

ARCHIVIO MADRI NIGRIZIA

PUBBLICAZIONE DELLO “STUDIUM” MADRI NIGRIZIA



SUORE MISSIONARIE COMBONIANE “PIE MADRI DELLA NIGRIZIA” – ROMA

ARCHIVIO MADRI NIGRIZIA

ANNO XIX N. 31 APRILE 2018

Pubblicazione dello *Studium* Madri Nigrizia
delle Suore Missionarie Comboniane

ANNO DI FONDAZIONE: 2000

Consiglio di direzione: Maria Vidale
Anne Marie Quigg
Mariateresa Girola

SOMMARIO

Presentazione 5

I. Paolo Anzecchini

Tracce del documento "Ad Gentes" nell'Ottocento:

Profili delle prime Missionarie Comboniane e della

Chiesa di Verona che le ha inviate e sostenute . . . 7

II. Hélène Israël Soloumta Kamkôl:

La Mahdia nel Sudan,

secondo il pensiero dello storico sudanese

Muhammad Sa'id al-Qaddāl 91

Pubblicazione ad uso privato

Sede: Viale Tito Livio, 24 – C.P. 12341 – Belsito 00135 ROMA
Tel. 06 355 561; e-mail (Maria Vidale): ricstor@combonianeroma.org

Paolo Annechini - Hélène I. Soloumta Kamkôl

Tracce del documento
“Ad Gentes” nell’Ottocento:
Profili delle prime Missionarie Comboniane
e della Chiesa di Verona
che le ha inviate e sostenute

e

La Mahdia nel Sudan
secondo il pensiero dello storico sudanese
Muhammad Sa’îd al-Qaddāl

Presentazione

È con vero piacere e interesse che, con questo numero, *Archivio Madri Nigrizia* include fra le sue pubblicazioni il testo di due tesi elaborate recentemente.

La prima, del giornalista **Paolo Annechini***, è stata presentata nel 2016 all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Verona, per il conseguimento della laurea magistrale in Scienze Religiose. Il suo titolo: *Tracce del documento "Ad Gentes" nell'Ottocento – Profili delle prime Missionarie Comboniane e della Chiesa di Verona che le ha inviate e sostenute*, ci dice come la nostra storia, che è storia della Chiesa missionaria, stia ora diventando oggetto di studio e di riflessione negli Istituti di Scienze Religiose e nelle varie facoltà teologiche.

La seconda, della nostra consorella **Hélène Israël Soloumta Kamkôl**, è stata invece presentata a Roma l'anno seguente (2017), al Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI), al fine di ottenere la **Licenza in Islamologia**. Con questa tesi, suor Hélène ha voluto riprendere il tema della *Mahdia nel Sudan*, per noi sempre particolarmente significativo, e approfondirlo "secondo il pensiero dello storico sudanese Muhammad Sa'îd al-Qaddâl".

La tesi è stata scritta in francese, ma per rendere possibile la sua lettura ad un maggior numero di sorelle, la presentiamo tradotta in italiano. Naturalmente, chi volesse avere il testo nella lingua originale, lo potrà richiedere all'autrice, utilizzando il seguente l'indirizzo elettronico: isralvi@yahoo.fr

* Paolo Annechini (1968) è giornalista presso la *Fondazione Missio* e coordinatore dell'attività di produzione video *Luci nel Mondo*. È nato e vive a Verona. Sposato, ha quattro figli. Giornalista professionista dal 2001, è laureato in Economia e Commercio e in Teologia. Ha al suo attivo decine di viaggi nel sud del mondo per documentare situazioni e missionari. Ha vissuto con la famiglia in Brasile dal 2009 al 2010 per svolgere un progetto di comunicazione delle diocesi della stato del Maranhão. Si interessa di profili di comboniani e comboniane dalla fine degli anni '90.

La novità di queste due pubblicazioni non deve sorprendere, perché tanto l'una quanto l'altra rispondono alla finalità di *AMN*. La nostra rivista storica, infatti – d'accordo con lo statuto dello *Studium*-, non ha mai inteso limitare i suoi contenuti ai profili delle sorelle che ci hanno preceduto, oppure alla varie tappe della nostra storia. Per questo, fin dall'inizio, abbiamo fatto in modo che le nostre pubblicazioni – sempre rigorosamente documentate nei limiti del possibile- offrissero anche spunti interessanti per alcuni studi successivi, come è già avvenuto con i numeri 14 e 24 di *AMN*. Tali studi, infatti, ci aiuteranno ad approfondire la conoscenza della nostra storia, facendoci meglio comprendere le cause che hanno determinato alcuni avvenimenti particolarmente importanti e, a volte, così dolorosi per noi.

Mentre ringraziamo i due autori per la loro disponibilità e gentilezza, desideriamo a tutti una buona lettura. Approfittiamo anche per rinnovare l'invito, a quante e quanti ritengono interessante produrre altri studi, a volerli condividere con noi.

La Redazione

Paolo Annechini

Tracce del documento
“Ad Gentes” nell’Ottocento:
Profili delle prime Missionarie Comboniane
e della Chiesa di Verona
che le ha inviate e sostenute

Esercitazione scritta per il conseguimento
della Laurea magistrale in Scienze Religiose

Istituto Superiore di Scienze Religiose
S. Pietro Martire – Verona
Anno Accademico 2015-2016

A mia madre

Introduzione

Mi avvicino a questo lavoro con la consapevolezza del debito profondo che abbiamo, come chiesa, nei confronti delle suore che vado a raccontare. Un debito che è riconoscenza per aver saputo sognare in grande, per aver saputo mettere a disposizione la propria vita per la liberazione dell'Africa nel nome del vangelo.

Sono le prime Pie Madri della Nigrizia quelle che vado a raccontare in questo lavoro di ricerca, partite nella seconda metà dell'Ottocento con l'infaticabile Daniele Comboni, vero apostolo delle Afriche, o meglio della *Nigrizia*. Erano semplici giovani donne che venivano impressionate dal fuoco apostolico del loro fondatore che le chiamava ad una sequela impegnativa. Avevo sentito che Comboni non fosse nato da solo, non fosse frutto in un deserto. I documenti visionati per questo lavoro lo confermano: Daniele Comboni è frutto di una ricchissima realtà ecclesiale veronese che già nell'Ottocento aveva maturi germogli di missionarietà. Prima che il Comboni delineasse il suo Piano per la Rigenerazione dell'Africa nella Basilica di San Pietro a Roma nel 1864, Maddalena di Canossa aveva suore canossiane in Asia, Ludovico de Besi, che la storia definisce come primo missionario della chiesa di Verona, è già missionario e vescovo in Cina. Il Piano di Comboni, come lui stesso afferma, non è altro che l'adattamento del piano Mazza con l'idea, assolutamente rivoluzionaria per il tempo, di formare le "morette" e i "moretti" a Verona per dopo, una volta formati alla vita e ai valori cristiani, ritornarli in Africa perché diventino veri evangelizzatori di quelle terre allora battute dalla schiavitù e dalla povertà, dove il vangelo non era ancora arrivato. Al Comboni va certamente il merito di aver dato ali all'idea del Mazza, di avergli dato forma in quel "salvare l'Africa con l'Africa" che contiene la grande rivoluzione missionaria: dal colonialismo al protagonismo per quella gente e per quei luoghi, con il missionario nel ruolo di facilitatore più che di condottiero, volano di gioie e di speranza, come dirà il concilio Vaticano II un secolo più tardi. Se non ci fosse stato l'apporto concreto di mons. Luigi di Canossa, vescovo di

Verona negli ultimi 30 anni dell'Ottocento, l'opera comboniana non sarebbe mai nata. Seppur tra incomprensioni e tiepidezze, alcune anche laceranti, il vescovo di Verona si fa carico di questo fronte missionario messo in moto dal Comboni: prepara le retrovie, le alimenta, protegge l'opera dagli inevitabili attacchi. È lui il presidente dell'Opera del Buon Pastore, il cappello giuridico dell'azione comboniana, che la deve alimentare e sostenere con una politica di *found raising* che abbraccia l'intera Europa. È lui che indica gli uomini (Squaranti, Sembianti, Sogaro, Roveggio...) che diventeranno successori del Comboni (Sogaro e Roveggio) o che dirigeranno (Squaranti e Sembianti) gli istituti missionari di Verona. È lui che invia per la prima volta mons. Comboni, i suoi preti, i laici e le suore con una veglia dell'invio che coinvolge tutta la diocesi. È sempre lui che appoggia e crea il contesto favorevole per l'accoglienza delle "morette" che don Mazza fa arrivare a Verona attraverso il francescano Geremia da Livorno. Non c'è un uomo solo (Comboni) al comando: c'è una chiesa che risponde come fosse pronta da tempo a questa chiamata. Una chiesa che non ha mai visto le Afriche, non ha mai visto un deserto, ma ci si abituerà molto presto con una flessibilità che ancor oggi sembra, leggendo le memorie, irraggiungibile.

Nel primo capitolo analizzo la situazione storico-sociale ed ecclesiale di partenza, di quella seconda metà dell'Ottocento dove a Verona si viveva il pesante passaggio al Regno d'Italia e l'Austria che certamente non mollava la presa. Metà del territorio della diocesi, quello ad ovest, era Italia, quello nord-orientale ancora saldamente ancorato all'Austria. E in esso l'attivismo del vescovo Canossa che al suo sacerdote Comboni non dice di no, ma lo appoggia. Nel periodo in cui (1860 e dintorni) le congregazioni sono bastonate e costrette a chiudere a causa dell'anticlericalismo piemontese insediatosi al comando del nuovo stato italiano, in assoluta controtendenza Comboni compra casa in piazza Isolo per iniziare l'Istituto delle Missioni Africane, prima maschile e a seguire anche femminile. Comboni è un decisionista, è frenetico nella sua attività. Accompagna le "morette" in Africa per iniziare la "fase due" del progetto Mazza, dal quale di lì a poco, alla morte di don Nicola, lo stesso Istituto Mazza si ritira lasciando Comboni solo con la sua profezia. Propaganda Fide affida territori in Africa non a singoli ma a congregazioni. Per questo Comboni diventa fondatore, ma ha bisogno di una spalla, che troverà nel vescovo di Verona, con tutte le paure di

un uomo di governo e di mediazione come Canossa. Comboni è frenetico nella sua attività, nel suo viaggiare, nel suo scrivere. Contatta le corti di mezza Europa, gode di simpatia assoluta nella Società di Colonia che diventerà la grande finanziatrice dell'opera comboniana. Vuole aprire fin da subito la sua opera addirittura nelle capitali d'Europa ma sarà fermato sul nascere dalla stessa Propaganda Fide. Comboni ha bisogno di persone per dare volto ai suoi Istituti che non sono solo a Verona ma anche al Cairo. Il suo viaggiare per Verona, l'Italia, l'Europa è un lungo itinerario vocazionale a tappe: incontra giovani, padri spirituali, rettori di seminari. Chiede di entrare nei seminari per fare propaganda vocazionale al suo progetto. I giovani e le giovani arrivano fin da subito. Mette insieme un esercito composito, molto variegato, che gli darà un sacco di soddisfazioni ma anche non pochi problemi. Accoglie i camillianiani, che erano stati sciolti dal governo italiano, e accoglie preti e suore che arrivano anche da fuori confini veronesi, alcuni anche dall'estero.

Nel secondo capitolo affronto la nascita e lo sviluppo delle Pie Madri della Nigrizia dalle origini, nel 1872, fino alla fine del secolo, quindi quasi vent'anni dopo la morte di Comboni, avvenuta nel 1881. È la storia di una congregazione femminile dedicata alle Missioni, sbattuta dalle gravi vicende che dovrà affrontare troppo presto, ma che non muore e, anzi, si sviluppa perché parte di un Progetto solo affidato a mons. Comboni. Le prime suore Pie Madri della Nigrizia arrivarono in Africa nel 1877, raggiungendo El Obeid (Sudan) nel 1879.

Prima del 1881 erano già quindici le Pie Madri della Nigrizia presenti nel Vicariato per l'Africa Centrale. Dirette, da Maria Bollezzoli, appena dopo la morte del Fondatore devono vivere quasi vent'anni di martirio assoluto: è la rivolta del Mahadi con prigionie e laceranti conseguenze.

Nel terzo capitolo mi soffermo sul decreto conciliare *Ad Gentes*, in particolare sul capitolo quarto, dove si parla dei missionari. Chi sono, per il concilio, i missionari? Di quale formazione hanno bisogno? Quali caratteristiche delineano il missionario?

Nel quarto capitolo ritorno alle Pie Madri per leggere le memorie di Amalia Andreis, Eulalia Pesavento, Vittoria Paganini, Elisabetta Venturini, Teresa Grigolini, Caterina Chincarini, Fortunata Quascè, Maria Caprini, e intuire i punti di contatto

tra questi scritti e il documento *Ad Gentes*. Come a dire che i germi di un pensiero teologico riguardo la missione che scaturisce nel documento conciliare si trovano già nelle prassi missionarie messe in atto da queste prime suore comboniane, quasi un secolo prima. Non erano teologhe o donne di cultura: erano contadine, maestre, giovani di casa che il Comboni ha raggiunto ed entusiasmato proponendo una sequela impegnativa e senza ritorno. Hanno lasciato tutto e hanno seguito l'ideale di portare il vangelo nella Nigrizia. Penso che studiare queste figure serva per riscoprire un modo di fare missione totale e senza compromessi del quale oggi c'è ancora grande bisogno.

Contesto storico-sociale ed ecclesiale della seconda metà dell'Ottocento

1.1. Contesto generale

L'Ottocento, dove si inserisce la storia del Comboni e della chiesa veronese, è il cosiddetto secolo lungo che parte dalla rivoluzione francese e finisce con la prima guerra mondiale¹. L'attività missionaria assume un interesse sempre meno marginale nella vita della Chiesa: sono eretti diversi vicariati apostolici, tra i quali uno in Africa centrale che sarà affidato a Daniele Comboni nel 1872. In preparazione al Concilio Vaticano I veniva creata una commissione per le missioni e Comboni darà il suo contributo: era la prima volta nella storia dei concili. Il fatto importante è il progressivo coinvolgimento della chiesa nell'opera delle missioni: finiti i tempi dei grandi incarichi (pensiamo a quello spagnolo o portoghese nell'America Latina) la missione diventa un fatto di chiesa e del popolo cristiano. La missione però è ancora in parte all'ombra del colonialismo, dicono gli storici, e non si può negare una parte di verità in questa affermazione². Francia, Inghilterra, Germania, Belgio condizionano non poco la vita africana, soprattutto dopo la spartizione del continente con la conferenza di Berlino del 1884, quando le missioni riceveranno ufficialmente l'appoggio degli stati europei, con tutti i privilegi connessi. Se non fosse stato così, sarebbe stato praticamente impossibile raggiungere i paesi d'oltremare e soprattutto installarvi attività, case, opere. Lo sa bene Comboni nel suo andare nel Sudan, nel vicariato dell'Africa Centrale³. Charles Gordon, ufficiale inglese, governa-

¹ Cf CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, Verona: Editrice Mazziana, 2000, p. 16.

² *Ibid.*, p. 21.

³ Cf Maria VIDALE, "La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia", *Archivio Madri Nigrizia*, n° 20-S/1, XIII(2012)1-231, p. 96.

tore del Sudan, metterà a disposizione del Comboni il battello e i cammelli da Khartoum a El Obeid, darà tutte le credenziali necessarie, aiuterà in vari altri modi lo sviluppo della missione comboniana, ma questo non vuol certo dire che i missionari fossero stati agli ordini dei rispettivi sovrani. Tutt'altro: si può dire che la grande maggioranza dei missionari seppe conservare l'indipendenza nell'azione missionaria e le popolazioni locali seppero molto bene fare la distinzione tra colonialismo e missioni.

Comboni nasce in questo contesto e a Verona si inserisce in una ricca vita ecclesiale, nella quale già si trovano i germi dell'universalità. Don Gaspare Bertoni, fondatore degli Stimmatini, ma prima ancora padre spirituale del seminario di Verona, ricordava ai chierici l'impossibilità di essere a servizio di una diocesi se non si desiderava anche essere a servizio del mondo intero⁴. Non siamo negli anni '60 del secolo scorso, ma nel 1810, in quel seminario dove si formeranno non solo Daniele Comboni ma anche tutte le retrovie dell'azione comboniana. Le retrovie non sono solo i compagni di viaggio del Comboni stesso, ma anche quell'humus ecclesiale che darà fortissimo sostegno, seppur con tutte le riserve e le incomprensioni, all'opera comboniana: don Dal Bosco, oltre ad essere compagno di viaggio di Comboni nella prima spedizione mazziana, sarà il primo rettore degli Istituti di Verona; il diocesano don Antonio Squaranti, sarà il secondo rettore; lo stigmatino Sembianti lo sostituirà alla sua morte, davvero prematura⁵. Francesco Sogaro, invece, parroco di S. Giorgio in Braida, sarà il successore di Comboni come vicario dell'Africa Centrale. Don Pietro Dorigotti, rettore del seminario vescovile, è all'origine di queste scelte e don Stefano Crosatti, vicario generale della diocesi in quegli anni, è nel consiglio dell'Opera del Buon Pastore, l'associazione che fa da cappello giuridico all'azione comboniana. Presidente dell'Opera è lo stesso vescovo di Verona, Luigi di Canossa. Un intreccio di nomi per dire quanto l'azione comboniana fosse ben radicata nell'humus della chiesa veronese.

⁴ Cf CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, p. 53.

⁵ Cf Rino CONA, *Nicola Mazza: un prete per la chiesa e la società*, Verona: Casa Editrice Mazziana, 2006, p. 382.

Don Mazza nel 1849 ipotizza il suo piano per l'Africa con la formazione delle "morette" e dei "moretti" a Verona, per poi riportarli nelle Afriche come evangelizzatori dei loro stessi popoli, sostenuti dai missionari. Nel 1857 don Nicola invia la seconda spedizione di missionari, e tra questi c'è don Daniele Comboni. Quello che si respira a Verona è un vento che si respira anche a livello non solo italiano: Maddalena di Canossa ha già suore in Asia. Tra gli anni '30 e '80 del XIX secolo, gli anni di vita del Comboni, nascono in Italia e in Europa numerose congregazioni con spiccata, se non esclusiva, attenzione missionaria: nel 1850 padre Ramazzotti a Milano fonda il PIME (Pontificio Istituto Missioni Estere); nel 1866 Herbert Vaughan in Inghilterra fonda i missionari di Mill-Hill; nel 1875 Arnold Janssen in Germania fonda la società del Verbo Divino, meglio noti come Verbiti, che si diffondono a macchia d'olio soprattutto nel sud-est asiatico.

La prassi missionaria del Comboni, che porta avanti il piano del Mazza, è la prassi missionaria della chiesa dell'Ottocento. "Salvare l'Africa con l'Africa" di Comboni, o la "Cina con la Cina" di p. Roothann, superiore dei Gesuiti nel 1839, lasciano intendere l'intenzionalità di questo agire: il movimento missionario non può pensare di soddisfare completamente le esigenze della chiesa dei paesi di missione⁶. Il movimento missionario quindi è un punto di partenza per consolidare il nascere di chiese locali. Nei paesi di destinazione delle attenzioni missionarie si deve, in sostanza, far nascere la chiesa locale. Quindi le grandi energie missionarie dell'Ottocento (Lavigerie, Ramazzotti, Vaughan, Janssen, Comboni...) più che anticipatori del Vaticano II sono dei custodi di una tradizione già formata nella chiesa e in Propaganda Fide, che si occupa del coordinamento dell'aspetto missionario e del sostegno alle nascenti chiese nel mondo.

Da dove nasce nella chiesa di Verona questo interesse per il mondo dell'Africa, dei "moretti" e della schiavitù? La lettera apostolica di Gregorio XVI *In supremo apostolatus* del 1839 è una ferma condanna ad ogni forma di schiavitù e di tratta dei neri, fenomeno dilagante nell'Africa. Il Papa vuole riproporre la chiesa come soggetto di riferimento in un mondo dove, dopo la rivoluzione francese e con la rivoluzione industriale in atto,

⁶ Cf CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, p. 26.

la chiesa è ai margini del pensiero e della società civile. Il Papa ripropone la chiesa a favore delle classi deboli e marginalizzate a livello mondiale, non più solo europeo. La redenzione del mondo nero passa indubbiamente anche per il farsi carico delle situazioni –tra queste la condanna della tratta di schiavi- con le possibilità di riscatto. Ci lavorano in molti: Nicolò Olivieri⁷, (1792-1864), prete genovese; ci lavora lo stesso Lavigerie, fondatore dei Padri Bianchi, che nel 1884 fondava addirittura una “milizia armata cristiana” contro la tratta orientale dei neri. Anche per Papa Leone XIII (il Papa della *Rerum Novarum*) la redenzione dei neri passa per la fine della schiavitù. L'uomo libero del vangelo è libero prima di tutto dalle catene dell'uomo. Il compito lasciato all'Europa: la diffusione della civiltà cristiana nel mondo non può tralasciare questo. Don Mazza a Verona è simpatizzante di don Olivieri, anche se le “morette” e i “moretti” che arrivano in riva all'Adige non sono stati riscattati in Africa dallo stesso Olivieri. Don Mazza li forma mobilitando le sue co-operatrici, muovendo mezza Verona. Per quasi vent'anni si fermano e riprendono la via dell'Africa con Comboni alla fine degli anni 60' dell'Ottocento, partecipando anche loro al Piano per la rigenerazione della Nigrizia⁸.

La prassi, anche veronese, di accoglienza delle “morette” rompe con l'impianto ideologico che ha sorretto il colonialismo: la supremazia del bianco, il dovere di colonizzare per portare la civiltà. La prassi del Mazza e del Comboni (ma che ha origine nella stessa chiesa veronese) parla di diritto e di accoglienza, di ragioni “storiche” e non fisiologiche nel ritardo dell'Africa. Dalla superiorità si passa al rispetto dell'uomo africano e del suo mondo! Don Angelo Vinco, cartografo, missionario del Mazza, negli scritti dei suoi viaggi nelle stazioni missionarie nel cuore del Vicariato dell'Africa Centrale è promotore di questa linea. In ogni caso la questione missionaria rimane al margine anche della chiesa. Nel Concilio Vaticano I, nonostante lo stesso Comboni, che partecipa come teologo del vescovo di Verona, faccia sottoscrivere a 70 vescovi una petizione a favore dell'evangelizzazione dell'Africa Centrale (*Postulatum pro Nigris Africae Centralis*), la tematica rimane del tutto marginale.

⁷ Cf CONA, *Nicola Mazza: un prete per la chiesa e la società*, p. 382.

⁸ Cf CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, p. 115.

Il problema sollevato dal Comboni era ben chiaro a lui ma non a molti nella chiesa: non si poteva evangelizzare l'Africa, i "primitivi", con la lente dell'europeo. Il grave errore dell'Europa che andava in Africa come missionaria era quello di confondere la civiltà cattolica con la civiltà europea. In altre parole, per l'Europa, non esisteva un diverso modo di essere cristiani se non quello europeo. Andare in Africa (o nelle tante Afriche del mondo: Asia, America Latina...) senza spogliarsi di molte cose era un fallimento completo. Negli istituti missionari di Verona questo era ben chiaro: si studiava non solo la teologia, ma anche l'arabo facendo arrivare a Verona gente araba (come Virginia Mansur della quale si parlerà più avanti) la cartografia, gli usi e i costumi delle persone che si sarebbero incontrate. Soprattutto, si viveva a stretto contatto con le "morette" che risiedevano a Verona. Le missioni andavano studiate scientificamente. Comboni, con i suoi viaggi in Europa anche a contatto col mondo protestante, aveva capito che il mondo cattolico su questo era rimasto indietro.

1.2. L'Ottocento a Verona

Significativa a Verona agli inizi dell'Ottocento è la Fratellanza, o pia unione, di Pietro Leonardi (in seguito fondatore) e i suoi compagni preti⁹. Lo scopo era quello di aiutare negli ospedali, assistere i poveri che abbondavano, dare formazione scolastica alle classi più bisognose. A queste attività partecipa la giovane Maddalena di Canossa, rampolla di una delle famiglie più in vista di Verona, tutta attenta alle opere di carità con le tre direzioni: educazione, istruzione, assistenza. Nel 1808 Maddalena ottiene dal governo la concessione di uso gratuito di un ex monastero *"per mantenere almeno dieci fanciulle orfane e miserabili, insegnando alle medesime il leggere, lo scrivere, educandole nei costumi civili e morali, iniziandole ai lavori donneschi, procurando di collocarle giunte che fossero in età"*¹⁰. Aiutava nell'iniziativa Leopoldina Naudet, futura fondatrice delle Sorelle della Sacra Famiglia. Leonardi dal canto suo apriva nel 1804 in via S. Cosimo una casa per accogliere venti "raminghel-

⁹ Cf *Ibid.*, p. 39 e ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

li”, “povera e tenera gioventù la quale o per l'estrema indigenza o per la mala condotta dei genitori viveva in braccio alla miseria, al pericolo e al vizio”¹¹. I ragazzi sordomuti “membri inutili della società e per sé infelici”¹² trovavano in Antonio Provolo, negli anni '30, un vero apostolo.

Dalla Fratellanza usciva anche don Bertoni, che sarà direttore spirituale del seminario dal 1810. Assiduo frequentatore del gruppo di studio messo in piedi da Bertoni era don Nicola Mazza, soprannominato don Congo per i suoi evidenti interessi già allora. Siamo nella Verona dei primi decenni dell'Ottocento, con il vescovo Liruti che se la deve vedere con l'arroganza francese che domina la città. I francesi vogliono sopprimere la chiesa e le sue opere, vogliono normalizzare l'azione della chiesa facendola passare sotto il potere civile. Per questo il “metodo Verona”: istruzione, assistenza, carità trova le sue forti opposizioni. Don Pietro Leonardi verrà incarcerato ben due volte. “Le nostre Indie, affermava Luigi Fortis, sono nella scaligera città. Prima di avventurarsi sui mari e sugli oceani, fa d'uopo passare e ripassare l'Adige”¹³. Non è una chiusura missionaria, tutt'altro. È una metodologia, il metodo Verona, appunto. Non si è missionari improvvisati, ma missionari con delle solide retrovie. Non si va in Africa se prima non si dà una mano a curare la città. Così è stato per il Mazza e per il Comboni. Nell'andare missionario nelle Afriche ha messo in campo tutta l'esperienza, e il tessuto creato dalle relazioni in diocesi.

In riva all'Adige la figura di primo missionario è attribuita a Ludovico de Besi (1803-1871)¹⁴. Appartenente alla Fratellanza dei preti e laici spedalieri, nella prima parte della sua vita sacerdotale si era dedicato ai sordomuti, assieme a Pietro Leonardi. In seguito, consigliato da Bertoni, va a Roma a Propaganda Fide. Nel novembre del 1832, dopo un periodo di preparazione, partì come primo missionario veronese dell'Ottocento per la Cina, dove operò fino al 1847 in mezzo a grandi difficoltà.

¹¹ *Ibid.*, p. 47.

¹² *Ibid.*, p. 48.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ Cf *Ibid.*, pp. 77-78.

Nel 1840 de Besi diventa vescovo di Canopo e nel 1841 diventa vicario apostolico di Chatong. Incomprensioni anche con i suoi collaboratori lo fanno rientrare in Europa nel 1847. Sempre in quegli anni don Luigi Ambrosi, di Soave, si forma nel collegio di Propaganda Fide e nel 1845 parte per Hong Kong, dove diviene Prefetto apostolico a fianco del PIME. Di questi missionari a Verona se ne parlava: lettere e corrispondenze alimentavano l'aspirazione missionaria di tanti. *“Mandi, Padre, de' suoi là fra i poveri negri a farli cristiani, mandì, mandì”*¹⁵. È l'esortazione di don Luigi Dusi, primo discepolo mazziano, rivolta al fondatore don Nicola Mazza. Siamo nel 1842. Nicola Mazza, già definito nell'ambiente ecclesiale veronese don Congo, trova sollecitazioni anche all'interno del suo istituto.

Don Angelo Vinco di Cerro Veronese, entrato nell'istituto Mazza nel 1834, ordinato sacerdote nel 1844, parte nel 1845 per Roma (Propaganda Fide) e nel luglio 1846 per l'Africa sempre diretto da Propaganda Fide per un viaggio di esplorazione missionaria. Raggiunge Khartoum l'11 febbraio 1848 e rientra a Verona il 19 gennaio 1849. Grande è l'emozione in Verona per i racconti del Vinco, il quale riparte nel 1849 e morirà a Gondokoro il 23 gennaio 1853. Nel frattempo, tra il 1849 e il 1865, anno della sua morte, Nicola Mazza medita la sua esperienza missionaria. Trasformare le persone in protagoniste: questo il suo obiettivo, sia che si trattasse di studio, sia che si trattasse di missione. Su consiglio di don Bertoni ripensa alla proposta del prete genovese don Nicolò Olivieri, fondatore dell'opera del Riscatto, e prende a Verona nel suo istituto le “morette” per educarle.

Il piano del Mazza è il piano del Comboni: educare le “morette” per riportarle in Africa e farle vere apostole della cristianità, dedite all'educazione e alla crescita di una società dove i valori del vangelo siano limpidi e liberanti. Il tutto con l'aiuto della presenza di missionari del Mazza. Ma bisognava conoscere l'Africa per andarci. Per questo la prima spedizione del Mazza composta da don Giovanni Beltrame e don Antonio Castagnaro partì da Verona il 28 settembre 1853. Il Castagnaro sarebbe morto l'anno successivo. Una seconda spedizione più consisten-

¹⁵ CONA, *Nicola Mazza*, p. 344.

te partì da Trieste il 10 settembre 1857¹⁶, composta dai sacerdoti Giovanni Beltrame, Francesco Oliboni, Angelo Melotto, Alessandro Dal Bosco, Daniele Comboni e il laico udinese Isidoro Zilli, che sarebbe morto a Khartoum l'11 giugno 1858. Oliboni morì a Santa Croce nel 1858, Melotto a Khartoum nel maggio 1859. Fu un'altra spedizione disastrosa, per il costo di vite umane lasciate sul campo. Solo Comboni e Beltrame ritornarono. Furono questi tra i motivi che portarono don Gioacchino Tomba, successore di Nicola Mazza, nel 1866, a fare un passo indietro e ad abbandonare la missione nell'Africa Centrale, lasciando solo Daniele Comboni¹⁷. Ma non c'erano solo il Mazza e il Comboni sulla scena missionaria veronese.

Verso la Cina si dirigeva negli anni sessanta anche la scelta delle Figlie della Carità canossiane. Madre Luigia Grassi orientava missionariamente le sue suore su consiglio di mons. Ramazzotti, fondatore del PIME e dal 1857 patriarca di Venezia. Nello stesso anno il gesuita Gaetano Stevani originario di Zevio raggiungeva Singapore, diretto in Cina dove moriva nel 1875, dieci anni dopo suo fratello, Giuseppe, anche lui gesuita, missionario in India.

1.3. Daniele Comboni

Daniele Comboni nasce a Limone il 15 marzo 1831. Nel 1843 entra nell'Istituto Mazza, dove viene ordinato sacerdote nel 1854. Nel 1857 partecipa al secondo viaggio mazziano, dal quale rimpatriò per problemi di salute due anni dopo. Il Piano di Comboni, pensato sulla tomba di S. Pietro nella basilica vaticana era ben delineato: salvare l'Africa con l'Africa, facendo diventare gli africani protagonisti della loro vita di fede alla luce del vangelo. La missione nell'Africa Centrale era tutt'altro che facile: i primi missionari europei erano stati quasi tutti falciati dalle proibitive condizioni ambientali e climatiche: tra il 1845 e il 1864 ben 44 sacerdoti erano morti nel Vicariato dell'Africa Centrale. Era quindi necessario preparare gli stessi africani in località adatte *“sopra terreni sicuri e alquanto civilizzati, in cui potessero vivere*

¹⁶ Cf *Ibid.*, p. 530.

¹⁷ Cf CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, p. 95.

ed operare sì l'europeo che l'indigeno africano"¹⁸. La fine del seminario mazziano nel 1865 per ordine del vescovo di Verona che vietava ai chierici del seminario diocesano di risiedere fuori di esso, e la rinuncia dell'Istituto Mazziano alla missione del 1866, portarono il Comboni alla fondazione di un proprio seminario o Istituto missionario per la Nigrizia. A sostenere tale Istituto venne istituita l'*Opera del Buon Pastore*, eretta del vescovo Canossa il 1° giugno 1867¹⁹. Il vescovo, che ne era presidente, garantiva con la sua autorità e protezione, anche se le perplessità non erano poche. In quegli anni si aggregavano al Comboni religiosi provenienti da ordini religiosi che i francesi stavano sopprimendo. Bussarono alle porte di S. Maria in Organo alcuni camilliani: Stanislao Carcereri, che partì per il Cairo nel 1867 e rimase poi nell'Africa Centrale fino al 1877, anno nel quale interruppe la collaborazione con il Comboni; Giovanni Battista Zanoni, lui pure giunto al Cairo nel 1867 dove vi rimase poco più di un anno; Giuseppe Franceschini, che collaborò con il Comboni fino al 1876. Dopo la rinuncia del Mazza al piano per l'Africa Comboni dovette assumersi tutta la responsabilità dell'Istituto missionario. L'8 dicembre 1871 ottenne dal vescovo di Verona l'erezione canonica dell'Istituto delle missioni per la Nigrizia, dedicato al S. Cuore. Alla fine dello stesso mese, il 31 dicembre, conduceva a Montorio Veronese Marietta Caspi, la "primogenita" delle Pie Madri della Nigrizia, il ramo femminile dell'opera.

Non è possibile pensare a tutto questo attivismo comboniano come opera di un uomo solo. Dietro o a fianco di lui c'è una buona fetta di chiesa veronese che simpatizza per questa iniziativa e la rende possibile. Nel consiglio dell'Opera del Buon Pastore si trovano ecclesiastici e laici veronesi di livello. Il vescovo è il presidente, mons. Luigi Perbellini, canonico e arciprete della cattedrale, vice presidente. I consiglieri sono mons. Stefano Crosatti, vicario generale, don Francesco Codognola, dottore in teologia e canonico penitenziere, don Pietro Dorigotti, rettore del seminario, don Tommaso Toffaloni, don Antonio Squaranti del collegio stesso, e naturalmente don Daniele Comboni. I lai-

¹⁸ Daniele COMBONI, *Gli scritti*, Bologna: EMI 1991, p. 395.

¹⁹ Cf Dario CERVATO, *Diocesi di Verona*, Padova: Gregoriana Libreria Editrice 1999. p. 448.

ci erano il fratello del vescovo, marchese Ottavio di Canossa, i marchesi Francesco e Giuseppe Fumanelli come consiglieri. Mezza curia vescovile è inserita nell'Opera del Buon Pastore! La diocesi entra pesantemente nella direzione del Seminario per le missioni africane²⁰. L'opera era del Comboni, certo, ma la chiesa di Verona accompagna, consiglia, è parte in causa. Più di un prete proveniente dal clero diocesano sarà a fianco del Comboni o nella direzione degli Istituti di Verona o con lui come missionario nel Vicariato dell'Africa Centrale. Tra questi don Alessandro Dal Bosco, già compagno del Comboni nel viaggio mazziano del 1857, che sarà il primo rettore dell'Istituto missionario comboniano. Morirà prematuramente il 5 dicembre 1868. Lo seguì nella direzione don Tommaso Toffaloni, già nel consiglio dell'Opera del Buon Pastore, fino al 1872. Di seguito don Antonio Squaranti, di Corbiolo, parroco in S. Paolo in Campo Marzio: a lui mons. Canossa chiese la disponibilità a dirigere l'istituto. Accettò e rimase in carica fino al 1877 quando Comboni lo volle in Africa, a Khartoum, dove però morì l'anno seguente. Gli Istituti di Verona, nati da pochi anni, rimanevano così senza rettore. Subentrò don Paolo Rossi, di Vangadizza, era entrato nell'Istituto nel 1873, Comboni l'aveva subito portato in Africa, prima al Cairo e poi in Sudan. Segretario del Comboni, diventò rettore nel 1877 ma nel 1879 abbandonò l'istituto rientrando nel clero diocesano.

Il continuo cambio di rettori nell'istituto non garantiva stabilità, per questo Comboni accettò l'invito di Canossa di chiedere a don Sembianti, stimmatino, di accettare la carica. Sembianti assunse l'incarico nel marzo 1880, un anno e mezzo prima della morte di Comboni, e vi rimase fino al 1885, anno in cui l'Istituto si trasformò in congregazione maschile e i gesuiti assunsero la guida della formazione. Non pochi esponenti del clero veronese furono vicini al Comboni, si informavano sull'andamento dell'opera, esprimevano il desiderio di parteciparvi in vari modi²¹. Tra questi don Giuseppe Ravignati di Povegliano e don Francesco Grego, parroco di Montorio. Don Francesco Pimazzoni partirà per l'Africa Centrale, don Dorigotti, membro del direttivo dell'Opera, nel 1870 mise a disposizione una parte di edificio per ospitare l'Istituto missionario. Altri amici di don Comboni erano

²⁰ CfVIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n° 20-S/1, p. 68.

²¹ CfCENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, p. 168.

don Antonio Dadani, parroco di Castelrotto e don Sante Luccini, parroco di Cavaion.

Non tutti erano così: don Sughi, parroco di Boscochiesanuova ai tempi di Giuseppa Scandola, nell'inverno del 1872 fece di tutto per dissuadere la giovane della contrada Biancari dal seguire il Comboni che, a suo dire, aveva progetti poco consistenti. Secondo Juan Manuel Lozano, storico comboniano, la chiesa di Verona si mostrò tiepida nei confronti del disegno missionario di Comboni: si trattava di un clero di mentalità conservatrice²². Nonostante questo Comboni riuscì ad appassionare uomini e donne per un ideale non certo comune, anzi, molto esigente. Nonostante tutte le fatiche e le incomprensioni Comboni consolidò la missione grazie ad un manipolo di generosi, in mezzo ad un clero meno attento al problema missionario, perché notevolmente assorbito in quel periodo da altre preoccupazioni pastorali.

1.4. 1866: Verona diventa italiana

Verona nel 1800 cambia padrone due volte. Il 4 febbraio 1814 i francesi dopo il fallimento di Napoleone, lasciano Verona, nello stesso giorno arrivano gli austriaci, al grido “restaurazione”²³. Restaurazione da cosa? Da un passato di “stravaganze” a riguardo dei diritti e la perdita di valori. Restaurazione quindi, per la cattolicissima Austria, voleva dire ritornare ai valori tradizionali legati alla religione e allo stato civile. Ma le aspirazioni di libertà che i veronesi portavano nel cuore e la chiesa con loro non fecero grandi passi avanti. Sostanzialmente si passò da un regime militaresco (quello francese) ad uno poliziesco (quello austriaco). Negli anni '30 dell'Ottocento (anni della prima infanzia del Comboni) a Verona si pativa la fame e la città era devastata dal colera. L'Austria capì la posizione strategica di Verona e la fece diventare un fortino militarizzato da mura e torrette, non solo in città, ma anche in provincia attraverso i forti. Il '48, al contrario di altre città italiane, per Verona passò relativamente tranquillo, anche se dopo la vittoria di Pastrengo (30/4/1848) l'esercito di Carlo Alberto fu ad un passo dalla città.

²² Cf Juan Manuel LOZANO, *Vostro per sempre - Daniele Comboni*, Bologna: EMI 1996, p. 686 e 705.

²³ Cf CERVATO, *Diocesi di Verona*, pp. 425 e ss

Nel ventennio che dal 1848 porta alla liberazione (1866) a Verona si tramò per la libertà: don Enrico Tazzoli e Carlo Montanari vennero mandati al patibolo agli inizi degli anni '50. Altra grande delusione fu nel 1859 l'armistizio di Villafranca che fermava al Mincio la marcia di liberazione nazionale. Verona fu assediata dalle truppe austriache: 35.000 erano le unità austriache negli anni '50 dell'Ottocento, gli anni in cui Comboni diventa prete e partecipa alla seconda spedizione mazziana (1857). Era difficile vivere a Verona in quegli anni. Molti veronesi, anche piccoli imprenditori, scelsero l'allontanamento volontario per poter esercitare la propria impresa. Finalmente si arriva al 1866: nonostante la sconfitta a Custoza (24 giugno), il 16 ottobre le truppe italiane entrarono in Verona. Il 21 ottobre l'annessione all'Italia venne legalizzata con un plebiscito e il 18 novembre re Vittorio Emanuele II veniva accolto in Duomo a Verona dal vescovo Canossa, dal clero e dal popolo veronese al canto del Te Deum. Nel frattempo, in quei mesi, l'Istituto Mazza si era ritirato dall'iniziativa africana, Comboni era rimasto solo con il suo sogno ma trovava in Canossa un appoggio strepitoso, tanto che lo stesso Canossa e una schiera di preti della curia e canonici, quelli che il 18 novembre avevano accolto in cattedrale il Re d'Italia Vittorio Emanuele II, nei primi mesi dell'anno successivo si siederanno attorno ad un tavolo per dare vita all'Associazione del Buon Pastore, con il compito di sostenere e coordinare la missione nell'Africa Centrale.

La Verona italiana dovette subito fare i conti con la realtà. La famigerata imposta sul macinato del 7 luglio 1868 scatenò vere e proprie rivolte. La popolazione di Verona nel 1866 contava 60.000 unità ma molti pensavano di prendere le valigie ed affrontare le Americhe in cerca di fortuna perché la situazione era davvero difficile. Il vento anticlericale del nuovo stato italiano che arrivava a Verona si capì fin da subito. Antonio Allievi fu il primo prefetto dopo la liberazione ad arrivare a Verona: era il 13 dicembre 1866. L'anno successivo uno dei primi provvedimenti che fece fu l'estensione anche a Verona della legge che toglieva riconoscimento giuridico alle corporazioni religiose. La conseguenza fu l'incameramento di molti beni ecclesiastici e la soppressione di case religiose: a Verona ne furono sopprese 21. Sopprese l'insegnamento religioso nei ginnasi e licei, allontanò i preti dall'insegnamento nelle scuole sostituendoli con docenti di dichiarata posizione anticlericale. Il 20 giugno 1867 ci furono disordini in occasione della processione del Corpus Domini.

