A. AYANDELE, *The Missionary Impact on Modern Nigeria, 1842-1914*, London 1966.

⁴ Un'interessante rassegna critica della letteratura missionaria del periodo in J.F.A. AJAYI, E.A. AYANDELE, *Writing African Church History*, in P. BEYERHAUS, C.F. HALLENCREUTZ (a cura di),

The Church Crossing Frontiers. Essays on the Nature of Mission in Honour of Bengt Sundkler, Uppsala 1969.

⁵ C.P. GROVES, *The Planting of Christianity in Africa*, London 1958; G.H. ANDERSON (a cura di), *The Theology of the Christian mission*, New York 1961; R. SLADE, *English Speaking Mission in the Congo Independent State*, Bruxelles 1959.

⁶ M. CHAPPOULIE, *Colonisation et conscience chrétienne*, Paris 1953; R. DELAVIGNETTE, *Christianisme et Colonialisme*, Paris 1960; C.P. GROVES, *Missionary and Humanitarian Aspects of Imperialism from 1870 to 1914*, in L.H. GANN, P. DUIGNAN, *Colonialism in Africa*, Cambridge 1969-1975. Su questa problematica si veda anche H.L.M. OBDEIJN, *The Political Role of Catholic and Protestant Missions in the Colonial Partition of Black Africa*, Leiden 1983.

⁷ SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE, *Civilisation Noire et Eglise Catholique*, Paris 1978; R. ROSS, *Racism and Colonialism*, The Hague 1982; KALU (a cura di), *The History of Christianity in West Africa*, London 1980.

⁸ Si vedano in particolare B.G.B. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948; H.W. TURNER, *African Independent Church*, Oxford 1967; ID., *Bibliography of New Religious Movements in Primal societies*, I: *Black Africa*, Boston-London 1977; G.M. HALIBURTON, *The Prophet Harris and his Work in Ivory Coast and Western Ghana*, London 1966; R. ROTBERG, A. MAZRUI (a cura di), *Protest and Power in Black Africa*, New York 1970; V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960 e D.B. BARRETT, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968.

⁹ Esempio di questo più complesso approccio sono i lavori di B. SUNDKLER, *Zulu Zion*, Oxford 1976, K. FIELD, *Revival and Rebellion in Central Africa*, Chicago 1985 e W. MAC GAFFEY, *Religion and Society in Central Africa*, Chicago 1986.

¹⁰ R. GRAY, *Black Priests, White Missionaries*, London 1990.

¹¹ METODIO DA NEMBRO, *Martirio ed espulsione in Etiopia*, in J. METZLER (a cura di), *S.C. De Propaganda Fide Memoria Rerum*, Roma 1971, p. 624.

¹² Cfr. SERGEW HABLE SELLASE, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Abeba 1972, pp. 97-105.

¹³ Cfr. F. ALVAREZ, *The Priestster Jobn of the Indies*, a cura di C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, Cambridge 1961.

¹⁴ Va sottolineato come su questa percezione della regione come un canale di accesso preferenziale all'evangelizzazione dell'intero continente africano vi fosse una singolare coincidenza di vedute tra missionari protestanti e cattolici. Cfr. G. MASSAIA, *Lettere e scritti minori*, a cura di A. ROSSO, Roma 1978, III (1863-1866), p. 208; G. AREN, *Evangelical Pioneers in Ethiopia*, Stockholm 1978, pp. 122-23.

¹⁵ Riferimenti a questa vicenda in MAURO DA LEONESSA, *La politica coloniale della Chiesa: offerta di territorio dell'Etiopia al Romano Pontefice*, in «l'Antischiavismo», 12 (1927), pp. 32-39. Vedasi anche G.C. STELLA, *Il viaggio in Etiopia di Michelangelo Pacelli*, Ravenna 1986.

¹⁶ Dettagli documentari a proposito di questa vicenda in C. BECCARI, *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentalis inediti a saeculo XVI ad XIX*, XIV, Roma 1913, pp. 416-47, 466-71. Per un'accurata ricostruzione storica della vicenda cfr. K. O'MAHONEY, *Abune Tobia and his Apostolic Predecessors. In Commemoration of the Bicentenary of an Ethiopian Bishop's Consecration*, in «Quaderni di Studi Etiopici», 7-8 (1987-88), pp. 102-72.

¹⁷ In questo collegio, a partire dal XV secolo vennero ospitati i religiosi abissini che, recatisi in pellegrinaggio a Gerusalemme, decidevano di visitare anche Roma. S. Stefano dei Mori ebbe un ruolo importante anche nello sviluppo dei primi studi sulle lingue e le tradizioni culturali della regione. Cfr. E. CERULLI, *Etiopi in Palestina: storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, Roma 1943-1947; MAURO DA LEONESSA, *Santo Stefano Maggiore degli Abissini e le relazioni romano-etiope*, Città del Vaticano 1929.

¹⁸ Cfr. F. DE LORENZO, *Sciotel: Vicende della colonia di Padre Stella e progetto per restaurarla*, Napoli 1887, pp. 26-27; G. SAPETO, *Assab e i suoi critici*, Genova 1879, pp. 1-12; G. MASSAIA, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, Roma 1885-1895, I, p. 101.