Con la presunta complicità del Prefetto, un gruppo armato di bastoni irruppe sulla processione che era giunta in Piazza dei Signori e, accendendo il parapiglia, provocò la fuga generale. Il fatto destò profondo sconcerto in tutta la diocesi. Il Prefetto dovette far ricorso ai parroci per calmare gli animi. Ma il risultato era stato raggiunto: la processione del Corpus Domini, causa motivi di ordine pubblico, veniva sospesa²⁴. Lo sarà per oltre vent'anni!

Riportando questi fatti alla storia comboniana: Stefano Crosatti, vicario generale nella diocesi di Verona, era da poco diventato membro dell'Opera del Buon Pastore. In un contesto di totale contrarietà all'organizzazione religiosa, Comboni va in controtendenza. Non chiude, ma addirittura riesce ad aprire a Verona due nuovi collegi per maschi e femmine, accogliendo anche chi veniva bastonato dall'anticlericalismo: tra questi, certamente il gruppo dei camilliani che, vedutisi chiudere l'istituto, chiedono di far parte della comitiva comboniana. Luigi di Canossa, vescovo di Verona dal 1861 al 1900, oltre a vivere in pieno la fondazione delle opere comboniane, si trovò a governare la diocesi in questo tumultuoso periodo della storia d'Italia.

Rimane complessa la figura del Canossa: dello stesso casato di Maddalena, la fondatrice delle Canossiane, gesuita, è un uomo dai vari volti. Governò una diocesi che, prima del 1866, fino al Mincio era austriaca, oltre il Mincio faceva parte della costituenda Italia. Sostenne Comboni, ma prima incamerò nel seminario vescovile i chierici mazziani, azzerando l'istituto di don Nicola, portandolo inevitabilmente alla rinuncia del progetto Africa. Pulì il seminario dalle idee rosminiane, lasciando liberi alcuni docenti che le seguivano, per formare un clero intransigente, formato da pura dottrina, combattivo verso gli ideali di un liberismo che dilagavano anche a Verona, dedito alla parrocchia e agli oratori. Canossa constatò lo sfaldarsi delle comunità parrocchiali e in questo modo, con una gestione piramidale, volle porvi rimedio. Ebbe l'intuizione di promuovere il laicato attraverso l'impegno nel sociale, spesso legato alla parrocchia. In questa maniera creò quell'humus nel quale anche Comboni troverà personale di valore per le sue opere.

²⁴ Cf *Ibid.*, p. 446

1.5. Il lungo elenco di veronesi al seguito di Comboni

Nella Verona dell'Ottocento si va formando una chiara idea di chi e come deve essere il missionario. Non c'è solo Comboni sulla scena. Il primo figlio del Mazza destinato all'Africa, don Angelo Vinco, scrive da Roma il 23 aprile 1846, a mons. De Besi in Cina:

Deve dunque sapere che essendomi io dietro i saggi e prudenti consigli del Sig. D. Bertoni ed altri determinato per le Missioni [...] mi avviai alla volta di Roma, e sono già da ben 4 e più mesi ch'io mi trovo a Propaganda. Ella avrà forse inteso, quantunque si trovi negli estremi confini del mondo, ed il nostro [Luigi] Ambrosi partito da Roma per la Cina da ben quattro e più mesi l'avrà facilmente informato dell'alta difficile e malagevole missione che si sta ora apparecchiando per l'Africa Centrale²⁵.

E prosegue col prospettare le difficoltà della missione africana:

Basti solo il sapere che una morte pressoché certa, umanamente parlando ci aspetta, sì per parte delle fiere, le quali vi sono in un numero innumerabile e delle più crudeli e feroci che mai si possa immaginare, sì per parte dei serpenti i quali ivi più che in ogni altra parte del mondo abbondano, sì per parte del clima, il quale è dappertutto infocato, ed in molti luoghi ancora insopportabile, sì infine, e soprattutto per parte di que' popoli barbari, i quali come sappiamo da alcuni viaggiatori che si sono inoltrati un poco addentro [...] appena si presenta loro innanzi un bianco lo prendono senza misericordia, lo sbranano, lo divorano. Ma dovrò io dunque pregare che mi sia cangiata la Missione? Non sia mai vero²⁶.

Il generoso missionario chiuderà la vita in Africa nel gennaio 1853 a soli 28 anni! Sarà seguito nel 1854 da don Angelo Melotto, ma queste perdite non intimoriscono gli intrepidi figli di don Mazza, dei quali ben quattro, fra cui il Comboni, si dichiareranno pronti a partire. Ciò avverrà nel 1857 e subito si verificherà la loro decimazione, come lo stesso Comboni scriverà il 9 marzo 1858: *“Di 22 missionari della missione di Khartum*

²⁵ CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, p. 113.

²⁶ *Ibid.*, p. 114.

che esiste da 10 anni, ne morirono 16, e quasi tutti nei primi mesi. Noi siamo ad ogni ora apparecchiati alla morte, ma oltre il clima, molto cagiona la morte la mancanza di medici e medicine”²⁷.

Più tardi, il 2 marzo 1872, scriverà al card. Alessandro Barnabò Prefetto di Propaganda Fide:

Nell'Istituto dei Missionari si inculca profondamente, e si cerca d'imprimere e di ben radicare nell'animo dei candidati il vero e preciso carattere del missionario della Nigrizia, il quale deve essere una perpetua vittima di sacrificio destinata a lavorare, sudare, morire, senza forse vedere alcun frutto delle sue fatiche²⁸.

E poi spiegava da dove i suoi alunni degli istituti missionari dovevano attingere lo spirito di sacrificio:

Essi si formano questa disposizione essenzialissima col tener sempre fissi gli occhi in Gesù Cristo, amandolo teneramente, e procurando d'intendere ognor meglio cosa voglia dire un Dio morto in Croce per la salvezza dell'anime; e rinnovando spesso l'offerta intera di se medesimi a Dio, della sanità e della vita, in certe circostanze di maggior fervore fanno tutti insieme in comune una formale ed esplicita consacrazione a Dio di se stessi, esibendosi ciascuno con umiltà e confidenza nella sua grazia anche al martirio²⁹.

Due date nel movimento comboniano sono importanti: 1 giugno 1867, data della nascita dell'Opera del Buon Pastore per sostenere l'Istituto missionario in Verona per la Nigrizia, e l'8 dicembre 1871, atto che dichiara canonicamente eretto lo stesso Istituto. Scriverà Comboni nel 1877 alla Società di Colonia:

Solo nel 1867, con l'aiuto di Dio, trovai il vero punto di appoggio sul quale poter erigere su solida base l'edificio del mio Piano, l'illustre Marchese di Canossa, poi Vescovo di Verona [...]. Quando venni a sapere dell'immenso zelo che animava il venerabile

²⁷ *Ibid.*, p. 134.

²⁸ *Ibid.*, p. 135.

²⁹ *Ibid.*, p. 136.

prelato [...], lo pregai di prestare all'opera mia la sua potente protezione [...]. Questo magnanimo vescovo [...] si mise a capo della mia opera [...], benché avesse considerato le sfavorevoli condizioni dei tempi e le grandi difficoltà, contro le quali doveva urtare, ed anche l'esiguità delle mie forze che potevo mettere a disposizione³⁰.

Nel 1867 quando parte l'avventura Comboniana erano in due: Comboni e don Alessandro Dal Bosco. Ma già pochi mesi dopo si aggiungono i camilliani. Comboni riesce a gestire in Africa personale proveniente da tre realtà: quello formato a Verona nel suo collegio, i camilliani e le suore francesi di S. Giuseppe dell'Apparizione. Nel 1877 i camilliani lasceranno la missione e nel 1879 saranno seguiti dalle Suore dell'Apparizione.

In 13 anni, dal 1867 al 1881, anno della sua morte, cosa succede nell'istituto di Daniele Comboni? Quanta gente vi entra?³¹ Le statistiche parlano di 126 sacerdoti e 54 fratelli [oltre le suore e le laiche]. Dei sacerdoti, 87 sono italiani, gli altri di altre nazionalità: Germania, Austria, Belgio, Siria, Polonia, Etiopia... L'attività di Comboni è già internazionale alla nascita! Sono una ventina i comboniani veronesi tra il 1867 e il 1881, provenienti dalla città e dalla provincia. È frutto dell'instancabile impegno di don Comboni che ad ogni rientro dall'Africa visita le parrocchie, si fa partecipe, entra nelle famiglie, chiede ai parroci di uomini e donne giovani che abbiano manifestato qualche interesse per la vita religiosa da spendersi nelle missioni. Eppure la scelta vocazionale per l'Africa non è tra le più semplici ed immediate: il pregiudizio nei confronti dei discendenti di Cam, la paura delle malattie, delle barbarie, i luoghi inospitali, le lingue da imparare, certamente non aiutano.

Ci vuole coraggio a seguire Comboni, una scelta che "esige martirio", come scrive in diverse lettere. La fatica del Comboni tra gli anni 1867 e 1881 sta nell'armonizzare la diversa brigata che con lui raggiunge l'Africa: gente che arriva dal suo Istituto di Verona, gente aggregata all'Istituto, le "morette" riscattate, le Suore dell'Apparizione. Persone con carisma diverso, con metodologie e impostazioni di vita diverse che in Africa, nelle

³⁰ *Ibid.*, p. 158.

³¹ *Cf Ibid.*, p. 161.

stazioni comboniane del Cairo e in Sudan, cuore del vicariato dell'Africa Centrale, dovevano convivere in armonia, anche per dare esempio alle popolazioni che incontravano e nelle quali si insediavano.

Comboni è stato un uomo diviso su più fronti: era fondatore di istituti (maschile e femminile) e dal 1877 vescovo incaricato del Vicariato nell'Africa Centrale. Quando veniva in Europa per rianimare l'istituto di Verona, per cercare vocazioni e fondi, le cose non andavano bene in Africa. Quando rimaneva in Africa, le cose non funzionavano a Verona. C'erano sempre mille cose da fare per Comboni: aveva alzato l'asticella, e doveva galoppare. "*Le tristezze della storia*", le chiamava Comboni, e ne ha vissute non poche. Era un uomo avanti coi tempi, aveva contatti con le corti imperiali in Europa, ma parlava anche con il parroco di Boscohiesanuova o entrava nella povera casa degli Scandola per chiedere il sì della figlia Maria Teresa (suor Giuseppa). Doveva scrivere l'intervento per il Concilio Vaticano I perché non dimenticasse la missione, ma doveva anche sanare le gelosie tra i suoi preti, o cambiare la suora formatrice del suo istituto femminile.

Era diventato fondatore a forza ma non ha mai avuto il tempo della fondazione, della cura d'anime. Ha imbarcato sul suo battello chi gli dava garanzia di serietà e vera dedizione fino al martirio alla Nigrizia, ma non tutti si rivelarono tali. Il camilliano p. Carcereri, anche se lo stesso Comboni ne loda più volte l'operato e la dedizione, gli darà notevoli grattacapi al Cairo nella gestione dell'Istituto. Il laico Giacomo Cavallini fu così bravo a veicolare le false dicerie di una relazione tra Comboni e Virginia Mansur, siriana, insegnante di arabo alle novizie a Verona, anche lei postulante nella casa di Verona, che faranno vivere al Comboni i suoi ultimi giorni di vita tra l'angoscia e una immensa tristezza³². La stessa cosa dicasi per Giovanni Battista Zanoni, anche lui camilliano. Doveva correre nella sua Africa, in cui era Vicario, ma per arrivare fino in Sudan il trampolino di lancio era Il Cairo, terra di un altro vicariato apostolico, dove le opere comboniane erano soltanto ospiti. Ma Il Cairo era funzionale allo sviluppo dell'opera comboniana: serviva per l'acclimatazione, dove "*il bianco non muore e il nero non muta*".

³² CfVIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n° 20-S/1, p. 170.

È un fiume di veronesi quello che si muove con don Comboni in Africa. La chiesa di Verona sarà stata tiepida, di certo non lo è stata la risposta di uomini e donne veronesi al seguito di Comboni. Non tutti con esito positivo, anzi! Ricordiamone alcuni.

Il fratello Domenico Polinari è il primo fratello dell'Istituto e sarà prigioniero per sei anni della Mahadia. Il laico Luigi Filipini muore di vaiolo nel 1873 durante il trasferimento dal Cairo al Sudan, mentre Domenico Sala agricoltore di Boscohiesanuova, muore per febbri sempre nello stesso anno ad El Obeid. Nel 1874 muore a Scellal per annegamento l'agricoltore Giuseppe Avesani tra le mani di don Luigi Bonomi che non riesce a salvarlo. Gianbattista Maffei di Malcesine arriva al Cairo nel 1867 e muore dopo pochi mesi. Con lui arriva in missione Giuseppe Regnotto, agricoltore e calzolaio. Da Negrar seguono Comboni Giuseppe Avesani, il manovale Luigi Cinquetti e il muratore Angelo Composta che costruirà la chiesa di El Obeid. Nel 1879 entra nell'istituto don Francesco Pimazzoni, che sarà presente alla morte di Comboni e che con don Dal Bosco e Squaranti sarà una delle figure più significative degli inizi dell'opera comboniana. Alessandro Dal Bosco aveva partecipato alla seconda spedizione africana del Mazza (1857-1859). Comboni, conoscendo la caratura di don Alessandro, lo mette alla direzione dell'Istituto di Verona, ma dopo un anno, nel 1868, muore³³. Don Antonio Squaranti³⁴ di Boscohiesanuova, parroco di S. Paolo in C. M., sarà rettore dell'Istituto di Verona (maschile e femminile) dal 1872 al 1877 quando parte per la missione, ma muore l'anno seguente a Khartoum, a soli 42 anni. L'abnegazione di don Squaranti merita alcune righe. Era a Berber, racconta Comboni, da 40 giorni quando seppe che a Khartoum tutti i sacerdoti erano ammalati di febbre. Per venire in aiuto partì con una barca, e dopo 15 giorni giunse a Khartoum più morto che vivo perché la febbre e l'epidemia l'avevano colpito negli ultimi giorni di viaggio. Le cure furono vane³⁵. È impressionante questa cavalcata di nomi e di situazioni. La notizia delle varie morti arrivava a Verona e l'eco si espandeva. Morti sempre premature. Era un lento martirio: chi entrava negli Istituti di Verona sapeva questo, chi

³³ Cf CONA, *Nicola Mazza: un prete per la chiesa e la società*, p. 590.

³⁴ Cf CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, p. 102.

³⁵ Cf COMBONI, *Gli Scritti*, p. 1546.

partiva ne era a conoscenza. Eppure il flusso di chi bussava alla porta di S. Maria in Organo agli istituti femminile e maschile era incessante. “*Lo splendore misterioso e solenne*” sul volto di don Angelo Melotto in punto di morte, il 28 marzo 1859, raccontato da don Giovanni Beltrame³⁶ che lo tiene tra le braccia, abbatte le paure e trascina uomini e donne lungo il sentiero di Comboni.

³⁶ Cf CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, p. 174.

Le Pie Madri della Nigrizia

2.1. La donna, elemento indispensabile per la missione

Daniele Comboni già nel suo primo viaggio nel 1857 capì che la presenza della donna, della suora, della donna del Vangelo, era indispensabile³⁷. Per questo fin da subito, quando pensò la fondazione dei suoi istituti, ne eresse due: uno maschile e l'altro femminile. Il 1° giugno 1867 Luigi di Canossa, vescovo di Verona, indirizza alla diocesi un decreto che dice:

Essendoci noto adunque in ogni sua parte il Piano di Rigenerazione dell'Africa con l'Africa stessa, proposta dal sacerdote di questa nostra diocesi, Daniele Comboni, missionario apostolico dell'Africa Centrale, e vedendo anche la necessità di istituire in Europa alcune case, sia di uomini che di donne, dalle quali come da un novello cenacolo, escano quelli, che approdando ai lidi dell'Africa vi fondino nuove case, ove raccogliendosi gli abitanti delle interne regioni apprendano la cristiana religione, da portar poi tra i loro connazionali, (...) e avendo già, coll'aiuto divino, istituite due di queste case, maschile una, l'altra femminile nella nostra città di Verona (...) abbiamo giudicato opportunissimo e necessario di aggiungere la nostra approvazione alla Pia opera, che il predetto sacerdote Daniele Comboni immaginò col titolo: "Associazione del Buon Pastore per la rigenerazione dell'Africa" conciossiaché, abbia per unico scopo muovere il cuor dei cattolici a sciogliere preghiere e mettere insieme delle offerte, colle quali le opere preparatorie (cioè le predette case) a vantaggio dell'Africa istituite, o da istituirsi, possano essere mantenute, ampliate, dilatate. E perché questa pia associazione, coi suoi statuti, esaminata da noi con somma cura e diligenza, e discussa e ricercata in ogni sua parte, giudichiamo nel Signore di approvare e confermare colla nostra ordinaria autorità, come infatti approviamo e confermiamo, erigendola canonicamente in questa nostra diocesi colle lettere presenti, alla maggior gloria di Dio, e alla salute degli infelicissimi africani³⁸.

³⁷ Cf COMBONI, *Gli Scritti*, p. 765.

³⁸ VIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n° 20-S/1, p. 9.

In questo significativo decreto c'è la teologia del tempo e la motivazione. Non solo Comboni, ma è una chiesa a mettersi in pista. Comboni aveva capito fin dal suo primo viaggio africano che non si può fare missione senza la donna. Ed era stato questo, per Comboni, il motivo del fallimento di molte esperienze in campo missionario. Sarà con soddisfazione che una settimana dopo, l'11 giugno 1867, Comboni scrive al prefetto di Propaganda Fide di questo decreto del vescovo di Verona, dicendogli che si era associato all'Opera anche don Alessandro Dal Bosco, vecchio suo amico. Nasce l'opera comboniana: sono in due! Comboni era da poco rientrato dal suo terzo viaggio africano (12 novembre 1865-15 marzo 1866) fatto assieme a Ludovico da Casoria con lo scopo di elaborare un progetto di divisione del vicariato dell'Africa Centrale tra l'istituto Mazza e i francescani.

Don Comboni operava ancora in seno all'istituto Mazza, ben lontano dal sapere cosa Gioacchino Tomba, primo successore di Nicola Mazza, gli avrebbe comunicato sul finire del 1866. In quell'anno Comboni pensava già ad un istituto femminile al Cairo dove collocare le "morette" di Verona, visto lo smantellamento in corso all'istituto Mazza, che oltre rinunciare alla missione voleva risolvere la questione "morette" sistemandole fuori Verona, se non ritornavano in Africa. Comboni aveva urgenza di risolvere la sua "questione femminile", che voleva dire creare un proprio istituto. Mons. Castellacci, vescovo e vice reggente del vicariato di Roma, conoscitore del Piano di Comboni, gli presentò sr Teresa de Angelis (Chiara Persi)³⁹.

Il 17 aprile 1867 Daniele Comboni lascia Verona per Roma portando con sé nove giovani africane dell'istituto Mazza. Teresa de Angelis, protetta da mons. Castellacci, doveva essere la fondatrice del ramo femminile dell'opera comboniana. Ma i dubbi su questa donna in Comboni crescevano ogni giorno di più. L'equipe di sr Teresa de Angelis arrivò a Verona nella primavera del 1867, ma due visite della polizia, insospettata da questa nuova presenza, convinse anche il vescovo Canossa a liquidare la proposta. Di conseguenza anche mons. Castellacci chiuse la collaborazione con il Comboni. Nel giugno 1867 mons. Canossa era a Roma per incontrare il prefetto di Propaganda Fide e il delegato apostolico d'Egitto, per mettere a punto le prossime fondazioni comboniane del Cairo. Come si può vedere, il vescovo

³⁹ Cf *Ibid.*, p. 14.

di Verona accompagnava in prima persona la nascita dell'opera comboniana. Comboni sciolse la collaborazione con Chiara Persi (sr Teresa De Angelis) ma il problema rimaneva: doveva cercare suore per l'imminente apertura degli istituti del Cairo. Era questo del resto il suo piano: a reggere gli Istituti preparatori, che avrebbero dovuto circondare tutta l'Africa, sarebbero stati chiamati gli ordini religiosi e le istituzioni cattoliche maschili e femminili, in accordo con Propaganda Fide.

Il Comboni aveva già quattro camilliani, le canossiane avevano dato la loro disponibilità⁴⁰, e poi c'erano le "morette" di Verona. Le canossiane, già presenti in Asia, dovettero riconoscere che non se la sentivano di organizzare in poco tempo un'azione così importante, e ritirarono l'offerta. Comboni ricorse allora alle Suore di S. Giuseppe dell'Apparizione di Marsiglia. Le conosceva già da 10 anni, dal suo primo viaggio in Africa. Conosceva la loro preparazione, erano già presenti in Africa, tra l'altro suore preparatissime con la lingua araba: vere missionarie, vere donne. Così le considerava Comboni.

Siamo sul finire del 1867 e le Suore di S. Giuseppe dell'Apparizione assicurano tre loro consorelle per accompagnare le "morette" al Cairo e gestire la loro presenza. Le Suore dell'Apparizione rimarranno con il Comboni fino all'inizio del 1979. Fin dall'ottobre del 1868, però, la superiora generale faceva sapere al Comboni che non poteva garantirgli soggetti per l'Africa Centrale. È allora che al Comboni viene il coraggio di fondare una congregazione di suore, dedite esclusivamente alla missione nella Nigritia.

L'inizio del 1869 non fu un periodo facile per Daniele Comboni: la collaborazione con mons. Castellacci si era conclusa con continue accuse del prelato nei confronti del missionario; il triste comportamento del camilliano Zanoni; il probabile ritiro delle Suore dell'Apparizione; la decisione di tarpare le ali alla nascente Opera del Buon Pastore da parte di Propaganda, congelandola per "ordini superiori"; la morte di don Alessandro Dal Bosco, rattristavano l'animo di don Daniele. Restava con un'opera stabilita sulla carta ma sospesa nell'operatività, e senza il formatore di Verona. Lasciando l'Italia agli inizi del 1869 per il Cairo, Comboni sapeva che a fine anno, l'8 dicembre, si sarebbe aperto a Roma il Concilio Vaticano I.

⁴⁰ Cf CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, *Verona in Missione* – vol. I, p. 143.

Alcuni vescovi dell'Africa e dell'Asia che andavano al Concilio, passando per il Cairo, furono ospiti di Comboni. Poterono vedere con i loro occhi la bontà dell'Opera che il prete veronese stava mettendo in piedi. Comboni scrisse per mons. Ciurcia, delegato apostolico per l'Egitto, la *“Relazione storica sul vicariato apostolico dell'Africa Centrale”* e si chiedeva: perché i francescani tedeschi avevano fallito? Quali erano le ragioni del fallimento? Tutto questo per non ripetere gli stessi errori. La relazione ovviamente andò nelle mani di Propaganda Fide, che vide con rinnovato interesse l'operato di Comboni e dette il suo consenso per riprendere le attività dell'Opera del Buon Pastore. Era l'ottobre del 1870, e Comboni riparte con il suo Collegio delle Missioni Africane. Canossa e Pietro Dorigotti, rettore del seminario diocesano, indicano il nuovo rettore, che dovrà sostituire don Alessandro Dal Bosco. Sarà don Antonio Squaranti. Comboni sa che l'obiettivo è anche quello di una istituzione femminile da aprirsi a Verona a fianco di quella maschile, peraltro già prevista nell'atto di istituzione dell'Opera Buon Pastore. Nonostante il Carcereri, rettore degli Istituti comboniani al Cairo, gli procurasse qualche problema, preferì rimanere in Italia. Il 21 novembre 1871 il consiglio dell'Opera Buon Pastore si riunì a Verona⁴¹. Oltre a Comboni erano presenti il vescovo Canossa, il fratello laico Ottavio, mons. Stefano Crosatti, don Antonio Squaranti. Don Comboni fece il punto della situazione: tre istituti al Cairo (maschile, femminile e una attività in una parrocchia), l'acquisto di una casa per il collegio maschile da aprirsi a Verona. Il consiglio approvò l'apertura del collegio maschile nella casa attigua al seminario di Verona, per giovani allievi della missione e comperare una casa in Montorio per iniziare il collegio delle missionarie. Comboni aveva capito che la presenza femminile in Africa era essenziale.

2.2. Donne “col collo dritto” e capaci di stare nel mondo

Non poteva esserci missione di successo se non c'erano anche le donne. Ma quale tipo di donne? Suore oppure laiche, dedicate al vangelo, con gli occhi sul crocifisso, con competenza linguistica, con il “collo dritto”, con idee chiare, capaci di stare nel mondo, di rapportarsi con le difficoltà, di viverle pienamente. Era

⁴¹ CfVIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n° 20-S/1, p. 37.

stato impressionato dalle Suore dell'Apparizione, voleva così le donne che avrebbe di lì a poco formato per la missione.

Il piano previsto già dal Mazza e portato avanti dal Comboni prevedeva l'utilizzo delle "morette", formate a Verona⁴². Dovevano diventare abili istitutrici, maestre, donne di famiglia, con lo scopo di promuovere "l'istruzione femminile in leggere, scrivere, far conti, filare, cucire, tessere, assistere agli infermi ed esercitare tutte le arti donnesche più utili ai paesi della Nigrizia centrale"⁴³. Se le morette non si sentivano adatte alla vita coniugale potevano scegliere la strada delle vergini della carità. Tutte queste figure dovevano costituire il ministero della donna cattolica, si trasformavano in soggetto di evangelizzazione. Questo era il piano del Mazza portato avanti dal Comboni. Ovvero, evangelizzare, portare l'amore di Dio in Africa attraverso la donna, generatrice di famiglia, di vita. L'idea era quella di riscattare le "morette" e i "moretti in Africa, portarli a Verona, istruirli e ri-inviarli in Africa. Ma al Canossa, l'idea non convinceva più di tanto. Ecco cosa racconta lo stesso Canossa:

Anno più, anno meno, correva il 1860, quando un dì il santo e benemerito don Nicola Mazza s'incontrò con me sottoscritto allora canonico, davanti a Castelvechio e mi dice: dammi quattrini, che mi sono venuti dei moretti dall'Africa e mi occorrono nuovi bezzi. Ed io con la confidenza della nostra amicizia: qui, risposi, in saccoccia non ne ho, qualche cosa peraltro ti darò ma lascia che ti dica chiaro il mio pensiero; tu e l'ottimo don Olivieri di Genova in questo modo non otterrete nulla in pro dell'Africa. Ed egli: perché? Perché voi portate moretti e moretti in Europa, quattro o sei inverni ve li uccidono, e voi mandate in cielo delle anime salvate. Bella opera, ma per l'Africa? E allora don Mazza: tu che fai il bravo, che faresti? Ed io che fra me e me ci avevo pensato, apersi la mano sinistra, e gli dissi: supponi che questa mano sia il Mediterraneo, io cercherei lungo questa spiaggia africana un sito, per esempio il Cairo, dove gli europei potessero facilmente acclimatizzarsi, ivi edificarei case e collegi, ove attirare i moretti, senza che cangiassero clima e cibi; indi col tempo sarebbe da farsi matrimoni di cristiani, e con essi contrade, e paesi, e via, via. E don Nicola: sai che è un bel pensiero?⁴⁴

⁴² Cf COMBONI, *Gli Scritti*, p. 1217.

⁴³ D. COMBONI, *Piano per la Rigenerazione dell'Africa*, Roma: Missionari Comboniani 1993, p. 21.

⁴⁴ ARCHIVIO MISSIONARI COMBONIANI-ROMA, A/25/28.

Era l'anticipazione del piano Mazza, poi diventato piano Comboni: l'intuizione però è del Canossa! Erano evidenti i vantaggi: si risparmiavano i costi consistenti del viaggio delle "morette", non si mettevano le stesse a rischio di morire per il clima troppo rigido dell'Europa. Ma chi le formava al Cairo queste "morette"? Ecco il bisogno delle monache per l'Africa. Il primo tentativo di aprire il ramo femminile con mons. Castellacci era fallito. Le canossiane avevano respinto l'invito, le Suore dell'Apparizione parlavano di ritirarsi dalla collaborazione. Che fare? Il 1° gennaio 1872⁴⁵ vedeva aperta la casa femminile in Montorio Veronese, con due postulanti: la "primogenita" Maria Caspi, seguita alcuni giorni dopo da Maria Teresa Scandola, (la futura suor Giuseppa), di Boscochiesanuova.

Non c'era ancora la congregazione femminile, però c'erano già giovani disposte a consacrarsi per la diffusione del vangelo in Africa! L'8 dicembre 1871 Canossa emanava il decreto di erezione canonica dell'Istituto delle Missioni per la Nigrizia, e il 1° gennaio 1872, appunto, dichiarava aperta la casa di formazione femminile, dopo che Comboni aveva fatto entrare, il giorno precedente, Maria Caspi. Nella casa di Montorio, prima dimora dell'Istituto delle Pie Madri della Nigrizia, la formatrice era sr Pia Galli di Padova. Alle Regole dell'Istituto Missionario – che dovevano esse le stesse per il ramo maschile come per quello femminile – Comboni stava pensando da tempo. Da quelle Regole infatti, così come dal decreto del vescovo di Verona di erezione canonica dell'Istituto, dipendeva l'assegnazione di un territorio di missione nell'Africa Centrale. Infatti il card. Barnabò prefetto di Propaganda Fide era stato perentorio già dal settembre precedente: *"Desidero vedere le regole e il decreto di istituzione del nuovo collegio delle Missioni per la Nigrizia che si va stabilendo a Verona"* disse a Comboni che nel marzo 1872 presenta le Regole dopo averle ritoccate con l'aiuto di quelle del PIME. Nelle Regole c'è un chiaro e continuo riferimento allo spirito di sacrificio richiesto agli aderenti all'opera nei due istituti di Verona: l'Istituto dei missionari per la Nigrizia e l'Istituto delle Pie Madri della Nigrizia. Comboni segue personalmente i profili delle candidate. Sulla terza che chiede di entrare ha delle riserve. Si esprime così:

Quanto all'Angela Rossolani, mi supplica con le lacrime agli occhi di riceverla definitivamente, ma siccome era non solamente

⁴⁵ Cf VIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n° 20-S/1, p. 45.

troppo vecchia, ma era poco sana, voleva mangiar di grasso il venerdì ed il sabato, ed era estremamente ciarliera, e quel che è più affatto inetta ed incapace di divenir religiosa, ho ordinato che la si mandi a casa sua. Ella resistette per un mese; ma finalmente venuta alle brutte, la superiora si risolse a leggerle le mie lettere e se ne andò⁴⁶.

Erano solo due, la Caspi e la Scandola, quindi il bisogno di Comboni di giovani donne era grande. Ma non ad ogni costo!

Alla fine del 1872 Comboni si trovava in Egitto per allestire la sua prossima spedizione verso l'Africa centrale ma seguiva, anche da lontano, i primi passi della nascente opera femminile. In 9 mesi ha solo due postulanti: la Caspi e la Scandola. Il luogo, Montorio, era troppo decentrato e chi bussava alla porta della giovane congregazione aveva più bisogno di sfamarsi che di dedicare la vita all'Africa. Il 14 settembre 1872 le Pie Madri della Nigrizia si spostarono a Verona nel convento adiacente alla chiesa di S. Maria in Organo. Adesso l'Istituto dei Missionari per la Nigrizia e l'Istituto delle Pie Madri della Nigrizia, essendo a pochi metri l'uno dall'altro, potevano essere coordinati dalla stessa persona: don Antonio Squaranti, rettore per il maschile, diventa superiore ecclesiastico delle suore.

Nel 1874 entrarono Teresa Grigolini, Rosa Zabai e Maria Rosa Colpo. Nel settembre dello stesso anno arrivò nella giovane congregazione Maria Bollezzoli, orsolina secolare di 45 anni, che sostituirà sr Pia Maria Galli e l'8 dicembre poteva finalmente iniziare il noviziato con la vestizione e la consegna delle Regole. Alle celebrazioni erano presenti il vescovo Canossa e il suo vicario generale, Stefano Crosatti. Erano due anni che le giovani attendevano questo momento. Le novizie che si presentarono furono otto: Maria Bollezzoli, Maria Caspi, Giuseppa Scandola, Teresa Caviola, Maria Rosa Colpo, Teresa Grigolini, Rosa Zabai. Dell'ottava non si conosce il nome. Giurano sulle Regole (provvisorie) dell'Istituto, che ha per fine quello di

allevare e formare delle abili missionarie per coadiuvare i Missionari dell'apostolato della Nigrizia. [...]. Lo spirito dell'Istituto è uno spirito di abnegazione, di fatica, di obbedienza, di sacrificio, di carità e di zelo per la salute propria e dei neri⁴⁷.

⁴⁶ COMBONI, *Gli Scritti*, p. 900.

⁴⁷ REGOLE, 1874.

Comboni, che si trovava in Africa dall'autunno del 1872 poteva seguire la vita dell'Istituto femminile ma vista la lontananza alcune scelte erano di altri (vescovo di Verona e rettore dell'Istituto maschile). Egli, ad esempio, non ha scelto quella che sarà un punto fermo nello sviluppo dell'opera missionaria comboniana al femminile: Maria Bollezzoli. Dall'Africa scriveva ancora alla madre generale delle Suore dell'Apparizione, per apprezzare il lavoro da loro svolto. Questo istituto, scrisse Comboni anche al card. Franchi, *“ha l'elemento arabo, cosa che non possiede il mio istituto di Verona”*⁴⁸. Non era una squalifica al nascente istituto femminile di Verona, ma un riconoscimento della grande qualità della Suore dell'Apparizione, che Comboni ha sempre ammirato.

2.3. Molte ragazze bussano alla porta delle Pie Madri della Nigrizia

A Verona le postulanti aumentano, con soddisfazione di don Antonio Squaranti: entrarono Angela Grego e la torinese Delfina Vercellino. Il 9 marzo 1875 entrarono le due sorelle Maria e Vittoria Paganini. Il 26 marzo 1876 Comboni arrivò a Verona dopo tre anni di assenza e sembrava convinto di unire le sue suore di Verona con le suore dell'Apparizione. Nel giugno dello stesso anno al gruppo di suore si aggiunge Faustina Stampais. Le prime professioni delle Pie Madri della Nigrizia si fecero nella cappella dell'Istituto il 15 ottobre 1876, alla presenza di Comboni. Vestirono l'abito Maria Bollezzoli e Teresa Grigolini. I voti che pronunciarono le due prime novizie erano voti annuali. Il 1877 segnò un momento magico per le Pie Madri della Nigrizia. Comboni era stato nominato vescovo, dopo che lo scontro con i camillianiani era arrivato a conclusione. A suo modo di vedere le prime Pie Madri della Nigrizia erano pronte per il grande salto dell'Africa. Il 19 marzo 1877 professarono Maria Caspi, Giuseppa Scandola, Rosa Zabai.

Il 18 luglio 1877 viene emanato il decreto con cui Propaganda Fide nomina mons. Comboni vescovo e vicario apostolico del Vicariato dell'Africa Centrale. Fu ordinato vescovo il 12 agosto nella chiesa di Propaganda Fide a Roma. All'ordinazione erano pre-

⁴⁸ COMBONI, *Gli Scritti*, p. 1158.

senti don Squaranti, la Bollezzoli e la Grigolini⁴⁹. Il giorno dopo partiva per Verona con tutti i presenti e arrivava il 14 accolto in stazione dal padre, dai membri dell'Istituto e da molti conoscenti. A Roma Comboni, Squaranti, la Bollezzoli e la Grigolini ebbero un incontro con il papa Pio IX che elogiò il loro lavoro e li incoraggiò alla conversione della Nigrizia. Il 10 dicembre 1877 tutto era pronto per la partenza della prima spedizione comboniana al completo: partiva per la missione lo stesso Squaranti, rettore a Verona degli istituti, mentre Comboni tornava in Africa da vescovo. Partirono 5 suore, le prime!, sei fratelli coadiutori, tre preti.

L'invio ufficiale della chiesa di Verona, con la consegna del crocifisso ai missionari e alle missionarie, ebbe luogo il 10 dicembre nella parrocchia di S. Tommaso

dove sue eminenza il cardinale di Canossa, co-fondatore al Comboni di queste missioni, volle dar lustro e splendore alla sacra funzione. Terminata la messa sua Eminenza intonava il *Veni Creator* a cui tutto il popolo rispose commosso. Quindi S. E. benedisse e pose al collo dei missionari le immagini del crocifisso per ricordare loro che dovean portare alle genti il nome di Gesù⁵⁰.

Con la partenza da Verona la sera del 12 dicembre aveva inizio per le cinque giovani missionarie il momento più importante della loro preparazione. Era Comboni stesso a guidarle nella loro prima avventura africana. Don Daniele, ora vescovo, partiva dalla vita e dalla realtà che stavano vivendo: le tappe furono Roma con la visita a Propaganda Fide, il viaggio a Napoli, l'imbarco sul maestoso *Erebe* con destinazione Alessandria d'Egitto.

Siamo stati in mare quattro giorni e mezzo – racconta la Grigolini – e la sera del 19 dicembre approdammo felicemente in Alessandria. Essendoci arrivati alle sera, i nostri padri credettero opportuno passare la notte a bordo e sbarcare la mattina seguente. Dal porto di Alessandria ci portammo tosto alla stazione per prendere la via del Gran Cairo, dove impiegammo 6 ore di ferrata. Arrivati trovammo i missionari nostri che ci attendevano con le suore di Marsiglia⁵¹.

⁴⁹ Cf VIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n° 20-S/1, p. 82.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁵¹ Teresa GRIGOLINI, "Scritti", *Archivio Madri Nigrizia*, n. 12, VII(2006)1-346, p. 20.

La tappa al Cairo era propedeutica della grande traversata verso Khartoum, sede del vicariato per l'Africa Centrale. Comboni non perse tempo al Cairo e contattò, ora da Vescovo incaricato del Vicariato dell'Africa Centrale, i consoli generali di Austria, Francia, Inghilterra e Belgio con l'obiettivo di ricevere adeguate credenziali per affrontare senza grossi problemi il contatto con le popolazioni locali nel Vicariato. Dopo 61 giorni di viaggio –48 di Nilo e 13 di deserto– la comitiva delle 5 suore arriva a Berber –già stazione missionaria del Comboni, dove fino all'anno prima risiedevano i camilliani- dove Comboni voleva lasciarle, provvisoriamente, in vista del trasferimento definitivo a Khartoum. Il viaggio Cairo-Berber aveva richiesto due mesi: prima navigazione sul Nilo, poi strada ferrata, poi i cammelli attraverso il deserto dell'Atmur. Comboni e Squaranti prendono la via di Khartoum lasciando le suore a Berber. Annota Teresa Grigolini alla Bollezzoli a Verona:

Adesso il più presto che potremo, col soccorso della Provvidenza, ci metteremo in regola. Io credo però impossibile poterlo accomodare [orario] simile a quello di Verona, perché qui il caldo è eccessivo, e in certe ore del giorno è impossibile lavorare⁵².

Tra le righe: una cosa è la formazione alla missione ricevuta a Verona, un'altra cosa è la vita missionaria a Berber. Le Pie Madri della Nigrizia se ne accorsero subito.

A Berber le suore si inserirono in una città completamente musulmana e nella moschea di quella città il futuro Mahdi aveva approfondito la sua fede islamica. Le suore generavano stupore e curiosità. Charles Gordon, ufficiale inglese e governatore generale di tutto il Sudan, le ammira così tanto da richiederne subito altre al Comboni per l'ospedale governativo di Farshoda, capitale dei Scilluk. Una richiesta, questa, che non poté essere esaudita. Nel settembre 1878 don Squaranti venne inviato da Khartoum a Berber per sfuggire all'epidemia che imperversava. Ritornato a Khartoum per dare una mano alla malconcia missione, morì il 16 novembre. Per Comboni fu un colpo durissimo. Nel dicembre 1878 andò a Berber, prese le suore e le portò a Khartoum, con destinazione Kordofan. Questo fu per loro il viaggio della vita⁵³. Passarono di villaggio in villaggio, visita-

⁵² *Ibid.*, p. 30.

⁵³ Cf VIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n° 20-S/1, p. 102.

vano i malati, si intrattenevano con la popolazione, facevano evangelizzazione, Comboni battezzava. Scrive Comboni di questo viaggio: *“Le cinque suore Pie Madri della Nigrizia veronesi, lungi dallo sgomentarsi, danno coraggio a me stesso”*⁵⁴.

2.4. Viaggi faticosissimi per arrivare a destinazione

Nel gennaio 1879 il viaggio continua da Khartoum a El Obeid, nel cuore del Kordofan, per sostituire le suore dell'Apparizione che lasciavano il Vicariato. Gordon Pascià finanziò il viaggio: prima in battello, poi su cammelli. È un viaggio durissimo. Scrive la Grigolini:

Sono già tredici giorni, dacché siamo partite da Khartoum, ed ancora ci troviamo qui a mezza strada, né possiamo oltre procedere; [...] Da otto giorni ci siamo ricoverate in un casotto fatto di canne, ove il vento fortissimo del Nord ha tutto l'agio di passare dentro e fuori a suo piacere. Sarebbe un vero divertimento poetico se fossimo tutte sane, e vi sarebbe da ridere; ma purtroppo ora l'una ora l'altra suora viene assalita dalla febbre, e quindi assai si soffre. E siccome siamo acquartierate sulle rive malsane del fiume bianco, così a guarire le inferme non valgono né il chinino, né i rinfrescanti né qualunque altra medicina⁵⁵.