¹⁹ EZECHIA DA ISEO, *Pionieri di fede e di civiltà: in Eritrea e regioni limitrofe*, Asmara 1937; A. MIZZI, *Specchietto sinottico delle opere apostoliche compiute nella Alta Etiopia e in Eritrea durante 110 anni di evangelizzazione lazzarista e cappuccina, 1839-1949*, Asmara 1949; METODIO DA NEMBRO, *Vita missionaria in Eritrea*, Roma 1953; G. GUERRA, *Giustino De Jacobis: dal meridione d'Italia*

all'Etiopia, Napoli 1975; P. CHIOCCHETTA, *Daniele Comboni, carte per l'evangelizzazione dell'Africa*, Bologna 1978. Nello stesso filone può essere collocata anche la recente pubblicazione di R. CRODOVANI, *I Cappuccini della Provincia Romana in Eritrea*, Roma 1997.

²⁰ Per quanto riguarda il periodo coloniale mi riferisco, ad esempio a pubblicazioni quali: FRANCESCO DA OFFEIO, *I Cappuccini nella colonia Eritrea: ricordi*, Roma 1910; C. CESARI, *Pionieri italiani in Africa*, Roma 1933; R. MICALETTI, *Sangue italiano in Africa*, Firenze 1933; R. TRUFFI, *Precursori dell'Impero africano*, Roma 1935; A.G. ROCCHI, *L'Abuna Messias tra i Galla dell'A.O.I.*, Roma 1939; E. MARTIRE, *Massaua da vicino*, Roma 1937; G. GIACCHERO, G. BISOGNI, *Vita di Giuseppe Sapeto: l'ignota storia degli esordi coloniali rivelata da documenti inediti*, Firenze 1942; S. ARATA, *Abuna Yakob: apostolo dell'Abissinia*, Roma 1934; ID., *Abuna Yakob: apostolo dell'Abissinia*, Roma 1934; E. CASSINARI, *Il Beato Ghebre-Michael prete abissino della Congregazione della Missione (1791-1851)*, Roma 1926; M.C. BISCOTTINI, *L'Italia in Etiopia all'epoca di Guglielmo Massata: attività politica e missionaria*, Roma 1941.

²¹ Analoghi studi erano stati condotti anche precedentemente. Tuttavia il diretto coinvolgimento degli autori negli eventi descritti, unitamente ad un limitato accesso alle fonti archivistiche, rende questa produzione più rilevante come fonte che non come letteratura scientifica di riferimento. In proposito cfr. J. JWARSON, A. TRON, *Notizie storiche e varie sulla missione evangelica svedese dell'Eritrea (1866-1916)*, Asmara 1918; J.B. COULBEAUX, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Ménélick II*, Paris 1929. Si differenzia nettamente dalle precedenti pubblicazioni per ricchezza di fonti e rigore storico l'articolo di P. GIMALAC, *Le Vicariat apostolique de l'Abyssinie, 1839-1931*, in «Revue d'Histoire des Missions», 9 (1932), pp. 129-90.

²² Cfr. METODIO DA NEMBRO, *La Missione dei Minori Cappuccini in Eritrea (1894-1952)*, Roma 1953. L'Autore è stato il primo ad avere libero accesso al ricco Archivio del Vicariato Apostolico in Asmara e probabilmente l'unico (con l'eccezione della studiosa Irma Taddia) fino al 1991, quando la caduta del regime di Mengistu Haile Mariam in Etiopia e l'accesso all'indipendenza dell'Eritrea hanno reso possibile di nuovo fare ricerca in Eritrea. Per certi aspetti al poderoso lavoro di Metodio da Nembro può essere affiancata la tesi dedicata al periodo lazzarista della missione cattolica in Abissinia discussa circa nello stesso periodo da Luigi Betta presso il *Pontificium Institutum Orientalium Studiorum*, cfr. L. BETTA, *L'inizio della missione Lazzarista in Abissinia (1838-1842)*, Roma 1950.

²³ D. CRUMMEY, *Priest and Politicians, Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830-1868*, Oxford 1972.

²⁴ G. AREN, *Evangelical Pioneers in Ethiopia, Origins of the Evangelical Church Mekane Jesus*, Stockholm 1978.

²⁵ L'Autore stesso proviene dagli ambienti missionari protestanti svedesi.

²⁶ ALEME ASHETE, *La mission Catholique Lazariste en Ethiopie (1868-1889)*, Aix-en-Provence 1970.

²⁷ C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Milano 1982.

²⁸ G. RUGGERI (a cura di), *Église et histoire de l'Église en Afrique, «Actes du colloque de Bologne», 22-25 octobre, 1988*, Paris 1990.

²⁹ Cfr. MINISTERO PER I BENI CULTURALI, *Fonti e problemi della politica coloniale italiana (Atti del Convegno, Taormina-Messina, 25-29 ottobre 1989)*, Roma 1996.

³⁰ Mi riferisco in particolare ai contributi di A. SBACCHI, *The Archives of the Consolata Mission and Italian Colonialism*, ivi, pp. 87-113; F. FONZI, *La chiesa cattolica e la politica coloniale*, ivi, pp. 438-64; C. BETTI, *Le missioni religiose*, ivi, pp. 702-728 e G. MARTINI, *La Civiltà cattolica e il problema coloniale italiano*, ivi, pp. 205-14.

³¹ Purtroppo gli atti di questo convegno furono pubblicati con notevole ritardo, sette anni dopo, affievolendo notevolmente il potenziale innovativo che una più solerte circolazione avrebbe potuto avere sulla storiografia relativa al colonialismo italiano.

³² Mi riferisco in particolare agli studi di C. BETTI, *Missionari cattolici francesi e autorità italiane in Eritrea negli anni 1885-1894*, in «Storia contemporanea», 5-6 (1985), pp. 905-30; ID., *Missioni e colonie in Africa Orientale*, Roma 1999; M. FRANZINELLI, *Il clero e le colonie: i cappellani militari in Africa Orientale*, in «Rivista di storia contemporanea», 4 (1992), pp. 558-98; ID., *Il clero fascista*, in *Il regime fascista*, a cura di A. DEL BOCA, 1991, pp. 182-202; P. BORRUSO, *I misso-*

nari cattolici italiani nella «colonia eritrea», 1922-1936, in «Analisi storica», 6 (1988), pp. 35-60; ID., *Le missioni cattoliche italiane nella politica imperiale del fascismo, 1936-1940*, in «Africa», 1 (1989), pp. 50-78; N. BUONASORTE, *La politica religiosa italiana in Africa Orientale dopo la conquista (1936-1941)*, in «Studi Piacentini», 1 (1995), pp. 53-114; C.M. BETTI, *Missioni e colonie in Africa Orientale*, Roma 1999; P. BORRUSO, *L'impero etiopico e la crisi dell'identità cristiano-amarica durante l'occupazione italiana (1935-1941)*, in «Africa», 1 (2001), pp. 1-45.

³³ Un'eccezione a questo approccio può essere ritrovata in I. TADDIA, *L'Eritrea colonia (1890-1952)*, Milano 1996, pp. 167-78. Accenni, per quanto concentrati prevalentemente sulle politiche scolastiche, anche in TEKESTE NEGASH, *Italian Colonialism in Eritrea, 1882-1941*, Uppsala 1987, pp. 79-82.

³⁴ Governatore dell'Eritrea tra il 1897 e il 1907 Martini lasciò un'impronta nettissima nello sviluppo della colonia. Per una valutazione globale della personalità e del suo operato si rimanda alla raccolta di saggi, apparsa postuma, in A. AQUARONE, *Dopo Adua: politica e amministrazione coloniale*, a cura di L. DE COURTEN, Roma 1986.

³⁵ Cfr. F. MARTINI, *Il Diario eritreo*, Firenze 1946, I, p. 211; II, p. 545.

³⁶ Si vedano in proposito gli ottimi contributi di F. MALGERI, *Chiesa cattolica e regime fascista*, e M. FRANZINELLI, *Il clero fascista*, entrambi in A. DEL BOCA, M. LEGNANI, M.G. ROSSI (a cura di), *Il regime fascista*, Bari 1995, nonché A. GIOVAGNOLI, *Chiesa e colonialismo italiano nel ventennio fascista*, in «Materiali di lavoro», 2-3 (1991), 1 (1992), pp. 213-29.

³⁷ Un esempio di questo tipo di letteratura è rappresentato da E. ROSSI, *Il manganello e l'aspersorio*, Roma 1958.

³⁸ Su queste tematiche cfr. A. DEL BOCA, *Le conseguenze per l'Italia del mancato dibattito sul colonialismo italiano*, in «Materiali di lavoro», 1-2 (1989), pp. 33-45; ID., *L'Africa nella coscienza italiana*, Bari 1992, pp. 129-72.

³⁹ Per le suddette ragioni l'Autore non è riuscito a consultare il materiale custodito in questo archivio.

⁴⁰ Cfr. FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea*, Roma 1910; M. GATTI, *Un grande missionario tortonese, Michele da Carbonara*, Roma 1936; EZECHIA DA ISEO, *Pionieri di fede e di civiltà: in Eritrea e regioni limitrofe*, Asmara 1937; GABRIELE DA MAGGIORA, *Eritrea 1937-1947: decennio della missione dei frati minori cappuccini della provincia d'Alessandria*, Roma, 1949; MIZZI, *Specchietto sinottico* cit.; METODIO DA NEMBRO, *La missione dei minori cappuccini in Eritrea, 1894-1952*, Roma 1953; LINO DA CARBONARA, *Michele da Carbonara: Stratega di Dio*, Milano 1962. Per la consultazione di questa letteratura un ringraziamento sentito va a fratel Ezio Tonini per avermi consentito libero e generoso accesso al ricco materiale presente nella biblioteca del Pavoni Social Center in Asmara.

⁴¹ Studioso di questioni coloniali e direttore della collana «Biblioteca di studi coloniali» dell'Istituto Coloniale Italiano, Renato Paoli nel 1902 effettuò un lungo viaggio attraverso l'Eritrea di cui ha lasciato una vivida memoria. Cfr. R. PAOLI, *Nella Colonia Eritrea*, Milano 1908. Altre pubblicazioni di PAOLI su questioni coloniali sono: *La questione forestale nella colonia Eritrea*, Roma 1911; *Le condizioni commerciali dell'Eritrea*, in F. MARTINI (a cura di), *L'Eritrea economica*, Novara-Roma 1913, pp. 159-224.

⁴² Risultato di questi interessi letterari e filosofici furono le seguenti pubblicazioni: *Ai martiri. Libro di Q. Settimo Fiorenzo Tertulliano. Volgarizzazione e annotazioni del canonico Giuseppe Carbone*, Tortona 1886; *Della testimonianza dell'anima. Trattato di Q. Settimo Fiorenzo Tertulliano. Volgarizzazione e annotazioni del canonico Giuseppe Carbone*, Tortona 1887; *Studi danteschi 1. Dante e San Francesco. 2. Dante e Pier Lombardo*, Tortona 1890; *Studi danteschi. San Bonaventura: Del riformare la mente. Trattato ascetico di San Bonaventura volgarizzato da P. Michele da Carbonara*, Tortona 1891; *Dante e Pier Lombardo*, Città di Castello 1897. Cfr. LINO DA MESERO, *Michele da Carbonara* cit., p. 14; G. PUGLISI, *Chi è dell'Eritrea*, Asmara 1953, p. 205; CORDOVANI, *I Cappuccini della Provincia Romana* cit., p. 261.