Lettera drammatica! Ad El Obeid le aspettava Gian Battista Fraccaro, comboniano, che aveva viaggiato con loro fino a Berber. Ci arriveranno il 10 febbraio 1879. Ad El Obeid la comitiva comboniana tra preti, fratelli coadiutori, suore, “morette” e catecumeni contava circa 50 persone.

Non erano passati nemmeno due mesi dall'arrivo che Teresa Grigolini, la superiora, ricevette la comunicazione che almeno due Pie Madri tornassero a Khartoum per sostituire le suore dell'Apparizione che se ne andavano senza molto preavviso. Partirono il 27 aprile 1879 sr Teresa Grigolini e sr Giuseppa Scandola. Il 5 maggio 1879, dopo un rapido passaggio al Cairo, Daniele Comboni si trovava Verona e due mesi dopo il secondo

⁵⁴ COMBONI, *Gli Scritti*, p. 1568.

⁵⁵ Teresa GRIGOLINI, “Brani di lettere scritte alla Superiora delle Madri della Nigrizia in Verona”, *Annali del Buon Pastore*, n. 18(1879)69-71, p. 69.

gruppo di Pie Madri era pronto a lasciare Verona. “Voi dovete essere pronte a morire ogni giorno per Gesù e per la Nigrizia; voi siete destinate a divenire carne da macello...”⁵⁶. Era con questo stilema formativo che partiva il secondo gruppo di Pie Madri della Nigrizia: Amalia Andreis, Maria Bertuzzi, Eulalia Pesavento, Maria Caprini, Matilde Lombardi. Partirono assieme ad altri due padri comboniani e un fratello coadiutore. Il fondatore li presentò a papa Leone XIII e li accompagnò fino a Napoli. Di più non poteva perché doveva trattenersi ancora un po’ in Italia. Anche per loro, prima di partire, ci fu a S. Maria in Organo, nell’istituto delle Pie Madri, la consegna del crocifisso da parte del vescovo di Verona e la cerimonia di invio.

Leone XIII si mostrò molto interessato ad ascoltare questo gruppo di missionari che solcavano il Mediterraneo per raggiungere l’Africa per la conversione al Vangelo di quelle popolazioni. Comboni ricorda come Leone XIII aveva domandato a sr Amalia Andreis

se non aveva paura della morte, ed alla sua risposta che sarebbe stata felice di morire anche subito per amore di Cristo e dei negri ne sente ancora l’impressione e mi affermò la sua ammirazione⁵⁷.

Il 9 luglio 1879 le cinque suore arrivarono al Cairo per acclimatarsi. Il 12 novembre seguente sr Amalia Andreis, superiora al Cairo, ricevette il terzo gruppo di Pie Madri: Maria Rosa Colpo, Caterina Chincarini, Elisabetta Venturini, Fortunata Zanolli, Elisa Suppi che ripartirono poco dopo per Khartoum e alcune per El Obeid⁵⁸. Ad El Obeid, dove c’erano circa 25 “morette” ospitate nella casa delle suore, era stato aperto il secondo noviziato femminile comboniano. Le novizie erano almeno due: Domitilla Bakhita e Fortunata Quascè, sudanesi di nascita, ma veronesi di adozione. Erano tra le “morette” che il Mazza aveva formato a Verona. Ritornate in Africa con il Comboni nel 1867, nel giugno del 1873 erano state scelte dal fondatore con Faustina Stampais per la fondazione dell’opera femminile del

⁵⁶ COMBONI, *Gli Scritti*, p. 1596.

⁵⁷ COMBONI, *Gli Scritti*, p. 1728.

⁵⁸ CfVIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n° 20-S/1, p. 115.

Kordofan. Collaborarono con le suore dell'Apparizione, e quando queste se ne andarono, legarono con le nuove arrivate, le Pie Madri della Nigrizia.

Le due novizie iniziarono il noviziato nella seconda metà del 1879, condotte da sr Vittoria Paganini che dopo pochi mesi dovrà ritirarsi a Khartoum per problemi di salute. Sr Marietta Caspi, sr Concetta Corsi e le due novizie, alla fine del 1879 formavano la comunità di El Obeid, prima dell'arrivo di altri rinforzi. L'8 febbraio 1880 arrivarono tre suore: Maria Bertuzzi, Matilde Lombardi, Elisa Suppi. Per Maria Bertuzzi non ci fu nemmeno il tempo di abituarsi alla nuova realtà: morì pochi giorni dopo il suo arrivo a causa del tifo che l'aveva colpita il giorno prima di arrivare alla vista di El Obeid. Aveva solo vent'anni e sarà la prima Pia Madre della Nigrizia a morire in terra africana. La seconda morte arrivò tre mesi dopo: Maria Caspi, la primogenita, si spense anche lei ad El Obeid nel maggio 1880.

2.5. Il missionario non va in paradiso da solo!

Nel suo ultimo soggiorno di Verona, a cavallo tra il 1879 e il 1880, Comboni svolse una intensa attività vocazionale: furono ben 22 le giovani che accettò nella congregazione. Sempre in quel periodo le nuove vestizioni furono 14, le prime professioni 16. C'era bisogno di dare stabilità agli Istituti di Verona perché i giovani e le giovani che bussavano non erano pochi. La morte di don Squaranti indubbiamente lasciò un vuoto. Il rettore del seminario vescovile di Verona e il vescovo Canossa consigliarono lo stigmatino trentino p. Giuseppe Sembianti, che dopo alcune riserve, accettò. Dall'Africa, Comboni lo incoraggiava:

Quanto all'educazione religiosa ella continui come ha fatto sinora e come intende di fare [...]: *santi e capaci*. L'uno senza dell'altro val poco per chi batte la carriera apostolica. Il missionario e la missionaria non possono *andar soli in paradiso*. Soli andranno all'inferno. Il missionario e la missionaria devono andare in paradiso accompagnati dalle anime salvate. Dunque primo *santi*, cioè alieni affatto dal peccato ed offesa di Dio e umili. Ma non basta: ci vuole la *carità* che fa capaci i soggetti. Una missione ardua e laboriosa come la nostra non può vivere di *patina*, e di soggetti dal collo storto pieni di egoismo e di se stessi, che non curano come si deve la salute e la conversione delle anime.

Bisogna accenderli di carità che abbia la sua sorgente da Dio e dall'amore di Cristo; e quando si ama davvero Cristo, allora sono dolcezze le privazioni, i patimenti, il martirio⁵⁹.

Compito arduo quello di p. Sembianti!

L'estate europea di Comboni nel 1880 non fu certo un'estate felice. Don Rolleri, rientrato dal Cairo in quei mesi, don Nicola Grieff e p. Stanislao Carcereri fecero girare illazioni di una simpatia tra Virginia Mansur, già suora dell'Apparizione e di fatto insegnante di arabo nell'Istituto femminile di Verona, e il Vicario. Le illazioni convinsero addirittura il vescovo di Verona mons. Canossa che scrisse a Propaganda Fide dicendo che mons. Comboni era incapace di stare alla direzione dell'Istituto. Il cardinale Simeoni informò Comboni delle tristi voci sul suo conto, il quale in una lettera del 27 agosto 1880 rimise il mandato nelle mani di Propaganda. Presentò, insomma, le dimissioni, che non furono accolte.

Il 22 novembre 1880 Comboni lasciò Verona per l'ultima volta con suore, preti e laici. Al Cairo aprì un terzo noviziato, dopo quelli di Verona e di El Obeid e condusse la spedizione a Khartoum. Il 29 marzo 1881 Daniele Comboni lasciò la capitale del Sudan per la sua ultima visita pastorale nel Vicariato. A Khartoum nel marzo 1881 c'erano Vittoria Paganini, Giuseppa Scandola, Matilde Lombardi, Fortunata Zanolli, Elisa Suppi, Francesca Dalmasso e Rosalia Conte. Il Vicario, sincero e franco, vide quanto c'era ancora da lavorare nella formazione delle Pie Madri della Nigrizia. Scrisse infatti al rettore di Verona:

Circa le suore, atteso che ci manca l'elemento arabo, siamo più indietro di prima [...]. Qui a Khartoum nelle famiglie orientali e di Siria e d'Egitto la suora era tutto, sapevano i disordini, li accomodava specialmente in fatto di donne, si tirava in scuola le bimbe. Ma ora qui né sr Vittoria né le altre non le conoscono nemmeno, e molto meno ne sanno le magagne, etc. Dovetti e devo dunque visitar tutte etc. e devo rimediare alle magagne etc. Quanto poi alla pace, all'obbedienza e alla dipendenza qui io sto e stiamo molto meglio di prima [...]. Dunque coraggio e tiriamo avanti che verrà anche per le nostre il tempo che potranno avere l'abilità delle francesi. Ma per carità, prenda poche serve,

⁵⁹ COMBONI, *Gli Scritti*, p. 1887.

ed abbondino nel prendere donne istruite, donne serie, buone, di giudizio... insomma vere donne!!! [...].

Sr Vittoria [...] è l'unica di qui che sappia un po' trattare col mondo e cogli esterni, il che è necessario per una missionaria, altrimenti non si converte nessuno⁶⁰.

2.6. L'intraprendenza della Grigolini

Teresa Grigolini, superiora provinciale dell'Africa Centrale, con sede ad El Obeid, attendeva mons. Comboni. Aveva deciso da sola di aprire una comunità femminile a Delen, sui monti Nuba e Comboni le aveva fatto sapere che aveva superato le sue competenze! Lei si era scusata... ma senza pentimenti! Scrive infatti al Comboni: "*Allorché V. E. avrà considerato tutte le circostanze, non le spiacerà e non mi rampognerà d'aver io fatto questo passo*"⁶¹. E in effetti fu così, destinandovi Amalia Andreis e Caterina Chincarini. Agli inizi del 1881, a pochi mesi dalla morte di mons. Comboni, erano 5 le comunità delle Pie Madri della Nigrizia in Africa: una in Cairo, una a Khartoum, e tre nel Kordofan (El Obeid, Malbes, Delen), per un totale di 18 suore e due novizie: una nel noviziato di El Obeid, l'altra nel noviziato del Cairo.

Molto tempo della sua visita apostolica nel Vicariato Comboni lo passò ad El Obeid, accompagnato per il Kordofan da sr Teresa Grigolini, della quale apprezzò molto la competenza, la spiritualità, la dedizione, la dimestichezza con la lingua araba, il contatto con la gente. È questo il tipo di suore che dovette continuare a formare a Verona, scrive al Sembianti⁶². E il 24 aprile 1881 mons. Comboni si trasferì per circa 20 giorni a Malbes, dove c'erano, oltre ai preti, tra i quali don Antonio Dobale, Maria Rosa Colpo e Concetta Corsi. Antonio Dobale, sudanese della tribù dei Galla, era stato riscattato dal Comboni nel 1861. Educato prima a Verona e poi a Propaganda Fide, diventò sacerdote nel 1878 e inviato nel vicariato dell'Africa Centrale. Era parroco a Malbes, e morì il 16 settembre 1881. Comboni era soddisfatto di quanto stava vedendo nelle comunità maschili e femminili di

⁶⁰ COMBONI, *Gli Scritti*, p. 1825; 1831.

⁶¹ GRIGOLINI, *Scritti*, p. 91.

⁶² Cf COMBONI, *Gli Scritti*, pp. 1886-87.

El Obeid. La bellissima chiesa, costruita dai padri, era ritenuta una delle meraviglie del Sudan. Anche a Malbes le cose andavano per il meglio. Quindi decise di affrontare il viaggio verso Gebel Nuba. Ma la salute di Comboni, come racconta Teresa Grigolini, cominciava a dare segnali di cedimento.

S. Eccellenza mons. Comboni partirà alla volta di Gebel Nuba. Povero Monsignore, non è a dire la fatica che fa quando viaggia. Figuratevi per cinque sei ed anche sette ore sulla groppa del cammello. Lui così pesante ed anche oramai invecchiato. Eppure non desidera che il momento di mettersi in viaggio per visitare anche quella lontana stazione. Io vi dico il vero che conosco molto bene Monsignore, e la carità che gli arde in cuore è molto più di quella che dimostra all'esterno. Il suo cuore è del vero apostolo, e pare proprio che il Signore lo abbia fatto apposta per l'Africa. Egli si adatta alla povertà e ai disagi più di qualunque povero missionario. Se foste qui, lo vedreste di frequente disteso in terra su di una stuoia con una tale indifferenza che io credo che non si accorga nemmeno. [...] Preghiamo il Signore a conservarcelo a lungo, che un altro Comboni, credo, che non sarà tanto facile trovarlo, quantunque da qualcuno dei Veronesi non sia ben veduto⁶³.

Mons. Comboni giunge sui Monti Nuba il 28 maggio 1881 con don Luigi Bonomi, don Vincenzo Marzano, sr Amalia e sr Caterina. Non aveva più forza nemmeno per scrivere! Da lì sarebbero proseguiti per Golfan, nel cuore dei Monti, con le autorità locali. La comitiva comboniana aveva le idee chiare, supportate talvolta anche dal governo sudanese: porre fine alla schiavitù che aveva distrutto e decimato queste popolazioni. Comboni, nonostante a malapena si reggesse in piedi, era soddisfatto dei suoi missionari nel Kordofan. "Un lavoro magnifico", afferma.

In quelle stesse settimane, il 22 giugno 1881, ricevette una penosa lettera da suo padre Luigi che gli portò "*il più grande affanno e dolore*". Il fratello laico Giacomo Cavallini, andava a raccontare cose poco edificanti successe –a suo dire– in Africa tra il monsignore e Virginia Mansur. L'8 luglio rientrato ad El Obeid da Delen, Comboni trova la lettera di Canossa, dal contenuto durissimo. Giacomo Cavallini stava spargendo zizzania, riuscendo a convincere anche il vescovo di Verona.

⁶³ GRIGOLINI, *Scritti*, pp. 95-96.

Io non so più in qual mondo oggi si vive, commenta esterrefatto Comboni al p. Sembianti: io sono qui esposto alla morte [...] per essere fedele alla mia vocazione ardua, difficile e santa; e poi mi lascerò guidare da bassi fini indegni di un apostolo della Nigrizia [...]? Benché sia certo di soccombere tra breve a tante croci, che mi pare in coscienza di non meritare, pure sia sempre benedetto il mio Gesù, vero vindice dell'innocenza, e protettore degli afflitti⁶⁴.

Alla fine di luglio 1881 Comboni lasciò il Kordofan per rientrare a Khartum. Arriva distrutto, dopo un viaggio disastroso. Nel mese di settembre la morte si abbatte sul Vicariato: se ne vanno don Antonio Dobale a Malbes, don Mattia Moron, sr M. Rosa Colpo, Paolo Scandi di Roma e, il 9 ottobre, don Giambattista Fraccaro. Il 10 ottobre, dopo aver celebrato il funerale di don Giambattista, l'ennesimo attacco di febbre si impadronisce del corpo già provato di mons. Comboni, che muore tra le braccia del suo missionario Giovanni Dichtl.

2.7. “Avanti, la missione continua!”

La notizia rimbalzava a Verona e, chiaramente, fece scalpore. Gli Istituti di Verona e del Cairo erano appena nati: come fare senza il fondatore, senza colui che con tutte le sue forze li aveva voluti, creati e sostenuti con una instancabile azione di ricerca fondi che abbracciava non solo il Vaticano e Propaganda Fide ma anche l'Europa intera?⁶⁵. Ma lo spirito era saldo, e le suore erano pronte. “*Avanti: la missione continua!*”⁶⁶ così scrisse sr Maria Bollezzoli, la responsabile della casa di Verona, alle Pie Madri della Nigrizia al Cairo e in Sudan. Anche per i padri valse lo stesso orientamento se don Losi, da El Obeid scrisse a Propaganda Fide: “*Il personale della missione, benché dolente per la morte del Capo e di altri compagni, non è però sconsolato*”⁶⁷. “*La missione è opera di Dio*”, gli faceva eco sr Amalia Andreis scrivendo a suo padre “*ed Egli la proteggerà e conserverà. Il Signore affidò*

⁶⁴ COMBONI, Gli Scritti, p. 1936.

⁶⁵ Domenico ZUGLIANI, *San Daniele Comboni*, Bologna: EMI 2009, p. 58.

⁶⁶ VIDALE, “La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia”, *Archivio Madri Nigrizia* n. 22-XIV(2013)1-260, p. 11.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 16.

*il campo Suo a mons. Daniele Comboni; speriamo e preghiamo che lo lasci agli amati suoi figli*⁶⁸. “*Il continuare od il cessare di una missione cattolica non dipende dall’esistere o dal mancare di una persona, fosse pur atta a tal opera e benemerita di essa quanto e più ancora lo era il rimpianto Monsignore*”⁶⁹. Insomma, la strada è tracciata con la determinazione a continuare. La perdita è enorme e prematura, ma i segni di Dio sull’Opera ci sono e i seguaci di Comboni li percepivano in maniera limpida.

Ma i tempi della missione comboniana nel Vicariato dell’Africa Centrale si faranno ben presto bui. Già mons. Comboni due mesi prima di morire, in varie lettere parlava della rivolta di un sedicente profeta che aizzava le folle in nome dell’islam radicale e si autoproclamava Mahdi. Le nubi si addensarono nei primi mesi del 1882 e sr Teresa Grigolini, responsabile delle comunità femminili presenti in Africa Centrale scrisse a p. Sembianti, rettore degli istituti di Verona con toni molto preoccupati. Tornava da Gebel Nuba, l’ultima apertura missionaria dove stazionavano tre suore, e quello che aveva visto, “*non era di troppo felice augurio*”⁷⁰. Don Losi avvertiva Propaganda Fide: brutte notizie dal Sudan, con El Obeid ultimo avamposto di potere del governo. Tutto attorno, nel Kordofan, imperversava la rivolta del Mahdi in nome di Allah: chi non abbracciava la religione islamica doveva soccombere. Sarà quello che capiterà di lì a poco ai missionari e alle missionarie del Comboni. Ma andiamo con ordine. La stazione di Delen, l’ultima, aperta dal Comboni stesso, era seriamente minacciata. Don Giovanni Losi, responsabile della missione, volle stringere i tempi del ritiro assieme alle comunità (missionari e missionarie) di Delen. Anche sr Teresa Grigolini era d’accordo. Ma il tempo –complice anche qualche leggerezza del governo nella valutazione del pericolo- venne a mancare. Cadde Delen e il 19 gennaio 1883, dopo quattro mesi di assedio, per fame, ci fu la resa di El Obeid. Drammatico il racconto di questi mesi di assedio che ne fanno le nostre suore, nel frattempo prigioniere. Lo vedremo.

A Verona il 22 settembre 1882 Francesco Sogaro venne eletto Vicario apostolico dell’Africa Centrale: il primo successore

⁶⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁹ “La missione, i missionari e le suore”, *Annali del Buon Pastore* n. 27(1882) 10-11.

⁷⁰ VIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n. 22, p. 22.

di Comboni, che arrivò al Cairo proprio nei giorni della caduta di El Obeid. Buona parte del suo vicariato era già nelle mani del Mahdi e quindi lui non poteva accedervi. Il 6 marzo 1883 è a Khartoum e trova la comunità comboniana prostrata: 13 tra preti, laici e suore di El Obeid sono prigionieri e usati come testimonial della “campagna conversioni” del Mahdi. Ma la tempra dei missionari messi in campo dal Comboni è così dura che lo squallido gioco non riesce. Al rifiuto seguono ingiurie, vessazioni, maltrattamenti, privazioni. L'11 dicembre 1883 anche la missione di Khartoum dovrà ritirarsi tempestivamente se non vuole fare la stessa fine di El Obeid e Delen. Le prime notizie sui prigionieri del Mahdi le abbiamo dalla “moretta” Marietta Maragase – sudanese, educata a Cremona e ripartita per l'Africa con il Comboni – sfuggita da El Obeid e arrivata a Khartoum il 29 dicembre 1883. Interessante, come vedremo, questa figura di donna sudanese. Marietta portava l'invito di Teresa Grigolini alle consorelle di lasciare immediatamente Khartoum per non patire quanto le prigioniere già pativano.

La missione di Khartoum si ritira al Cairo appena in tempo. Il 25 gennaio 1885 anche Khartoum venne presa. Il dramma della Mahdia per le suore prigioniere continua. Il 10 marzo 1885 arrivò al Cairo per via segreta una drammatica lettera di Teresa Grigolini. “*Venite presto in nostro aiuto*”⁷¹ supplicava la superiora delle comunità femminili dell'Africa Centrale, incentivando il lavoro che già da tempo con insistenza mons. Sogaro e gli altri svolgevano per cercare di liberare i prigionieri. Don Luigi Bonomi riuscirà, nel mese di giugno dello stesso anno, a fuggire da El Obeid, ma ne rimanevano altri. Come vivevano?

Le suore furono legate a cavalli, battute quando i cavalli furono in corsa e molto maltrattate sul petto ecc. perché si facessero musulmane. Sono sposate d'apparenza [...] Sr Teresa sarebbe come una vecchia e va quasi gobba. Esse lavorano un po' rassegnate perché si guadagnano la vita, ma che prima piansero molto...⁷².

Così racconta un greco riuscito a fuggire da Khartoum. Il 9 ottobre 1885, pochi mesi dopo la fuga di don Bonomi, riuscirono a fuggire e ad arrivare al Cairo sr Maria Caprini e sr Fortunata Quascè. Grande fu la soddisfazione. C'era da gestire “l'affare

⁷¹ *Ibid.*, p. 77.

⁷² *Ibid.*, p. 83.

di sr Concetta”, secondo don Domenico Vicentini, che il giorno stesso dell’arrivo delle due suore al Cairo le mette in guardia di non parlare e scrive subito a mons. Sogaro nel frattempo diventato vescovo. Il quale a sua volta scrive al card. Simeoni, di Propaganda Fide:

Prima di tutto dalle interrogazioni delle due suore già prigioniere, risulta che i tormenti ai quali furono sottoposte erano dei più diuturni e dei più crudeli; che sempre furono rispettate per la caritatevole e coraggiosa protezione dei greci; che una però, affidata al nominato Isidoro Locatelli, della missione, fu da questi miserabilmente tradita ed ora è gestante. L’infelicissima era delle più pie e virtuose, ed ora si strugge di dolore e probabilmente soccomberà!⁷³.

Ci fu un grande silenzio (invocato anche dal Sembianti, rettore a Verona, al primo liberato p. Bonomi) su tutta questa vicenda, quasi fosse più una vergogna per il giovane Istituto missionario che il segno limpido di un martirio. C’erano ancora 4 missionarie detenute presso il Mahdi: Teresa Grigolini, Concetta Corsi, Caterina Chincarini, Elisabetta Venturini. Il 21 dicembre 1891 arrivarono al Cairo, finalmente liberi, p. Giuseppe Ohrwalder, Caterina Chincarini e Elisabetta Venturini, dopo nove anni di prigionia! Da Caterina e Elisabetta si apprese che Concetta Corsi, che aveva avuto un figlio da Isidoro Locatelli, era morta il 3 ottobre precedente (e il figlioletto prima di lei a causa degli stenti) e che Teresa Grigolini aveva contratto matrimonio con Cocorempas. Con la liberazione di Caterina e Elisabetta quindi rimaneva solo Teresa Grigolini, “*sola soletta, in mezzo ai barbari*”. Avrà dei figli, ma solo uno – Giuseppe – riuscirà a sopravvivere alle troppe privazioni. La Mahdia finì nel 1898 e per Teresa Grigolini – che nel frattempo i superiori si erano premuniti di comunicare a Propaganda Fide che i suoi voti erano scaduti con l’inizio della Mahdia – iniziò un’altra vita anche se, nel cuore, porterà sempre la chiamata di Comboni per l’evangelizzazione dell’Africa e il velo di suora. La giovane compagine delle suore Pie Madri della Nigritia nonostante lo scossone della Mahdia, alla fine dell’Ottocento riprese vigore, si consolidò, vide approvate le Costituzioni che daranno definitiva stabilità all’Istituto, sempre sotto l’egida del vescovo di Verona, il cardinale Canossa.

⁷³ *Ibid.*, p. 85.

La figura del missionario nel capitolo IV del documento conciliare *Ad Gentes*

3.1. Cenni alla storia del documento *Ad Gentes*

Che l'attuazione del mandato missionario di Cristo fosse una delle ragioni importanti del Concilio fu chiaro fin dal radiomessaggio dell'11 settembre 1962, con il quale Papa Giovanni XXIII annunciava l'imminente assise⁷⁴. L'attenzione quindi a preparare un testo missionario impegnò tutte le fasi del Concilio⁷⁵. Il documento ebbe una storia travagliata: ci vollero cinque redazioni – dalla prima del 1961 alla quinta dell'aprile 1965 – per risolvere i nodi inerenti al diverso modo di vedere la missionarietà in seno alle commissioni preposte. Finalmente il 7 dicembre 1965 il Concilio Vaticano II approvava il decreto *Ad Gentes* con 2394 voti favorevoli e soltanto 5 contrari: “è stato il documento del Concilio che più ha sofferto e, allo stesso tempo, ha ottenuto nell'ultima votazione il numero più alto di voti favorevoli”⁷⁶. L'approvazione concludeva un dibattito intenso che aveva fatto emergere il bisogno di una nuova teologia missionaria.

La fine della seconda guerra mondiale aveva reso evidenti profonde trasformazioni del mondo e della chiesa: la raggiunta indipendenza politica dei popoli segnava il tramonto di un'epoca coloniale e dava inizio alla loro ricerca di una nuova identità culturale e di un diverso equilibrio sociale mentre la crescente diffusione del vangelo in alcune parti del mondo e la progressiva

⁷⁴ Cf GIOVANNI XXIII, “Radiomessaggio del S. Padre Giovanni XXIII ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dall'apertura del Concilio Vaticano II”, <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_i-xxiii_spe_19620911_ecumenical-council.html> [accesso 06.09.2016].

⁷⁵ Domenico GRASSO, *Decreto sull'attività missionaria della chiesa*, Alba: Edizioni Paoline 1966, p. 7.

⁷⁶ Jesus LOPEZ-GAY, “Ad Gentes”, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, Bologna: EDB 1993, 5-10, p. 5.

perdita di fede in altre rendeva vuota di significato l'abituale distinzione tra terre di missione e terre cristiane. Si imponeva ormai una missione universale⁷⁷.

L'importanza del documento, per quanto non intenda chiarire tutti i problemi della missione, è fuori discussione: *“La sua ricchezza teologica e pastorale è ammirevole. Vengono recuperati alcuni temi messi in discussione negli anni precedenti come il tema della Chiesa-salvezza, l'attualità del mandato missionario di Cristo ecc.”*⁷⁸. Il Concilio, discutendo l'*Ad Gentes*, prendeva atto della fine del mondo coloniale, fondato sulla espansione della cristianità occidentale, e si impegnò a ripensarla su basi nuove. È qui fondamentale la scelta di una prospettiva storico-salvifica nel guardare la missionarietà della chiesa. La chiesa, si legge nel n° 2, è per sua natura missionaria, perché secondo il disegno di Dio Padre, procede dalla stessa natura del Figlio e dello Spirito Santo. *“È una affermazione solenne, questa, che ricollega la chiesa al mistero della Trinità e dimostra che essa fa parte di un piano che ne giustifica l'esistenza e la natura”*⁷⁹. Vedere la missione alla luce del mistero trinitario è stato certamente un fatto nuovo della teologia della missione.

La teologia scolastica aveva spiegato molto bene le “missioni trinitarie”, quella del Figlio e quella dello Spirito e il loro rapporto con le “processioni divine” ma mancava una teologia della missione della Chiesa, e anche una spiegazione del dinamismo della sua attività missionaria, alla luce del mistero trinitario. La novità risiedeva principalmente nello studio della missione della chiesa e del suo rapporto con la sorgente di ogni missione che è il Padre, e la relazione profonda tra la missione dello Spirito, sempre nuova e attuale, e quella della Chiesa, unita al lavoro dello Spirito di Cristo⁸⁰.

Il guadagno più nitido del Concilio attraverso il documento *Ad Gentes* è stato di riportare la missione nel disegno divino e, su

⁷⁷ Gianni COLZANI, *Missiologia contemporanea*, Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo 2010, p. 64.

⁷⁸ LOPEZ-GAY, “Ad Gentes”, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, p. 5.

⁷⁹ GRASSO, *Decreto sull'attività missionaria della chiesa*, p. 21.

⁸⁰ LOPEZ-GAY, “Ad Gentes”, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, p. 5.

questa base, riaffermare la natura missionaria della chiesa. Una simile scelta comportava di conseguenza che non si poteva affidare la missione solo alla testimonianza degli Istituti missionari: essa appartiene alle chiese e a tutti i cristiani. “*Su questo sfondo, “le missioni” non erano più isolabili da “la missione”: sono quindi precisabili al suo interno più che definibili in modo esclusivo*”⁸¹.

La missione diventò dunque qualcosa di più dell'estensione del perimetro della chiesa: “*essa doveva essere qualcosa che motivasse il cuore stesso della chiesa, non perché ai fedeli fosse stato imposto qualche comando, ma perché, essendo missionaria, la chiesa era attratta nella vita stessa della Trinità*”⁸².

“*Ad Gentes ribadisce la visione pasquale di Gaudium et Spes n° 22 e vi collega l'universalità salvifica di Lumen Gentium 16*”⁸³; in questo modo arriva a precisare, nei numeri 5-7, l'attività della chiesa e a ribadirne la necessità, concludendo che

benché Dio, attraverso vie a lui note, possa portare agli uomini che senza loro colpa ignorano il vangelo alla fede, senza la quale è impossibile piacergli, è tuttavia compito imprescindibile della chiesa, e insieme sacro diritto, evangelizzare, sicché l'attività missionaria conserva in pieno oggi come sempre la sua validità e necessità⁸⁴.

3.2. Chi è il missionario?

Ho concentrato la mia attenzione sul capitolo IV di *Ad Gentes*, dedicato ai missionari, ovvero agli artefici principali della missione, analizzando la loro vocazione, la spiritualità, la formazione. La vocazione missionaria, afferma il documento, è una chiamata speciale di Dio, che investe tutto l'uomo e per tutta la vita. Essa riguarda non soltanto sacerdoti e laici che lasciano la propria patria per recarsi nei paesi da evangelizzare, ma tutti

⁸¹ Gianni COLZANI, “Storia e contenuti del decreto Ad Gentes”, <http://www.urbaniana.it/ricerche_contrib/colzani.htm> [accesso: 08/09/2016].

⁸² Stephen B. BEVANS – Roger P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, Brescia: Queriniana 2004, p. 398.

⁸³ Gianni COLZANI, “Storia e contenuti del decreto Ad Gentes”, <http://www.urbaniana.it/ricerche_contrib/colzani.htm> [accesso: 08/09/2016].

⁸⁴ CONCILIO VATICANO II, “Ad Gentes”, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 1087-1242, [1104-1106].

quelli che, sentendo la chiamata di Dio, lavorano all'estensione del suo Regno tra i pagani: sacerdoti, religiosi e laici. Alla chiamata di Dio fa riscontro una risposta da parte dell'uomo che si concretizza in una spiritualità propria di chi ha accettato un compito così impegnativo come quello della diffusione della fede. Questo compito non può essere condotto a termine senza la necessaria preparazione in istituti specializzati, sia nei paesi cristiani che in quelli di missione.

Chi è il missionario? Per *Ad Gentes* lo spaesamento o il trasferimento geografico non è necessario né sufficiente per fare un missionario. *“Un sacerdote congolese che predichi la fede nel Congo ad altri congolesi non credenti, è un missionario; un sacerdote italiano che predica la domenica, in Belgio, ad altri italiani espatriati come lui, ma battezzati e credenti, non è un missionario”*⁸⁵. Il missionario quindi è colui che viene da parte della Chiesa presso i pagani per fondare tra di loro la chiesa. Non è necessario né sufficiente essere sacerdote per essere missionario. Per il documento è chiaro che chiunque abbia nel proprio posto, come funzione essenziale, fondamentale, di costruire la chiesa in un gruppo umano, ove essa non esista, è missionario. Da questo punto di vista, i commentatori di *Ad Gentes*⁸⁶ trovano molto intenzionale l'inciso contenuto nel n° 23, parlando di missionari: *“Siano essi autoctoni o stranieri: sacerdoti, religiosi e laici”*. Quindi non c'è limite ad essere missionario!

Il n° 23 delinea il campo di azione. *“Benché il compito di diffondere la fede ricada su qualsiasi discepolo di Cristo in proporzione alle sue possibilità”*: è l'argomento di una chiesa senza restrizioni, si vede l'attività missionaria diretta, per la quale ci sono persone che consacrano tutto il loro lavoro. Il Signore, insomma, chiama delle persone particolari a svolgere una missione particolare. C'è una funzione missionaria universale, che spetta a tutti i battezzati, ma c'è anche una funzione diversificante. Al n° 28 si apportano delle sfumature: *“I cristiani, avendo carismi differenti, devono collaborare alla causa del Vangelo, ciascuno secondo le sue possibilità, i suoi mezzi, il suo carisma e il suo ministero”*. È evidente come il documento operi delle distinzioni, tra operai, i missionari (cap. IV) e i collaboratori (cap.

⁸⁵ Joseph MASSON, *L'attività missionaria della chiesa*, Torino: Elle Di Ci, p. 352.

⁸⁶ Cf Gianni COLZANI, *Teologia della missione*, Padova: Edizioni Messaggero, Padova 1996, p. 151.

VI). Lo spirito missionario, l'aiuto alle missioni è per tutti; la funzione missionaria, nel senso proprio e totale della parola, è una vocazione ben determinata⁸⁷.

Ma chi chiama il Signore per l'attività missionaria? "*Quelli che egli vuole*" dice *Ad Gentes* n° 23. Con quale fine? Per inviarli a predicare alle genti. La vocazione missionaria, conferma il Decreto, non è solo opera di Cristo, ma anche dello Spirito Santo. Questi "*distribuisce come vuole i suoi carismi per il bene delle anime*"⁸⁸. E si spinge lontano dicendo che è lo Spirito Santo ad accendere nel cuore dei singoli la vocazione missionaria e nello stesso tempo suscita nella Chiesa quelle istituzioni che si assumono come dovere specifico il compito della evangelizzazione. Sono, si potrebbe dire, gli uomini di punta specializzati per l'impresa. Il testo poi traccia le qualità richieste ai missionari: attitudini naturali, qualità e ingegno, che vuol dire salute, capacità intellettuali, carattere. Il missionario deve avere "stoffa": il lavoro che l'aspetta, in condizioni spesso critiche, esige un grande sforzo e una grande volontà.

Più ancora: il missionario deve esprimere un giudizio equilibrato nelle varie situazioni che si trova a vivere ed un temperamento, se non pacifico, almeno controllato. Il campo di lavoro è pronto e delineato: andare da chi è lontano da Cristo, e "riservandosi per quell'opera", un orizzonte praticamente infinito. C'è però un modo particolare di riservarsi: il n° 23 dice "*in via esclusiva*", ovvero non si può fare il missionario part-time! Il missionario non è una delle tante attività di una persona: il missionario è l'attività per la quale "sono stati scelti".

Il documento, sempre al n° 23, cita il soggetto inviante: diocesi, congregazioni... Anche se lo spostamento locale non è essenziale per determinare la figura del missionario, sono cinque gli elementi che formano la nozione del missionario. Questi deve essere: 1: "separato"; 2: inviato da una autorità; 3. Uomo in uscita, poiché porta la chiesa al di là di se stessa; 4: lontano, non necessariamente in senso geografico, ma sempre in ogni caso in un senso spirituale (in altre parole: andare da un ambiente di chiesa impiantata dove egli è in casa sua, ad un ambiente non cristiano ove la chiesa è ancora assente e da impiantare); 5: per predicare il vangelo, come autentico inviato che svolge tutti i compiti missio-

⁸⁷ Cf MASSON, *L'attività missionaria della chiesa*, p. 354.

⁸⁸ *Ad Gentes*, n° 23.

nari che ne conseguono, fino alla creazione della chiesa particolare⁸⁹. “È dunque proposto lo stesso itinerario degli antichi profeti, del Signore e degli apostoli, i quali furono “consacrati”, “segregati”, “riservati” a Dio per essere poi “inviati” a una missione”⁹⁰.

La partenza, per il missionario, costituisce una scelta fondamentale ed è decisamente uno strappo decisivo. Qui è in gioco la forza dello Spirito Santo: chi altrimenti avrebbe il coraggio di compiere il tuffo verso terre sconosciute, verso problemi nuovi da affrontare? La partenza quindi è un atto di fede, “*l’opzione per l’invisibile e lo spirituale [...] non per la carne e il sangue su cui si appoggiano le scelte ordinarie dell’uomo*”⁹¹. Il n° 23 di *Ad Gentes* è denso di significato teologico. Parla di missionari che vanno “*per spirito di fede e di obbedienza*”, come san Paolo “*prigioniero di Cristo*” (Ef 3,1) ovvero fatto prigioniero da Lui e per Lui. Il senso del n° 23 è chiarissimo per Colzani: “*sottolineare la tipicità e l’originalità della vocazione missionaria sullo sfondo di un impegno missionario che è proprio di ogni cristiano*”⁹².

3.3. La spiritualità missionaria (AG n° 24)

Ad Gentes n° 24 insiste sulla figura del missionario, come colui che “annientò se stesso, prendendo la natura di schiavo” (cf Fil 2,7). La parola schiavo indica un atteggiamento fondamentale del missionario, quello dell’abbassamento, ma più ancora di rinuncia a se stesso. “*Si tratta di una rinuncia “funzionale”, che rende l’essere così svuotato, assolutamente disponibile. [...] Deve quindi essere pronto a mantenersi fedele per tutta la vita alla sua vocazione, a rinunciare a se stesso e a tutto quello che in precedenza possedeva in proprio, ed a “farsi tutto a tutti”*”⁹³.

Il n° 24 parla dello stile di vita del missionario: deve essere forte, deve saper osare con la grazia di Dio. Parla in nome di Dio

⁸⁹ Cf MASSON, *L’attività missionaria della chiesa*, p. 359.

⁹⁰ Francesco PAVESE, “Vocazione missionaria”, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, Bologna: EDB 1993, 541-545, p. 541.

⁹¹ *Ibid.*, p. 360.

⁹² COLZANI, *Teologia della missione*, p. 151.

⁹³ Cf MASSON, *L’attività missionaria della chiesa*, p. 361.

“e in suo nome deve avere coraggio di parlare come è necessario, senza arrossire dello scandalo della croce”⁹⁴. Lo stile di vita del missionario deve essere di povertà. Per il missionario sarà una necessità ma anche l’occasione per essere fedele al vangelo e credibile all’uomo che incontra. Il missionario deve osare, ovvero deve avere, quando è necessario, il coraggio di parlare. “Non crede che il nostro tempo sia quello di testimoni muti, ma al contrario ripete con gli apostoli “Non possiamo non parlare”. Non si incatena la parola di Dio, perché essa è la spada dello Spirito Santo”⁹⁵.

Seguendo l’esempio del suo Maestro, mite e umile di cuore, il missionario deve mostrare che il suo giogo, la sua fatica, il suo lavoro è soave e il suo peso leggero⁹⁶. Vivendo autenticamente il Vangelo con la pazienza, con la longanimità, con la benignità, con la carità sincera egli deve rendere testimonianza al suo Signore fino a spargere, se è necessario, il suo sangue per lui. È la vita del missionario che deve essere aperta e immersa nella vita della gente che incontra, fino al martirio. Il missionario quindi deve essere un mansueto nella prospettiva evangelica, che significa agire con pazienza e carità. Pazienza e perseveranza tranquilla (il testo la chiama “*longanimità*”), di fronte ai ritardi e a quello che può sembrare sterilità. Pazienza e umiltà di cuore davanti agli insuccessi, ai disagi; soavità, anche davanti agli sfruttatori, ai parassiti, agli importuni! *“E che sia ben persuaso che è l’obbedienza la virtù distintiva del ministro di Cristo, il quale appunto con la sua obbedienza riscattò il genere umano”⁹⁷.*

Questo modo di porsi del missionario guarda alla cultura dei popoli incontrati con luce quanto mai favorevole. Attraverso la segreta presenza di Dio nella storia e nelle culture incontrate, varie ricchezze sono sparse tra i popoli, in cui sono nascosti i germi del Verbo. Quando i missionari, come Gesù, sono autenticamente in relazione con lo Spirito di Dio, *“questo Spirito li spinge a scoprire tali germi nella pratica di un dialogo sincero e paziente con le culture e i tempi in cui si trovano”⁹⁸.*

⁹⁴ *Ad Gentes*, n° 24.

⁹⁵ MASSON, *L’attività missionaria della chiesa*, p. 364.

⁹⁶ Cf COLZANI, *Teologia della missione*, p. 158.

⁹⁷ MASSON, *L’attività missionaria della chiesa*, p. 361.

⁹⁸ Stephen B. BEVANS – Roger P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, p. 481.

3.4. La formazione del missionario (AG nn° 25-26)

Il futuro missionario, dice *Ad Gentes* al n° 25, deve ricevere una formazione spirituale e morale particolare per prepararsi a questo compito. Egli deve essere pronto a prendere iniziative, non deve essere un pigro, deve essere costante nel portarle a compimento, perseverante nelle difficoltà che inevitabilmente si presenteranno all'orizzonte, paziente e forte nel sopportare la solitudine, la stanchezza, la sterilità nella propria fatica. *“Queste indicazioni non sono esaustive: hanno un valore più che altro esemplificativo, nel senso che richiamano come la santità del missionario esiga quella capacità di intraprendenza e di perseveranza, di forza d'animo e di apertura di mente tipica del suo ministero”*⁹⁹. Il missionario, continua il testo, accoglierà volentieri gli incarichi che gli vengono affidati; saprà adattarsi generosamente alla diversità di costume dei popoli e al mutare delle situazioni. *“Il punto decisivo non è qui l'accoglienza di una qualche forma di umanesimo, ma la sua piena assunzione al servizio della missione; ad essa va subordinato ogni valore umano e la stessa qualità della vita”*¹⁰⁰.