⁴³ Cfr. PAOLI, *Nella Colonia Eritrea* cit., p. 171; MARTINI, *Il Diario eritreo* cit., I, p. 211.

⁴⁴ Per ragioni di praticità, nel trascrivere i nomi di località e persone eritree mi sono attenuto alla traslitterazione adottata dalle fonti missionarie e coloniali.

⁴⁵ FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 11.

⁴⁶ Ivi, p. 21.

⁴⁷ GIACCHERO, BISOGNI, *Vita di Giuseppe Sapeto* cit., pp. 60-63.

⁴⁸ Il ruolo della diplomazia francese a sostegno della missione lazzarista è discusso dettagliatamente in ALEME ASHETE, *La mission Catholique Lazariste* cit., pp. 73-74.

⁴⁹ Sulla complessità di questo processo e sulle trattative sotterranee in corso tra S. Sede e Stato italiano cfr. BETTI, *Missionari cattolici francesi* cit., il cui unico grosso limite è la continua confusione che l'Autore sembra fare tra Eritrea come territorio coloniale ed Etiopia. Infatti nonostante il titolo faccia chiaramente riferimento alla presenza missionaria in Eritrea, nel corso dell'articolo il nome Eritrea non ricorre una sola volta.

⁵⁰ MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni* cit., p. 53.

⁵¹ Ivi, p. 55.

⁵² BETTI, *Missioni e colonie in Africa Orientale* cit., pp. 218-21.

⁵³ MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni* cit., p. 58.

⁵⁴ La necessità di una presenza religiosa italiana che garantisse assistenza spirituale alle truppe italiane era oggetto di una complessa trattativa tra Propaganda Fide, i superiori Lazzaristi e il governo italiano sin dal 1885, cfr. ALEME ASHETE, *La mission Catholique Lazariste* cit., p. 76.

⁵⁵ In realtà tale processo era stato avviato già precedentemente durante l'amministrazione del Generale Gandolfi, governatore della colonia Eritrea dal 1890 al 1891; cfr. A. Gandolfi a P. Crouzet (Massaua, 7 novembre 1891), in ARCHIVIO DEL VICARIATO APOSTOLICO IN ASMARA [d'ora in avanti AVA], cass. 2, cart. 3, doc. 3.

⁵⁶ Cfr. O. CONFESSORE, *La «Rassegna nazionale» e la politica coloniale crispiina (1893-1896)*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 10 (1967), pp. 6-9.

⁵⁷ Sul ruolo politico-religioso della *Rassegna nazionale*, oltre al citato articolo di Confessore vedasi G. LICATA, *La «Rassegna nazionale»: conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*, Roma 1968.

⁵⁸ Fedele Lampertico all'On. Adiamoli (Firenze, 26 Settembre 1894), in ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI MINORI CAPPUCCHINI, ROMA [d'ora in avanti ACGR], H 42 II, Lampertico sottolinea l'impegno dell'Associazione per l'italianizzazione della missione. Lo stesso concetto viene enfatizzato in Fedele Lampertico ai Componenti l'associazione (Firenze, 4 Ottobre 1894), in ACGR, H 42 II; qui il presidente dell'Associazione dichiara che «la Legge provvidenziale che guida il cammino delle Nazioni [...] sospinge ora l'Italia a riprendere il suo posto in quell'Africa, che fu già campo di gloria e origine di ricchezza per le sue antiche Repubbliche».

⁵⁹ CONFESSORE, *La «Rassegna nazionale»* cit., p. 10.

⁶⁰ Infatti il decreto di costituzione della prefettura sanciva la coabitazione dei due prelati nella sede di Cheren dichiarando che «Residentia vero Praefecti Apostolici Erythraeae erit in civitate Cheren in qua etiam Vicarius Apostolicus Abyssiniae deget, donec opportunas aedes in territorio sui Vicariatus sibi comparare poterit», citato in KAHSU ASFAHA, *I diciassette anni della Prefettura apostolica dell'Eritrea, 1894-1917*, in *Proceedings of the Symposium on the First Centenary of the Capuchin Presence in Eritrea (1894/1994)*, Asmara 1996.

⁶¹ FRANCESCO DA OFFEIO nelle sue memorie afferma che inizialmente i Lazzaristi vennero semplicemente invitati a lasciare la colonia e che il decreto di espulsione fu redatto solo in seguito al rifiuto di padre Coulbeaux di lasciare la missione (*I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 37).

⁶² In realtà il materiale sequestrato dai militari italiani mostra al massimo una certa indifferenza che a volte si trasforma in malcelata soddisfazione per le difficoltà incontrate dall'amministrazione. Non vi è nulla tuttavia che sostanzi in modo incontrovertibile le accuse di complicità se non addirittura di istigazione rivolte dai funzionari coloniali ai missionari francesi. Cfr. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni* cit., pp. 65-66; O'MAHONEY, *The Ebulient Phoenix* cit., III, p. 83.

⁶³ Il decreto di espulsione dei missionari lazzaristi francesi fu firmato da Baratieri il 22 gennaio 1895.