Il missionario offrirà collaborazione ai confratelli e agli altri missionari *“in modo che tutti, compresi i fedeli, sull'esempio della prima comunità apostolica formino un cuore solo ed un'anima sola”*¹⁰¹. Tali disposizioni interne devono essere coltivate già fin dal tempo della formazione, nonché alimentate attraverso la vita spirituale. Il missionario deve essere un uomo di preghiera, sobrio nelle scelte che compie, contento delle condizioni in cui si trova. Nel suo zelo per le anime spenda volentieri del suo e spenda anche tutto se stesso per la loro salvezza.

Il missionario deve essere un uomo/donna di iniziativa: un uomo di movimento che ricerca il progresso e si impegna ogni giorno per realizzarlo: *“Nella chiesa il missionario non è colui che conserva, ma colui che sviluppa e che, per far ciò, comincia e ricomincia se è necessario. Nulla si oppone maggiormente alla sua intima natura quanto l'immobilismo”*¹⁰². È immediato ap-

⁹⁹ COLZANI, *Teologia della missione*, p. 162.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 162.

¹⁰¹ *Ad Gentes*, n° 25.

¹⁰² MASSON, *L'attività missionaria della chiesa*, p. 372.

plicare al missionario la massima di san Paolo: *“DimENTICANDO tutto ciò che è dietro di me, e portandomi con tutto me stesso verso ciò che è davanti, io corro verso la fine”* (Fil 3,13-14), affinché *“la parola del vangelo prosegua la sua corsa e sia conosciuta”* (2 Tess 3,1).

La formazione del missionario deve andare in questa direzione: non accontentarsi di formare dei ragazzi bravi, ma uomini e donne intraprendenti per l'ardua opera che li attende: *“l'estensione, ingenerosa e tenace del Regno di Dio”*¹⁰³. Andare incontro agli uomini con mente aperta e cuore largo: è una disposizione che deve avere il missionario, senza attendere di essere accolto, non avendo paura delle difficoltà, capace di sopportare le solitudini e senza vedere il risultato (la *“sterilità della propria fatica”*, come la chiama il documento). Accoglierà volentieri gli incarichi che gli vengono affidati, senza tramare per riceverli, ma mettendosi a disposizione della chiesa che con la sua organizzazione cerca di soddisfare i bisogni e le necessità della propagazione del vangelo in un territorio. Il missionario non va da solo in missione; non si va in missione da sé o per sé ma si va insieme, e quindi l'accettazione delle cariche o di un cambio di programma o di postazione di lavoro fa parte di quello stile delineato sopra. Il missionario inoltre sarà in grado di adattarsi alle diversità di costume dei popoli con i quali dovrà vivere: berrà come la gente che incontra, mangerà il cibo della gente, assumerà le loro abitudini e i loro costumi. Il missionario, sempre secondo il n° 25, deve abituarsi, fin dalla sua formazione, a offrire la sua collaborazione ai confratelli e a tutti coloro che lavorano con lui alla medesima opera: si tratta di una esigenza fondamentale del lavoro apostolico. Questo per due motivi: per semplificare la vita nelle missioni, caratterizzata spesso dalla mancanza del necessario, ma soprattutto per dare l'esempio come la prima comunità apostolica, dove tutti erano uniti in un cuore solo e un'anima sola (cf At 2,42; 4,32). È chiaro il documento: se la disposizione a lavorare insieme non è coltivata fin dalla formazione e non è corroborata da una solida vita spirituale di supporto, tutto è vano. Infatti continua il documento: il missionario deve essere uomo di preghiera. Il card. Rugambwa, nell'aula conciliare il 12 ottobre 1965 affermava: *“È la fede che forma gli apostoli ed i missionari [...]”. Essa dà origine, vivifica, rende nota la misterio-*

¹⁰³ *Ibid.*

sa missione mediante la quale viene edificata e cresce la fede”¹⁰⁴. Spirito di obbedienza e preghiera vanno nella stessa direzione: frequentando la seconda, si allena il primo.

Il clima di preghiera deve attorniare la vita del missionario: nonostante le molteplici occupazioni, il missionario deve conservare un’atmosfera di pace almeno interiore, senza la quale nessuna preghiera è possibile. Egli dovrà nutrire una grande stima della preghiera, che è l’anima di tutto l’apostolato¹⁰⁵.

Il missionario è un “contemplativo nell’azione”, secondo l’espressione di p. Nadal, uno dei primi compagni di Ignazio di Loyola. Un’attitudine questa che si acquista solo poco per volta: è per questo che il missionario deve iniziare fin dal tempo della formazione ad avere l’abitudine di vedere Dio venire a noi attraverso le cose, le persone, gli avvenimenti. È indubbiamente più una questione di cuore che di testa. L’essenza dell’atteggiamento missionario, che vede in Cristo il suo riferimento, è lo spirito di sacrificio: imparare ad essere contento nelle condizioni in cui si trova, volere il bene della gente che incontra. Il documento invita il missionario “*a spendere del suo e spendere anche tutto se stesso*”: è la via dell’abnegazione, ad imitazione di Gesù Cristo.

Il n° 26 è dedicato alla formazione dottrinale e apostolica dei missionari. Il testo sembrerebbe escludere una partenza precoce del missionario, il quale prima della partenza deve formarsi e prepararsi, per essere all’altezza del compito che gli viene affidato¹⁰⁶. Innanzitutto formarsi vuol dire “*nutrirsi delle parole della fede e della buona dottrina*” (1 Tim 4,6) attingendo dalla S. Scrittura, non perdendo di vista l’universalità della Chiesa e la diversità dei popoli. Un missionario che non si adatta alla cultura, agli usi e costumi di un popolo non è un missionario.

È importante che la personalità morale del missionario sia quella di un “essere con” fin dai suoi primi studi e dalle sue prime at-

¹⁰⁴ Cf Laurean RUGAMBWA, “Il Concilio Vaticano II-Notiziario n. 75”. *La civiltà Cattolica*, vol. 1, n. 1, quaderno 2773(1996)486.

¹⁰⁵ MASSON, *L’attività missionaria della chiesa*, p. 376.

¹⁰⁶ Cf MASSON, *L’attività missionaria della chiesa*, p. 378.

tività. poiché se è forse concepibile nel nostro mondo occidentale un apostolato individualista, sarebbe quasi impossibile o completamente inadatto nelle società più collettive, che si incontra in Asia o in Africa¹⁰⁷.

Serve formazione, orientata più che al passato, al presente, dice il documento. Sapere la storia dell'attività missionaria, sapere quali strade abbiano seguito nel corso dei secoli i messaggeri del vangelo, essere al corrente della situazione missionaria attuale fa parte del bagaglio che ogni missionario deve avere. Il documento è esplicito nel dire che il missionario deve essere ben istruito nell'arte catechistica, se collabora nell'apostolato. L'invito poi è quello di terminare la preparazione nei paesi di destinazione, così da poter entrare ancora meglio nel contesto sociale e di fede nel quale si inserirà. Essenziale per il missionario è parlare le lingue, da poterle usare "*con speditezza e proprietà*": sarà il modo privilegiato di arrivare alla mente e al cuore degli uomini¹⁰⁸. L'ultima parte del n° 26 parla di specializzazioni nella formazione: se non si vuole una chiesa locale che diventi un ghetto, è importante per alcuni ricevere una accurata preparazione adatta a svolgere determinate mansioni. Insomma: c'è bisogno di una missionarietà preparata, agile, sempre in movimento. La preparazione è così importante che sollecita la frase agostiniana: "*la carità senza la scienza si sbaglia; la scienza senza la carità si gonfia d'orgoglio. Ma la carità con la scienza, ecco ciò che edifica*"¹⁰⁹. Ai giorni nostri, la vocazione missionaria non richiede meno carità di un tempo ma esige, senza dubbio, più scienza e richiede quindi una maggior preparazione¹¹⁰. Dinanzi alle esigenze del nostro interlocutore non cristiano, con i mezzi a disposizione, l'impreparazione sarebbe certamente una grave colpa.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 379.

¹⁰⁸ Cf BENEDETTO XV, "Lettera enciclica *Maximum illud*", in *Acta Apostolicæ Sedis*, vol. II, pp. 440-445.

¹⁰⁹ Cf SANT'AGOSTINO, *La dottrina cristiana*, libro II, <http://www.augustinus.it/italiano/dottrina_cristiana_2_libro.htm> [accesso: 06/09/2016].

¹¹⁰ Cf MASSON, *L'attività missionaria della chiesa*, p. 385.

3.5. Gli istituti religiosi (AG n° 27)

Il numero 27 parla di istituti religiosi. Il concilio sa bene che la missione è azione troppo grande e impegnativa per delle persone isolate.

L'opera missionaria stessa, come conferma l'esperienza, non può essere compiuta dai singoli individui, una vocazione comune li ha riuniti in istituti dove, mettendo insieme le loro forze, possano ricevere una formazione adeguata, per eseguire quell'opera a nome della Chiesa e dietro comando dell'autorità gerarchica¹¹¹.

In effetti per molti secoli la Chiesa ha affidato ad istituti o congregazioni esclusivamente missionarie il primo annuncio in terre dove ancora era sconosciuto. Particolari condizioni ne imponevano l'affidamento in vista di uno sviluppo della Chiesa locale. Il lavoro degli istituti missionari si è rivelato prezioso e per questo il Concilio conclude che "questi istituti restano assolutamente necessari". La chiesa intende valorizzare e rilanciare gli istituti missionari, che hanno sempre più il compito di collaborare con le chiese locali che loro stessi hanno fatto crescere, e di *"aiutare con la loro esperienza coloro che si consacrano all'attività missionaria solo temporaneamente"*¹¹².

L'annuncio *ad gentes*, l'annuncio a chi è lontano dal vangelo, non solo è ancora urgente ma, se mai, va addirittura diventando più pressante, in Europa come nel terzo mondo. In questo quadro il compito degli istituti missionari non può essere quello di pretendere per sé tutta la tematica della missione, ma piuttosto quello di farsi sempre più chiaramente testimoni dello specifico della loro vocazione, contribuendo così a favorire la costitutiva missionarietà nella chiesa di origine quanto della chiesa di destinazione¹¹³.

Al concilio, il 12 ottobre 1965 il cardinale Zoungrana disse: *"Alcuni pongono in dubbio la necessità attuale degli istituti missionari, ma senza valide ragioni... Gli istituti rimangono*

¹¹¹ *Ad Gentes*, n° 27.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ COLZANI, *Teologia della missione*, p. 168.

il principale strumento per l'evangelizzazione del mondo"¹¹⁴. Questo perché appunto l'opera missionaria non può essere compiuta da sola, e negli ultimi secoli chi ha saputo meglio condurre l'azione missionaria sono stati gli istituti missionari, che il Concilio, spronandoli e indirizzandoli, difende riconoscendone la validità. Quanto tempo è dovuto passare, in alcuni territori, prima che le chiese locali fossero capaci di far germogliare una gerarchia locale? In quel tempo spesso gli istituti missionari si sono dimostrati provvidenziali.

¹¹⁴ Cf Paul ZOUNGRANA, "Il Concilio Vaticano II-Notiziario n. 75". *La civiltà Cattolica*, vol. 1, n. 1, quaderno 2773(1996)487.

Gli scritti delle prime Pie Madri della Nigrizia e il documento conciliare *Ad Gentes*

Alla morte del Comboni in Africa nella regione di El Obeid assieme a padri e fratelli comboniani c'erano otto suore Pie Madri della Nigrizia: Concetta Corsi, Elisabetta Venturini, Teresa Grigolini, Maria Caprini, Amalia Andreis, Eulalia Pesavento, Caterina Chincarini, Fortunata Quascè. Leggendo le lettere di queste suore e il contesto veronese al quale erano riferite, ho rilevato non pochi contatti con *Ad Gentes*, il documento del Concilio Vaticano II che verrà promulgato il 7 dicembre 1965, 70 anni dopo le azioni missionarie compiute da queste suore.

Dell'avventura comboniana degli inizi, dell'iniziativa del Comboni, del suo sfrenato ardore per l'Africa e la salvezza/liberazione di quelle "povere anime" impressiona il seguito che riuscì ad avere tra giovani, maschi e femmine, che lo seguirono. Andare in Africa a quei tempi non era come andarci oggi. Voleva dire fare un viaggio durissimo, costoso, che durava alcuni mesi, gran parte dei quali sul dorso di un cammello in mezzo al deserto con temperature insostenibili. Eppure Comboni riuscì a coagulare attorno a sé uomini e donne disposti a seguirlo, riuscì a convincere governanti e gente facoltosa in giro per l'Europa della bontà della sua azione e quindi del necessario supporto anche economico. Dalle lettere di queste prime comboniane traspare che erano figlie del loro tempo, un tempo che vedeva ancora un Veneto estremamente povero, con la valigia pronta per emigrare, con una difficile Unità d'Italia in corso, con una Chiesa che aveva certamente molti valori, ma che ancora tra la campagna e la città solcava l'abisso.

La biblioteca del Bertoni, nella quale anche Comboni si formò, era di primissimo ordine con una ricchezza di libri che tutt'ora impressiona gli storici. Ma a Boscochiesanuova, terra di

sr Giuseppa Scandola, una delle prime a seguire Comboni, gli echi della biblioteca e di quanto conteneva certamente non sono mai arrivati. E come ha fatto sr Giuseppa, una giovane del paese dedita a custodire il pascolo familiare, a scegliere l'Africa, il Sud Sudan, le terre infiammate dal calore, i deserti? Panorami che certamente non erano mai stati nel suo immaginario.

Accostando *Ad Gentes* con le lettere di queste prime Pie Madri della Nigrizia ho trovato molti punti di contatto. Quasi che queste donne avessero vissuto e interpretato, nelle infuocate lande del Vicariato per l'Africa Centrale, settant'anni prima, il documento conciliare che uscirà alla fine del Concilio.

4.1. Le prime Pie Madri della Nigrizia

Leggendo i 5 numeri che compongono il capitolo IV di *Ad Gentes* mi scorreva davanti il film degli scritti delle prime Pie Madri della Nigrizia, quelle per intenderci partite con il Comboni e rimaste prigioniere della Mahdia. Vedo profonde convergenze tra la vita e le caratteristiche di queste suore e quanto descritto nel documento conciliare riguardo a come deve essere un missionario. Si parla di umiltà, di abnegazione, di "morire" per far posto a Cristo nel volto dell'altro, e al messaggio da portare al mondo. Si parla di gente (il missionario) che deve imparare la lingua di destinazione in modo da parlarla "con speditezza e proprietà". Si parla di gente che deve essere contenta nel posto dove vive, contenta di fare squadra assieme alle consorelle, mangiare quello che mangia la gente del posto, senza dare scandalo con comportamenti che, agli occhi di altre culture, possono risultare inopportuni. Si parla di gente che deve adattarsi al clima, alla cultura, agli usi e costumi, che deve essere di preghiera, con una spiritualità forte. Si parla di gente senza rimpianti per il passato, di quello che ha lasciato, che non arrossisce se interrogata della sua fede o della sua diversità. Si parla di gente che deve avere un grande equilibrio, che non deve perdere le staffe; che deve sopportare la sterilità della propria azione, se non addirittura la contrarietà all'azione stessa. Si parla di gente di carattere, che deve osare, essere coraggiosa, disposta a farsi "schiava" o "svuotata" (e queste suore lo diventeranno veramente!) per aprire la porta al messaggio evangelico che parla di carità e di misericordia. Gente (il missionario) che deve

essere mansueta, longanime, umile, paziente, soave. Gente che deve avere iniziativa, che non aspetta le soluzioni ma le cerca insieme con la popolazione del luogo. Il missionario deve essere contemplativo nell'azione, deve abbinare l'evangelizzazione con la promozione umana.

Tutto questo l'ho trovato anche nelle prime Pie Madri della Nigrizia e nelle lettere che considereremo nelle pagine seguenti. Le Pie Madri partirono con il Comboni alla volta di Khartoum, ma per loro la capitale sudanese, sede del Vicariato Apostolico, era soltanto la tappa intermedia. A Khartoum, in un ambiente completamente islamico, si occupavano delle scuole per far progredire i giovani e le giovani, vivevano con la gente, incontravano le donne. Entravano nei loro discorsi e interloquivano da donne, iniettando la loro diversità e la loro fede. Questo non passò inosservato e iniziarono le adesioni ma anche le persecuzioni. Raccontano la Grigolini e la Venturini dei sassi tirati alle suore che passavano per la strada. La destinazione finale, però, era El Obeid, il Kordofan, e da lì poi verso le nuove destinazioni. Attraversare il deserto nella seconda metà dell'Ottocento voleva dire venti giorni di cammello, nel nulla, senza acqua e nessun altro ausilio. La salute era importante e spesso le febbri africane la misero in serio pericolo. La preoccupazione maggiore, tuttavia, non era per la salute. Le suore volevano riuscire nell'intento del loro fondatore, ovvero: promuovere la Nigrizia, la liberazione dell'africano attraverso il vangelo e i suoi valori.

A quel tempo un problema enorme era la schiavitù. Il lavoro intuito da Comboni di liberare gli schiavi ricadeva logicamente sulla struttura comboniana del Vicariato e quindi anche sulle Pie Madri della Nigrizia. Nelle varie comunità che nel Sudan il Comboni aprì con la presenza anche delle Pie Madri (oltre che di missionari e laici) c'era sempre la comunità di persone liberate che si avvicinava alla missione e che a questa si appoggiava. Ma il prezzo maggiore queste suore lo pagarono con la Mahdia, ovvero con la prigionia sotto il Mahdi. Se la prima pubblicistica comboniana di fine secolo parla di "periodo buio sudanese", i recenti studi parlano di martirio delle Pie Madri della Nigrizia (assieme ai padri e ai fratelli) nel Kordofan. Le suore venivano insultate e fatte prigioniere, trascinate come zimbelli per la città di El Obeid e di Khartoum tra gli schiamazzi di tutti. Quel popolo da evangelizzare era diventato il nemico, complice la ri-

volta del Mahdi, che aveva impostato la sh'aria, la legge islamica. I non islamici avevano due scelte: soccombere o convertirsi.

Le nostre suore, fatte prigioniere a Delen e a El Obeid, si trovarono loro malgrado *testimonial* della propaganda del Mahdi. Che scalpore avrebbe fatto la notizia del prete o della suora comboniana che si convertiva all'islam. Era come dichiarare che la vera religione non era quella che i padri e le suore avevano portato. Era questo l'obiettivo del Mahdi e dei suoi seguaci, e per questo la prigionia delle Pie Madri divenne un inferno. Eulalia Pesavento e Amalia Andreis morirono di lì a poco. Per le altre i maltrattamenti, le privazioni e la fame durarono anni. A sr Maria Caprini, una delle più determinate, tolsero le unghie, la legarono per giorni ad un palo nella piazza, facendole subire ogni sorta di maltrattamenti. Teresa Grigolini, la superiora, fu costretta al matrimonio con il greco Demetrio Cocorempas [...]. Sr Concetta Corsi durante la prigionia fu violata da un laico comboniano –Isidoro Locatelli, anche lui prigioniero– con il quale era costretta a vivere. Nacque un bambino, che morì di stenti assieme alla madre a Omdurman. La Grigolini nei suoi scritti parla della scena straziante nel vedere Concetta con il suo bambino ai margini delle strade di Omdurman a chiedere l'elemosina. Isidoro fugge per chiedere aiuto per la liberazione di tutti e Concetta gli scrive una straziante lettera di richiesta d'aiuto.

È difficile giudicare questo periodo di vita delle Pie Madri della Nigrizia. E' difficile giudicare perché nessuno dei giudicanti ha vissuto 10 anni di prigionia tra le torture del Mahdi, dove ogni giorno ci si doveva arrangiare per non morire di fame. P. Ohrwalder, comboniano, faceva il sarto e si arrabattava in questa maniera. Anche sr Grigolini e le altre comboniane, tutte detenute e "affidate" a padroni diversi, si arrangiavano cucendo casacche che poi vendevano al mercato. Martirio o periodo buio? Quanto è difficile la missione! La volontà di Comboni di far imparare l'arabo alle giovani in formazioni a Verona fa arrivare in riva all'Adige Virginia Mansur, siriana, che sarà la fonte (non lei direttamente ma le dicerie su di lei) del profondo scoramento di Comboni nei mesi precedenti la morte. Quanto è difficile la missione! La volontà di Comboni di fondare Istituti missionari per dare personale al vicariato dell'Africa Centrale è brillante sulla carta, ma difficilissima da far funzionare; quanto è difficile la missione! L'idea di don Mazza di formare "morette" per l'Africa è geniale, ma si perde nei meandri dell'attività comboniana.

Dove sono le morette che sono state formate dal Mazza a Verona e sono andate in Africa con il Comboni? Qualcuna la si trova al Cairo come "dama di compagnia", domestica o badante... Marietta Maragase ritorna ad El Obeid e sarà la salvezza delle nostre suore prigioniere.

Scrivo sr Concetta Corsi l'11 aprile 1878 alla Bollezzoli:

Eccoci arrivate tutte e lietissime al posto destinatoci dal Signore, dopo sessantun giorni di viaggio, cioè quarant'otto di Nilo e tredici circa di deserto. Come ella saprà, dopo la felice navigazione del Nilo ci dovemmo fermare alcun tempo a Korosco per mancanza di cammelli, anzi si divise la carovana a bella posta, altrimenti non si poteva partire. [...] Il deserto a prima vista ci fece piuttosto una trista impressione per il suo aspetto nudo e desolante, ed anche per la nuova cavalcatura a cui dovevamo assoggettarci. Tuttavia noi sapevamo che Iddio è il Signore altresì del deserto e della solitudine, e che egli indirizza i nostri passi attraverso l'infuocata sabbia del deserto. Né fu delusa la ferma speranza che ponemmo in lui, poiché la sua vastità ci diede occasione di meditare la grandezza e maestà dell'Eterno, il nudo suo aspetto, mettevaci una melanconia triste e insieme dolce e soave, richiamandoci alla mente il pensiero dell'Eternità. Davvero noi non potevamo trovare luogo migliore né più adatto alle sublimi meditazioni: la nostra cavalcatura era nuova per fermo, ma non ci tornò disagiata, mentre non viaggiavamo più di dodici ore tra giorno e notte, il resto riposavamo se di giorno in qualche grotta formata dalla natura nelle screpolature dei monti, se di notte distendevamo i nostri materassi sull'ampia sabbia e sotto il bel padiglione del cielo stellato. [...] Il mattino del nuovo di prendemmo di nuovo il cammello avviandoci alla volta di Berber, dove al mezzogiorno del trenta arrivammo felicemente dopo 4 mesi circa dalla nostra partenza da Verona. [...] Appena entrate in casa la prima visita fu in cappella, ove con la effusione della più viva riconoscenza intonammo dinanzi a Gesù sacramentato l'inno di ringraziamento. Lei pure Madre carissima colle dilette sorelle invitiamo a ringraziare con noi e per noi devotamente il Signore che in sì lungo e malagevole viaggio ci ha protette e sempre difese. Ringraziamolo adunque ed insieme supplichiamo la sua bontà affinché ci conceda virtù e coraggio che basti alla nostra grande impresa. Per adesso noi stiamo bene sotto ogni rapporto, nella città di Berber si gode un'aria sanissima, essa è molto ridente, collocata in riva al fiume. La nostra casa è molto carina, noi stiamo abbastanza comode, quantunque il fabbricato sia composto di sabbia e sterco di cammello e le pareti mancanti di calce e il pavimento di nuda terra. Ma a noi queste

piccole privazioni ci sono più care che l'abitare nei più splendidi palazzi di Europa, poiché ci rimeritiamo il bel Paradiso¹¹⁵.

Da questa lettera emerge il senso di contentezza per la situazione vissuta, sebbene con le pareti di sterco, l'affidamento al Signore, il ringraziamento per i doni ricevuti, la durezza del viaggio, le giornate a cammello, la meditazione nel deserto. In un'altra lettera sempre sr Concetta scrive in data 30 giugno 1878 alla superiora di Verona: "*Il caldo qui è eccessivo sì, ma non tanto noioso come in Italia. Per il caldo abbiamo cambiato il costume, come già credo saprà*"¹¹⁶. L'Ad Gentes parla di missionari intraprendenti che si adattano alla situazione vissuta; questo del cambio di abito ne è un esempio.

4.2. Il no di sr Concetta

Ecco cosa hanno vissuto le Pie Madri durante la Mahdia, come raccontato da Teresa Grigolini nelle Memorie:

Il giorno dopo fummo chiamate di nuovo dal Califfo. Lo abbiamo trovato ritto in piedi colla sua solita gran lancia in mano e con a fianco cinque donne arabe alle quali ci consegnò ognuna ad una di loro. Ad una alla quale fu consegnata sr Concetta, le disse: Attenta, questa è per me¹¹⁷.

Teresa Grigolini non dice di più di quanto accadde a Concetta dopo che fu affidata alle donne del Califfo perché la preparassero per quel che doveva seguire. Elisabetta Venturini, più esplicita commenta:

Si può immaginare in che mani cadeva la poveretta! L'hanno messa con quelle brutte donnacce, che a tutti i costi volevano circoncederla. Otto giorni l'hanno istigata per poterla vincere, ma non sono riuscite. Poi è partita per Raht con tutta la brigata, e siccome non ha ceduto, la tenevano come l'ultima delle schiave, e per conseguenza maltrattata da tutti, più nuda che vestita.

¹¹⁵ Maria VIDALE, "Le Pie Madri della Nigrizia", vol. I. *Archivio Madri Nigrizia* n. 10, VI(2005)1-227, pp. 78-80.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 91.

Io l'ho vista in questo stato per istrada da Cordofan a Raht ma non l'ho riconosciuta. Più tardi ho saputo che era essa. Oltre di tutto questo due uomini birbanti sul far della sera l'hanno presa in disparte della gente spogliandola del tutto per violarla, essa si è tanto spaventata che si è messa a gridare forte: io voglio andare dal Mahdi¹¹⁸.

Da questa testimonianza emerge la volontà di sr Concetta di non cedere, in nome di una fede e di una scelta di vita. Anche in punto di morte sr Concetta esprime l'abbandono del missionario. Infatti continua sr Elisabetta nel suo racconto:

Sr Concetta prese il tifo assistendo un piccolo, che poi è morto di questo male. L'ha preso essa e anche noi insieme; noi l'abbiamo superato, sr Concetta in 24 ore è morta. Prima di morire si è confessata, essa sapeva di dover morire, e che non vi era più speranza di guarire, essa conosceva molto bene il suo male e quando vide che aveva le unghie tutte nere e che le veniva sangue dal naso, ha detto per me non c'è altro, muoio e muoio contenta. Voglio confessarmi prima di perdere la testa e così si è confessata in piena cognizione, e la mattina del 3 ottobre del 1891 moriva assistita dal padre Ohrwalder e dalle sue sorelle che erano tutte tre lì¹¹⁹.

4.3. Maria Caprini e Eulalia Pesavento

Ecco cosa scrive sr Matilde Corsi, parlando di Maria Caprini:

Un giorno che era uscita non so per quale ragione, se ne ritorna con una malata di difterite, se la pone accanto e non la lascia prima d'averle somministrato il S. Battesimo. Nel 1895, per consiglio di mons. Roveggio, s'incomincia la visita dei villaggi [...]. Si vuole entrare a Embabe, paese grande e popolato tutto di musulmani; si tenta di penetrarvi più volte, ma i sassi piovono da tutte le parti. Finalmente, aiutate da un buon giovane che lavora nella missione, si entra, si fa qualche cosa ma la maggior parte della gente ci guarda ancora in cagnesco¹²⁰.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 92.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Maria VIDALE, *Le Pie Madri della Nigrizia*, vol. I. pp. 149-150.

Sr Eulalia Pesavento, morta durante la prigionia del Mahdi, scrive alla formatrice di Verona:

Voglio approfittare d'un po' di sosta per darle notizie del nostro viaggio. Da due giorni ci troviamo fermi nel porto di Geda sulle coste dell'Asia, ma oggi speriamo di partire per Suakin. Noi abbiamo sofferto un poco sul mare, perché era quasi sempre agitato, ma ora stiamo tutti bene. Siamo trattate bene dai nostri missionari, che hanno tutte le premure per noi. Noi siamo contente ed allegre e se anche soffriamo, soffriamo volentieri per la gloria di Dio e per la salvezza delle anime dei poveri neri. Ci raccomandiamo caldamente alle sue orazioni, e a quelle di tutte le sorelle, che noi nella nostra pochezza facciamo altrettanto¹²¹.

Si rileva in questo testo la contentezza nonostante la sofferenza, l'abbandono e la dedicazione della missione "alla salvezza dei poveri neri", l'affidamento e la consuetudine alla preghiera. Sr Eulalia, fondatrice della missione di Gebel Nuba, voluta dal Comboni, scrive il 18 dicembre 1880 alla madre Bollezzoli a Verona:

Le case di qui sono tutte "Dordi" (capanne), mezzi di terra e mezzi di paglia, così pure la nostra casa. La nostra stanza da letto serve anche per laboratorio, il letto serve di sedia e anche di tavolino. La sera abbiamo da fare per turare i buchi della porta e riparare un pochetto le finestre, perché il vento entra senza domandar permesso, e anche pel timore che entri la tigre, che quasi tutte le notti viene nella nostra corte. Frequenti notti sento i Padri che gli tirano dietro collo schioppo, venendo essa a mangiare le galline, gli agnelli e le capre. La jena poi, se fossimo svegliati, la sentiremmo tutte le notti gridare dietro la siepe della corte. La nostra cucina consiste in quattro sassi, fuori, addosso ad un gran macigno del monte. Ci sarebbe un "dordo" (capanna) appositamente per fare la cucina, ma cosa vuole? Non si può resistere dal soffoco e dal fumo. Il refettorio è un piccolo capanno, che quando ci siamo tutti, non possiamo neanche voltarci. Mangiamo coi missionari fino a tanto che ci fabbricheranno un capanno più grande. Qui ci sono quattordici ragazzi e sei ragazze che, poverette, hanno da fare a macinare i grani e preparare il pane, del quale ne mangiamo anche noi la mattina nel caffè, e con la stessa farina facciamo la polenta a mezzogiorno e la sera.

¹²¹ *Ibid.*, p.160.

Poi devono andare a prender l'acqua tutti i giorni, anche due volte al giorno, e impiegano tre o quattro ore ogni volta, e qualche giorno vanno a prendere legna nel bosco. Per questo Natale abbiamo due matrimoni dei nostri giovani, noi stiamo facendo a loro i vestiti. Quello che mi dispiace è che rimaniamo con poche ragazze e c'è molto da fare. Grazie a Dio noi due godiamo la bella pace e la santa armonia, facciamo la cucina assieme e lavoriamo sempre unite. Fino adesso abbiamo detto il rosario lavorando e fatta qualche visita, non so poi il Signore come resterà contento. Ma cosa vuole? Vediamo proprio il bisogno, e lavoriamo fin che ci vediamo, e quando è ora del rosario noi dobbiamo apparecchiare la cena; dopo la quale lavoriamo nelle calze, che ce ne sono un emporio da aggiustare. Colla grazia del Signore quando saremo un po' sbrigate, faremo le nostre cose più in regola. Carissima madre, domenica scorsa hanno comperati due morettini, che avranno cinque o sei anni, e vengono sempre dietro a noi. La mattina appena alzati corrono nella nostra stanza, di giorno vengono a sedersi in terra vicino a noi, e sa il perché? Quando li hanno condotti qui piangevano desolati, e volevano ritornare ancora coi loro compagni. I Padri non sono stati capaci di quietarli, per cui li hanno condotti qui da noi: noi li abbiamo presi in braccio, ci abbiamo dato delle "fulle" (specie di nocelle) abbiamo preso a suonare una piccola fisarmonica e con altre poche carezze si sono tanto tranquillizzati e fatti contenti che dopo pochi minuti si scordarono del passato¹²².

4.4. Sr Teresa Grigolini

Nel documento *Ad Gentes* si delinea un missionario intraprendente e coraggioso. Ecco sr Teresa Grigolini, responsabile per le Pie Madri della Nigrizia nel Vicariato, che, non ottenendo risposta alla sua richiesta di aprire una nuova stazione missionaria a Gebel Nuba, prende l'iniziativa e accompagna due suore. Comboni non sembra aver molto apprezzato l'iniziativa così spinta di sr Teresa se nel febbraio 1881 quest'ultima scrive a Comboni:

M'ebbi una carissima sua direttamente da Souachim e mi sgomentò un po' allorché intesi che non era contento che si portassero le suore a Nuba. Io credo però che allorché V. E. avrà considerato tutte le circostanze non le spiacerà, e non mi rampognerà

¹²² *Ibid.*, p. 165.

d'aver io fatto questo passo. Prima l'immensa distanza, che per avere una risposta dall'Italia debbono passare almeno 80 giorni, poi don Leone e don Losi che hanno fatto fuoco e fiamme per averle. Del resto creda che le suore si trovano molto contente là e stanno bene, perché si accontentano di tutto. Di assolutamente necessario non le manca niente, e io ho voluto vedere coi miei occhi. La scorsa settimana mi hanno scritto che erano sane e contente che non abbisognavano d'altro che di qualche vestito per ragazzi [...]. Del resto non si prenda pena che quelle suore non patiscono, glielo assicuro io. Più di tutto stanno male di case, ma, finché non cadono le piogge non c'è male¹²³.

Sr Eulalia Pesavento morirà il 27 ottobre 1882, dopo pochi mesi di prigionia, a causa di una violenta febbre. Scrive p. Bonomi in uno scritto fatto arrivare al vescovo Canossa il 12 maggio 1883:

La sera del 27 ottobre una febbre violenta colse sr Eulalia Pesavento, che la fece delirare fino circa mezzanotte, quando cessò di vivere. Non avevamo né lume né altro da rischiararci. Allora ci accomodammo con una stuoia del paese e, recitate le preci consuete, dovemmo accontentarci di passare il resto della notte al suo fianco, che la ristrettezza di questo tugurio appena valeva a contenerci tutti [...] fu seppellita vicino, circa 100 metri dalla nostra abitazione, e nessuno di noi ebbe tanta forza da potervisi recare ad accompagnarla¹²⁴.

Amalia Andreis scrive di sr Maria Caprini:

Sul far della sera con alcuna delle sorelle vo' a far quattro passi per necessità di salute. Or andiamo nel deserto ed or a trovar le nubane in qualche loro cortile. Una volta andai con la sorella certa sr Maria Caprini e andammo a rifugiarci sopra un masso ove erano delle nubane. Ci fecero infinite domande, dissero alla suora: "Do omo bitachi", questa è tua mamma? No, disse la suora. Noi siamo sorelle, e spiegò loro come siamo unite e il motivo per cui ci troviamo qui. Le maggiori meraviglie e domande ce le fecero sopra il nostro stato di nubili¹²⁵.

¹²³ *Ibid.*, p. 167.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 171.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 177.

Ricorda Teresa Grigolini a proposito di sr Maria Caprini:

Il giorno dopo fummo chiamate di nuovo dal Califfo. Lo abbiamo trovato ritto in piedi colla sua solita gran lancia in mano e con a fianco cinque donne arabe alle quali ci consegnò. Prima di dividerci fummo chiamate dal califfo Scerif per farci apostatare, ma vedendo la nostra resistenza si irritò così forte che avendo in mano un bastone lo spezzò sulla schiena di sr Caprini¹²⁶.

Sono impressionanti le righe che seguono sulle sevizie e sulla forza di sr Maria Caprini:

Entrati nel cortile dove stava sr Marietta si disposero a cerchio, indi gridarono con quanta più avean voce: vogliamo fuor l'infedele, la cristiana, la sorella di Gordon, quella che ha gli occhi da gatto, la vogliamo nelle mani per ammazzarla. Tiratala fuori dalla stanza le strapparono di dosso il tob, indi la presentarono al Kalifa che stava in mezzo di quella ciurmaglia, chiedendole in sua presenza se era disposta a pronunciare la formula. No, rispose con risoluzione sr Marietta. Sdegnato il Kalifa a quella risposta le diede col manico della scopa un colpo sì forte in faccia che le fece uscire l'occhio destro dall'occhiaia, indi disse: sono proprio contento di non vederti più quei brutti occhi. Credendola intimorita pel fatto, le chiese egli stesso se voleva farsi musulmana, soggiungendole che rimarrebbe contenta. Continuando quella nel suo proposito, col manico della lancia la gettò a terra, dicendole con rabbia: Mi sento di cavarti le budella. Intesa dai spettatori l'espressione, stavano attendendone l'esecuzione. In quel mentre alcune donne delle più tristi rivoltesi al Kalifa gli dissero sogghignando: non puoi far questo perché questa infedele è troppo vestita! Vuoi tu che le leviamo le vesti? A cui egli – no – rispose, meglio è che scavate una buca, quivi dentro la lapidate. Tutto finito di dire corsero i ragazzacci per i primi onde approntare la fossa. Ma il Kalifa mirando fisso sr Marietta e vedendola imperterrita a tutte le minacce, facendo arrestare i ragazzi disse loro: questa suora si godrebbe troppo morire sì presto, meglio sottoporla a lavorare a forza di frustate, la si faccia quindi portar acqua in testa, macinare e fare tutto che fanno le schiave, e detto questo, dopo averla nuovamente battuta, venne consegnata ad alcune donne perché eseguissero le raccomandazioni del Kalifa. La povera sr Maria seguì nel cammino quelle arabe spasimando dal dolore che le cagionava specialmente l'occhio offeso. Giunta al luogo assegnato, si mise come d'ordine ri-

¹²⁶ *Ibid.*, p. 178.

cevuto a macinare sopra una “morhaca” sotto i raggi del sole, del grano. Giunsero quivi poco appresso alcuni ragazzi sui 12 anni i quali si divertivano a scambiarsi il corbac per battere la povera suora la quale era costretta a lasciarli fare [...] in quel momento capitò quivi il Kalifa Aali Karar il quale trovatala ancora ferma nel suo proposito la fe’ battere col palmo di una spada fino a che le vide grondar sangue dalle narici. Indi se ne andò¹²⁷.

Cosa vuol dire rimanere fedeli al vangelo fino in fondo. Drammatico, nel caso di sr Maria Caprini!

4.5. Sr Fortunata Quascè

Interessante la vicenda di sr Fortunata Quascè, prima suora comboniana africana. Entrò nel noviziato il 7 agosto 1879, ma fece parte dell’Istituto fin dal 1867, quando partì per l’Africa con Comboni. Così scrive al “suo” Comboni il giorno della vestizione religiosa:

Non potrà certamente immaginare eccellentissimo monsignore quanta consolazione e quanta allegria ho provato nel mio cuore in quel felicissimo giorno. Degnissimo monsignore e mio ottimo padre, quante infinite grazie mi ha concesse finora il nostro buon Dio. Dopo di avermi cavata dalla doppia schiavitù, ha voluto ora chiamarmi allo stato religioso. Veramente mi sento rapita dalla meraviglia nella considerazione di così infiniti favori. Io mi conosco inabile di poter corrispondere a tanti benefici ricevuti da Dio; ma intanto mi preoccupo di mettermi con tutto l’impegno per soddisfare puntualmente ai doveri del mio stato, e di adoperarmi con maggiore zelo per la salvezza dei miei connazionali, e spero che questi piccoli atti saranno accettati al Signore. Però dopo Dio devo a S. E. tutta la mia riconoscenza, poiché conosco molto bene quanto ha dovuto faticare, soffrire e tribolare per piantare questa nostra cara congregazione, ma io non ho parole per esprimerle il sentimento di gratitudine, spero però che S. E. si degnerà farsi interprete di quei sensi che io non valgo ad esprimere. Io nella mia pochezza non mancherò giammai d’innalzare preci al Signore acciocché Lo consoli, lo benedica e lo faccia ritornare presto tra noi pienamente glorioso¹²⁸.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Maria VIDALE, “Fortunata Quascè”, *Archivi● Madri Nigrizia*, n° 9, VI (2005)85.

E ancora sr Fortunata insiste sulla sua condizione di “pochezza” e di essere indegna, nella lettera che scrive al p. Sembianti, nel febbraio 1882, pochi mesi dopo la morte di Comboni, pochi mesi prima della caduta in prigionia.

Aggradisca adunque reverendissimo padre mille auguri per la di lei onoratissima festa. Mentre io nella mia pochezza non mancherò in quel giorno ad innalzare qualche prece al glorioso patriarca S. Giuseppe, suo Protettore, acciò la visiti con particolari favori, secondo il suo sublime merito. Intanto la ringrazio infinitamente della bellissima immagine che Lei con tanta bontà si è degnato inviarmi. Oso chiedere una grazia e sarebbe di raccomandarmi al Signore nelle sue sante orazioni affinché mi renda meno indegna delle grazie che il Signore si è degnato di favorirmi¹²⁹.

Interessante, da un altro punto di vista, quanto scrive p. Losi a riguardo della celebrazione della professione dei voti di Fortunata Quascè, nella chiesa di El Obeid, il 9 aprile 1882.