⁶⁴ PAOLI, *Nella Colonia Eritrea* cit., p. 166.

⁶⁵ L'Associazione nazionale, contribuiva alle attività della missione sia versando denaro contante, ufficialmente per messe, sia acquistando terreni da destinarsi alla costruzione di strutture della missione, cfr. METODIO DA NEMBRO, *La Missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 53; GABRIELE DA MAGGIORA, *Eritrea 1937-1947* cit., p. 228.

⁶⁶ PAOLI, *Nella Colonia Eritrea* cit., p. 170; METODIO DA NEMBRO, *La Missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 49.

⁶⁷ PAOLI, *Nella Colonia Eritrea* cit., p. 167; Francesco da Offeio a Michele da Carbonara (Addigrat, 19 novembre 1885), in AVA, cass. 5, cart. 8, doc. 5.

⁶⁸ I tre centri missionari erano Cheren (sede del vicario apostolico ed inizialmente anche del prefetto), Acrur e Massaua. Le parrocchie erano Cheren, Kinnera, Hakela, Sarqi, Gusce, Uassedemba, Halibmabes, Haddis 'Addi, Aderba e Ad Teklezan nel distretto di Bogos; Acrur, Asmara, Halay, Hebo, Saganeiti, 'Addi Angwefom, Degra Libe, 'Addi Abaour, 'Addi Anesti, Afelba, Sessah, Berakhit 'Abiy, Me'arda, Kwededu nel distretto di Acchele Guzai e, infine, Massaua e Emcullo; cfr. GIMALAC, *Le Vicariat apostolique de l'Abyssinie* cit., pp. 154-55.

⁶⁹ Una svolta in questo cambiamento era stata proprio la soluzione della disputa relativa agli *exequatur*. Su questa vicenda in relazione alle missioni eritree, cfr. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni* cit., pp. 62-63.

⁷⁰ METODIO DA NEMBRO, *La missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 28; FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 33.

⁷¹ Ivi, pp. 70-85.

⁷² Ivi, pp. 67-69.

⁷³ Ivi, p. 92.

⁷⁴ Questo aspetto delle relazioni tra religiosi e truppe italiane, per quanto riferito all'attività dei cappellani militari nel corso della prima guerra mondiale, è discusso in R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti soldati, 1915-1919*, Roma 1980.

⁷⁵ METODIO DA NEMBRO, *La missione dei Minori Cappuccini* cit., pp. 34-35.

⁷⁶ FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 40.

⁷⁷ Cfr. MARTINI, *Il Diario eritreo* cit., II, pp. 26-48, 353-428, 547-94; III, pp. 346-415.

⁷⁸ Per questi aspetti dei simbolismi del potere coloniale sono debitore alle osservazioni del dr. Gianni Dore.

⁷⁹ FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 42.

⁸⁰ Michele da Carbonara al Rev.mo Padre Provinciale (Roma, 11 Dicembre 1894), in ACGR, H 42 II.

⁸¹ Risultato di questo sforzo sono le seguenti pubblicazioni: FRANCESCO DA OFFEIO, *Grammatica della lingua tigray*, Cheren 1903; ID., *Dall'Eritrea: lettere sui costumi abissini*, Roma 1904; ANGELO DA RONCIGLIONE, *Wenghiel kuddus mesle terguamiebu be lesane tigray*, Roma 1907; ID., *Wenghiel kuddus mesle terguamiebu be lesane amara*, Roma 1907; ID., *Manuale tigray-italiano-francese*, Roma 1912; ID., *Manuale amarico-italiano-francese*, Roma 1912; FRANCESCO DA BASSANO, *Vocabolario tigray-italiano*, Roma 1918; ID., *Repertorio tigray-italiano*, Roma 1918. Stando a METODIO DA NEMBRO, padre Serafino da Colleparado avrebbe anche compilato una grammatica ed un dizionario della lingua *afar* di cui si sarebbe indebitamente appropriato un ufficiale italiano pubblicandolo come opera propria (*La missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 55).

⁸² FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 108.

⁸³ Vincenzo da Monteleone a Michele da Carbonara (Acrur, 30 Luglio 1896), in AVA, cass. 5, cart. 8, doc. 12.

⁸⁴ LINO DA MESERO, *Michele da Carbonara* cit., p. 27.

⁸⁵ PAOLI, *Nella Colonia Eritrea* cit., p. 171.

⁸⁶ In ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, *Carte Martini* [d'ora in poi ACS-CM], sc. 4, f. 14/1: *Bonin a Martini* (Roma, 17 gennaio 1898); *Martini a Canevaro* (Asmara, 11 novembre 1898); *Canevaro a Martini* (Roma, 3 dicembre 1898).

⁸⁷ *Martini a Ministero Affari Esteri* (Asmara, 24 luglio 1905), ivi, f. 13.

⁸⁸ *Francesco da Offeio e Angelo da Ronciglione a Michele da Carbonara* (Acrur, 3 ottobre 1899), in AVA, cass. 5, cart. 3, doc. 29.

⁸⁹ Gli esercizi spirituali al popolo venivano condotti rispettando uno schema predefinito che, nelle parole di Francesco da Offeio prevedeva: «Mattino. Dopo la Santa Messa recita delle litanie dei santi in lingua ge'ez, una meditazione letta, predica, catechismo a ragazzi e ragazze in lingua tigrigna. Pomeriggio recita del Rosario in lingua ge'ez, meditazione letta, predica e novamente catechismo». Cfr. *Relazione di P. Francesco da Offeio* (Acrur, 5 ottobre 1899), in AGCR, H 42 IV.

⁹⁰ I primi *esercizi spirituali* vennero tenuti nei villaggi di Acrur, Sessah, Afelba, Berakhit, Ma'arda, Ahomat, Degra' nella regione dell'Acchele Guzai. Successivamente la prassi venne estesa anche a nuclei cattolici presenti in altre regioni dell'Eritrea. Cfr. FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 34.

⁹¹ Il problema della fragilità della fede dei neo-convertiti ritorna frequente nella corrispondenza missionaria; vd. ad es.: P. Serafino da Colleparado al Rev. P. Superiore Generale (Cheren, 6

gennaio 1895), in ACGR H 42 IV. Il documento sottolinea come il missionario, per via della scarsità di personale «più che a dilatare la fede deve badare a conservarla in quei che l'hanno, quantunque tutto sia pure ordinato alla propagazione». Simili accenni anche in *Francesco da Offeio a Michele da Carbonara (Acrur, 23 aprile 1900)*, in AVA, cass. 5, cart. 3, doc. 33.

⁹² De Jacobis fu autorizzato a esercitare tutte le sacre funzioni in rito abissino il 6 luglio 1847 con il breve *Apostolatus officium* emanato da Pio IX; METODIO DA NEMBRO, *La missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 363; O'MAHONEY, *The Ebullient Phoenix* cit., I, pp. 66-68.

⁹³ In particolare mons. Touvier, vicario apostolico negli anni 1870-1888, in una relazione a Propaganda Fide datata 15 settembre 1882, definì tale prassi come priva di dignità e senso religioso, e insisteva per una radicale revisione del rito abissino ed una sua «cattolicizzazione». Cfr. METODIO DA NEMBRO, *La missione dei Minori Cappuccini* cit., pp. 367-68.

⁹⁴ Ivi, p. 374.

⁹⁵ Uno degli argomenti ricorrenti nella polemica dei religiosi ortodossi con i missionari cattolici era proprio il fatto che questi ultimi non attribuivano pari dignità cristiana alla liturgia ed alla tradizione religiosa ortodossa. Al contrario, secondo le argomentazioni ortodosse il reale progetto dei missionari era di portare i neofiti al completo rigetto di tale tradizione (ivi, p. 378).

⁹⁶ Ivi, p. 382.

⁹⁷ *Michele da Carbonara al Padre Generale*, relazione datata Cheren, 1 settembre 1895, in ACGR H 42 II.

⁹⁸ Lo stesso lavoro di METODIO DA NEMBRO, *La missione dei minori cappuccini*, che pure rimane una della massime autorità ed un riferimento obbligatorio per gli studiosi della materia, mantiene costantemente una simile attitudine sottolineata dal continuo ricorso al termine «eretici» in riferimento ai seguaci della tradizione ortodossa.

⁹⁹ FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 86.

¹⁰⁰ Cfr. OLIVER, *The Missionary factor in East Africa* cit., pp. 47-49. Per un'analisi del sistema formativo introdotto in queste comunità cfr. T. HEREMANS, *L'éducation dans les missions des pères blancs en Afrique Centrale (1879-1914)*, Bruxelles 1983.

¹⁰¹ Sulla tratta degli schiavi nella regione cfr. R. PANKHURST, *Tribute, Taxation, and Government Revenues in Nineteenth Century and Early Twentieth Century Ethiopia, Part I*, in «Journal of Ethiopian Studies», 5 (1967), pp. 37-88; ABDUSSAMAD H. AHMAD, *Ethiopian Slave exports at Matamma, Massaua and Tajura Ca. 1830-1885*, paper presentato al *Symposium on «Long distance Trade in Slaves Across the Indian Ocean and the Red Sea in the Nineteenth Century»-School of Oriental and African Studies*, London 1987.

¹⁰² La struttura era stata fondata da padre Serafino da Collepardo il 23 agosto 1889 in seguito anche ad un'opera di sollecitazione condotta tra i comitati antischiavisti di Roma e Napoli, con l'attivo intervento del cardinale Guglielmo Massaia che per lungo tempo era stato a capo della missione cappuccina tra gli oromo. La struttura doveva accogliere schiavi oromo provenienti dall'Etiopia in un progetto che vedeva coinvolto anche l'imperatore Menelik II; cfr. *A. Simonetti a Padre Antonino Segretario Generale Missioni Cappuccine (Roma, 8 giugno 1889)*; *A. Simonetti a Padri Cappuccini (Roma, 20 agosto 1889)*, entrambi i documenti in ACGR, H 42 V; per una ricostruzione di questa vicenda cfr. GABRIELE DA MAGGIORA, *Eritrea 1937-1947* cit., p. 229.

¹⁰³ KAHSU ASFAHA, *I diciassette anni della Prefettura apostolica* cit., p. 29.

¹⁰⁴ Cfr. Corte di Cassazione in Roma, *Sentenza in merito all'accusa di rifiuto di obbedienza all'autorità*, Roma, novembre 1903.

¹⁰⁵ Il giornale rifletteva le posizioni dei cattolici conservatori e nazionalisti ed il fatto che il vice-commissario Bonacci, stando alle fonti missionarie, fosse di orientamento socialista è probabilmente un elemento che aiuta a capire maggiormente la virulenza della campagna. Cfr. FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 156.

¹⁰⁶ Parte di questa corrispondenza è conservata in ACS-CM, sc. 4, f. 14.