“Era finita la Messa e il celebrante deposti i sacri apparati rivestì il piviale per procedere alla cerimonia della professione della nuova madre della Nigrizia, suor Fortunata Quascè, allevata ed istruita a Verona nell’arabo e nell’italiano e che qui aveva fatto già due anni di noviziato. Era funzione del tutto nuova qui in Obeid, anzi in tutto il Sudan. molto opportuna per ispirare a questa novella cristianità quella stima e quella riverenza per la vita religiosa e per le persone che la professano, che ne ha e ne dimostra nelle sue cerimonie la chiesa: e tutti potessero ammirare come Dio non sia accettator di persone, assumendosi fin dalla classe più vile, innanzi al mondo, mistiche spose per le celesti sue nozze. La cerimonia cominciò colla benedizione dei vestimenti e degli altri oggetti di rito, preparati per la professa. Tutti ammiravano per la prima volta l’importanza, che dà la chiesa a quegli oggetti che fin qui essi non consideravano, che come oggetti di genio e di moda europea, vedendo con loro stupore come ognuno veniva contraddistinto con speciale orazione e benedizione. Si avanzò poi la superiora delle Pie Madri conducendo seco la candidata e accompagnandola innanzi all’altare maggiore, dove prostrata con voce commossa, ma con animo risoluto, fece colle solite formule innanzi al superiore la

¹²⁹ *Ibid.*, 93.

domanda di rito e la solenne professione. Dopo la quale il celebrante aiutato dagli assistenti e dalla madre superiora, venne imponendo alla professata ad uno ad uno i vestiti e gli oggetti già preparati e benedetti. In quel momento era una curiosità generale, indescrivibile: tutti gli occhi erano sopra la professata, se ne seguiva ogni atto, ogni movimento, si ammirava ogni cerimonia infine con generale soddisfazione videro sorgere la novella madre, già loro sorella, completamente adorna, col cero nella destra, colla ghirlanda in capo, ritornarsene giuliva dall'altare e recarsi come trionfante eroina accompagnata dalla superiora al posto d'onore, che le si era preparato. Oh se si fosse potuto dire qualche parola per spiegare al giovin popolo il significato di quegli oggetti e di quelle cerimonie, di quelle toccanti preghiere! Qual predica sarebbe riuscita! Con quanto entusiasmo ci avrebbe accompagnati nell'inno di ringraziamento! Ma la funzione era già troppo lunga e l'ora troppo avanzata..."¹³⁰.

La vita felice anche per sr Fortunata durò soltanto qualche mese. Il 19 gennaio 1883 El Obeid cadde nelle mani dei rivoltosi del Mahdi. Iniziò una vicenda terribile anche per sr Fortunata che con la sua fermezza impressionò persino il califfo.

Il 1° aprile s'incominciò a separarle. Sr Caterina, sr Bettina e sr Fortunata rimasero prigioniere in casa del Khalifa Abdullahi, ove passarono i giorni più infelici. Per aumentare i loro affanni le donne e le schiave raccontavano loro tante cose nere delle loro consorelle affine di spaventarle e ottenere che pronunciassero la formula. Un giorno capitò quivi il Khalifa Adullahi seguito da qualche schiavo. Chiese a tutte e a ciascuna in particolare se volevano farsi musulmane. Avutane la negativa, ordinò al suo servo Daldum di condur fuori di là le due suore Caterina e Bettina e di sorvegliarle. Ordinò pure ad un altro di chiamare tutte le schiave perché si adoperassero a far pronunciare la formula in ispecie a sr Fortunata. Quivi si prostrarono le schiave fino a terra per ossequiare il Khalifa indi in umile atteggiamento, stavano attendendo gli ordini del loro padrone. Il Khalifa rivoltosi a sr Fortunata le disse: "Vedi tutte queste tue connazionali? Erano dapprima ignoranti, non conoscevano la verità; ma ora vennero istruite – videro la luce – credono e sono ferventi nella nostra religione. Suvvia fa tu altrettanto e rimarrai sempre meco e sarai felice". "Ripeto che no, rispose sr Fortunata. Null'altro io desidero e voglio, che rimanere fedele nella unica

¹³⁰ *Ibid.*, 96.

vera religione dei cristiani". A tale franco parlare si sdegnò il Khalifa, e ordinò che la si legasse per bene; facendo in pari tempo ripetere dalle schiave quivi presenti la formula musulmana affinché si risarcisse dell'insulto dell'infedele. Dopo datele circa 70 staffilate, la sciolsero e la lasciarono per breve spazio sola. Ritornate ad essa le schiave, le rimproverarono aspramente la sua durezza e le si misero d'attorno intenzionate di spogiarla. Quandoché giunse quivi un messo con ordine del Khalifa di condur sr Fortunata nella residenza di Wadmaddari. La poveretta lo seguì. Arrivata al luogo destinatale, il messo la consegnò ad una ciurma di arabi"¹³¹.

Il racconto purtroppo continua:

In quel punto le furono addosso come mastini. Alcuni alzarono le spade in atto di ferirla, altri la tiravano per i capelli, altri le strappavano le vesti di dosso gridando: "Se non pronunci la formula noi ti ammazziamo". In quel punto le si avvicinò un vecchione fanatico, il quale presala per la mano e condottala fuori di quella moltitudine, le disse: "Figlia mia io ti voglio catechizzare. Dimmi conosci tu Iddio?". Sì, rispose Fortunata. E quegli: "Sai tu ove sia?". Ovunque, disse ella. "Ed il nostro profeta Maometto lo conosci tu?". E sr Fortunata: Lo conosco di nome, ma non credo punto in lui.

A questa risposta il fanatico montò sulle furie e con un forte schiaffo la gettò a terra. L'insulto fu veduto dal capo Abd-el-Gader Maddari, il quale arrivato quivi a cavallo ordinò che nessuno più ardisse molestarla senza suo ordine. Quindi fatto appresso a sr Fortunata: "Non temere di nulla", le disse. "Tu starai meco ed io ti farò una buona credente", e consegnatala alla sua donna, raccomandò a questa di condurla seco e di rifocillarla. Venne accettata a malincuore perché infedele, ma finalmente si dovette eseguire gli ordini del capo. Venuta la sera, Uad El Maddari chiamò a sé sr Fortunata e le disse: "Pronuncia la formula e ti chiamerai contenta!". Mai, no, rispose quella. Ed egli: "Se tu sei nata fra noi, se questi sono i tuoi paesi, perché e a qual fine tu vuoi professare un'altra religione?". A cui sr Fortunata rispose: Sono sudanese, ma la religione vera la presi in Europa; fui quivi condotta da alcuni padri missionari, assieme a quindici mie sorelle. Venimmo allevate in un collegio, ed educate con carità e pazienza da pie educatrici. Ora benediciamo il Signore per volerci tanto grate e vogliamo vivere e morire nella catto-

¹³¹ *Ibid.*, 109.

lica religione. A tale risposta Uad El Maddari tutto stupito disse ad alcuni dei suoi che gli stavano dappresso: “Questa giovane è bene istruita nella religione dei cristiani. Non so se arriveremo a convertirla. Io conosco benissimo quella setta. Sono tenaci che si lasciano uccidere prima di cedere”. E rivoltosi a sr Fortunata le chiese se tanto ella era vergine. Avutane la risposta che sì, continuò a ragionare con quei suoi di quei missionari e suore della chiesa, assai bene da lui conosciuta facendone meraviglie e stimando un prodigio la castità e la purezza dei sacerdoti e delle vergini cristiane. Dopo ciò Fortunata fu lasciata tranquilla.

L'indomani per tempo Uad el Maddari uscì per i suoi affari. La sua donna approfittò della sua assenza per tentare sr Fortunata [...]. Chiamate in casa una quarantina di arabe fanatiche, diede loro licenza che la insidiassero fino a farle pronunciare la formula, ma tutto invano. Sdegnate per tanta costanza, quelle donne la schiaffeggiarono lasciandola poi in mano ad un fratello e uno zio di Uad el Maddari in quel punto ivi capitato, perché la bastonassero. Fecero questi la loro parte dicendo: Se non si piegherà la spoglieremo e la circoncideremo. Nell'intendere tale proposta sr Fortunata fu presa da tale dolore e da tale spavento da non poter più dire a parole. Si raccomandò con filiale confidenza alla Regina delle vergini, sua carissima Madre; invocò l'adorabilissimo nome di Gesù e ne ebbe dai divini Cuori assistenza e conforto. Quei barbari infedeli infatti temendo forse di contravvenire agli ordini del capo Uad el Maddari non osarono eseguire quanto avevano progettato e la lasciarono¹³².

Impressionante: quella folla che guardava con grande curiosità il 9 aprile 1882 la professione di sr Fortunata nella chiesa di El Obeid sembra scomparsa oppure trasformata nella folla fanatica che vuole la “conversione” di sr Fortunata all'islam. Quei valori che devono essere tipici del missionario secondo l'*Ad Gentes*: perseveranza, tenacia, saper vivere la sofferenza e la solitudine, vivere nel conflitto, si ritrovano anche in sr Fortunata.

Il 7 ottobre 1885 sr Fortunata e sr Maria Caprini furono indicate da sr Teresa Grigolini, la superiora, come le due che potevano approfittare della possibilità di fuga offerta ed organizzata dalla Missione. Il 9 novembre arrivarono al Cairo e le Pie Madri della comunità non le riconobbero tanto erano dimagrite, sciupate, vestite con abiti da schiave sudanesi. Parlarono con i superiori, furono interrogate su quanto accadde in prigionia, e infine

¹³² *Ibid.*, 110.

fu chiesto loro il silenzio per quanto riguardava la vicenda di Concetta Corsi. Poi per sr Fortunata iniziò un nuovo cammino di vita, con serenità ma anche non senza problemi. Divenne direttrice della scuola di Assuan (1895), nuova sede del Vicariato, ma la “nera” nubana che insegnava alle “copte” egiziane, incontrò qualche problema.

La nuova scolaresca consisteva nella maggioranza di Nere e queste erano fiere d'avere una maestra del loro colore. Sr Fortunata si era sempre trovata a suo agio in mezzo ai neri e con questi era al suo posto. Ma nella scuola di Assuan vi erano anche delle Copte, di razza egiziana, nelle quali è innato il disprezzo per il nero considerato da loro come un essere inferiore nato per la schiavitù. Chi scrive [E. Morelli] conobbe copti cattolici ai quali pareva un fuori luogo istruire nella religione cattolica i loro schiavi, giudicati incapaci di capirne la verità, e ammetterli nella Chiesa. Queste scolarette ed i loro genitori fin dal principio ripugnavano ad affidarsi ad una maestra nera e frequentavano la scuola della missione spinte dalla necessità di essere istruite e dalla promessa che i superiori facevano di mettere una suora bianca assieme alla nera. Naturalmente queste ripugnanze da parte delle Copte trapelavano, offendendo profondamente sr Fortunata. Ed il disprezzo non sempre velato, era pungente in quanto era vissuta fino allora circondata di bontà e di delicati riguardi quali sa suggerire la carità cristiana¹³³.

Anche senza il caso delle copte che rifiutano le “nera nubana”, il lavoro nella scuola era apparentemente tutto in salita. Vietato aspettarsi risultati, vivere la “sterilità” apparente del lavoro, come invita l'*Ad Gentes*! Infatti le suore scrivono:

Le maestre si misero con tutto l'impegno a coltivare le Nere, le quali sono numerose; e già ne avevano circa quaranta. Quanto siano ignoranti queste poverine e quanto degne di compassione, non so dire. Vanno di qua e di là senza una stabile dimora, perché essendo figlie di soldati, devono andare dove questi vengono mandati. Le buone maestre hanno impiegato tutta la loro carità e pazienza dietro queste infelici e, grazie al Signore, erano riuscite a dirozzarle alquanto; incominciavano già a leggere discretamente l'arabo, avevano imparato un po' di ginnastica, un po' di lavoro e persino qualche parola d'italiano. Quando una certa

¹³³ *Ibid.*, 134.

mattina le nere non compariscono alla scuola. Cosa c'è, hanno festa? Sono forse ammalate? No, i soldati avevano ricevuto l'ordine di partire e stavano facendo i preparativi. Così perdemmo trentasei scolare in una volta. Anche queste come le prime, venivano a salutarci piangendo e per qualcuna ci volle quasi la violenza per distaccarla da noi, povere figlie! Il Signore conservi nel loro cuore i buoni germi, che abbiamo procurato di innestarvi e dia a noi la grazia di andare a ritrovarle ove esse sono andate, cioè nel Sudan alle nostre antiche stazioni cui fummo costrette abbandonare da tanti anni¹³⁴.

Conclusione

Ho scoperto le prime missionarie comboniane ad Erbezzo con mia nonna, originaria di quella montagna veronese. Ad ogni estate mi portava sopra la contrada Giodi a vedere il luogo dove avvenivano le famose apparizioni a metà Ottocento. E mi raccontava che nel bel mezzo di una di queste, una giovinetta dei Biancari, Maria Teresa Scandola, si alzò in piedi in mezzo alla folla delirante affermando candidamente: "Ma io non vedo nulla!". Presente alla scena c'era anche don Daniele Comboni, inviato in incognito dal vescovo di Verona a verificare l'attendibilità della apparizioni che attiravano un numero sempre maggiore di persone e preoccupavano i preti della zona.

La determinazione della giovinetta, la franchezza nel dire la verità, anche quando sarebbe stato molto più conveniente seguire la folla, impressionarono il giovane Comboni che qualche anno dopo, quando costituì le Pie Madri della Nigrizia, si ricordò di quella giovane e andò fino alla contrada Biancari accompagnato dal parroco di Boscohiesanuova a chiedere se fosse disposta a seguirlo per portare il Vangelo nelle infuocate terre del Vicariato dell'Africa Centrale.

Adesso voglio raccontarle qualche cosa di queste signore berberine. Quando vengono a farci visita lasciano i marcubi (sandali) fuori della porta ed entrano scalze perché, dicono, così si mostra più rispetto. Entrate ci aspettano in piedi, ci baciano il crocifisso e poi si siedono [...]. Ella non crederà, cara madre, che io mi sia fatte delle amiche. Eppure è così! E sa come me le ho fatte amiche?

¹³⁴ *Ibid.*, 133.

Quando queste berberine vengono a trovarmi ora fo' loro un moto, ora bestemmio una parola araba, ora ne dico una italiana, e giù una risata e una bevuta di caffè. Tale disinvoltura, e allegria, piace loro assai, rimangono arcicontente e non vorrebbero lasciarci più. Se non mi trovo presente quando vengono a farci visita, fanno mille ricerche e domandano: ove è quella suora che ride? E non sono contente fino a che non mi vedono. Quando andiamo a passeggio colle morette nostre queste mie amiche mi guardano sorridendo e mi salutano dicendo: "taibin" che vuol dire come stai? Ed io ricambio il loro saluto¹³⁵.

Questa lettera è stata scritta da sr Marietta Caspi il 27 agosto 1878 a Berber (Sudan), città musulmana, culla della rivolta mahdista che stava nascendo. C'è ancora bisogno di questa missionarietà semplice, che sta con la gente, che cerca la relazione, che si fa' degli amici, che con loro prende il caffè. E che rimane, anche quando cambia il vento e quegli stessi amici, quattro anni più tardi, ti tireranno le pietre.

¹³⁵ VIDALE, *La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia*, n. 20-S1, p. 95.

Fonti magisteriali

BENEDETTO XV, “Lettera apostolica *Maximum illud*, 19 novembre 1919”, *Acta Apostolicæ Sedis*, vol. 11, pp. 440-445.

CONCILIO VATICANO II, “Decreto su l’attività missionaria della Chiesa *Ag gentes*”, 7 dicembre 1965”. *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Bologna: Edizioni Dehoniane, pp. 607-695.

Bibliografia

ANNALI della Associazione del Buon Pastore, Verona, 1872-1882.

BEVAN, Stephen B.-SCHROEDER, Roger, *Teologia per la missione oggi*, Brescia: Queriniana 2004, 671 pp.

CANOSSA, Luigi di, *Idea primitiva della Missione dell’A.C.*, 10/6/1899. Archivio Missionari Comboniani-Roma, A/25/28.

CENTRO MISSIONARIO DIOCESANO, Verona in Missione – vol. I, Verona: Editrice Mazziana, 2000, 205 pp.

CERVATO, Dario, Diocesi di Verona, Padova: Gregoriana Libreria Editrice 1999, 738 pp.

COLZANI, Gianni, *Teologia della missione*, Padova: Edizioni Messaggero Padova: 1996, 254 pp.

COLZANI, Gianni, *Missiologia contemporanea*, Cinisello Balsamo (MI): Ed. San Paolo 2010, 119 pp.

COMBONI, Daniele, *Gli scritti*, Bologna: EMI 1991, 2207 pp.

COMBONI, Daniele, *Piano per la Rigenerazione dell’Africa*, Roma: Missionari Comboniani 1993, 57 pp. 1991, 2207 pp.

CONA, Rino, Nicola Mazza: un prete per la Chiesa e la società, Verona: Casa Editrice Mazziana 2006, 767 pp.

- GILLI, Aldo, L'Istituto missionario comboniano dalla fondazione alla morte di Daniele Comboni, Bologna: EMI 1979, 178 pp.
- GRASSO, Domenico, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, Alba: Edizioni Paoline 1966, 157 pp.
- GRIGOLINI, Teresa, "Scritti", Archivio Madri Nigrizia, VII(2006) 12, 346 pp.
- GRIGOLINI, Teresa, "Brani di lettere scritte alla superiora delle Madri della Nigrizia in Verona", Annali del Buon Pastore, 18(1879)69-71.
- LOZANO, Juan Manuel, Vostro per sempre – Daniele Comboni, Bologna: EMI 1996, 790 pp.
- MASSON, Joseph, L'attività missionaria della Chiesa, Torino: Elle Di Ci 1967, 515 pp.
- LOPEZ-GAY, Jesus, "Ad Gentes", in Pontificia Università Urbaniana, Dizionario di Missiologia, Bologna: EDB 1993, 5-10.
- PAVESE, Francesco, "Vocazione missionaria", in Pontificia Università Urbaniana, Dizionario di Missiologia, Bologna: EDB 1993, 541-545.
- PEZZI, Elisa, La missione cattolica nel Sudan dall'inizio fino alla ripresa dopo la rivoluzione mahdista, Verona: Pie Madri della Nigrizia 1972, 202 pp.
- ROMANATO, Gianpaolo, Daniele Comboni 1831-1881. L'Africa degli esploratori e dei missionari, Milano: Rusconi 1998, 367 pp.
- RUGAMBWA, Lauren, "Il Concilio Vaticano II-Notiziario n. 75", *La civiltà Cattolica*, Vol. I, n. 1, quaderno 2773 (1966), 480-500.
- VIDALE, Maria, "La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia", Archivio Madri Nigrizia n° 20-S/1, XIII(2012)1-231.

VIDALE, Maria, "Le Pie Madri della Nigrizia- vol. I", Archivio Madri Nigrizia n° 10, VI(2005)1-228.

VIDALE, Maria, "Fortunata Quascè", Archivio Madri Nigrizia n° 9, VI(2005)1-168.

VIDALE, Maria, "La congregazione delle Pie Madri della Nigrizia", Archivio Madri Nigrizia n° 22-S/2, XIV(2013)1-270.

ZOUNGRANA, Paul, "Il Concilio Vaticano II-Notiziario n. 75", *La civiltà Cattolica*, Vol. I, n. 1, quaderno 2773 (1966), 480-500.

ZUGLIANI, Domenico, San Daniele Comboni, Bologna: EMI 2009, 143 pp.

Sitografia

SANT'AGOSTINO, La dottrina cristiana . libro II, <http://www.augustinus.it/italiano/dottrina_cristiana_2_libro.htm> [accesso: 06/09/2016]

COLZANI, Gianni, "Storia e contenuti del decreto Ad Gentes", <http://www.urbaniana.it/ricerche_contrib/colzani.htm> [accesso: 08/09/2016]

GIOVANNI XXIII, "Radiomessaggio del S. Padre Giovanni XXIII ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dall'apertura del Concilio Vaticano II", <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-Xxiii_spe_19620911_ecumenical-council.html> [accesso: 06/09/2016]

INDICE

Introduzione	11
CAPITOLO I. Contesto storico-sociale ed ecclesiale	
della seconda metà dell'Ottocento	15
1.1 Contesto generale	15
1.2 L'Ottocento a Verona	19
1.3 Daniele Comboni	22
1.4 1866: Verona diventa italiana	25
1.5 Il lungo elenco di veronesi al seguito di Comboni	28
CAPITOLO II: Le Pie Madri della Nigrizia	
2.1 La donna, elemento indispensabile per la missione	34
2.2 Donne col "collo dritto" e capaci di stare nel mondo	37
2.3 Molte ragazze bussano alla porta delle Pie Madri della Nigrizia	41
2.4 Viaggi faticosissimi per arrivare a destinazione	44
2.5 Il missionario non va in paradiso da solo!	46
2.6 L'intraprendenza della Grigolini	48
2.7 "Avanti, la missione continua!"	50
CAPITOLO III. La figura del missionario nel capitolo IV	
del documenti conciliare <i>Ad Gentes</i>	54
3.1 Cenni alla storia del documento <i>Ad Gentes</i>	54
3.2 Chi è il missionario?	56
3.3 La spiritualità missionaria (AG n° 24)	59
3.4 La formazione del missionario (AG nn° 25-26)	61
3.5 Gli istituti religiosi (AG n° 27)	65
CAPITOLO IV. Gli scritti delle prime Pie Madri	
della Nigrizia e il documento conciliare <i>Ad Gentes</i>	67
4.1 Le prime Pie Madri della Nigrizia	68
4.2 Il no di sr Concetta	72
4.3 Maria Caprini e Eulalia Pesavento	73
4.4 Sr Teresa Grigolini	75
4.5 Sr Fortunata Quaschè	78
Conclusione	84
Fonti magisteriali	86
Bibliografia	86
Sitografia	88

Hélène Israël Soloumta Kamkôl

La Mahdia nel Sudan:
secondo il pensiero dello storico sudanese
Muhammad Sa'îd al-Qaddâl
(1935-2008)

Esercitazione presentata come esigenza
parziale per la **Licenza in Islamologia**

Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica
PISAI - Roma
Anno Accademico 2016-20

Alla memoria

Di quelle mie Sorelle che, nella loro innocenza,
hanno affrontato gli orrori della rivoluzione mahdista.
Voglio ricordare ancora tutte le mie sorelle che,
nel loro impegno per i più bisognosi,
soffrono in silenzio.
Ricordo ancora quelle che,
nella loro umiltà,
subiscono il martirio dell'incomprensione.
E infine alle mie consorelle che
vivono il martirio della malattia.
A tutte loro

Dedico questa mia fatica

“È all'albero carico di frutti che si gettano pietre”

Ringraziamenti

Come renderò grazie al Signore, per quanto mi ha dato?

Questi tre anni di studio al PISAI sono stati intensi e caratterizzati da diverse discipline nel campo islamico. Sono stati realizzati percorsi storici e contemporanei basati sullo studio di documenti fondamentali e di figure importanti. Le discipline coraniche, storiche, dogmatiche, esegetiche, teologiche, spirituali, filosofiche, morali, culturali... ci hanno accompagnato durante tutto il corso, così come le conferenze e i seminari, senza dimenticare la ricchezza delle nostre giornate di studio. Abbiamo scoperto diverse figure importanti di riformisti e di tradizionalisti dell'islam, e siamo venuti a contatto con diverse scuole di pensiero che costituiscono la ricchezza di questa religione. Grazie, senza dubbio, alla lingua araba che, nei suoi diversi stili grammaticali, si è dimostrata la migliore compagna di viaggio nell'acquisizione di queste scienze. Questo ha favorito molto una maggiore familiarità con l'islam. Sottolineiamo anche che la storia del dialogo con l'islam, a partire dalle sue origini, ha rafforzato la nostra convinzione sul fatto che il dialogo sia, in se stesso, proprio dell'essere umano.

Come conseguenza, tutti questi percorsi edificanti, ci hanno spinto ad interessarci di gruppi rivoluzionari islamici, non attuali come quello di Boko Haram o di Daech, ma di un gruppo rivoluzionario islamico del XIX secolo: il mahdismo sudanese. Perché, per questo Sudan lacerato lungo tutta la sua storia da terribili conflitti, uno studio di questo genere, completato da uno sguardo rapido sulla rivoluzione mahdista, potrà essere senz'altro utile.

C'è un proverbio che dice: *L'albero si conosce dai suoi frutti, non dalle sue radici*. Infatti, dopo questo studio, bisogna preparare un mazzo di fiori da offrire, per dovere di riconoscenza, a tutti coloro che l'hanno meritato. A tutti coloro che hanno fornito gli strumenti indispensabili per aiutarci ad arrivare fino in fondo.

Grazie a questo lavoro, mi sono resa conto che questo studio non è stato programmato da un pensiero umano. Così, il mio primo grazie è rivolto umilmente a Dio, con le mani aperte in atto di lode e di adorazione. Signore, grazie per il tuo progetto a mio riguardo. Grazie alla Congregazione che mi ha dato la possibilità di realizzare questo progetto tanto meraviglioso quanto inaspettato. Non dimentico neppure nessuno dei membri della mia comunità che, con attenzione, silenzio, rispetto e preghiera, hanno contribuito discretamente e fruttuosamente alla realizzazione di questo lavoro.

Il mio grazie va anche alla comunità di Zamalek, Cairo, che mi ha accolto durante il periodo di ricerca.

Il mio grazie si rivolge infine alle rispettive autorità accademiche, ai professori e al personale, che mi hanno seguito con pazienza e impegno, nelle rispettive competenze, durante questi tre anni. Grazie per il vostro sacrificio che mi ha edificato.

Rivolgo ora i miei ringraziamenti più cordiali alla professoressa **Celeste Intartaglia**, che ha seguito il mio lavoro con delicatezza e minuziosamente. Ho apprezzato e ammirato la sua pazienza, il suo sapere e il suo impegno. Riceva dunque, signora professoressa **Celeste**, l'espressione della mia profonda gratitudine. Perché, nonostante le sue molte occupazioni e preoccupazioni, non ha risparmiato nessun sforzo nel guidarmi. La mia gratitudine va anche al professore don **Valentino Cottini**, che mi ha sostenuto efficacemente fino alla fine. *Šukran!*

Possano tutti, amici ed amiche, conoscenti, familiari e tutti quelli che mi sono stati vicini spiritualmente, sentirsi avvolti dalla mia riconoscenza. Che tutti i colleghi di studio trovino qui l'espressione della nostra fraternità vissuta e condivisa insieme.

Dio vi ricompensi e vi benedica.

Introduzione

Nel nostro mondo di oggi, quando parliamo o ricordiamo il Sudan del Sud, il pensiero va direttamente al 53mo paese africano con la sua capitale, Juba.

L'avvenimento del 2011 portò il Sudan alla nascita di un paese denominato **Sudan del Sud**. Cioè il Sudan di prima, e la sua divisione fra il suo Nord e il suo Sud, riconosciuto dalla Comunità Internazionale¹ come un Paese a sé del continente africano. Esso possiede lo statuto di repubblica e ha come paesi limitrofi: la Repubblica del Sudan (chiamata discretamente Sudan del Nord) a nord, l'Etiopia a est, il Kenya, l'Uganda e la Repubblica del Congo ad ovest. Parimenti, il Sudan del Sud che abbiamo preso come oggetto del nostro studio, è quello del XIX secolo, del periodo turco-egiziano, che è una parte integrante del Sudan come un paese unico, con tutto il suo mosaico di popolazioni.

1. Motivazione obiettiva del soggetto

Prima di tutto, ricordiamo che il titolo di questo lavoro è *Il Mahdismo nel Sud Sudan: il pensiero dello storico sudanese Muhammad Sa'īd al-Qaddāl (1935-2008)*.

Con questo soggetto vogliamo raggiungere un triplice obiettivo, che a sua volta integrerà la storia, la filosofia o la teologia dell'insieme del programma, e la metodologia scientifica richiesta per gli studi di lingua araba e di islamologia al PISAI. Questo obiettivo da raggiungere è la fonte della motivazione della scelta del soggetto che intendiamo affrontare.

Il lavoro deve provare la conoscenza dell'arabo letterario che si trova nella traduzione in francese del testo presente nel secondo capitolo. Questo dovrebbe confermare la nostra capacità di

¹ Per ulteriori informazioni sulla divisione del Sudan in due Stati, vedi H. J. Sharkey, "Le Soudan, un pays indivisible, dual ou pluriel? Cronaca post-rottura". In: *Afrique Contemporaine*, 246/2(2013)21-34.

identificazione dei termini tecnici fondamentali in relazione con il soggetto e il funzionamento tematico del testo in arabo del professore e storico sudanese Muhammad Sa'īd al-Qaddāl (1935-2008). Senza trascurare infine la traslitterazione più corrente dei termini secondo le regole in vigore, così come il dominio della grammatica araba utilizzata per la traduzione *ad hoc* del testo.

Sul piano islamologico, intendo prendere in esame alcune questioni di fondo sollevate da Muhammad Sa'īd al-Qaddāl, questioni relative alla rivoluzione mahdista alla quale si riferisce a proposito dell'integrazione di gruppi tribali del sud e del nord Sudan, sotto una bandiera islamica. Parimenti, dal punto di vista pastorale, questo ci permette uno sguardo obiettivo per discernere sia le situazioni, sia le intenzioni, o le motivazioni dei gruppi, che possono presentarsi sotto la copertura della jihad (*ḡihād*) o salafismo. La sintesi critica del terzo capitolo farà riapparire o esplicitare quei termini che saranno oggetto di spiegazione negli orientamenti conclusivi.

Non tralasciamo di sottolineare che, appartenendo a una congregazione che ha parte delle sue radici in Sudan, abbiamo avuto l'occasione di conoscere la storia di questo Paese, dove la rivoluzione mahdista ha un posto importante. Alcune nostre consorelle hanno vissuto sulla loro pelle le conseguenze mahdiste. La nostra esperienza personale del posto, l'aver vissuto personalmente il referendum che ha portato alla separazione fra il Nord e il Sud nel 2011, in un paese che ha stabilito un confine controverso fra il nord e il sud, gli arabi e gli africani, i musulmani e i cristiani. In seguito sono stata testimone del grande esodo che ha obbligato la popolazione a trasferirsi, una marea umana che doveva attraversare la linea di separazione sotto un sole cocente, portando però nello sguardo una luce di speranza di una pace duratura. Mi sono perciò sentita spinta, in questa ricerca, a comprendere meglio la storia del Mahdi (Muhammad b. 'Abd Allāh al-Mahdi), grazie alla riflessione offertaci dal professor al-Qaddāl. Questa situazione invita a rivedere la storia del Sudan che pensavamo di conoscere. Eccoci dunque davanti ad una affascinante sfida intellettuale e religiosa.

La grande maggioranza delle opere conosciute finora, proveniva da storici, ricercatori e scrittori non sudanesi, e da sudanesi che avevano scritto in inglese. Allorché ho scoperto le opere di uno storico sudanese sul mahdismo scritte in arabo, mi sono

detta: “Ecco soddisfatta la mia curiosità!”, o meglio *ma’rifatī al-kāmila*. Voglio sapere ciò che i sudanesi stessi hanno detto nella loro lingua araba a proposito del mahdismo. Come lo vedono loro? È così che ho cominciato ad interessarmi del professore Muhammad Sa’id al-Qaddāl e della sua opera.

Ho dapprima esaminato due delle sue opere: *al-Islām wa-l-siyāsa fī al-Sudān 1651-1985* (Islam e politica in Sudan 1651-1985) e *al-Intimā’ wa-l-iğtirāb*, che porta come sottotitolo *Dirāsāt wa-maqālat fī tā’rīh al-Sudān al-adī* e che si riferisce specificamente ai problemi di “integrazione” nella storia moderna del Sudan².

Ho scelto allora in questa seconda opera, un saggio dal titolo “al-Tawra al-mahdiyya fī ġunūb al-Sudān: al-intimā’ wa-l-iğtirāb”, che tradotto suona come: *La rivoluzione mahdista nel Sud Sudan: aggregazione e disgregazione*, e che in realtà è una conferenza tenuta dal prof. M. S. al-Qaddāl nel 1985 all’Università di Juba (attuale capitale del nuovo stato del Sudan del Sud). Dicono che il movimento che ha portato fino alla separazione del Sudan nel 2011, aveva già cominciato le sue attività per creare il malcontento fin dal 1983, data della sua fondazione sotto il nome di *Armata Popolare di Liberazione del Sudan* (APLS), sia *Sudan People’s Liberation Army* (SPLA)³ come nome ufficiale delle forze armate del Sudan del Sud. Si trattava inizialmente di un movimento di guerriglia fondato per lottare a favore dello stabilirsi di una repubblica socialista, “*unita, laica e democratica*” nel denunciare l’introduzione della Legge religiosa (šarī’a, introdotta nel settembre 1983) e accusando il governo di Khartoum di gestire il paese come un affare familiare giocando sulla tensione settaria⁴.

² Le due opere consistono in articoli e conferenze e sono pubblicate presso Dār al-Ğīl, Bayrūt, 1992.

³ Nel 1983, il presidente Nimeiry cercava di rinforzare il centralismo dello Stato e l’islamizzazione della società sudanese. Cf. www.cairn.info/revue-politique-africaine-2002-4-page-103.htm, consultato il 2/02/2017.

⁴ Nello stesso anno il presidente Nimeiry fece condannare a morte per apostasia Mahmoud Mohamed Taha (1909-18 gennaio 1985) che a volte si era mostrato un uomo politico e un teologo musulmano liberale. Egli giocò un ruolo importante nella lotta anticolonialista e fondò il Partito repubblicano del Sudan. Fu anche autore di numerose opere, la più conosciuta delle quali è *al-Risāla al-tāniyya min al-Islām*, nella quale propose la sua teoria teologica e giuridica per una nuova comprensione della šarī’a, capace di “evolversi, di assimilare le possibilità dell’individuo e della società e di guidare la vita seguendo una scala di sviluppo continuo”.

Dunque, la conferenza del prof. Muhammad Sa'īd al-Qaddāl di cui "l'integrazione" religiosa, sociale e politica è il nocciolo attorno al quale gira il suo discorso è diventata una attrattiva particolare per me e per la mia curiosità. Mi sono chiesta come e perché l'autore ha insistito sull'accettazione dell'Islam da parte delle tribù del Sud e sulla loro integrazione in una organizzazione a volte politica e religiosa unica con i gruppi del Nord? E perché la scelta del mahdismo come soggetto principale della conferenza, ai giovani di quel tempo? Può essere, che egli abbia cercato di parlare in favore dell'unità del Sudan? È possibile che vedesse in questo movimento un Paese, che ieri era unito sotto la bandiera dell'Islam mahdista, vulnerabile? Come ora avrebbe dissimulato tale evidenza?

2. Metodologia del lavoro

Lo studio delle relazioni fra il Sudan del Nord e il Sudan del Sud non ha senso se il contesto storico nel quale si iscrive non ci è in qualche modo familiare. Senza pretendere di essere esaustivi, è necessario far rilevare alcuni avvenimenti e processi di ordine sociale, politico, militare, religioso e strategico che marcarono la storia sudanese. Questo lavoro non è che una prospezione sintetica e critica della situazione. Si intende fare qui una sintesi aperta su una prospettiva che unisca e superi il valore e la portata dell'articolo dell'autore studiato. Ad ogni modo, come studio, questo lavoro metterà in evidenza alcuni temi fondamentali trattati da Muhammad Sa'īd al-Qaddāl nella sua conferenza. Nella redazione, si procederà in due tempi.

Partiremo dalla conferenza di Muhammad Sa'īd al-Qaddāl mettendo in evidenza il valore dei suoi argomenti, specialmente i fondamenti e la portata delle sue evocazioni. Mostreremo i giochi a partire dalle questioni che ci siamo posti, e cioè: a quali domande il testo tradotto risponde? Quali sono le questioni implicite? Quale l'orientamento del messaggio che esse vogliono provocare? Quali sono i mezzi, gli effetti e i risultati? In questo modo, possiamo tentare una analisi degli elementi funzionali del testo, per spiegare la loro pertinenza.

Infine, l'approccio critico verrà non sistematicamente in un capitolo, ma come l'oggetto dell'ultimo tocco di ogni sezione del lavoro. Questo permetterà di cogliere le nuove prospettive che vi sono connesse. Precisiamo che questa non sarà una messa in

causa delle affermazioni e della riflessione di Muhammad Sa'id al-Qaddāl, ma una messa in luce di certe considerazioni da lui proposte, legandole con la situazione moderna.

3. Struttura del lavoro

Abbiamo diviso il lavoro in tre capitoli con l'introduzione e la conclusione. E spazialmente parlando, ci limiteremo a livello del Sudan prima della separazione del paese, avvenuta nel 2011. Per quanto concerne il piano temporale, ci limiteremo al XIX secolo. Cioè al periodo al quale fa riferimento questo lavoro per essere in armonia o in sintonia con l'articolo del nostro autore. Effettivamente, questo periodo parte dall'invasione del governatore ottomano d'Egitto Muhammad 'Alī pascià (1820)⁵ con la sua ambizione di conquistare il mondo nero o di dare la caccia agli schiavi, fino all'insurrezione guidata dal leader sufi Muhammad b. 'Abd Allāh che porta al crollo della colonizzazione turco-egiziana e all'istituzione di uno stato islamico (1881-1898).

Nel primo capitolo si cercherà dunque di presentare il panorama fisico e umano del paese e una rapida dimensione storica preliminare; poi la rivoluzione mahdista e la sua comprensione nel Sudan del Sud. In seguito, una rapida presentazione biografica del prof. Muhammad Sa'id al-Qaddāl, autore dell'opera dalla quale abbiamo preso l'articolo che sarà tradotto nel secondo capitolo. Così, il secondo capitolo tocca la dimensione tecnica dedicata all'autore e alla traduzione in francese dell'opera originale in questione. Sottometeremo il suo studio cercando di ricordare l'interesse che poteva portare l'autore a tenere questo genere di discorso a degli studenti universitari (cristiani, musulmani e appartenenti alle religioni tradizionali) di Juba con i loro molteplici gruppi etnici.

Quanto al terzo e ultimo capitolo, sarà dedicato al discernimento di una situazione rivoluzionaria. Sottointeso lo sviluppo della terminologia del mahdismo, soprattutto il mahdismo del

⁵ Muhammad 'Alī (1769-1849), militare di origine albanese, nominato dal sultano ottomano governatore dell'Egitto in seguito alla crisi provocata dall'invasione francese (1798-1801), modernizza il paese e l'esercito, cercando di estendere la sua autorità sui territori vicini.

Sud Sudan e le conseguenze che hanno come sfondo l'esperienza delle *Pie Madri della Nigrizia*⁶.

Infine si concluderà con una scampanellata di richiamo per sapere quale sarà finalmente il vero significato che si nasconde sotto il termine islamico jihad (*ġihād*). È sempre, soltanto ed esclusivamente una motivazione religiosa nell'Islam? Caso contrario, è giusto chiamarla guerra santa? L'imam Sa'īd Nursī⁷, secondo il prof. Thomas Michel⁸, lasciava capire che per un musulmano, invece di sprecare il suo tempo pianificando, organizzando, progettando una guerra, sarebbe meglio dedicare quel tempo allo studio del libro santo, il Corano, per prima scoprire la sua ricchezza, la sua bellezza e il messaggio che viene d'al-Rahmān al-Rahīm. Perché secondo lui, non è più tempo di jihad fisica, ma della grande jihad contro se stesso. Sembra che l'imam Nursī amasse dire: *“La religione e la scienza sono i due pilastri di un uomo perfetto ... La gente può andare in paradiso senza essere riattaccata a una tarīqat o a una confraternita, mentre non vi può andare senza fede”*⁹.

⁶ Suore Missionarie Comboniane, la mia congregazione di appartenenza che mi ha offerto la possibilità di questo studio.

⁷ Sa'īd Nursī (1878-1960) è uno studioso musulmano turco di origine kurda, autore di una quindicina di libri, dei quali il più conosciuto è la Collezione di trattati teologici.

⁸ Thomas Michel, sj, è un islamologo specializzato nell'Islam asiatico e professore invitato al Pisai (dal 2016 al 2017). Egli ha tenuto, il 23 febbraio 2017, una conferenza su Sa'īd Nursī, durante la quale ha presentato la sua vita e le sue opere.

⁹ www.biographie.over-blog.fr/article-24157437.

Il Sudan del XIX secolo

I.1. Panorama fisico ed umano

I.1.1. Panorama fisico del Sudan

A livello di panorama fisico o geografico, il Sudan è uno dei paesi più grandi del mondo, con la superficie più vasta di ogni altro paese dell'Africa e del mondo arabo. Marc Lavergne parlò di un Sudan che copriva una superficie di 2.505.813 chilometri quadrati, occupando circa la decima parte del continente¹⁰. Egli condivideva le sue frontiere con nove paesi: l'Egitto al nord, la Libia a nord-ovest, il Ciad a ovest, la Repubblica Centrafricana a sud-ovest, la Repubblica Democratica del Congo, l'Uganda e il Kenya a sud, l'Etiopia e l'Eritrea a est. Disponeva inoltre di un importante sbocco marittimo sul Mar Rosso. In altri termini, il Sudan, geograficamente parlando, si poneva come cerniera fra il mondo nero e quello arabo¹¹. Era inoltre sempre stato il legame fra l'Africa dell'ovest, l'Africa centrale e l'Africa settentrionale – non fosse altro che per le sue piste carovaniere del deserto della Nubia o del pellegrinaggio verso la Mecca attraverso il Mar Rosso – fra il deserto al nord, e le foreste tropicali al sud. Essenzialmente un paese di immense pianure, con massicci montagnosi poco numerosi ma nondimeno elevati, irrigato dal sud al nord dal Nilo Bianco e dal Nilo Azzurro che si congiungono a Khartum.

Aggiungiamo ancora che il Sudan, situato nella zona torrida e generalmente di media altezza, costituisce uno dei paesi più caldi. Il clima dominante è secco, anche se l'estremo sud del paese è molto più umido. In modo generale, il regime termico è ovunque omogeneo con un forte caldo verso la metà dell'anno,

¹⁰ M. Lavergne (ed.), *Le Soudan contemporain*, Khartala, Paris 1989, 17-54.