¹⁰⁷ Cfr. F. MARTINI, *Relazione sulla Colonia Eritrea per gli esercizi 1902-1907*, Allegati, Roma 1913, III, pp. 1576-632.

¹⁰⁸ Regio Decreto 13 maggio 1886 n. 3917, in A. MORI, *Manuale di legislazione della Colonia Eritrea*, I, Roma 1914, p. 185.

¹⁰⁹ BETTI, *Missionari cattolici francesi* cit., p. 914.

¹¹⁰ METODIO DA NEMBRO, *La missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 33

¹¹¹ Michele da Carbonara *Relazioni distrettuali* (Asmara, 7 aprile 1900), in AVA, cass. 5, cart. 8, doc. 31.

¹¹² Ras è il capo di più province riunite; di nomina regia, nella gerarchia tradizionale rappresenta la carica più prestigiosa dopo quella di *negus*.

¹¹³ *Deggazmacc*, o «comandante della porta» è un titolo in origine attribuito ad anziani notabili, poi esteso ai capi-distretto.

¹¹⁴ Cfr. K. TRONVOLI, *Mai Weini*, Trenton-Asmara 1996, p. 147. Per quanto specificamente basate sullo studio di un villaggio dell'Enderta (Tigrai orientale), alcuni importanti assunti teorici sono presenti anche in D. FRANZ BAUER, *Household and Society in Ethiopia: An Economic and Social Analysis of Tigray Social Principles and Household Organization*, East Lansing 1985. DEJENE AREDO, *How Holy are Holidays in Rural Ethiopia? An Enquiry into the Extent to which Saints Days are Observed among Followers of the Orthodox Christian Church*, in *Proceedings of the First National Conference of Ethiopian Studies*, Addis Abeba 1990. Più in generale, sul ruolo della Chiesa nell'organizzazione dei ritmi produttivi della società pre-coloniale, cfr. A. POLLERA, *Lo Stato etiopico e la sua chiesa*, Roma 1926, pp. 295-99.

¹¹⁵ Trattasi del collegio dedicato a «Maria Immacolata», cfr. O'MAHONEY, *The Ebullient Phoenix* cit., I, p. 54.

¹¹⁶ *Abba*, cioè «padre», è il termine usato per indicare monaci e, in generale, ecclesiastici.

¹¹⁷ O'MAHONEY, *The Ebullient Phoenix* cit., III, p. 117.

¹¹⁸ METODIO DA NEMBRO, *La missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 40.

¹¹⁹ FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 138.

¹²⁰ C. CONTI ROSSINI, *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea*, Roma 1916, p. 373.

¹²¹ Va sottolineata l'ambiguità del concetto di «terra demaniale» che spesso semplificava, se non addirittura ignorava, la complessità del diritto consuetudinario in materia di proprietà ed accesso alla terra incorporando nel demanio territori che invece erano sottoposti a vincoli di proprietà. Cfr. YEMANE MESGHEENNA, *Italian colonialism: A Case Study of Eritrea, 1869-1934*, Lund 1988, p. 109; I. TADDIA, *Sulla politica della terra nella Colonia Eritrea, 1890-1950*, in «Rivista di storia contemporanea», 3 (1984), pp. 42-78.

¹²² Vincenzo da Monteleone a Clemente da Terziorio (Cheren, 18 agosto 1910), in AGCR, H 42 XIII; Michele da Carbonara al Padre Segretario (Asmara, 11 aprile 1904), in AGCR, H 42 III; riferimenti anche in METODIO DA NEMBRO, *La missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 40.

¹²³ *Sacerdoti indigeni a Michele da Carbonara*, lettera non datata, in AVA, cass. 5, cart. 8, doc. 55.

¹²⁴ GIMALAC, *Le Vicariat apostolique de l'Abyssinie* cit., p. 153.

¹²⁵ TADDIA, *L'Eritrea colonia* cit., p. 134.

¹²⁶ Ivi, p. 66. Per quanto mi risulti, fino ad ora l'unico studio di questo aspetto delle politiche agricole coloniali è presente ivi, pp. 175-78.

¹²⁷ FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 24.

¹²⁸ Ivi, p. 165.

¹²⁹ Una stazione missionaria ad Agordat fu aperta solo dopo la sua morte durante l'amministrazione di Camillo Carrara.

¹³⁰ TADDIA, *L'Eritrea colonia* cit., p. 175.

¹³¹ GABRIELE DA MAGGIORA, *Eritrea 1937-1947* cit., p. 229.

¹³² Vincenzo da Monteleone a Clemente da Terziorio (Cheren, 18 agosto 1910), in AGCR, H 42 XIII.

¹³³ GABRIELE DA MAGGIORA, *Eritrea 1937-1947* cit., p. 225.

¹³⁴ Un'interessante nota sui funzionari coloniali e il loro itinerario formativo in G. DORE, *Giovanni Ellero: un funzionario nell'Impero d'A.O.I. Amministrare e conoscere nell'Eritrea e nell'Etiopia d'età coloniale*, in G. DORE, UOLDELUL CHELATI DIRAR, *Carte coloniali: i documenti italiani del fondo Ellero*, Torino 2000, pp. 3-25.

¹³⁵ Il progetto non fu realizzato per mancanza di fondi e per l'improvvisa morte di Michele da Carbonara, cfr. EZECHIA DA ISEO, *Pionieri di fede e civiltà* cit., p. 84.

¹³⁶ Michele da Carbonara a Martini, lettera datata Massaua 2 febbraio 1899, in ACS-CM, sc. 4, f. 14/1.