¹¹ B. Farwell, *Prisoners of the Mahdi*, Longmans, London, 1967, XVII.

quando il regime pluviometrico varia in maniera significativa. Eppure, nell'insieme del paese, il clima è molto secco. In particolare il nord possiede un clima desertico, molto caldo e soleggiato, perché occupato dal Sahara. Notiamo che le regioni più soleggiate durante l'anno sono: Dongola, Atbara, Ab - Hamad. Queste regioni fanno tutte parte della lista dei luoghi del globo dove il sole brilla di più. Mentre Wadi Halfa è ufficialmente il più soleggiato con una durata media annuale di 97 e 98% del tempo. Mentre l'inverno è inesistente, l'estate si fa torrida, molto lunga, con una evaporazione molto intensa. Nel deserto della Nubia, la temperatura raggiunge più o meno tutti i giorni 44°-46°C all'ombra, da giugno a settembre. Si calcola fino a sette mesi durante l'anno, nei quali la media massima quotidiana supera i 40°C e il termometro supera anche i 50°C in questa distesa molto arida. A Khartum, per esempio, le temperature massime assolute sono superiori a 40°C in ogni mese dell'anno. Il sud presenta un clima semi-desertico, particolarmente caldo e anche molto soleggiato, perché occupato dal Sahel. La temperatura media annuale varia fra 20°C e 32°C. L'estate si presenta alla fine della stagione secca, e la temperatura può superare leggermente 40°C in media durante i mesi più caldi. Anche così, l'inverno non esiste. Il cielo è costantemente sereno durante i mesi di siccità assoluta e diventa più nuvoloso durante i mesi della pioggia d'estate per cui l'intensità decresce da sud verso nord¹². Le masse nuvolose si stendono progressivamente in direzione nord ed est, poi regrediscono rapidamente e scompaiono verso sud alla fine del mese di ottobre. Durante l'inverno invece, una fascia di così dette basse temperature si forma dal Mar Rosso alla frontiera del Ciad, poi l'estremo sud-est. Se la metà nord è dunque più calda che la metà sud, le massime sono a volte invertite. Diciamo che nel mese di aprile, di maggio, e di giugno, noi troviamo il nord con 42°C a Khartum in aprile e da dicembre a marzo, il sud con 38°C in febbraio a Juba.

¹² M. Lavergne (ed.), *Le Soudan contemporain*, 21-24.

I.1.2. Panorama umano del Sudan

A livello del panorama o della geografia umana¹³, diciamo che una delle principali caratteristiche del Sudan consiste veramente nella sua grande diversità etnica. In effetti, nel 1983 un centinaio di gruppi etnici sono stati registrati e suddivisi fra le diverse tribù che coesistono sul suo suolo. In altre parole: il panorama umano del Sudan è molto complesso. Con Caterina Miller, diciamo che si tratta di un miscuglio di criteri linguistici, culturali, religiosi, modi di vivere, pratiche e comportamenti socio-economici molto vari¹⁴. Il miscuglio delle popolazioni del Sudan è dunque un robusto amalgama di etnie e territori. Questo panorama è veramente molto complesso, così come la divisione territoriale fra i gruppi etnici. Perché alcune tribù sono instabili per il loro modo di vita agropastorale [si spostano continuamente].

Sommariamente parlando, il gruppo delle popolazioni arabe occupò dapprima più il nord del paese, considerato notoriamente nel corso del periodo coloniale, come un'entità culturale arabo-musulmana; mentre nel sud-est vi è una predominanza nera, animista e cristiana. Le popolazioni arabe del nord sono divise in numerose tribù, delle quali certamente, a sapersi, le *Ġa'aliyyīn*, installate principalmente sui territori che tracciano la frontiera con l'Egitto, all'inizio territori nubiani, occupati da agricoltori sedentari. Fra gli altri, i *Ġuhayna*, che praticano essenzialmente il nomadismo di bovini o di cammelli, e popolano di più il Kordofan, il Darfur e le regioni dell'Est e del Nilo Azzurro. Dopo questa distinzione fra nomadi e sedentari arabi, bisogna anche dire che i gruppi principali sono quelli dei *Baqqāra*¹⁵ e dei *Kabābish*. Questi hanno le loro particolarità e si distinguono per una loro propria organizzazione sociale, politica ed economica. Nondimeno, se le popolazioni arabe, originariamente del nord, hanno migrato verso altri territori come il Darfur, e viceversa, il nord appariva anche popolato da numerose

¹³ C. Delmet, *Sociétés rurales et structures sociales au Soudan central*, dans Lavergne (ed.), *Le Soudan contemporain*, 57-82.

¹⁴ C. Miller, "Langues et identité", dans Lavergne (ed.), *Le Soudan contemporain*, 87-112.

¹⁵ Baqqāra è un nome collettivo attribuito a diverse tribù proprietarie di allevatori di bestiame e considerati "arabi". Fra i Baqqāra vi sono i Rizayqāt e i Ta'a'isha, tribù di origine del successore del Mahdi, il *Halīfa* 'AbdAllāh.

etnie specialmente *Nubiens*, *Beġa*, *Nouba*, che, nonostante siano islamizzate e parlino arabo, non sono arabe, prima di tutto i *Four*, poi i *Masalit*, i *Zaghawa*, i *Bidayāt*, i *Daġo* (la tribù di provenienza di santa Giuseppina Bakhita) per non citare che i gruppi più numerosi. Ugualmente islamizzati, essi utilizzano l'arabo come lingua corrente e lingua di commercio, eppure conservano la loro propria cultura. Ricordiamo che all'epoca dei turchi, cioè nel periodo del regno egiziano, il Sud Sudan era diviso in province per fini amministrativi. Così abbiamo la provincia del Bahr al-Ghazal dominata da tre grandi tribù proprietarie di bestiame: gli *Shilluk*, i *Dinka* e i *Nuer*. I primi si trovano dispersi lungo il Bahr al-Ghazal e il Nilo Bianco fino a Fashoda e alla provincia di Equatoria dove tre grandi zone popolate sono ordinariamente identificate come: Centro, Est e Ovest dove la diversità etnica è grandissima. Le tribù sono numerose e intrecciate in modo molto vario e complesso. Il gruppo maggiore è quello dei *Dinka*, al centro, dove occupano un vasto territorio fino al Kordofan. L'Equatoria del nord è dominata ancora dai *Dinka* che pascolano i loro armenti sulle praterie che si estendono dal sud dell'Equatoria al Bahr al-Ghazal. I *Dinka* sono un gruppo maggiore ma meno coeso degli *Shilluk*. Sparsi dal fiume Sūbāt alle paludi del Bahr al-Gabal, e al di là degli affluenti del Bahr al-Ghazal, i *Dinka* sono una confederazione di tribù che, nonostante la loro disunione essenziale e i loro costanti conflitti tribali, rimangono notoriamente impermeabili alla lingua, alla religione e ai costumi degli invasori stranieri. Così come gli *Shilluk*, sono dei guerrieri famosi, ma la loro efficacia militare è stata continuamente ostacolata dalle divisioni claniche. Gli *Shilluk* e i *Nuer* costituiscono anche le principali etnie del Sud. Ricordiamo che il Sudan è soprattutto un angolo di forti particolarismi etnici, tali da segnare profondamente la sua storia¹⁶. I *Nuer*, guerrieri come i loro vicini, sono vissuti dentro i territori inaccessibili delle grandi paludi al punto che sono stati lasciati da parte dal conquistatore e dall'amministratore.

Nell'estremo ovest del Bahr al-Ghazal, si trovano molte piccole tribù di Neri arabizzati, fra i quali i gruppi più importanti sono i *Njangulgule* e i *Feroge*. Del loro passato si sa poco, ma

¹⁶ Cf. R. O. Collins, *The Southern Sudan*, 1883-1898. University Press, New Haven and London 1962, 1-7.

la loro stretta relazione con le tribù arabe al nord di Bahr al-‘Arab ha giocato un ruolo importante nelle invasioni mahdiste del Bahr al-Ghazal.

Al di là della galleria delle foreste e sulle pianure intermedie, vivono i Nilo-Hamiti che assomigliano molto ai Niloti nella statura ma che differiscono molto nella lingua, cultura e modo di vivere. Questi sono agricoltori che le abitudini sedentarie e l’incapacità di resistere agli attacchi hanno reso vulnerabili contro gli invasori stranieri. Probabilmente le tribù Nilo-Hamite più importanti sono *Latuka* e *Moru*, situate rispettivamente a est e ad ovest del Bahr al-Gebel dove i *Bari* si sono stabiliti lungo le rive e vivono principalmente ad est nella valle del Nilo. Al sud e all’ovest del Nilo- Congo Diviso, sono situate le tribù *Azande* (*Zandé*). Esse sono una confederazione di tribù potenti e guerriere venute dall’ovest durante il XIX secolo. Hanno attraversato il bacino idrografico del Nilo-Congo per stabilirsi nel sud-ovest dell’Equatoria.

I.2. Dimensione storica della rivoluzione mahdista

I.2.1. Breve dimensione storica preliminare

Prima del XIX secolo, cioè nel periodo della dominazione turca (al-Turkiyya)¹⁷, un certo pretendente mahdista appare nel Sudan nilotico: Hamad al-Nahlān Alyas wad al-Turabī¹⁸. Egli

¹⁷ Il termine “Turk” è applicato ai conquistatori. Viene applicato a una mescolanza eteroclita di razze, fra cui quella egiziana. Questo termine, e quello di *Turkiyya*, sono stati applicati a coloro che avevano la pelle chiara e portavano il fucile. Marc Lavergne (ed.), *Le Soudan contemporain*, 117. E Byron Farwell aggiunge che il termine era applicato ai non sudanesi che governavano il Sudan in un modo disumanizzante. Effettivamente, questa denominazione aveva una reputazione *diabolica* perché i “Turk” portavano via troppo del Sudan e dei sudanesi, e davano troppo poco al paese. Farwell, *Prisoners of the Mahdi*, 4. Il termine *Turkiyya* viene applicato al periodo dell’amministrazione turco-egiziana del Sudan, con una connotazione molto negativa. Vedi anche al-Qaddāl, “al-Islām fī al-Sūdān fī al-qarn al-tāsi’ ‘ašar. Al-hukm al-turkī – al-miṣrī 1821-1885”, *al-Islām wa-l-siyāsa fī al-Sūdān 1651-1985*, Dar al-Ğil, Bayrūt 1992, 33-57, dove si sottolinea l’importanza del ruolo del commercio nella cristallizzazione dell’organizzazione economica e sociale del paese.

¹⁸ P. M. Holt, “Mahdiyya”, *EI*2, VI (1986) 1238.

era un asceta sufi che si opponeva ai collettori delle imposte, ma il re dei Fundj del Sennar Bādī II (r. 1680-1692) aveva respinto le sue pretese religiose¹⁹.

Poi, fra il XVIII e il XIX secolo, gli antecedenti immediati del mahdismo sudanese si trovano in una disposizione di *attesa escatologica*. Cosa che racchiudeva in sé il sentire popolare della società in quel momento. In seguito, secondo Holt, un'altra rivolta nell'Alto Egitto (1822-1823) fu capeggiata da un altro pretendente mahdista contro Muhammad 'Alī Pascià²⁰. Come si è detto, le speranze mahdiste tendevano ad essere legate ad una insurrezione.

Il fenomeno del nostro mahdismo sudanese è stato, si può dire, l'ultimo e il più riuscito di una serie di movimenti "rivoluzionari" che, presentandosi ufficialmente con ambizioni religiose, mirava chiaramente ad obiettivi sociali e politici²¹. Facciamo notare che nel XIX secolo, Muhamad 'Alī si lanciava nella modernizzazione dell'Egitto. Egli decise di invadere il Sudan. Nel 1820 dunque, suo figlio Ismā'il Kamil Pascià marciò su Dongola occupando il Sennar e il Kordofan²². Nel suo esercito di occupazione, e appoggiandosi sul sentimento religioso del popolo, Muhamad 'Alī fece introdurre tre sapienti giuristi, cioè, un "hanefite", un "chafeite" e un "malékite". Il compito di questi *ulamā* era quello di "esortare" i sudanesi a sottomettersi alla conquista senza ribellarsi. Poiché per i musulmani, la sottomissione ai "principi dei credenti e successori dell'inviato dei musulmani, era un obbligo religioso"²³. Purtroppo, quei battaglioni di occupazione si lasciarono andare facilmente e continuamente ai furti, alle rapine, alle morti, alle violenze e agli incendi. Quelle armate di occupazione seminarono

¹⁹ P. M. Holt, "Fundj", *El2*, II (1965) 965-966.

²⁰ Holt, "Mahdyya", 1238.

²¹ Cf. al-Qaddāl, "al-Islām fī al-Sūdān fī al-qarn a-tāsi" 'ašar. Al-tawra al-mahdiyya", *al-Islām wa-l-siyāsa fī al-Sūdān 1651-1985*, Dūr al-Ġīl, Bayrūt 1992, 61-82, dove si dice che la rivoluzione mahdista è un esempio chiaro di "unire la religione alla politica" e "di coprire la politica con l'abito della religione" (*irtidā' al-siyāsa libās al-dīn*).

²² P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, Oxford University Press, Oxford 1958, 2-3. Ismā'il fonda a Khartum la metropoli della Nubia.

²³ H. Bleuchot, "Le Soudain au XIX siècle", dans Lavergne (ed.), *Le Soudain contemporain*, 118.

no ovunque confische e massacri, tanto che il re Muhammad 'Alī, dopo l'Egitto, aveva dovuto scrivere a Ismā'il: "*Mio caro figlio, per conquistare il cuore di un popolo, bisogna praticare la giustizia... Voi avreste dovuto conquistare quello del popolo di Shayqiya trattandolo bene e occupare il paese assicurando la tranquillità e mantenendovelo vicino ...*"²⁴.

Il Sudan era diventato così un'appendice dell'Egitto. Molti schiavi vennero reclutati massivamente dai soldati del khedivè e trascinati ad Assuan. Era uno dei motivi dell'espansione egiziana lungo tutta la valle del Nilo²⁵. Contemporaneamente, il commercio principale era il traffico negriero, ed erano i popoli neri, animisti e cristiani, che ne facevano le spese. L'Inghilterra era antischiavista e perciò contro simile commercio, ma il regime di rastrellamento dei negri organizzato in Sudan dal khedivè d'Egitto, rappresentato dai suoi governatori sul posto, continuava in maniera feroce. Gli schiavi erano poi inviati dalle campagne di El-Obeïd, di Berber e di Suakin sia verso l'Arabia, sia verso Tripoli, o ancora verso Il Cairo e la Turchia.

Tuttavia, dopo la morte di Muhammad 'Alī, i suoi successori dimostrarono la loro incapacità nell'amministrare le regioni conquistate nel Sudan, perché l'instabilità di governare, l'incompetenza e la corruzione erano all'ordine del giorno²⁶. Essi lasciarono quelle regioni affondare nel marasma finanziario, per poi finire di offrirle al controllo politico-economico degli europei, specialmente dopo l'apertura del canale di Suez (1869)²⁷. Zubayr Pascià divenne estremamente potente con il commercio degli

²⁴ Cit. in Bleuchot, "Le Soudain au XIX siècle", 119.

²⁵ H. J. Sharkeyi, "Le Soudan, un pays indivisible, dual ou pluriel?", *Afrique Contemporaine*, 246/2 (2013)22.

²⁶ 'Abbās (1849-1854), Muhammad Sa'id (1854-1863), Ismā'il (1863-1879) continuarono la politica di Muhammad Alī ma non con la stessa capacità di mantenere i territori occupati. La conseguenza di tale situazione fu il fallimento politico-militare e la perdita del Sudan davanti all'ondata mahdista. Cfr. Bleuchot, "Le Soudain au XIX siècle", 123 e Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, Hatier, Paris 1978, 393.

²⁷ R. Gray, *A History of the Southern Sudan 1839-1889*. Oxford University Press, Oxford 1961, 106.

schiavi²⁸, ma con la complicità di Gordon²⁹, il khedivè lo chiamò in Cairo e lo trattenne poi in Egitto. Questi consegnò poi il suo impero a degli esploratori o avventurieri europei. Così la provincia dell'Equatoria fu affidata a Samuel Baker³⁰ e in seguito a Schnitzer (Emin Pascià)³¹, mentre il Darfur si trovava sotto la responsabilità dell'austriaco Slatin³². Questi uomini facevano dunque la politica dell'Egitto, ma nello stesso tempo manifestavano certe loro ambizioni personali. Purtroppo, essi continuavano con le estorsioni a danno degli indigeni, soffocando le rivolte locali in un bagno di sangue senza fine, soprattutto nelle regioni più lontane. Si dice che il regime del khedivè Ismā'il creò un vuoto politico anche se, alla fine, suo figlio Tawfīq lo ha sostituito

²⁸ Al-Zubayr Rahma Mansūr (1830-1899), nonostante fosse un commerciante di schiavi fu nominato governatore del Bahr al-Ghazal nel 1873. La sua potenza provocò la reazione degli Inglesi; il generale Gordon lo fece chiamare al Cairo, dove rimase presso il khedivè senza poter ritornare in Sudan. Cf. Lavergne (ed.), *Le Soudan contemporain*, 138.

²⁹ Charles Gordon (1833-1885) si recò nel Sudan a più riprese. Egli combatté contro i trafficanti di schiavi e poi infine contro i mahdisti. Per la sua posizione antischiavista, cf. Lavergne (ed.), *Le Soudan contemporain*, 139.

³⁰ Samuel White Baker (1821-1893) rimase famoso per i suoi viaggi di esplorazione in Asia, nei Balcani ottomani, in Egitto e nell'Africa Centrale. Durante il suo primo soggiorno in Africa (1861-1865) egli mirava alla scoperta delle sorgenti del Nilo (opera di Speke e Grant) e la scoperta del lago Alberto, dimostrando che il Nilo lo attraversa. Nel 1869, il Khedivè Ismā'il lo nominò pascià e gli affidò un drappello di 1700 egiziani per una spedizione militare verso le regioni equatoriali del Nilo, avendo come scopo la soppressione del traffico degli schiavi e l'apertura di una via commerciale. Il khedivè lo nominò anche governatore generale del nuovo territorio dell'Equatoria, dove egli rimase fino al 1874, quando Gordon lo sostituì.

³¹ Edoardo Schnitzer (1840-1892), medico tedesco, fu al servizio degli Ottomani; e governatore dell'Equatoria (1878-1885). Egli è più conosciuto sotto il nome di Emin pascià (Muhammad Amīn). La rivolta mahdista lo fece ripiegare verso il sud, a Wadelai, un posto fortificato nei pressi del lago Alberto, dove la spedizione di Stanley lo ha salvato (1888). In seguito Emin entrò al servizio della Compagnia dell'Africa Orientale Tedesca. Verso la fine del 1892, durante una spedizione verso i laghi interni, fu assassinato a Kinema dai soldati arabo-swahili dei trafficanti di schiavi della regione di Kibonge (Congo).

³² Rudolf Carl von Slatin (1857-1932) si recò più volte nel Sudan. Dal 1879 al 1883 fu governatore del Darfur. In seguito rimase prigioniero dal Mahdi e del suo successore (1885-1895). Con l'aiuto del Maggiore Wingate, riuscì a fuggire e a rientrare in Egitto, da dove partì per l'Europa. Nel 1900 Slatin fu nominato Ispettore-generale del Sudan dal governo Anglo-egiziano grazie al suo dominio della lingua araba e alla sua profonda conoscenza del paese e dei suoi abitanti.

con la complicità degli Inglesi. Nondimeno, l'Egitto considerava il Sudan come una terra da saccheggiare, più che da amministrare. I soldati inviati dal khedivè riscuotevano le tasse con la forza. Essi raccoglievano per il governo. Facevano quello per i loro superiori, ma anche per se stessi. Quei militari si impadronivano per proprio conto di quanto desideravano. Fu dunque in questa situazione politica e sociale di crisi e di confusione che si presentò come *mahdi* Muhammad Ahmad b. 'Abd Allāh, un iniziato al sufismo, espressione principale dell'islam nel Sudan³³.

Secondo le informazioni a nostra disposizione, durante il suo viaggio a El-Obeïd, Muhammad Ahmad aveva constatato la situazione allarmante e pietosa del popolo. Egli aveva allora cominciato ad alimentarsi dell'idea e di un sentimento di ostilità contro l'amministrazione locale e contro la sottomissione turco-egiziana. Di più, egli comprese nello stesso tempo che il popolo parlava spesso di un imminente *mahdi* che doveva venire per cacciare i despoti e instaurare la giustizia³⁴. Dunque, il mahdismo presentava fin dal principio numerose caratteristiche proprie di un movimento di protesta sociale e politica. E questi aspetti erano appena dissimulati sotto l'obiettivo fondamentale: la riforma dell'islam che a sua volta includeva quella del culto e della società. Certamente, come alcuni dei precedenti riformatori, principalmente Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb³⁵ nel Hīgāz, che considera-

³³ Ali Salih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, Hurst, London 1992, 1. Il Mahdi apparteneva alla *tarīqa* Sammāniyya, situata fra Shaykan e l'isola di Aba, a nord di Khartum. A proposito di questa *tarīqa*, cf. Karrar, *The Sufi Brotherhoods*, 43-48.

³⁴ L'idea del mahdi si trova sia fra i sunniti come fra gli sciiti, per i quali è associato all'idea del Mahdi nascosto, il successore infallibile di Maometto, che aspetta il momento propizio per rivelarsi e stabilire il tempo della giustizia. Per i Sunniti, comunque, il Mahdi è da una parte il capo della comunità islamica che, "guidato da Dio", ha il dovere di instaurare la giustizia sulla terra, e d'altra parte, la sua apparizione è associata all'avvicinarsi della fine del mondo. W. Madelung, "al-Mahdī", *EI2*, V(1986)1221-1228.

³⁵ Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), predicatore e fondatore di un movimento di "purificazione" dell'Islam al Hīgāz, che si traduce nella predicazione di un Islam molto tradizionale, ispirato agli insegnamenti degli hanbaliti. Il patto fra Ibn 'Abd al-Wahhāb e Ibn Séoud, il fondatore dell'Arabia saudita, farà del paese la culla del wahhabismo. Cf. Jonathan Brown, "Scripture in the modern Muslim world: the Quran and Hadith", in Jeff. T. Kenney – E. Moosa, *Islam in the modern world*, Routledge, London – New York 2014, 13-33.

va la restaurazione primitiva della *umma* islamica una regola per il Corano e la Sunna. Mas diversamente da lui, Muhammad Ahmad aveva assimilato profondamente l'aspetto emozionale e personale del sufismo. Egli vedeva il suo movimento non soltanto come una rigenerazione dell'Islam, ma come il ritorno alla vita e all'ordine dell'*umma* primitiva, una corrispondenza prescritta da Dio. Egli si presentò come chiamato alla suprema successione in qualità di successore dell'inviato di Dio per instaurare il regno della giustizia e della liberazione del popolo torturato.

1.2.2. La rivoluzione mahdista e la sua comprensione

Muhammad Ahmad b. 'Abd Allāh al-Mahdī nacque il 10 novembre 1845, a Darar (o Labab) un villaggio del Nilo non lontano dalla città di Dongola. Suo padre si chiamava 'Abd Allāh e si diceva discendente del profeta Maometto³⁶. Al-Sayyid 'Abd Allāh era un uomo profondamente religioso, bene addentro nello studio del Corano e molto fedele all'osservanza rituale della sua fede. Egli aveva quattro figli dei quali il primo era Muhammad, poi Ahmad, in seguito Muhammad Ahmad (il futuro Mahdi) ed infine 'Abd Allāh nato dopo la morte del padre. Tutti e quattro i bambini furono iniziati al mestiere del padre, costruttore di barche. Ma il futuro Mahdi, molto religioso, era più interessato allo studio. Ancora molto giovane, si sedeva ai piedi di un *faki*³⁷ per apprendere i versetti coranici. Egli era così assiduo, che all'età di 9 anni arrivò a memorizzare il Corano intero e anche la genealogia della famiglia.

Nel frattempo, Muhammad Ahmad, come sufi, vede che le atrocità inflitte ai sudanesi sono ingiustizia davanti a Dio, così si manifesta la sua volontà di purificare l'islam. Si sente inviato a restaurare l'equilibrio in vista del Giorno del Giudizio. In conseguenza, il suo richiamo ha potuto sedurre numerose popolazioni esasperate dai politici del regime turco-egiziano: cioè tasse troppo elevate, il monopolio sulle nuove rendite fondiarie,

³⁶ Holt, "Mahdiyya", 1238.

³⁷ Il termine *faki*, o *feki* usato per indicare soprattutto i "maestri" della scuola coranica, è la variante locale del termine arabo *faqīh*. Così, viene spesso utilizzato come il singolare di *fugarā'*, per designare i sufi.

i tentativi di abolire il traffico di schiavi da parte dei non musulmani, cristiani ed europei. Mentre, a quell'epoca, gli schiavi costituivano ancora la mano d'opera essenziale per l'agricoltura del nord Sudan. Il peggio è che se un villaggio non ce la faceva a pagare le tasse, i soldati del fisco rastrellavano tutte le donne di quel villaggio e le trattenevano come concubine fino a che tutte le tasse non venivano pagate.

Davanti a tutto questo, l'ostilità di Muhammad Ahmad contro l'amministrazione turco-egiziana diventava sempre più tenace, così che egli non poteva più contenersi. Incoraggiato dall'appoggio del popolo, si decise a prendere le armi nel marzo del 1881, nell'isola di Aba (vicino all'attuale Kosti). Determinato a reagire, egli si proclamò il "Mahdi atteso" (*al-mahdī al-muntazar*) per restaurare la giustizia desiderata dal popolo. Inviò delle circolari a tutti i notabili per informarli che era lui il Mahdi atteso, venuto per ristabilire il regno della giustizia e della liberazione per quel popolo emarginato. Come risposta alle sue lettere circolari, il governatore egiziano [di Khartum] inviò una spedizione militare nel maggio del 1881 [veramente, secondo Daniele Comboni, fu in agosto] per catturare quell'*agitatore*³⁸. Quel manipolo di soldati bene equipaggiati e bene armati, fu schiacciato dai partigiani del Mahdi che disponevano soltanto di lance e di randelli. Dopo avere annientato il nemico all'arma bianca, si impossessò così sul campo di battaglia [che era la riva del fiume] delle sue prime armi da fuoco.

In seguito nel maggio 1882, il governatore Giegler³⁹ tentò di contro attaccare Muhammad Ahmad. Ma allo stesso modo, si fece sconfiggere a sua volta. Ricordiamo anche che questi governatori stranieri non erano buoni conoscitori dell'ambiente, pur possedendo le armi da fuoco. Essi non conoscevano abbastanza il territorio in cui si trovavano. Mentre i nomadi *Baqqāra*, gli autoctoni neri, i negri, abusati ed oppressi dal sistema fiscale egiziano, erano abituati alle sortite organizzate. Essi erano padroni del terreno. Quegli individui fiutarono i successi di Muhammad Ahmad e non

³⁸ Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, 393. [l'autore non sempre è molto preciso]

³⁹ Carl Christian Giegler Pascià (1844-1921) governatore generale del Sudan dopo le dimissioni di Ra'ūf Pascià. Egli cacciò Gessi dal Bahr al Ghazal e Giacomo Messedaglia dal Darfur. Si trovava a El-Obeid quando il Mahdi diede inizio all'insurrezione, ma non ritenne la cosa importante.

dubitarono punto di poter continuare i loro affari straordinari appena intrapresi, anche sotto la guida di un capo musulmano. Non c'è dubbio che per il Mahdi e i suoi partigiani, queste vittorie erano un prodigio. E simile prodigio spinse le masse delle popolazioni locali ad accrescere attivamente le forze del nuovo leader, Muhammad Ahmad. Bisogna ancora notare che l'idea di liberazione di questo Muhammad Ahmad interessava le popolazioni dei dintorni. Perciò quelle vittorie gli permettevano di radunarle tutte, particolarmente le tribù e i gruppi più violenti (*Baqqāra, Rizayqāt, Ta'ā išā*). Questo fece sì che la potenza del Mahdi non facesse che crescere di giorno in giorno⁴⁰. Così dunque, Muhammad Ahmad passò all'offensiva generale, vedendo che le cose erano cominciate bene per lui e i suoi uomini. Nel campo egiziano, si comincia a capire che l'affare di questo Mahdi sta diventando serio, molto più grave delle rivolte tradizionali delle tribù contro le imposte e le tasse. Quando la nuova vittoria del Mahdi al Ġabal Qadir venne risaputa in Sudan, le folle accorsero verso di lui per combattere la jihad al suo fianco e liberare il paese dai tiranni.

Nel 1883, nel mese di gennaio, Muhammad Ahmad portò le sue truppe fino ad El-Obeid, capitale del Kordofan. Il governo britannico, non volendo coinvolgere l'amministrazione egiziana in problemi finanziari supplementari e non riuscendo a soffocare una rivolta che, alla fine, non era che una guerra di liberazione, lasciò di intervenire. Nondimeno, per dimostrare la potenza dei suoi uomini, Tawfiq, in quel tempo khedivè d'Egitto, organizzò un corpo di spedizione. Ma l'armata si sciolse nelle steppe bruciate dal sole e contagiata dalla paura dei mahdisti. Gli europei che governavano le province egiziane dovettero allora prendere una decisione: "allinearsi o allontanarsi"⁴¹. Il governatore del Darfur divenne così il consigliere tecnico di Muhammad Ahmad il Mahdi, quello del Bahr el-Ghazal si convertì all'Islam, i missionari cristiani imprigionati, e fra loro anche le prime suore missionarie comboniane (Pie Madri della Nigrizia).

In quel tempo, il generale Gordon, uomo dalla salute di ferro e abituato alla rude vita del deserto, essendo già stato governatore generale del Sudan, fu considerato l'uomo più adatto per

⁴⁰ Bleuchot, "Le Soudain au XIX siècle", 142.

⁴¹ Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, 394.

quella situazione. Egli partì da Londra con la missione di fare un rapporto sulla situazione in Sudan e di procedere all'evacuazione delle guarnigioni. Di colpo, egli si vide investire del titolo di governatore generale. Dopo aver bombardato ogni giorno Il Cairo con telegrammi⁴², giunse a Khartum per convincersi che la ritirata delle truppe avrebbe fatto precipitare il Sudan nel caos. Egli aveva pensato, infatti, che il mahdismo non era rappresentato che da un piccolo gruppo che egli avrebbe potuto ricondurre alla ragione dopo avere disperso gli aderenti. Ma il Sudan era già stato sedotto dal Mahdi e dalle sue vittorie. Gordon pensò allora che lo schiavista Zubayr Pascià, che aveva lui stesso contribuito a destituire, era il solo uomo capace di ritornare in Sudan, prendere in mano il paese e fermare il mahdismo. Ma era troppo tardi. Anche a Khartum le cose si mettevano male, i responsabili ricevevano istruzioni ambigue e non si capivano. La confusione aumentava. Gordon, che dipendeva direttamente da Londra, fu sollecitato a partire per Khartum, dove giunse il 18 febbraio 1884, ma senza esercito. Nel marzo 1884, il Mahdi si trovava già alle porte di Khartum⁴³. Egli mandò a Gordon a più riprese le sue delegazioni con un pacco dono contenente l'uniforme dei mahdisti, invitandolo a convertirsi⁴⁴. Alla metà di aprile 1884, Baring segnalò a Londra la necessità di mandare a Gordon una spedizione di soccorso⁴⁵. Londra non autorizzò tale spedizione che nell'agosto 1884, perché l'Inghilterra non voleva che Gordon la facesse entrare nella guerra contro il Mahdi. Nel frattempo, Gordon aveva annunciato ai capi locali e promesso alla popolazione di Khartum l'arrivo di rinforzi per proteggerli. Ma quando le linee telegrafiche con il Cairo furono occupate dai mahdisti, Gordon si trovò prigioniero a Khartum, bloccato dall'adesione massiccia al Mahdi delle tribù situate a valle. Gordon, che aveva giocato fino in fondo il suo ruolo di governatore generale, si rifiutò di abbandonare i soldati che aveva raggiunto per incoraggiare. Egli aveva confidato un giorno a uno dei suoi

⁴² Sembra averne inviato fino a trenta in un giorno. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, 394.

⁴³ Bleuchot, "Le Soudain au XIX siècle", 149.

⁴⁴ Bleuchot, "Le Soudain au XIX siècle", 150.

⁴⁵ Eveyin Baring (1841-1917), già diplomatico e amministratore coloniale, dopo il settembre 1883 era stato di nuovo nominato agente inglese in Cairo, con ruolo di console generale.

amici di Khartum: “Quando Dio ha distribuito la paura, rimasi per ultimo e non ne avanzò per me”⁴⁶. All'alba del 26 gennaio 1885, i mahdisti invasero alla fine, di sorpresa, la città di Khartum. Una folla assordante urlava spingendosi contro il palazzo dove si trovava Gordon. Il primo che lo vide, gli affondò l'arma nel corpo. La sua testa troncata fu portata al Mahdi che non lo voleva morto. Egli avrebbe preferito averlo vivo. Khartum fu saccheggiata fino in fondo. Le donne furono le più maltrattate in tutti i modi prima di essere mandate in tre campi diversi, secondo l'età. La spedizione di soccorso autorizzata nell'agosto 1884 per Gordon giunse infine, ma in ritardo, e due giorni dopo la morte di Gordon ritornò indietro⁴⁷.

1.2.2.1. Il regime parlamentare del Mahdi

La caduta di Khartum (26 gennaio 1885) segnò l'apogeo del Mahdi. Nonostante questo egli non si stabilì a Khartum, ma a Omdurman, una città sulla riva sinistra del Nilo, di fronte a Khartum. Il Mahdi costituì allora un comitato ad hoc con alcune persone che ricevettero un ruolo amministrativo. Egli si considerava il successore del profeta dell'Islam e nominò i suoi compagni successori (califfi) del successore del profeta. L'intenzione del Mahdi era di restaurare la purezza della società musulmana primitiva. A ciascuno dei suoi compagni egli consegnò una bandiera di colore diverso (nero, verde, rosso)⁴⁸. Ognuno dei califfi aveva il comando di un corpo armato, così come il suo tamburo di guerra. È normale trovare in questa prima società islamica sudanese un ambiente di improvvisazione mistica, con un comportamento o ruolo più giudiziario che spirituale. In effetti, ben presto, il Mahdi impose delle regole morali, una nuova legislazione presentata come sharia (*ṣarī'a*) autentica data da Dio al suo profeta che periodicamente si rivelava il Mahdi⁴⁹.

⁴⁶ Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, 395.

⁴⁷ Bleuchot, “Le Soudain au XIX siècle”, 151.

⁴⁸ Bleuchot, “Le Soudain au XIX siècle”, 145.

⁴⁹ B. Farwell, *Prisoners of the Mahdi*, ed. Ltd, Great Britain, 1967, 23. Per la dottrina giuridica e legale dell'era mahdista, vedere A. Layish, *Shari'a and the Islamic State in 19th-Century Sudan. the Mahdi's Legal Methodology and Doctrine*, Brill, Leiden 2016.

Fra le regole morali si trovano:

- la proibizione di andare in pellegrinaggio alle tombe dei santi
- severamente proibito l'uso dell'alcool (80 colpi di frusta) e del tabacco (100 colpi)
- feste familiari limitate e la musica vietata.

La legislazione più severa riguardava le donne:

- queste dovevano restare velate (altrimenti venivano battute) anche se si trattava di una bambina di 5 anni (in quel caso si battevano i genitori). Esse non potevano più uscire a passeggio in luoghi pubblici. Colui che parlasse a una donna sconosciuta meritava 100 colpi di frusta ecc.
- I giuristi di diritto musulmano diplomati da al-Azhar sono considerati come dei *fukahā*⁵⁰. Il diritto musulmano non viene più insegnato nello Stato mahdista, soltanto il Corano, la sunna e le direttive del Mahdi avevano forza di legge.

Possiamo riconoscere qui una certa tendenza wahhabita o senossita⁵¹. Il Mahdi doveva dunque usare il suo potere di coercizione per promuovere una ideologia islamica specifica e inculcare dei comportamenti precisi ai musulmani in tutti gli aspetti, e la buona educazione quotidiana. In più, il Mahdi giocava sulla legge del matrimonio per assicurare la crescita più rapida possibile alla sua comunità⁵². Dai minori dettagli, dai vestiti che gli uomini e le donne dovevano portare, fino alla maniera di promulgare i matrimoni. In effetti, H. J. Sharkey diceva che tutto questo denunciava chiaramente un rifiuto dell'ordine sociale turco-egiziano e l'affermazione di un ordine islamico più rigoroso venuto a sostituire il precedente⁵³. Ma bruscamente in giugno 1885 (sei mesi dopo la morte di Gordon), il Mahdi moriva misteriosamente.

⁵⁰ Bleuchot, "Le Soudain au XIX siècle", 152. Per una retrospettiva storica su questa istituzione così famosa e così importante fino ai nostri giorni, vedere *Etudes Arabes. La situation religieuse en Egypte*, 94(1998)1-23.

⁵¹ Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, 3.

⁵² Bleuchot, "Le Soudain au XIX siècle", 146.

⁵³ Sharkey, "Le Soudan, un pays indivisible, dual ou pluriel?", 24.

Certo, dopo la morte del Mahdi, tutto cambia. Per gli Ansār⁵⁴, questa morte significò due problemi: primo, chi doveva prendere il posto del Mahdi alla testa dello Stato nascente? E secondo, come spiegare la morte improvvisa del Mahdi, dal momento che egli pretendeva di essere investito di una missione universale per restaurare l'Islam e che non aveva realizzato che una conquista all'interno delle frontiere del Sudan-Egiziano?

Ad ogni modo, il problema della successione fu apparentemente e rapidamente risolto quando un consiglio di notabili riunito nella casa del Mahdi subito dopo la sua morte fece il giuramento di fedeltà (*bay'a*) a 'Abd Allāh b. Muhammad. La situazione non era incontestabile per gli Ašrāf (i "parenti" del Mahdi, conosciuti anche come *awlād al-balad*)⁵⁵. In effetti, le regioni del sud, poste sotto l'amministrazione kheidiviale, non si integrarono mai nello Stato mahdista. Il Bahr al-Ghazal, sotto il governatore Karam Allāh Muhammad al-Karkasāwī, un commerciante originario di Dongola e uomo di fiducia del Mahdi, ritirò le sue truppe nell'ottobre 1885 per combattere i Baqqāra e i Rizayqāt del Darfur, tribù del califfo, i grandi guerrieri e ora padroni della situazione mahdista.

Le tribù vicine del Mahdi costituivano l'élite dei sedentari delle zone rivierasche del nord e della diaspora, conosciuta sotto il nome di *awlād al-balad*. Questo gruppo relativamente raffinato, non aveva dunque niente in comune con i guerrieri nomadi dei Baqqāra, dove l'ascendere era assicurato dall'accesso di quel

⁵⁴ Si tratta degli "ausiliari" del Mahdi, a imitazione degli abitanti di Medina, che sostenevano il profeta Maometto. Essi erano conosciuti come i "dervisci" (*darwīš*, pl. *darāwīs*), e questo nome fu usato dagli Europei. Ma il Mahdi, visto che questo nome significava anche nell'arabo parlato, "foux", e considerando lo sforzo di imitare il Profeta, proclamò che i suoi ausiliari erano gli "Ansār". Essi sono conosciuti anche con il nome di *Muhāğirūn* (emigrati) e *fuqarā* (lett. "poveri").

⁵⁵ Gli *Awlād al-balad*, erano soprattutto dei Niloti, "gente della valle". Vi era molto malcontento fra loro e gli Ašrāf, che si dicevano discendenti del profeta, e la famiglia del Mahdi. Questi speravano ricevere i frutti dell'avventura mahdista a livello familiare e clanico.

‘Abd Allāh al potere come califfo⁵⁶. Questi cominciò dunque eliminando gli oppositori e i nemici⁵⁷. Così, la sua preminenza politica e militare fu riconosciuta per la sua nomina in qualità di successore del Mahdi. Tale avvenimento suggerirà il modo con il quale il problema ideologico sollevato dalla morte del Mahdi poteva essere risolto. Una proclamazione mise l’accento sul parallelo fra la successione del profeta attribuita ad Abu Bakr e quella del Mahdi conferita al califfo ‘Abd Allāh, e spronerà vivamente gli Ansār a seguire l’esempio dei primi musulmani che avevano combattuto per loro dopo la morte del profeta. Dunque, la jihad (*ġihād*).

I.2.2.2. La jihad (*ġihād*)

Dopo aver stabilito la sua autorità, il califfo cercò di mettere in esecuzione il programma di conquista interrotto dalla morte del Mahdi. La Jihad fu attivamente perseguita senza sosta. Il regno cristiano d’Etiopia sotto Giovanni IV fu il principale teatro della jihad del califfo. Una incursione del califfo giunse fino a Gondar (gennaio 1888) impadronendosi di beni e di schiavi. L’anno seguente (1889), il re Giovanni IV fu ucciso in battaglia e tale vittoria fu ampiamente proclamata dal califfo. Ma si trattava di un avvenimento marginale che non fu annoverato fra le conquiste territoriali notevoli.

Il secondo obiettivo importante per la Jihad era l’Egitto, mantenuto allora fermamente sotto l’autorità militare e politica degli Inglesi. Una invasione era stata progettata prima della

⁵⁶ Abd Allāh b. Muhammad al-Ta’a’iši (1846-1899) fu il successore designato del Mahdi, che gli aveva dato il nome di Abu Bakr al-Siddīq e la bandiera nera. Egli impose il suo regime a volte con durezza, appoggiandosi soprattutto sulla sua gente, i Baqqara del Kordofan e del Darfur e su suo fratello Yūsuf. Egli invase l’Etiopia, ma fu battuto dalle forze anglo-egiziane a Omdurman (1898) e poi a Umm Dubaykarāt, nel Kordofan.

⁵⁷ Durante il periodo critico dell’evoluzione politica che aveva fatto seguito alla caduta di El-Obeid, il Mahdi aveva già dato pieni poteri ad ‘Abd Allāh, divenuto così, a partire da quel momento, il suo rappresentante (*halīfat al-mahdī*), quantunque egli non abbia usato il titolo che dopo la morte del Mahdi. Egli era inoltre il comandante del più grande corpo di guerrieri nomadi concentrati a Omdurman. Marc Lavergne (ed), *Le Soudan contemporain*, 155.

morte del Mahdi. Ma quel progetto si trascinò per anni. Nell'estate del 1889, l'armata mahdista marciò infine verso l'Egitto, ma il 3 agosto fu sconfitta. 'Abd Allāh voleva non soltanto cacciare gli Inglesi, ma anche rovesciare la monarchia, percepita come laica e rivolta verso l'Occidente, per sostituirla con un governo islamico puro.

Il califfo 'Abd Allāh tentò riprendere la guerra santa contro l'Egitto. Questa volta egli inviò una circolare al khedivè Tawfiq e alla regina Vittoria invitandoli a presentarsi a Omdurman per fare atto di sottomissione al mahdismo. Ma poco dopo, il suo esercito che scendeva verso l'Egitto senza molto entusiasmo, fu annientato nel 1898.

La siccità, in Sudan, fu seguita dalle epidemie, e la situazione si aggravò ulteriormente con l'arrivo massiccio dei Baqqāra. I capi mahdisti avevano voluto fissare questa tribù nomade del Darfur nei pressi di Omdurman, per farne un pilastro in favore del regime. Vi erano riusciti, ma tutto ciò coincise con una carestia severa, per cui fu difficile trattenere quei nuovi arrivati così "indisciplinati".

Dopo una serie di sconfitte mahdiste, il figlio e successore di Tawfiq, 'Abbās II, e gli Inglesi decisero di riprendere il controllo del Sudan. Forti del vantaggio che veniva loro dalla superiorità militare, gli Inglesi insistettero perché si formalizzasse il loro ruolo nel Sudan. A capo delle forze britanniche ed egiziane, vi era Lord Kitchener che diresse le operazioni militari fra il 1896 e il 1898⁵⁸. La campagna di Kitchener culminò nella battaglia di Omdurman, dopo la quale il Sudan fu effettivamente amministrato come un possedimento imperiale britannico.

⁵⁸ Horatio Herbert Kitchener (1850-1916) era un militare e un uomo politico britannico. Cominciò la sua carriera militare come ufficiale del Genio Reale in Palestina e in Egitto, dove apprese l'arabo. Nel 1884-85, fece parte della spedizione destinata a salvare il generale Gordon, assediato dai Mahdisti a Khartum. Nel 1892 venne nominato *Sirdar* (comandante in capo dell'armata d'Egitto) e nel 1896 cominciò la campagna per vendicare Gordon, e riconquistare Khartum. La campagna terminò con la vittoria di Omdurman (2 settembre 1898): Kitchener divenne il governatore del Sudan. durante la crisi di Fachoda egli si confrontò con Marchand. In seguito partecipò della Guerra dei Boeri (1899-1902), infine andò in India e in Australia, finché fu nominato console generale d'Egitto (1911-1914).

Il Mahdismo nel Sud Sudan: il pensiero del prof. Muhammad Sa'īd al-Qaddāl

II.1. Muhammad Sa'īd al-Qaddāl

II.1.1. Muhammad Sa'īd al-Qaddāl: biografia

Muhammad Sa'īd al-Qaddāl, non era conosciuto dalla stampa internazionale. Ma, nel 2008, la rivista *Die Welt des Islam*, pubblicò la notizia della morte di questa persona poco conosciuta all'estero, dedicandogli un breve articolo *in memoriam* facendolo così conoscere al mondo⁵⁹. Abbiamo così appreso che Muhammad Sa'īd al-Qaddāl faceva parte di un gruppo ristretto di storici professionali, sudanesi e non sudanesi, che hanno notevolmente arricchito e approfondito, per una migliore comprensione, la storia del Sudan.

La famiglia di Muhammad Sa'īd al-Qaddāl, è chiamata anche gli *al-Qaddāl*. È una sezione del clan di Duwayhiyya che si è stabilito nei dintorni di Duwayam Wad Haġġ nella regione di Šāyqiyya. È un gruppo di tribù sparse fra il Sudan, l'Egitto, la Somalia e la Malasia. Muhammad Sa'īd al-Qaddāl è nato nel 1935 in questo ramo dei Duwayhiyya che si trova nello Stato del Sudan con una affiliazione alla *tariqa* Hatmiyya. Questo ordine è uno dei rami religiosi che provengono praticamente dagli insegnamenti del sapiente sufi marocchino Ahmad b. Idrīs (m. 1837) giunto in Sudan verso la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX⁶⁰.

⁵⁹ U. Freitag- R. S. O'Fahey, "Muhammad Sa'īd al-Qaddāl 1935-2008", *Die Welt des Islam*, 48(2008)127-130. Le informazioni biografiche sull'autore provengono da questo articolo.

⁶⁰ J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1971, 1-104; Karrar, *The Sufi Brotherhoods*, 64-102. Per le informazioni sul sufismo del XVIII secolo, particolarmente in Africa, vedere B. Radtke, "Sufism in the 18th century: an attempt at a provisional appraisal", *Die Welt des Islam*, 36/3-4(1996)326-364.

Le popolazioni di Šāyqiyya sono viste come provenienti dai discendenti di un certo Šāyq, come gli altri gruppi etnici rivieraschi. Essi sono un gruppo Nubiano arabizzato e frutto di matrimoni misti fra arabi e autoctoni. Malgrado tale origine dei Šāyqiyya, la loro provenienza rimane ancora controversa nella storia del Sudan, anche se la popolazione stessa si vanta orgogliosamente di provenire da un discendente comune.

Ricordiamo anche che la zona dei Šāyqiyya era una regione fortemente influenzata dal sufismo. Era anche una zona di cultura, perché vi sono dei grandi centri di educazione spirituale. La regione era dominata da molti santi uomini spirituali⁶¹. Era talmente conosciuta per le sue scuole e per i loro insegnamenti religiosi che attirava studenti da ogni parte, tanto dall'interno come dall'esterno del Sudan. I Šāyqiyya erano ugualmente conosciuti per la loro ospitalità e per il rispetto dei giovani verso i loro sapienti o maestri spirituali.

Politicamente, la regione dei Šāyqiyya apparteneva alla provincia di Dongola, da dove proveniva il Mahdi. In questa regione, molte popolazioni collaboravano con il governo turco-egiziano (*Turkiyya*). Esse partecipavano e cooperavano attivamente nella amministrazione del governo coloniale. Fra queste popolazioni, possiamo trovare la figura del padre del nostro autore, Shaykh Sa'īd al-Qaddāl. Nondimeno, una valutazione equanime dell'atteggiamento delle popolazioni verso il regime turco-egiziano e verso il mahdismo è indispensabile. Bisogna allora fare la distinzione fra coloro che avevano sostenuto e quelli che non avevano sostenuto i due regimi. La maggior parte delle persone che aveva lasciato la regione, collaborava con gli invasori *Turk* e quindi riceveva dei privilegi, fra i quali l'esonero da alcune tasse. In compenso, la maggioranza di coloro che rimasero nella regione, doveva pagar tasse abbondanti, come sottolinea Ali Salih Karrar⁶².

Il padre del prof. Muhammad Sa'īd al-Qaddāl, Shaykh Sa'īd al-Qaddāl, era un professore pioniere dell'educazione. Egli aveva anche un posto distinto nell'amministrazione coloniale del

⁶¹ Ali Salih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, Hurst, London 1992, 4.

⁶² Karrar, *The Sufi Brotherhoods*, Hurst, 9-11.

protettorato britannico di Aden-Yémen⁶³. Nel suo lavoro, egli era stato molto vicino ai leader britannici fra cui Harold Ingrams, prima di ritornare nel Sudan dove si era dedicato all'educazione. Effettivamente, una volta lasciato il suo paese, Shaykh Sa'id al-Qaddāl si era assunto la responsabilità dell'educazione, soprattutto di quella dei figli nello Stato del Sudan. Abbiamo saputo che il nostro autore lasciò un ricordo a proposito di suo padre sotto forma di biografia molto affascinante e ricercata come un documento importante. Questo scritto era basato sugli archivi sudanesi, yemeniti e britannici, come sulle sue fonti personali e private. Il prof. Muhammad Sa'id al-Qaddāl aveva scritto quella ricca biografia di suo padre quando ancora insegnava all'Università di Aden, fra il 1993 e il 1999. La intitolò *al-Šayh al-Qaddāl Bāšā mu'allim sādānī fī Hadramawī*⁶⁴.

Muhammad Sa'id al-Qaddāl, per quanto lo riguarda, era titolare di un dottorato dell'Università di Khartum del 1981, con una tesi che trattava della storia economica e sociale della Provincia del Nilo Bianco durante il periodo dell'amministrazione coloniale anglo-egiziana⁶⁵, nella quale parla soprattutto della storia del mahdismo nelle regioni meridionali del Sudan e dell'Etiopia. Egli era professore di storia nella stessa Università di Khartum, e scrisse molti libri sulla storia del Sudan moderno (XVII-XXI secolo) e nello stesso tempo ha tradotto dall'inglese all'arabo alcune opere sulla storia del Sudan e dello Yemen. Avendo una formazione di tipo marxista, e intriso in qualche modo di un sentimento sufi, Muhammad Sa'id al-Qaddāl si interessava soprattutto degli aspetti politici, economici e sociali della storia del suo paese, sforzandosi di rimanere nel mezzo, cioè di non stare tutto dalla parte dell'opposizione, né da quella del governo.

Fra le sue numerose attività accademiche, egli insegnò all'Università di Aden, nello Yemen, dal 1993 al 1999, e fu profes-

⁶³ Freitag- O'Fahey, "Muhammad Sa'id al-Qaddāl 1935-2008", 127.

⁶⁴ University of Aden Press 1997.

⁶⁵ *Al-tārīq al-iqtisādī wa-l-iğtimā I li-mudīryyar al-Nīl al-abyad fī fatrat al-hukm al-tunā'i 1055-1905*. Cf. www.algaddal.org/?cat=6, consultato il 2 maggio 2017.

sore invitato dall'Università di Bergen (Norvegia, 1991; 1995); di Addis Abeba (Etiopia, 2000), di Aden e Hadramawt (Yemen, 2001)⁶⁶.

Egli era convinto che una scienza chiamata storia, non è altro che una scienza umana alla ricerca di un certo grado di certezza che permetta di restituire e di spiegare il passato. E questo fa parte della vocazione di educare i concittadini soprattutto più giovani, dal momento che un popolo non può affrontare il suo avvenire senza una visione del proprio passato.

Muhammad Sa'id al-Qaddāl si era dunque votato anima e corpo per scrivere e raccontare in abbondanza. A partire dai suoi scritti, abbiamo dedotto che egli era veramente convinto che, se vogliamo che i giovani si sentano interessati per l'avvenire, è necessario che si sentano eredi di un passato. Un passato sul quale *“delle nazioni nuove possono e devono attingere le risorse spirituali e le ragioni di vivere”*⁶⁷.

II.1.2. Muhammad Sa'id al-Qaddāl: sua produzione intellettuale

II.1.2.2. Al-Qaddāl e il testo scelto

Il testo che abbiamo scelto per questo lavoro di Licenza è una conferenza tenuta davanti agli studenti dell'Università di Juba nel 1985 da Muhammad Sa'id al-Qaddāl, nel quadro di un Congresso che aveva come soggetto “Il ruolo del Sud Sudan nella costruzione del Sudan moderno” (*Dawr ḡunūb al-Sūdān fī binā' al-Sūdān al-hadīt*). In seguito questa conferenza è stata inserita con altri articoli in un libro intitolato *al-Intimā' wa-l-iḡtirāb: dirāsāt wa-maqālāt fī tāriḥ al-Sūdān al-hadīt*⁶⁸.

La conferenza è intitolata “*al Tawra al-mahdiyya fī ḡunūb al-Sūdān: al-intimā' wa-l-iḡtirāb*” e sottolinea la diffusione della Mahdia nella parte meridionale del Sudan, che allora era sottomessa all'autorità dell'amministrazione turco-egiziana e de-

⁶⁶ Cf. www.algaddal.org/?cat=6, consultato il 2 maggio 2017.

⁶⁷ Ki-Zerbo, *Histoire le l'Afrique noire*, 31, dove tratta della concezione della storia e dei suoi compiti in Africa.

⁶⁸ Dār al-Ġīl, Bayrūt 1992.

vastata dai cacciatori di schiavi. Al-Qaddāl sottolinea, dentro il panorama offerto da quei due dati, la volontà delle tribù meridionali, di aderire alla Mahdia, accettando sia l'aspetto religioso, sia quello sociale e politico. In altri termini, le popolazioni del Sud si sono "integrate" a quelle del Nord a causa di quel movimento rivoluzionario che riuscì nel suo intento di tenere insieme la religione e la politica.

Al-Qaddāl, ripete i principali avvenimenti dell'avanzata mahdista nelle regioni meridionali del Sudan: Bahr el-Ghazal, Equatoria, Alto Nilo, sottolineando non soltanto le diverse battaglie sostenute contro i governatori installati dall'amministrazione turco-egiziana, ma soprattutto le reazioni delle tribù del sud. Infatti, quelle tribù non erano del tutto subordinate all'amministrazione turco-egiziana, e si sono trovate a combattere sia contro quella amministrazione, sia contro i mahdisti. In più, al-Qaddāl è particolarmente attento alle motivazioni economiche di quegli avvenimenti. Innanzitutto, il commercio degli schiavi, ma anche le spese dell'amministrazione turco-egiziana più le forniture per l'esercito e il suo trasporto. Il professor al-Qaddāl non manca di prendere in considerazione le conseguenze sociali e l'accettazione del mahdismo come una ideologia religiosa, sia un sistema o un ordine dello Stato, sulle popolazioni del Sud che erano molto diverse da quelle del Nord. Si può dire che al-Qaddāl intende dimostrare il perché di una "integrazione" così massiva delle popolazioni. Era una integrazione allo stesso tempo religiosa, culturale, economica e sociale sotto un sistema unico dove, la religione e la politica si sono succedute dentro lo stato mahdista. E secondo lui, questa integrazione ha avuto un ruolo di primo piano nella costruzione del Sudan moderno.

II.1.2.1. al-Qaddāl e le sue opere⁶⁹

[Segue un elenco di 21 titoli in arabo, come dal sito ufficiale] ...

⁶⁹ L'elenco delle opere di Muhammad Sa'īd al-Qaddāl è stato preso dal suo sito ufficiale, www.algaddal.org, consultato il 2 maggio 2017. Molte di queste opere sono state rieditate presso Dār al-Ġil, Bayrūt.

II.2. Testo Arabo e sua traduzione in francese

La rivoluzione mahdista nel Sud Sudan: aggregazione e disgregazione⁷⁰

Introduzione

Alcuni studi storici hanno trattato della rivoluzione mahdista e delle sue reazioni nel Sud Sudan, specialmente nel Bahr al-Ghazal e nell'Equatoria. Questi studi si sono interessati delle attività militari dei mahdisti che avevano la finalità di allargare il cerchio della rivoluzione e di portare alta la bandiera in quelle contrade. Nel frattempo, la relazione della rivoluzione mahdista con il Sud Sudan ha bisogno di essere trattata oltre l'attività militare e la coesistenza (*tawāḡud*) amministrativa, perché lo sviluppo storico del Sud Sudan ha preso un cammino diverso da quello del nord. E quando l'espansione (*tawassu'*) turco-egiziana sottomise le province (*mudīriyyāt*) meridionali al governo centrale che si era installato al Nord, questo non significava che il Sud cominciasse a fondersi nel crogiolo (*būtiqa*) della nuova entità politica (*kaynūna siyāsiyya*) realizzata dall'invasione straniera. Nonostante la rivoluzione mahdista influenzasse enormemente il Nord, questo non significa che esercitasse la stessa influenza sulla parte meridionale del paese.

Allora: come la rivoluzione mahdista (*al-ṭawra al-mahdiyya*) influenzò il Sud Sudan? E come reagirono le popolazioni?

Queste domande costituiscono il nocciolo del presente studio. E per rispondere, dobbiamo studiare la situazione del Sud al momento in cui la rivoluzione ebbe inizio. In seguito si parlerà della vastità dell'aggregazione (*intimā*) e della disgregazione (*iḡtirāb*) nel modo di procedere della rivoluzione che tentava di espandersi in questa parte del paese.

⁷⁰ Studio presentato nella Conferenza "Il ruolo del Sud Sudan nella costruzione del Sudan moderno". Università di Juba, 1985. [NdA/1]

II.2.1. Il Sud Sudan all'inizio della rivoluzione mahdista

Allorché Muhammad 'Alī⁷¹ attaccò le regioni orientali del Sudan, il sud era costituito da parecchi gruppi tribali (*takwīnāt qabaliyya*). Ogni tribù (*qabīla*) godeva di una specie di indipendenza. Ciascuna di queste tribù aveva i suoi costumi (*ādāt*) e le sue tradizioni (*taqālīd*), che osservavano e ai quali ricorrevano. Mancava, però, un elemento di coesione (*talāhum*), un punto di unione (*muwāhhid*) che avrebbe potuto unirli. Ogni tribù era fiera della propria indipendenza⁷² e la sua relazione con il nord era marginale o inesistente, perché si riduceva soltanto a degli attacchi vicendevoli, o a qualche piccola attività commerciale. Anche le condizioni geografiche hanno giocato un ruolo nel rafforzare tale isolamento (*uzla*). E nel momento in cui i legami del nord Sudan con i paesi arabi ed islamici si rafforzavano e si confermavano commercialmente e culturalmente, il sud si chiudeva in se stesso.

In seguito, con l'arrivo del potere turco-egiziano, tale divergenza aumentò notevolmente. Le regioni orientali del Sudan furono occupate e si stabilì una entità politica che dipendeva dal potere centrale che in seguito diventerà il nocciolo del Sudan.

Inoltre il sud era in sé una riserva di schiavi (*riqq*), così il potere turco incoraggiava il loro commercio (*raqīq*). Il governo intraprendeva attacchi periodici alle tribù per catturare e asservire, e gruppi di commercianti, tanto stranieri quanto Ġallāba⁷³, collaboravano in questo commercio.

⁷¹ Muhammad 'Alī (1769-1849) ufficiale albanese delle truppe irregolari, inviato in Egitto (1798) per combattere i Francesi. Egli seppe, senza inimicarsi i Turchi, mettere contro di loro i Mamelucchi, e poi dividere questi ultimi fra di loro. Egli giunse a sbarazzarsi di loro e a farsi conferire il titolo di pascià d'Egitto, che portò il sultano a confermarglielo nel 1809. Egli diresse infine le sue armi verso il Sudan che sottomise al suo dominio (1820). Sotto la sua amministrazione l'Egitto divenne una potenza militare. La Francia gli aveva fornito un grande numero di ufficiali, ingegneri e scienziati, grazie ai quali egli aveva potuto organizzare il suo esercito all'europea, creare una flotta di guerra e aumentare rapidamente lo sviluppo dell'agricoltura e dell'industria. È considerato il fondatore dell'Egitto moderno.

⁷² R. Gray, *A History of the Southern Sudan 1839-1889*, Oxford University Press, 1961, 120. [NdA/2].

⁷³ Si tratta di un gruppo di sudanesi musulmani che collaborava attivamente con i trafficanti e i commercianti di schiavi a danno delle popolazioni o delle tribù nere del sud Sudan.

Ma le tribù del sud non erano rimaste inattive, si sollevarono e reagirono contro la calamità della schiavitù (*riqq*), dell'asservimento (*isti'bād*) e dell'oppressione (*idtiḥād*). Il commercio degli schiavi imprimeva così nello spirito, con tratti molto forti, la relazione nord-sud. Le forze europee avevano preso posizione contro quel commercio, tale posizione derivava da diversi elementi e bilancio di forze. Così dunque queste forze combattevano la schiavitù per spezzare il monopolio (*ihṭikār*) del commercio imposto da Muhammad 'Alī. Altre volte, esse si erano arrestate intenzionalmente, perché non volevano entrare in conflitto con il governatore dell'Egitto. Infine, esse tenevano in conto la pressione esercitata dall'opinione pubblica⁷⁴.

Così, il sud Sudan era aperto ai commercianti di schiavi stranieri e sudanesi (*Ġallāba*). Le loro attività commerciali si spandevano fino a comprendere i prodotti agricoli e animali. Questi commercianti si approfittavano della debolezza delle formazioni politiche locali e dell'assenza di una autorità centrale. Essi avevano fondato delle *zeribe*⁷⁵ che operavano come dei piccoli Stati⁷⁶. Il sud era così diviso fra molti ricchi commercianti e ciascuno di essi era proprietario di un certo numero di zeribe. Ogni commerciante amministrava i suoi affari commerciali e le sue gestioni amministrative a partire dall'interno di quelle zeribe. Simile attività commerciale aveva messo radici dentro quella che già esisteva sul posto⁷⁷. Dentro questo genere di attività, non c'era niente che potesse contribuire alla fusione (*sahr*) del nord con il sud, neppure un minimo segno che la facesse sembrare possibile nell'orizzonte di questo periodo storico. I commercianti vivevano isolati dall'ambiente che li circondava. Essi non erano legati a quell'ambiente se non dal canale del gua-

⁷⁴ A. I. Muhammad 'Alī, *The British, the Slave Trade and Slavery in the Sudan: 1820-1881*, [Khartoum University Press], Khartoum 1972, 12-15. [NdA/3].

⁷⁵ La *zeriba* (*zarība*) è un 'recinto per il bestiame', una abitazione circondata da cespugli a volte spinosi utilizzati come protezione esterna, dentro la quale i mercenari rinchiusavano i propri schiavi. Cf. Mire, Lawrence, "Al-Zubayr Pasha and the Zariba based slave trade in the Bahr al-Ghazal 1855-1879", in Willis, John Ralph, *Slave and slavery in Muslim Africa: Islam and the Ideology of Enslavement*, Frank Cass, London 1985, 101-122.

⁷⁶ A. M. Ushari, *Arabic in the Southern Sudan*, Khartoum 1983 [NdA/4].

⁷⁷ P. M. Holt, *Studies in the history of the near east*, [Cass,] Loondon, 1973, 142 [NdA/5].

dagno (*rabih*) e dello sfruttamento (*istiğlāl*). La stessa lingua araba è nata e fiorita sotto la pesante ombra di grandi torbidi sociali⁷⁸.

In seguito giunsero gli esploratori, i missionari e gli avventurieri europei⁷⁹. Malgrado la differenza della loro identità e la divergenza di interessi, li ritroviamo tutti sotto l'ombrello dello sviluppo del sistema capitalista europeo. Questi viaggiatori segnarono l'inizio dell'occupazione venuta nel paese per studiare ed sperimentare gli enigmi della società e le sue possibilità. Dopo l'anno 1860, gli europei e fra loro particolarmente i commercianti, avevano deciso di usare la violenza e l'espansione diretta nell'interno del continente africano, per installarvi dei centri permanenti e fortificati⁸⁰. Il sud era allora largamente aperto al saccheggio (*nahb*) capitalista e a quello della borghesia commerciale che stava aumentando nella zona. Così dunque, vi erano dei fattori comuni evidenti nelle due parti, fattori nati da una sofferenza. Il sud era la riserva delle ricchezze, mentre il nord favoriva il loro passaggio verso l'estero.

In seguito, i governatori turchi del Sudan aveva deciso di allargare il loro impero verso il sud⁸¹. Essi realizzarono tale espansione con il pretesto di numerose scuse che non collimavano con le intenzioni reali che avevano spinto a volere quell'espansione.

L'espansione dell'impero turco-egiziano fra gli anni 1863-1879 fu in primo luogo il risultato dello sviluppo del sistema capitalista e il suo passaggio dalla fase della libera competizione (*munāfasa*) a quella del monopolio (*ihtikār*) e della colonizzazione⁸². Tale competizione crebbe dopo la conferenza di

⁷⁸ Ushari, *Arabic*, 10 [NdA/6].

⁷⁹ E. Toniolo – R. Hill (ed.), *The opening of the Nile basin*, [Hurts], London 1974. P. Santi – R. Hill (ed.), *the Europeans in the Sudan: 1834-1878*, [Oxford University Press], Oxford, 1980 [NdA/7].

⁸⁰ Gray, *A History of the Southern Sudan*, 8 [NdA/8].

⁸¹ Gray, *A History of the Southern Sudan*, 7 [NdA/9].

⁸² V. Lutski, *Tārih al-aqtār al-‘arabyya al-hadīta*, Mūsū 1971, 296-297 [NdA/10]. L'opera di Lutski è stata tradotta in più lingue, fra le quali l'arabo, l'italiano e l'inglese. Cf. V. Lutski, *Modern History of the Arab Countries*, Progress Publishers, Moscow 1969.

Berlino (1884-1885)⁸³. Se l'Egitto fu il paese che realizzò l'espansione, lo fece sotto la pressione dell'Europa, dopo che divenne sua preda all'epoca del khedivè Ismail⁸⁴. Alcuni europei incaricati dal khedivè dovevano di realizzare l'espansione. Questi europei svolsero un compito che in apparenza favoriva l'Egitto, ma in realtà avevano di mira gli interessi britannici ed europei in genere. E poiché tale espansione si opponeva agli interessi britannici, non doveva continuare. Il ripiego di Ernest [Linant de Bellefonds] dall'Uganda⁸⁵, ciò che avveniva nel palazzo di Metsa⁸⁶, e il discorso di Stanley all'opinione pubblica inglese durante il quale aveva incoraggiato l'invio di delegazioni

⁸³ Proposta dal Portogallo e organizzata da Bismarck, questa conferenza, così come quella conosciuta come la conferenza dell'Africa dell'Ovest, cominciò il 15 novembre 1884 e si concluse il 26 febbraio 1885. Essa marcò l'organizzazione e la collaborazione delle potenze europee per la ripartizione e la divisione dell'Africa, e cominciò a stabilire le regole ufficiali della colonizzazione.

⁸⁴ Khedivè era il titolo dei vice-re d'Egitto dal 1867 al 1891. Ismā'il Pascià (1830-1895), nipote di Muhammad 'Alī e figlio di Ibrāhīm Pascià, dopo aver studiato a Parigi divenne il capo dell'opposizione sotto il regno di 'Abbās. Ma sotto il regime di suo zio Sa'īd Pascià, divenne comandante delle forze armate del Sudan e in seguito il khedivè d'Egitto (1867-1879). Durante la sua politica di conquista egli volle annettere il Darfur al Sudan (1874), ma subì una sconfitta spaventosa nello scontro con l'esercito abissino dell'imperatore Giovanni IV nel 1875.

⁸⁵ Ernest Linant de Bellefonds (Maurice Adolphe), o *Linant Bey* (1800-1883), si era unito al gruppo di archeologi che visitavano l'Egitto. Nel 1828 entrò al servizio di Muhammad 'Alī poiché nel 1847 dirigeva gli studi topografici dell'istmo di Suez e ricevette il titolo di *Bey*. Fu anche ingegnere capo dei lavori del canale di Suez. Divenuto in seguito emissario del generale Gordon, giunse fino a Rubaga alla corte di Metsa nel 1875, dove ritrovò Stanley che gli aveva affidato una lettera per il *Daily Telegraph*. Ma la sua spedizione fu attaccata ed egli brutalmente ucciso.

⁸⁶ Mtesa Walugembe Mukabya (1827-1884) alla morte di suo padre (1856), salì al trono di Buganda (1857). Egli rappresentava la grandezza di una monarchia africana indipendente. Per i sostenitori della colonizzazione e per i cristiani, si trattava di un re aperto sul mondo, e che aveva riservato una buona accoglienza ai musulmani, gli esploratori e ai missionari. Purtroppo, egli incoraggiava il commercio degli schiavi. Dopo la sua morte, il Buganda entrò in un periodo di torbido. Infatti, fu sotto il regno del suo successore Mwanga, che l'episodio dei martiri d'Uganda fu ordinato da coloro che dicevano voler rimanere cristiani. Il 3 giugno 1886 i giovani cattolici e anglicani furono torturati con lance e torce, avvolti in stuoie e gettati tra le fiamme. Essi sono stati canonizzati dal papa Paolo VI durante il concilio Vaticano II, a Roma, il 18 ottobre 1964.

missionarie⁸⁷. Tutto questo è solo qualche esempio delle intenzioni di quella politica⁸⁸. La Compagnia Britannica per l'Africa dell'Est (Imperial British East Africa Company), con la leadership di Mackinnon era nelle condizioni di progredire con velocità costante in direzione ai Laghi⁸⁹. Egli non aveva più bisogno dell'appoggio egiziano, anzi, questo era diventato un ostacolo sul suo cammino.

Quando furono ultimate le operazioni di espansione verso il sud, questo fu diviso in province (*mudīriyyāt*) e tutte finirono sotto l'amministrazione di governatori britannici, sotto la sovranità nominale egiziana. Baker⁹⁰, Gordon⁹¹, ed Emin

⁸⁷ Henry Morton Stanley (1844-1904), giornalista americano, fu incaricato dal *New York Herald* di seguire nel 1867 l'armata inglese in Abissinia. Nel 1870, lo stesso *NY Herald* lo mandò sulle tracce del pastore missionario scozzese David Livingstone di cui si erano perse le tracce. Stanley lo ritrovò l'anno seguente sul lago Tanganyika. Egli esplorò le rive del Tanganika prima di ritornare in Inghilterra nel 1872. Il *NY Herald* e il *Daily Telegraph* gli affidarono nel 1874 la direzione di una spedizione nel centro dell'Africa, durante la quale egli esplorò la regione dei laghi Vittoria e Alberto. Stanley rappresenta il volto più oscuro della colonizzazione dell'Africa: privo di umanità, si è guadagnato la fiducia dei suoi commissionari grazie al suo talento di giornalista e di imbonitore e grazie ai lavori nei quali descrisse le sue avventure.

⁸⁸ Shibeika, Makki, *al-Sūdān 'abra al-qurūn*, Bayrūt 1964, 179 [NdA/11].

⁸⁹ William Mackinnon (1823-1893) fu un uomo di affari scozzese implicato in diverse avventure coloniali. Egli avvicinò Stanley per organizzare una spedizione in soccorso di Emin Pascià. In seguito, contattò J. F. Hatton, un intermediario commerciale ugualmente implicato negli affari coloniali e misero insieme un *Comitato di soccorso a Emin Pascià*.

⁹⁰ Samuel White Baker (1821-1893) fu un ufficiale naturalista, cacciatore e ingegnere di qualità, prima di essere esploratore. Egli fu anche uno scrittore rinomato e non cessò di lottare per l'abolizione della schiavitù. Durante il tempo dell'Impero ottomano in Egitto, egli servì con il titolo di pascià e di generale-maggiore. Nell'aprile del 1869 e nell'agosto del 1873 egli prestò servizio nel Bacino del Nilo Equatoriale, dove esplorò la regione alla ricerca delle sorgenti del Nilo. Cf n. 30.

⁹¹ Charles George Gordon (1833-1885) fu un generale inglese conosciuto come "Gordon il Cinese" (per il suo servizio in Cina) o *Gordon Pascià*. Nel 1874, egli entrò a servizio dell'Egitto dove fu nominato governatore dell'Africa equatoriale. Dopo le sue dimissioni, partì per l'India. In seguito, nel febbraio 1884, ritornò in Egitto per salvare Khartum assediata dalle truppe mahdiste. Fidando in se stesso, entrò da solo in Khartum. Ma l'anno seguente i mahdisti si impadronirono della città e Gordon fu massacrato. Cf n. 29.

Pascià⁹² erano nell'Equatoria; Gessi⁹³ e Lupton⁹⁴ erano nel Bahr el Ghazal. Lo stesso Dar Fur e Kassala non erano senza europei. In seguito, Gordon era divenuto governatore generale (*hakimdār*) di tutte quelle regioni. A Khartum, il tedesco Giegler⁹⁵ restava governatore generale ad interim (*bi-l-ināba*) nel momento più oscuro del potere turco-egiziano, quando le delegazioni missionarie (*ba'atāt tabširiyya*) si spostavano verso il sud, verso Gebel Nuba e altre città importanti⁹⁶.

Questa dunque era la situazione nel sud all'inizio della rivoluzione mahdista. Una situazione piuttosto complessa. Vi erano tribù meridionali che lottavano seriamente contro una presenza straniera che metteva in pericolo la tranquillità della loro vita.

⁹² Emin Pascià (1840-1892) nato Schnitzer, fu un medico naturalista, esploratore e governatore della provincia egiziana dell'Equatoria (1878-1885), dopo il servizio nella parte europea dell'impero ottomano. Nonostante il titolo di Pascià non gli fosse stato conferito che nel 1886, egli è generalmente conosciuto come *Emin Pascià*. Egli e Gordon entrarono in contatto con Mtesa, re del Buganda, in Uganda, cercando di ottenere la sua sottomissione di buon grado, ma senza successo. Questo perché il Sudan Egiziano non si estendeva oltre il lago Alberto. Cf. n. 31.

⁹³ Romolo Gessi (1831-1881) fu un geografo ed esploratore italiano. Dopo la formazione militare, grazie al suo talento di poliglotta, nel 1848 ottenne un posto nel consolato inglese a Bucarest. Dal 1855 al 1856, partecipò del conflitto russo-turco in Crimea, dove incontrò Gordon. Nel 1859 partecipò alla guerra d'indipendenza italiana al seguito di Garibaldi. Governatore del Bahr el Ghazal e dell'Equatoria, fu nominato pascià e Gordon gli affidò l'incarico di eliminare i cacciatori di schiavi arabi del Bahr el Ghazal e del Nilo Bianco. Nel 1879 Gessi sconfigge gli uomini di Sulayman b. Zubair e libera molti schiavi.

⁹⁴ Frank Lupton Bey (1854-1888) fu governatore del Bahr el Ghazal (1878-1879) dove sostituì Romolo Gessi. La sua presenza aveva indebolito la speranza che Gessi aveva acceso nel cuore del popolo, perché egli introdusse il pagamento di pesanti tasse per tutta la popolazione. Cf. E. Macro – F. Lupton, "Frank Miller Lupton", *Sudan and Records* 28 (1947) 50-61.

⁹⁵ Carl Christian Giegler pascià, (1844-1921) figlio di un rilegatore tedesco. Terminati gli studi egli imparò a fare l'orologiaio. In seguito andò in Inghilterra per lavorare alla Siemes e alla Woolwich. Fu anche impiegato nella produzione del telegrafo dove apprese qualcosa di ingegneria, compresi gli elementi per impiantare il telegrafo nel Sudan. Nel 1873 Giegler era responsabile oltre che funzionario, nel Sudan egiziano, delle Poste e Telecomunicazioni. Egli fu accusato di avere sottovalutato il pericolo dell'insurrezione del Mahdi. Cf. n. 39.

⁹⁶ Richard Hill (ed), *The Sudan memories of Carl Christian Giegler Pasha*, (1873-1883), [Oxford University Press]. [NdA/12].

Esse lottavano anche per mantenere la propria identità contro ogni sorta di sciacallaggio praticato da forze straniere. Il sentimento di oppressione fece nascere il desiderio di liberarsene. Purtroppo, tale sentimento e tale desiderio non si svilupparono verso una presa di coscienza sociale (*wa'y iġtimā'i*). E da questa incapacità, veniva il limite della partecipazione del sud nell'aggregazione alla rivoluzione. Questo è stato anche un elemento fondamentale per la disgregazione.

L'esistenza turco-egiziana non aveva potuto installare un sistema amministrativo come nel nord. Questo rimase soltanto al livello di una presenza militare centralizzata in alcune guarnigioni e città. Quando i turchi lo abbandonarono, il sud si trovò immediatamente davanti a dei rifugiati (*rafd*). Era rimasto un paese al di fuori del sistema amministrativo centrale, nonostante contro il suo cielo fosse stata alzata la bandiera egiziana. E questo aveva offerto l'opportunità ad ogni forza sociale di combattere e di imporre la sua presenza. I gruppi de Ġallāba e dei commercianti stranieri apparvero come forze sociali organizzate. Essi erano capaci, in forza del loro denaro e delle armi da fuoco, di imporre il loro dominio e la loro civilizzazione per portare avanti l'opera di distruzione: a volte con la protezione del governo e a volte con la capacità delle loro proprie idee. Mentre i gruppi missionari andavano e venivano fra tutte quelle forze che si combattevano. E anche se le loro attività facevano a volte dubitare, essi credevano fermamente. Allora, come la rivoluzione mahdista poteva influenzare in questo clima?

II.2.2. La rivoluzione mahdista: la disgregazione

Il Mahdi emerse con il suo appello (*da'wa*) nel 1881. All'inizio, il suo invito ricevette una risposta limitata nella cerchia di coloro che lo circondavano e nelle tribù circostanti. Però, dopo la vittoria dell'isola di Abā e quelle successive a Qadīr, la sua influenza cominciò a propagarsi più ampiamente fra i gruppi e le tribù. Nel sud, comunque, l'appello mahdista non trovò tale genere di risposta durante la prima fase. Tale appello del Mahdi atteso (*al-mahdī al-muntazar*) e il suo orientamento islamico mahdista, non avevano trovato molta risposta fra i differenti gruppi del sud. In effetti, era evidente che simile appello non poteva mettere radici in mezzo a tribù che avevano un patrimo-

nio culturale diverso, patrimonio che le faceva diverse dai gruppi tribali del nord che combattevano contro l'amministrazione straniera (*hukm aġnābī*) e le sue pratiche marginalizzanti ed efficaci. Quelle tribù del nord lo facevano mirando la loro unione senza che importasse loro la grandezza della bandiera, anche se le caratteristiche di tale orientamento si possono mescolare con quelle del sud. Questo è il primo aspetto della disgregazione.

Nel 1881, Rāšid Ayman, governatore (*mudīr*) della provincia di Fashoda⁹⁷, aveva preparato una spedizione contro il Mahdi che si trovava al Ġabal Qadīr⁹⁸. E con lui, anche il capo degli Shilluk Kwickon [Kwatker Akwot] che era uscito alla testa di una truppa del suo popolo che contava appena poche centinaia di uomini⁹⁹. A Qadīr quella spedizione fu sterminata. Con essa anche gli Shilluk e il loro capo. Ma, quale era il motivo che spingeva gli Shilluk contro il Mahdi? Probabilmente l'avevano fatto sotto la pressione del regime (*hukm*) turco, oppure ignoravano la natura della rivoluzione mahdista; non avevano considerato quello che significava la loro resistenza contro di essa. Di più, essi non avevano considerato che nel futuro, una vittoria poteva risultare anche a loro profitto. Qualunque fosse la motivazione che mosse gli Shilluk, era una prova di disgregazione, che marcava la relazione fra i due gruppi in questa fase iniziale. In ogni caso le vittorie della rivoluzione hanno portato ad una nuova fase.

⁹⁷ Fashoda, posto militare della parte meridionale del Sudan egiziano destinato a lottare contro i trafficanti arabi. Quel posto era ambito dalle principali potenze coloniali europee che cercavano attivamente uno sbocco sul Nilo Bianco e un punto di ancoraggio verso l'Egitto. In effetti, nel 1898, accadde un incidente diplomatico serio che mise la Francia in contrasto col Regno Unito. Dopo altri conflitti avvenuti fra quelle due potenze, il 25 settembre 1898, le truppe anglo-egiziane di Kitchener incontrarono a Fashoda il piccolo gruppo militare del comandante Marchand, che gli ambienti ufficiali francesi avevano incaricato di riaprire la questione dell'Egitto per avere una garanzia contro la politica inglese nell'Alto Nilo. La tensione fra la Francia e l'Inghilterra giunse al parossismo, ma alla fine il governo francese non osò rischiare un conflitto, e cedette richiamando Marchand.

⁹⁸ Rāšid Bey Ayman era anche il comandante della guarnigione di Fashoda. Egli trovò la morte nella battaglia del 9 dicembre 1881 contro l'armata del Mahdi. Cf. Collins, *The Southern Sudan*, 1883-1898, 20-21.

⁹⁹ Hill, *The Sudan memories*, [NdA/13]. Kwickon Kwatker Akwot, *reth* degli Shilluk aveva governato come capo tradizionale a partire dal 1875. Egli fu nominato *bey* dall'amministrazione turco-egiziana nel 1877. Anch'egli trovò la morte nella battaglia del 9 dicembre 1881. Cf. Udal, *The Nile in Darkness*, index.

II.2.3. La rivoluzione mahdista: l'aggregazione

Allorché l'appello mahdista cominciò a diffondersi al di fuori della sua cerchia specifica di Qadīr, si orientò verso il Bahr el-Ghazal e l'Equatoria. Tale orientamento aveva ragioni geografiche, commerciali e sociali. Collins ritiene che i mahdisti si erano così orientati per far giungere il loro appello nel Bahr el-Ghazal fra:

1. Le tribù nere che avevano perso la propria indipendenza con l'arrivo del regime turco. Molte di queste tribù, nonostante la loro origine negra, si ritrovavano ampiamente nell'aggregazione con le tribù arabe del nord del Bahr al-'Arab con le quali avevano relazioni fraterne. Per questo avevano accolto l'appello del Mahdī.

2. Le tribù Dinka, Nuer e Shilluk che non avevano alcun legame con le tribù arabe, aderirono alla rivoluzione, non per un sentimento di fraternità, ma per sbarazzarsi dell'ignobile regime straniero.

3. I sudanesi del nord, fra i quali i governatori, i commercianti, i Gallāba e i militari che erano nati nel Bahr el-Ghazal. I Danācla erano la forza dominante fra loro e rappresentavano dei leader per tutti questi gruppi. Cioè la rivoluzione, per loro, voleva dire la restaurazione del commercio degli schiavi nonostante la sua incompatibilità con gli interessi delle tribù nere, ma questa era una contraddizione che poteva essere superata¹⁰⁰.