¹³⁷ *Martini a Michele da Carbonara* (Asmara, 12 marzo 1899), *ibidem*.

¹³⁸ Michele da Carbonara a Martini (Cheren, 21 marzo 1901), *ibidem*.

¹³⁹ *Martini a Michele da Carbonara (Asmara, 8 febbraio 1901), ibidem.*

¹⁴⁰ FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 45.

¹⁴¹ CONTI ROSSINI, *Principi di diritto consuetudinario* cit., p. 373.

¹⁴² *Vincenzo da Monteleone a Michele da Carbonara (Acrur, 5 gennaio 1897)*, in AVA, cass. 5, cart. 3, doc. 16.

¹⁴³ La prassi di avere una chiesa officiante per più di un villaggio era legata a questioni economiche. Infatti una chiesa per essere consacrata prevedeva la presenza minima di cinque religiosi il cui mantenimento era a carico della comunità ospitante. Cfr. CONTI ROSSINI, *Principi di diritto consuetudinario* cit., p. 375.

¹⁴⁴ FRANCESCO DA OFFEIO, *I cappuccini nella Colonia Eritrea* cit., p. 125.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 127.

¹⁴⁶ *Vincenzo da Monteleone, Francesco da Offeio, Angelo da Ronciglione, Mansueto da Colleparado a Revmo Padre Generale (11 gennaio 1900)*, in AGCR, H 42 II.

¹⁴⁷ *Vincenzo da Monteleone a Padre Superiore Generale (Acrur, 15 agosto 1900)*, *ivi*, H 42 IV.

¹⁴⁸ *Francesco da Bassano a Padre Superiore Generale (Saganeiti, 15 agosto 1900), ibidem.*

¹⁴⁹ *P. Mansueto da Colleparado a P. Superiore Generale (Massaua, 13 gennaio 1901)*, *ivi*, H 42

II.

¹⁵⁰ Cfr. *Vincenzo da Monteleone a P. Superiore Generale (Saganeiti, 4 giugno 1909)*, *ivi*, H 42 III; *Francesco da Bassano a Rev.mo Padre Generale (Saganeiti, 29 luglio 1909)*, *ibidem.*

¹⁵¹ *Fra Sebastiano da Frascati a Padre Generale (Massaua, 2 agosto 1909)*, *ibidem.*

¹⁵² *Abba Sellase a Padre Superiore Generale (Acrur, 20 aprile 1903)*, *ivi*, H 42 IV.

¹⁵³ Cfr. G. PUGLISI, *La scuola in Eritrea ieri e oggi*, in «Africa» 3-5 (1953), p. 70.

¹⁵⁴ EZECHIA DA ISEO, *Pionieri di fede e civiltà* cit., p. 84; METODIO DA NEMBRO, *La missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 52.

¹⁵⁵ La Scuola di Arti e mestieri di Saganeiti fu realizzata successivamente nel 1914; PUGLISI, *La scuola in Eritrea ieri e oggi* cit., p. 114.

¹⁵⁶ MARTINI, *Il diario eritreo* cit., II, p. 472.

¹⁵⁷ ‘Addi Ugri, Cheren ed Asmara rientravano nel primo caso, Massaua, Saganeiti, ‘Addi Qaich nel secondo. METODIO DA NEMBRO, *La missione dei minori cappuccini* cit., p. 51.

¹⁵⁸ PAOLI, *Nella Colonia Eritrea* cit., p. 167.

¹⁵⁹ METODIO DA NEMBRO, *La missione dei Minori Cappuccini* cit., p. 50.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 193.

¹⁶¹ *Ibidem.*

¹⁶² In una corrispondenza con Canevaro, Martini parla esplicitamente di «deficienza di qualità intellettuali e di cultura dei religiosi e delle religiose della colonia»; cfr. *Canevaro a Martini (Roma, 22 dicembre 1898)*, in ACS-CM, sc. 4, f. 14/1. Analoghe affermazioni in *Bonin a Martini (Roma, 5 marzo 1898)*, *ivi*, f. 12/1.

¹⁶³ Martini suggerì la sostituzione dei Cappuccini con i Salesiani e delle suore di sant’Anna con le suore della Carità; cfr. *Martini a Visconti Venosta (Asmara, gennaio 1898)*, *ivi*, f. 14/1.

¹⁶⁴ *Martini a Canevaro (Asmara, 2 maggio 1899)*, *ibidem.*

¹⁶⁵ *Carlo Bassi a Padre Pacifico (Torino, 23 dicembre 1910)*, in ACGR, H 42 II.

¹⁶⁶ Cfr. G. AGNESI, V. DECIANI (a cura di), *Trattati, convenzioni, accordi, protocolli ed altri documenti relativi all’Africa, 1825-1906*, Roma 1906, I, p. 109.

¹⁶⁷ A. BERTOLA, *Il regime dei culti nell’Africa italiana*, Bologna 1939, p. 43.

¹⁶⁸ MORI, *Manuale di legislazione della Colonia Eritrea* cit., I, p. 6. Va sottolineato come nell’elaborare tale principio il legislatore aveva in mente la religione islamica, maggioritaria nell’area di Assab così come nell’intera Dancalia.

¹⁶⁹ *Gandolfi a Crouzet (Massaua, 7 novembre 1891)*, in AVA, cass. 2, cart. 3, doc. 43.

¹⁷⁰ BERTOLA, *Il regime dei culti nell’Africa italiana* cit., p. 37.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 43.