La rivoluzione era cominciata nel Bahr el-Ghazal fra le tribù vicine al Dar Fur, che avevano un legame con le tribù di questa zona. L'appello del Mahdī giunse fra loro con Modibbo 'Alī, capo dei Rizayqāt¹⁰¹. Le tribù Gānqī [Injangulgule], che avevano pre-

¹⁰⁰ Robert O. Collins, *The Southern Sudan*, 1883-1898, Yale University Press, New Haven 1962, 22-23 [NdA/14].

¹⁰¹ Madibbo, *ṣayh* e capo della tribù dei Rizayqāt del Dar Fur. Il governatore Slatin l'aveva deposto perché non aveva, secondo lui, protetto il suo amico ucciso dai mahdisti. Allora egli raggiunse direttamente il Mahdī e si alleò a lui. Il Mahdī lo rimandò nel Dar Fur come suo *amīr* per la causa del mahdismo. Madibbo di ritorno al suo ovile, riuscì ad ingaggiare tutte le tribù Fur per la rivolta in favore del Mahdī. Il capo dei Dinka, Jango (che aveva massacrato la guarnigione di Lupton a Liffi Bahr al-Arab), lo aveva raggiunto ed insieme aveva preso El-Obeid. Egli continuò ad essere *ṣayh* e capo della tribù dei Rizayqāt. Fu ucciso nel 1883 sul campo di battaglia.

so le armi contro il governo, accolsero l'appello¹⁰². Che significa dunque quell'inizio?

L'appello del Mahdi non era arrivato nel Bahr el-Ghazal coronato dalla gloria del Mahdi e dalla sua fama di sufi di cui tutti parlavano, ma come una rivolta poderosa che, avendo le sue radici nelle formazioni tribali, lottava contro la potenza straniera. E quello era l'inizio dell'aggregazione alla rivoluzione.

Le vittorie militari del Mahdi avevano la loro influenza. E questa influenza era più forte nel sud che nel nord a causa della natura marginale della presenza del regime turco. Queste vittorie erano la distruzione di quanto restava di prestigio al governo. Alcune tribù si erano ribellate, specialmente le tribù nere arabizzate come i Togoyo del Liffi che erano favorevoli all'appello del Mahdi¹⁰³. Queste tribù vedevano nell'appello del Mahdi un movimento di opposizione alla presenza straniera, senza cercare altri motivi. Tale comportamento verso la rivoluzione mahdista rappresenta uno degli aspetti più clamorosi dell'aggregazione alla stessa.

In seguito i capi delle tribù del sud che si trovavano vicini al Dar Fur si affrettarono a raggiungere il Mahdi al Qadīr, e poi a El-Obeid per riunirsi (*mubāya'a*) a lui¹⁰⁴. Secondo la sua abitudine, il Mahdi li faceva ritornare nei loro paesi accompagnati da qualche Ansār e da un numero di Rizayqāt. Il Mahdi affidò loro il compito di diffondere l'appello e di espellere i turchi dal Bahr el-Ghazal. Questi gruppi non avevano trovato un esercito governativo organizzato da affrontare, perché l'autorità del governo (*sulta hukumīyya*) era divenuta un simbolo astratto. I Gallāba avevano già cominciato ad unirsi al Mahdi. Questi gruppi di rivoluzionari dunque dovevano attendere. Ma la lunga attesa non organizzata, provocò la noia che causò la loro dispersione.

¹⁰² Collins, *The Southern Sudan*, 24 [NdA/15].

¹⁰³ Collins, *The Southern Sudan*, 25 [NdA/16].

¹⁰⁴ La *mubāya'a* è l'azione di prestare giuramento a chi si riconosca come autorità. Nella storia politica arabo-musulmana, è divenuta simbolo di alleanza. Cf. E. Tyan, "Bay'a", *El2*, 1 (1960) 1146-1147.

Così i Rizayqāt erano ritornati alle loro terre, e gli altri gruppi si erano separati dalle tribù locali in cerca di nutrimento¹⁰⁵.

Nonostante tale dispersione, grazie a qualche vittoria militare che il governo aveva ottenuto, l'entusiasmo per la rivoluzione non era diminuito: all'improvviso vi fu la scissione a Shat (Šāt) fra i gruppi delle tribù Dīmū, Bongo e Shilluk [Luo]. Era evidente che quei gruppi non erano disposti a consegnarsi ai militari del governo, tanto più che il governo si mostrava incapace di realizzare una vittoria che avrebbe potuto influenzarli¹⁰⁶. Quella fu la fine della prima fase dell'aggregazione. Fu un periodo che mostrò i suoi punti forti (*iğābiyyāt*) e quelli deboli (*quṣūr*). La rivoluzione era dunque in grado di contare sulle forze locali che collaboravano con la stessa e con qualche elemento aggiunto (*wāfida*). Ma non riusciva a creare una base permanente nella parte occidentale del Bahr el-Ghazal.

In seguito, la rivoluzione sarebbe scoppiata nell'Est del Bahr el-Ghazal. I Dinka avevano sferrato una serie di attacchi che si erano trasformati in una vera e propria ribellione contro il governo (*hukūma*). Laggiù, i Dinka avevano sofferto per le incursioni del governo contro Sulaymān al-Zubayr. Essi dovettero subire tutte le tasse e la crudeltà dei governatori. La rivoluzione dei Dinka era diversa dalla rivoluzione delle tribù nere arabizzate dell'Est. I Dinka in effetti, erano influenzati da quello che era accaduto nell'Est del Bahr el-Ghazal, ma non si trovavano sotto l'influenza diretta delle idee del Mahdi. Essi avevano rifiutato tutti i tipi di infiltrazione (*tağawwul*) e di dominio (*nufūd*) esterni, sia che fossero culturali, politici o religiosi. In effetti, essi erano soddisfatti della superiorità del loro stile di vita ed erano orgogliosi dei loro costumi (*taqālīd*) e delle loro credenze (*mu'taqidāt*)¹⁰⁷.

Nel mese di febbraio 1883 i Dinka cominciarono ad attaccare l'armata (*ḡund*) del governo, e in seguito i loro attacchi continuarono ma non si trasformarono mai in un combattimento

¹⁰⁵ Collins, *The Southern Sudan*, 28 [NdA/17].

¹⁰⁶ Collins, *The Southern Sudan*, 29 [NdA/18].

¹⁰⁷ Collins, *The Southern Sudan*, 30 [NdA/19].

duro e decisivo. Il governo otteneva alcune vittorie temporanee che non riuscivano ad arrestare la ribellione. Durante la primavera dello stesso anno, gli attacchi dei Dinka divennero una rivoluzione. Il governo sentiva che questa rivoluzione era pericolosa. Lupton, governatore (*mudīr*) del Bahr el-Ghazal, decise di tentare una campagna militare intensiva per schiacciare il movimento dei Dinka. Egli mobilizzò alcune tribù locali come gli Zande che si unirono a lui al prezzo del bottino (*ganīma*). Poi il dominio del Mahdi trovò la sua strada verso il movimento dei Dinka, che cominciarono ad innalzare la bandiera mahdista verde, a indossare l'abito (*ḡubba*) mahdista e ad imitare i loro trucchi (*siyāhat*) di guerra. In questo modo, la rivoluzione dei Dinka che era cominciata lontano da quella mahdista, cominciò ad avvicinarsi. E questo è l'esempio più chiaro di aggregazione. Ma la distanza allontanava dal centro della rivoluzione e le stesse condizioni della regione non aiutavano a spingere tale inizio fino alla sua conclusione logica.

Lo scatenarsi della rivoluzione nell'Equatoria fu il risultato diretto di quanto avvenne nel Bahr el-Ghazal, e non di quello che avvenne al Qadīr o nel Kordofān in generale. Le tribù Dinka (dinka Agar) dell'Equatoria soffrirono gli assalti (*gārāt*) e la repressione da parte del governo. La vittoria dei Dinka nel Bahr el-Ghazal fu per loro un fattore di incoraggiamento. La prima scintilla si accese nel mese di luglio 1883 quando uno dei gruppi attaccò la guarnigione (*hāmīyya*) del governo. Fino allora il governo era stato capace di contenerli perché non potessero trasformarsi in un vero e proprio movimento rivoluzionario¹⁰⁸.

Quando i mahdisti conquistarono il Bahr el-Ghazal sotto il comando di Karan Allāh al-Karkasāwī, i Danāqila si imbalanzirono nell'Equatoria, e conquistarono alcune posizioni governative con l'aiuto di rinforzi giunti dal Bahr el-Ghazal. Il comandante mahdista, Abd Allāh al-Samīt, si alleò con i Dinka. Questo fu il primo passo verso l'adesione (*iltihām*) degli elementi del nord con le tribù del sud. Quell'alleanza si sarebbe rafforzata con l'arrivo di Karan Allāh all'inizio del 1885, e il completamento della conquista di Amadi. Ad ogni modo, Karan Allāh non vi rimase per molto tempo perché dovette ripiegare verso il

¹⁰⁸ Collins, *The Southern Sudan*, 44 [NdA/20].

Bahr el-Ghazal. La rivoluzione mahdista nell'Equatoria, in quel periodo di aggregazione, si limitava al luogo delle vittorie¹⁰⁹.

Malgrado le attività limitate della rivoluzione mahdista nell'Equatoria, esse avevano mostrato il lato positivo nell'operazione di aggregazione, ma i combattimenti delle forze al sud non permettevano, di questo passo, di concretizzare la sua opera storica in una maniera effettiva e permanente.

II.2.4. La rivoluzione mahdista: seconda disgregazione

La battaglia di Shaykān (novembre 1883) segnò una svolta importante nella storia della rivoluzione mahdista. La vittoria del Mahdi provocò la caduta del regime turco egiziano nel Dar Fūr e nel Bahr el-Ghazal, dal momento che le guarnigioni governative di quelle regioni si attardarono nell'attesa di sapere come era andata quella battaglia. Un numero di Ġallāba del Bahr el-Ghazal fuggì e si unì al Mahdi ad El-Obeid e partecipò alla battaglia di Shaykan; fra loro c'era Karam Allāh al-Karkāsawī. Dopo la battaglia, il Mahdi lo mandò nel Bahr el-Ghazal alla testa di 1500 Anšār¹¹⁰.

La nomina, da parte del Mahdi, di un comandante proveniente dagli abitanti del posto, per organizzare quei popoli, era un aspetto originale del suo metodo rivoluzionario. Ma quando il Mahdi inviò Karam Allāh nel Bahr el-Ghazal, l'aveva considerato un abitante del posto, mentre in realtà egli era un Ġallāba. Perciò la distinzione fra i Ġallāba e le tribù della zona era importante; non era stato, però, quello che era avvenuto. Può essere che non si sia trovato, fra i capi locali, una persona capace di assumere il comando della *da'wa*. Così, Karam Allāh giunse nel Bahr el-Ghazal come un comandante scelto dal Mahdi per dare il colpo di grazia all'autorità straniera.

La sua autorità, però, gli veniva da fuori, non dalla società locale. Come dunque un Ġallāba poteva condurre gli abitanti della regione se non entro limiti determinati, cioè quelli di finirla con i turchi? Questo infatti fu quello che avvenne.

¹⁰⁹ Collins, *The Southern Sudan*, 47-48 [NdA/21].

¹¹⁰ Collins, *The Southern Sudan*, 31-32 [NdA/22].

Karam Allāh riuscì a conquistare la provincia e porre fine al potere dei turchi.

Nel frattempo, gli equilibri delle forze in quella zona non permettevano lo stabilirsi di un sistema governativo permanente. Dopo la caduta del regime turco, gli Ġihādiyya si erano ribellati all'autorità mahdista, ma la ribellione fu domata¹¹¹. In seguito, scoppiò nuovamente mentre Karam Allāh si trovava nell'Equatoria. Gli scontri avvenivano rumorosamente fra i Ġihādiyya e gli Ansār. L'autorità mahdista stava vivendo un momento difficile. Dopo la morte del Mahdi, il Califfo aveva convocato tutti i suoi capi (*qawād*) a Omdurman. Nell'ottobre del 1885, Karam Allāh lasciò il Bahr al-Ghazal. Al suo ritorno, il dominio del Mahdi si era indebolito, e la regione era ritornata ai conflitti (*sirā'āt*) precedenti.

L'Equatoria non si trovava in una situazione migliore di quella del Bahr al-Ghazal, se non che la copresenza europea nell'Equatoria esigeva dall'autorità mahdista una attenzione particolare. Il Califfo stava molto attento a guardarsi le spalle da qualsiasi interferenza (*tadaḥḥul*) europea. La notizia di una spedizione entrata nel sud del paese per liberare Emin Pascià si faceva insistente, tanto da fargli credere trattarsi di una spedizione europea che aveva intenzione di occupare una parte del paese. Immediatamente, egli decise di inviare una spedizione per occupare l'Equatoria. Durante l'estate del 1888, mandò 'Umar Sālih alla testa di un battaglione costituito da 1000 Anšār, 500 Ġihādiyya, tre battelli e sei carichi pieni (*marākib šahn*) di provviste¹¹². Ma quale era la situazione dell'Equatoria all'arrivo di quella spedizione?¹¹³

¹¹¹ Con il termine *Ġihādiyya*, vengono designati i soldati dell'armata egiziana, di origine schiava o prigionieri, provenienti dal Sudan, e preparati al Cairo. Essi venivano impiegati soprattutto come truppe di guarnigione. Un gruppo di *Ġihādiyya* si unì all'armata mahdista nel 1882. Cf. Lavergne (ed), *Le Soudan contemporain*, 148.

¹¹² Umar Sālih (m. 1897) proveniva da una tribù Ja'aliyyn di Saqqā, del sud del Darfur. Nel 1888, egli fu inviato dal Califfo 'Abd Allāh in Equatoria per combattere e distruggere le forze di Emin Pascià. Egli conquistò il posto di Raġġāf, ma non Dufle. Abu Qarga gli successe come *amīr* mahdista della Provincia. Trovò la morte nella battaglia di Raggaf contro alcune tribù congolesi. Cf. Collins, *The Southern Sudan*, 56.

¹¹³ Collins, *The Southern Sudan*, 65. [NdA/23].

L'Equatoria si trovava in una situazione di disordini (*fawdā*). Le armate erano nelle mani di un piccolo gruppo di uomini delle tribù. I Ġihādiyya che si ribellavano contro lo Stato (*dawla*) mahdista si rifugiavano laggiù, gli avventurieri circolavano ovunque e la presenza governativa si indeboliva sempre più. Dopo la caduta del regime turco e la scomparsa di un nemico comune, i combattimenti avvenivano fra le tribù locali e i propagandisti (*du'āh*) mahdisti. Questi propagandisti volevano obbligare gli abitanti della zona a seguire la loro legge (*hukm*) e la loro dottrina (*aqīda*). Essi si comportavano verso le tribù con certi modi che non aiutavano la fusione (*inṣihār*) ma alimentavano la disgregazione. Nelle comunicazioni, i mahdisti usavano i termini "negri" (*zingī*) e "schiavi" (*abd*) come sinonimi per riferirsi agli abitanti della zona.

In questo clima, un nuovo responsabile (*āmil*) mahdista aveva preso l'iniziativa di mettere le basi di una presenza mahdista.

ʿUmar Salih seguiva una politica a tendenza multipla. Egli doveva garantire la forza militare dello Stato senza la quale la sua esistenza non avrebbe avuto senso. Cioè, egli decise di ritirare le armi delle tribù. Ma il disarmo delle tribù significava per loro una nuova conquista e la sostituzione del governatore turco con un altro governatore. Così i combattimenti scoppiarono fra i due gruppi. Allora ʿUmar Salih cominciò a seguire una politica di alleanze (*tahālufāt*) temporanee. Egli si alleò con uno dei capi più forti e dopo aver terminato la missione per la quale aveva fatto tale alleanza, toglieva a quel capo il suo appoggio. Tale politica diede alcuni risultati provvisori, ma in realtà aumentò la disgregazione¹¹⁴.

Cambiando tattica, ʿUmar Salih adottò allora una politica diversa. Si sforzò di comportarsi verso gli abitanti con bontà (*rifq*) e con tolleranza (*tasāmuh*), e questo diede i suoi frutti. Alcune tribù dei Bari si unirono a lui considerandolo come un mezzo che li poteva liberare dai tiranni (*tugāh*) turchi.

Alcune tribù si erano associate in maniera diretta nelle guerre mahdiste. Ve ne furono altre che si associarono indirettamente e cominciarono a uccidere i disertori nell'esercito del governo.

¹¹⁴ Collins, *The Southern Sudan*, 73 [NdA/24].

Ma la presenza militare debole degli Ansār in quella regione, e la presenza europea nelle sue diverse forme, non permisero a quella politica di giungere a dei veri risultati. Così dunque, la disgregazione perdurava ed era il segno distintivo della relazione fra i mahdisti e gli abitanti locali¹¹⁵.

La faccenda mahdista nell'Equatoria si ridusse infine a una presenza militare isolata dall'ambiente (*bi'a*) naturale. Gli Ansār facevano fronte agli attacchi (*haḡamāt*) continui delle tribù, ma gli approvvigionamenti (*mawādd tamwīyya*) si facevano sempre più scarsi. Anche i battelli a loro disposizione non servivano più molto, perché mancavano del carburante (*wuqūd*) e dei pezzi di ricambio (*qita' al-giyār*). I loro combattimenti erano diventati operazioni militari sempre in perdita (*bi-lā ḡadwā*). Quando le tribù si accorsero della debolezza della presenza militare mahdista, raddoppiarono i loro attacchi, accerchiando e soffocando i nemici, fino a far sì che la stessa ricerca di cibo richiedesse un'operazione militare. Così i discorsi di 'Umar Salih in questa fase avevano un'impronta (*masha*) di amarezza (*ka'ā*) e di scoraggiamento (*ya's*)¹¹⁶.

Nonostante il Califfo avesse inviato due capi esperti all'Equatoria, cioè Muhammad 'Uṭmān Abū Qurḡa (1882) e 'Arabī Dafa' Allāh (1893), anch'essi non potevano modificare l'equilibrio delle forze. Secondo loro, non rimaneva che attaccare (*muqāḡama*) le tribù e catturare qualcuno dei loro capi. E questo divenne il punto culminante della disgregazione¹¹⁷.

Pur potendo sembrare pessimista la conclusione alla quale giunse Collins, non era affatto lontana dal descrivere la situazione come di fatto era. Quando egli scrisse, disse che le incursioni degli Ansār non erano che degli attacchi sparsi che turbavano lo stile tradizionale della vita tribale e non ottenevano che disordini e orrori (*faz'*). Nonostante gli Ansār fossero poco numerosi, non aveva trovato difficoltà nello sconfiggere le tribù locali, grazie al loro zelo (*hamāsa*) e alle loro armi. Ma dove sba-

¹¹⁵ Collins, *The Southern Sudan*, 74 [NdA/25].

¹¹⁶ [NRO] Mahdiyya 1/33/94 ss. 'Umar Salih *ila al-Haliha* [NdA/26].

¹¹⁷ Collins, *The Southern Sudan*, 110-111 [NdA/27].

gliarono fu nell'aumentare il disordine e l'orrore. Essi si facevano forti massacrando le tribù, ma quella forza non fu sufficiente per imporre il loro dominio nella regione. Così la loro presenza si trasformò in assalti (*gārāt*) alla ricerca del bottino (*salb*) e in violenze (*nahb*) contro quelli che cercavano di difendere la propria vita¹¹⁸.

¹¹⁸ Collins, *The Southern Sudan*, 177 [NdA/28].

Analisi di una situazione rivoluzionaria

III.1. Annotazione del testo scelto

Il prof. al-Qaddāl, nel testo scelto, aveva fatto riferimento in primo luogo al panorama fisico ed umano del suo Paese. Argomento che abbiamo esaminato nel primo capitolo. Di tutta l'opera, abbiamo scelto di analizzare il capitolo su: "*La rivoluzione mahdista nel sud Sudan: aggregazione e disgregazione*" delle tribù nei riguardi della famosa rivoluzione riconosciuta a livello internazionale. È la parte che abbiamo esaminata e tradotta, e che ci è sembrata interessante per il lavoro progettato. Le numerose ripetizioni che si trovano in questa parte sono richieste dalla fedeltà al testo originale. Così dunque per ben circoscrivere le sfide dell'opera, presentiamo brevemente il capitolo nelle sue grandi linee.

Il professore introduce il testo interrogandosi sulla reazione delle popolazioni del sud Sudan davanti alla rivoluzione mahdista (*al-ṭawra al-mahdiyya*). Egli notò la portata delle aggregazioni e delle disgregazioni delle tribù in seguito alla rivelazione. È vero che la rivoluzione mahdista ha avuto una grande influenza su quella popolazione, ma è anche importante considerare la situazione del sud Sudan prima del mahdismo. In effetti, l'espansione (*tawassu'*) turco-egiziana aveva sottomesso le province (*mudīriyyāt*) meridionali al governo centrale installato nel nord, quindi lontano dal sud e che, all'inizio della rivoluzione mahdista, era un incrocio di culture. Il sud era costituito da parecchie tribù, e il nostro autore parla di più formazioni tribali (*takwīnāt qabaliyya*). Ogni tribù (*qabīla*) era indipendente, e aveva i propri costumi (*ʿādāt*) e le proprie tradizioni (*taqālīd*) che determinavano la sua vita quotidiana e alle quali si ricorreva per la sua organizzazione. Questo mostra che la coesione (*talāhum*) in sé era sconosciuta o trascurabile. In più non vi era nessun punto in comune che avrebbe potuto unirle.

Le tribù erano già divise. La loro relazione con il nord era tanto marginale quanto inesistente. Come il nostro autore ricorda, il sud era in sé una riserva di schiavi (*riqq*) e il potere turco-egiziano incoraggiava tale commercio. Un simile genere di commercio non poteva contribuire alla fusione (*sahr*) del nord con il sud. L'unità non poteva dunque essere presa in considerazione. Le tribù sudiste combattevano già decisamente la presenza straniera, il potere turco-egiziano che minacciava la tranquillità della loro semplice vita quotidiana. Essi lottavano soltanto per salvaguardare la propria identità e anche contro le vergognose scorrerie delle forze straniere. Anche se quelle popolazioni non erano unite, avvertivano il peso dell'oppressione (*zulm*). Erano perciò solidali nella lotta contro l'oppressore. Effettivamente, se tale sentimento e tale desiderio si fossero sviluppati ed orientati verso una presa di coscienza sociale (*wa 'y iğtima*), le cose sarebbero andate diversamente. Perché nella confusione di questo periodo, alcune tribù ne vendettero altre agli schiavisti. Tale era dunque la situazione nel sud all'inizio della rivoluzione mahdista. E quindi il terreno era già propizio per la rivoluzione. Ricordiamo anche subito che i capi della rivoluzione non erano innocenti in fatto di schiavitù.

Secondo il nostro autore, dopo che il Mahdi emerse con il suo appello (*da'wa*) nel 1881, trovò un appoggio limitato da parte delle tribù che si trovavano nelle vicinanze. Fu soltanto dopo la sua vittoria nell'isola di Aba e di quelle successive a Qadīr, che la sua influenza cominciò a crescere. Ma l'appello del Mahdi atteso (*al-Mahdī al-muntazar*) e il suo orientamento islamico, non avevano trovato eco fra i sudisti. Evidentemente, secondo al-Qaddāl, simile appello non poteva mettere radici in mezzo a tribù che avevano un loro patrimonio culturale, avevano la loro religione, e questo li faceva diversi dai gruppi tribali del nord. Il punto in comune fra il nord e il sud era che, tanto da una parte come dall'altra, si lottava contro l'amministrazione straniera (*hukm aġnābī*) e le sue pratiche emarginanti. In breve, si lottava contro lo straniero. Fra loro, però, non c'era una previsione di unità. Lo slogan comune: "Fuori lo straniero malvagio!" aveva fornito ai sudanesi un'occasione di operare insieme. Effettivamente, l'autore identifica il buon rapporto fra i rivoluzionari e le tribù nere che avevano perso la loro indipendenza con l'arrivo dello straniero: il regime turco-egiziano. Alcune tribù nere oppresse dalle tribù arabe del nord del

Bahr al-‘Arab, erano in buoni rapporti con i mahdisti. Le tribù Dinka, Nuer e Shilluk, che non avevano alcun legame con le tribù arabe, aderirono alla rivoluzione, non per un sentimento di fraternità come le altre, ma per sbarazzarsi dell’ignobile regime straniero.

A queste alleanze, si aggiungono i gruppi di funzionari nordisti che avevano lavorato con il regime turco-egiziano. Quindi i governatori, i commercianti di schiavi, i Ġallāba e i militari. Tutti coloro che erano nati e cresciuti nel Bahr el-Ghazal. In seguito i Danāqla che formavano la forza dominante, divennero i capi di tutti questi gruppi. Ma, tutti questi ultimi erano entrati nella rivoluzione mahdista con un obiettivo ben definito: restaurare il commercio degli schiavi difeso da Charles Gordon, uno straniero cristiano. Questo obiettivo non era quello delle tribù nere del sud. Infatti, il sud si unì alla rivoluzione soprattutto per combattere il regime escludente turco-egiziano. Quelle tribù avevano visto nell’appello del Mahdi un movimento di opposizione alla presenza straniera. E senza cercare di conoscere i motivi più profondi della rivoluzione, si erano buttate corpo e anima in vista della propria liberazione. L’autore ci informa che i *Dinka* erano giunti a portare alta la bandiera del Mahdi. Essi indossavano la sua divisa (*ġubba*) e imitavano le sue pipe (*siyāhāt*) di guerra. Secondo il nostro autore, questo è l’esempio più clamoroso dell’aggregazione delle tribù del sud alla rivoluzione. Il comandante mahdista, ‘Abd Allāh al-Samīt, si alleò dunque con i Dinka. E quello era il primo passo verso l’adesione totale degli elementi del nord con le tribù del sud.

Nello stesso tempo notiamo che il Mahdi, con il suo metodo rivoluzionario originale di organizzazione, nominò un comandante (*amīr*) proveniente dagli abitanti della regione. Purtroppo, quando il Mahdi inviò uno dei suoi comandanti, Karan Allāh nel Bahr el-Ghazal, lo considerò come un abitante del posto, mentre in realtà egli era un Ġallāba. La distinzione fra i Ġallāba e le tribù della zona era importante, dice il nostro autore. Però, questo non era quello che avveniva nel Bahr el-Ghazal. Può essere che la rivoluzione mahdista non avesse trovato, fra i capi locali, qualcuno che fosse capace di assumere il comando della *da’wa*? L’autorità di questa personalità araba del nord era vista come una imposizione. Quel comandante non era uscito

dalle forze locali. Ciò risvegliava la diffidenza fra il capo e i sudisti, e non incoraggiava gli abitanti a intessere una relazione serena con le popolazioni del nord. Fu così che, con il declino del regime turco-egiziano, i Ġihādiyya, soldati, ben preparati, si rivoltarono contro l'autorità mahdista. Il nostro autore sostiene che questa autorità mahdista era in effetti, bloccata in una strettoia senza via d'uscita. Dopo la morte del Mahdi (1885), il Califfo 'Abd Allāh invitò tutti i capi (*qawād*) a riunirsi con lui a Omdurman. Il professore al-Qaddāl faceva notare che dopo la caduta del regime turco e la scomparsa del nemico comune, le lotte scoppiarono fra le tribù locali e i propagandisti (*du'āh*) mahdisti. Questi propagandisti mahdisti volevano obbligare le tribù della zona e seguire la loro legge (*hukm*) e la loro dottrina (*'aqāda*). In una parola, la loro ideologia, o meglio ancora, la loro religione. Il loro atteggiamento verso la popolazione non favoriva la fusione (*insihār*) del sud con il nord. Al contrario, essi alimentavano la disgregazione e la divisione. Nelle comunicazioni quotidiane, i mahdisti si rivolgevano alla popolazione con i termini di "*zingī*" (nero) e "*abd*" (schiavo). Così dunque, la disgregazione o la disintegrazione nasceva fra i mahdisti e gli abitanti locali¹¹⁹ che li vedevano ora come dominatori o come un altro regime turco-egiziano in atto. Bisognava dunque combatterli.

Nell'Equatoria, l'affare mahdista divenne una presenza militare isolata (*bi'a*). La diminuzione dei loro rifornimenti (*mawādd tamwīyya*), e le barche che essi avevano non servivano più alla causa per la mancanza di carburante (*wuqūd*) e di pezzi di ricambio (*qita' al-giyār*). Le macchine europee catturate durante le battaglie non funzionavano più. E i loro combattimenti si riducevano ad operazioni militari limitate e in pura perdita (*bi-lā ḡadwā*). Il nostro autore afferma che il loro difetto era quello di approfondire il disordine e spargere l'orrore. Perché la loro forza non era nemmeno più sufficiente per imporre una dominazione effettiva sulle tribù della zona. Quando queste tribù si accorsero di tale debole presenza mahdista, intensificarono i loro attacchi, l'accerchiarono e la soffocarono.

¹¹⁹ Collins, *The Southern Sudan*, 74 [NdA/25].

III.2. Il concetto di mahdismo e le sue manifestazioni

Ci è stato detto che tutte le altre considerazioni che escono dai limiti di questa circoscrizione non ci interessano. Abbiamo osservato questa evoluzione rapida del mahdismo sudanese verso una rivoluzione armata, poi uno Stato territoriale improvvisarsi prima in una struttura di comando ed in seguito in un sistema amministrativo. Proviamo allora ad esaminare la fonte (*masdar*) di una rivoluzione islamica in quanto tale. Visto che il successo del Mahdi fu il successo di una *reazione islamista* come possiamo vedere ancora oggi¹²⁰, anche se il mahdismo sudanese può sembrare il più riuscito della storia. Ci conviene analizzare il concetto stesso di Mahdi sudanese.

Il richiamo storico ci informa brevemente che a partire dal regno del khedivè Sa'id (1854-1863), e soprattutto da quello del khedivè Ismā'il (1863-1879), il governo turco-egiziano ha impiegato un numero crescente di europei e di americani cristiani per occupare alti incarichi militari e civili nel Sudan. Formalmente, secondo il nostro autore, il movimento mahdista era prima di tutto diretto contro un potere straniero e anche contro un potere musulmano *infedeli*. Perché quel potere utilizzava politiche fiscali devastatrici che avevano suscitato dei sentimenti di ostilità in larghi strati della popolazione sudanese, ci dice Collins. Costoro dunque sostenevano campagne in favore dell'abolizione della tratta degli schiavi e dei tentativi d'imposizione di un islam dottrinario e incoerente¹²¹. In tutti i modi, il Mahdi non aveva come parola d'ordine lo ristabilirsi della schiavitù. In fondo, questa idea non era essenziale per lui e se riuscì a riunire gli schiavisti, fu per un effetto secondario. Anche se tale idea era nascosta, si rivela a volte vicina alla verità. Anche se Hervé Bleuchot ci ricorda che la lotta contro la schiavitù ordinata dai cristiani, ha messo l'islam in situazione di accusato e in situazione di debolezza ideologica di fronte al cristianesimo. Per quei popoli, per i quali la schiavitù era autorizzata dalla religione,

¹²⁰ Il caso di Boko Haram, al-Qaïda, Daech (*al-Dawla al-islāmiyya fi al-sarq wa-l-Sām*).

¹²¹ Collins, *The Southern Sudan, 1883-1898*, New Haven and London, Yale University Press, 1962, 72, 77.

non poteva essere un male¹²². Perciò, bisogna considerare che Gordon, antischiavista, era amato soprattutto dalle popolazioni più umili. Esse gli erano riconoscenti per aver soppresso quei castighi corporali.

Effettivamente, Gordon diceva al khedivè, che egli considerava un ipocrita, di mantenere la parola e di evitare apertamente *a quei neri che considerava come suoi*, di cadere in mani malvagie.

In ogni caso, per molti Ansār, il Mahdi fu un personaggio carismatico considerato da alcuni come un profeta e dunque investito di un ruolo messianico.

Secondo il nostro autore, il Mahdi fu piuttosto un leader nazionalista e unificatore del suo popolo. Secondo una opinione moderna, il Mahdi è visto come un *muğaddid*, un riformatore religioso. Certamente, il mahdismo fu un movimento riformista, ma soprattutto si può dire anche ortodosso. È impressionante sapere che certe figure importanti di movimenti riformisti musulmani avevano l'esperienza sufi. Cioè, sono stati diretti da pensatori che erano cresciuti nei circoli sufi. Fra questi abbiamo al-Mawdūdī¹²³ o Hasan al-Bannā¹²⁴. Questi leader avevano conservato tendenze autoritarie associate al ruolo di maestri sufi. Effettivamente, la storia ci dice che il sufismo conduceva spesso alla resistenza coloniale, anche se oggi una parte considerevole di musulmani lo rigetta e lo considera come non islamico.

Perciò, osservando in profondità lo sviluppo storico, cioè i primi secoli dell'islam, la reazione sufi era contro i poteri dominanti, contro i ricchi che opprimevano, contro la corruzione che distruggeva, e dunque a favore della necessità di una lotta politica in favore degli oppressi contro l'ingiustizia. Ed ecco il caso del nostro movimento mahdista sudanese. L'autore di questo movi-

¹²² Bleuchot, "Le Soudan au XIX siècle", 132-141.

¹²³ Abū al-'Alā' al-Mawdūdī (1903-1979) era un teologo indiano fondamentalista, fondatore del *Jama'at-i Islami* nel Pakistan. Egli mirava alla creazione di uno stato islamico unificato, fondato sull'applicazione della sari'a, che egli aiutò a realizzare nel Pakistan.

¹²⁴ Hasan al-Bannā (1906-1949) fu il fondatore, nel 1928, dei Fratelli Musulmani in Egitto. Egli era convinto che l'unico modo di liberare il suo paese dalla colonizzazione britannica, culturale e politica, era fare emergere quello che egli chiamava di "islam sociale".

mento, Muhammad Ahmad, ricevette una educazione religiosa tradizionale nel Sudan-egiziano. Ben presto, da quanto sembra, egli manifestò una propensione verso l'ascetismo e il sufismo e nel 1881 si unì a Shaykh Muhammad Šarīf Nūr al-Dā'im, nipote del fondatore della *tarīqa* dei Sammaāiyya nel Sudan¹²⁵. Tale ordine ebbe un forte impatto sul futuro Mahdi. Effettivamente, secondo Ali Salih Karrar, Muhammad Ahmad era egli stesso uno shaykh sufi. Così la sua reputazione di uomo pietoso gli guadagnò numerosi seguaci. Questa fu probabilmente la causa di una rottura con lo shaykh Muhammad Šarīf al seguito del quale Muhammad Ahmad si legò a un capo dei Sammāniyya rivale, lo Shaykh al-Qurašī wad al-Zayn († 1878)¹²⁶.

Dicono che, secondo Carl W. Ernst¹²⁷, la spiritualità del sufismo è in effetti un'espressione della grande jihad. Ma, come grande sforzo o lotta quotidiana su se stesso per vivere in comunione sincera con Dio¹²⁸. Ma si dà che il nostro Mahdi considerava come veri musulmani soltanto coloro che accettavano la sua missione, e tali comportamenti erano qualificati di jihad. Gli *'ulamā'* si sforzavano ufficialmente di rifiutare tali pretese di Muhammad Ahmad quando annunciavano la dottrina sunnita del Mahdi e dimostravano che egli non si conformava ai criteri stabiliti nello studio della tradizione profetica (*hadīt*). Ma lui, Muhammad Ahmad, difendeva la sua posizione riaffermando che Dio l'aveva scelto e che tale scelta gli era stata trasmessa dal profeta stesso durante una conversazione (*hadra*). Nello stesso tempo, egli metteva l'accento sui punti che potevano essere conformi agli *hadīt*, insistendo sul fatto che egli discendeva dal profeta.

¹²⁵ Karrar, *The Sufi Brotherhoods*, 43-48.

¹²⁶ Karrar, *The Sufi Brotherhoods*, 47.

¹²⁷ Carl W. Ernst, "Piety and devotio", in J. T. Kenney – E. Moosa, *Islam in the modern world*, 107-124.

¹²⁸ La *ḡihād* comporta due aspetti distinti: c'è la grande *ḡihād*, il fatto di vivere ogni aspetto della vita personale in conformità con la volontà di Dio, lottando contro i propri vizi e malvage inclinazioni per permettere a Dio d'essere il maestro della nostra vita. E c'è la piccola *ḡihād* nel senso della lotta contro l'ingiustizia e l'oppressione o la corruzione. E se è possibile ciò può essere fatto anche senza violenza. Si può ricorrere alla forza quando è veramente necessario, come l'azione militare.

Non sottovalutiamo il fatto che nel 1881, Muhammad Ahmad fu raggiunto dall'uomo che doveva diventare il suo discepolo più intimo e il suo successore alla testa dello Stato mahdista, 'Abd Allāh b. Muhhamad, che proveniva dai Baqqāra Ta'ā'isa, una tribù araba di allevatori di bestiame del Darfur. La situazione estrema delle popolazioni aveva provocato una specie di crisi spirituale nel cuore dei popoli che attendevano l'arrivo immediato di un Mahdi per liberarli dalle bestialità dei turchi. Tale attesa del Mahdi era così ardente che alcuni anni dopo, quello stesso 'Abd Allāh b. Muhhamad, salutava Zubayr Rahma, il conquistatore e mercante di schiavi, con il titolo di *mahdi*. Una funzione che quel trafficante di schiavi del Darfur non si aspettava nemmeno per se stesso. L'anno precedente dunque, questo 'Abd Allāh b. Muhhamad incontrava Muhammad Ahmad e si presentava a lui con la stessa idea di Mahdi. E poiché tale attesa del Mahdi si era sparsa nel Sudan-egiziano, Muhammad Ahmad, figlio del suo tempo, condivideva tale sentimento. In seguito gli fece parte, confidenzialmente, dei suoi discepoli ad Abā (marzo 1881), e poi con altri partigiani. Ma la manifestazione veramente pubblica (*al-zuhūr*) del Mahdi ebbe luogo il 29 giugno 1881¹²⁹. Alcune lettere furono allora inviate a diversi notabili, invitandoli a raggiungerlo. In seguito annunciò la sua missione divina, con telegramma, al governatore generale.

III.3. Il Mahdismo nel sud Sudan: origine e sviluppo (1881-1898)

Si dice chiaramente che fin da giovane, Muhammad Ahmad comprese il giusto valore dei suoi compatrioti e seppe anche ascoltare, partecipando spesso della vita sociale e degli avvenimenti politici ad Abā, una cittadina molto frequentata dai sudanesi. Anche il Nilo era come un'autostrada dove si muovevano i mercanti d'avorio, gli schiavi e gli schiavisti, gli oppressi e gli oppressori, i poveri e i ricchi, e i funzionari del governo delle diverse categorie. Si facevano costantemente, senza dubbio, fra gli abitanti, dei discorsi a proposito dei turchi. Vi erano persone che si approfittavano degli altri per le loro comodità e il loro profitto.

¹²⁹ Udal, *The Nile in darkness*, 376.

Davanti a questo panorama, possiamo comprendere la reazione di questo giovane sufi quando Marc Lavergne dice che il motivo determinante dell'insurrezione sollevata da Muhammad Ahmad contiene meno di fanatismo religioso che di malversazione e la tirannia dei funzionari egiziani, gli abusi nella riscossione delle tasse, e soprattutto l'abolizione della schiavitù che il cristiano Gordon aveva sempre considerata come nefasta "se aveva luogo sotto un simile governo..."¹³⁰. Effettivamente, Slatin Pascià, lo sottolineò un giorno dicendo che noi non possiamo farci alcuna idea del disordine che regnava nell'amministrazione, cominciando dai governatori (*mudīr*) fino all'ultimo copista, e gli stessi impiegati dell'amministrazione giudiziaria. Egli continua affermando che tutti avevano da rispondere davanti alla giustizia delle loro azioni tanto riprovevoli. Ricordiamo allora che secondo la storia islamica, il sufismo è sensibile all'ingiustizia. Certamente, quella ribellione stava divenendo così popolare perché, come possiamo immaginare, il peso delle tasse gravava soprattutto sulle povere popolazioni e sui piccoli proprietari. Dal momento che i detentori di domini considerevoli sapevano giocare e trovare d'accordo con i funzionari il mezzo più conveniente per farsi ridurre le tasse a cifre irrisorie, essi, i poveri, dovevano pagare fino all'ultimo centesimo. Questo ci dice come la corruzione fosse affare quotidiano al più alto livello e le estorsioni trasformate in una istituzione. Tutto questo non poteva non spingere un uomo di pietà ad uscire e a gridare "Basta!"

Un altro fenomeno era che lo statuto sociale e politico sotto i turchi sviava alcuni uomini religiosi sudanesi: i *fakis* che in precedenza avevano svolto la funzione di professori del Corano, della Sunna e della *Sarī'a*, e dei dirigenti sufi, degli arbitri e degli intercessori presso i sovrani, non vivevano più in coerenza con i loro doveri religiosi. Perché, la creazione di una gerarchia ortodossa di *ulamā* e l'integrazione di un sistema giudiziario avevano disorientato le popolazioni nella loro pratica religiosa e nella gestione della loro vita sociale. Questo fu l'inizio del sorgere di gruppi rivali fra i capi religiosi. Alcuni membri di certe famiglie di *fakis* avevano approfittato di tale opportunità per compiere i loro studi in Egitto, all'al-Azhar e per entrare nella gerarchia ufficiale. Questo aveva creato una incompatibilità assoluta fra i

¹³⁰ Bleuchot, "Le Soudan au XIX siècle", 143.

fakis e gli *ulamā* mantenuti dal governo in modo che, alla fine, il Mahdi li qualificava degli *ulamā al-sū'* (*ulamā* che non vivono più i loro doveri religiosi e le loro credenze, gli ipocriti), dunque come degli infedeli, delle persone da combattere.

Nel vedere tutto ciò, il Mahdi e i suoi Ansār si ritirarono allora sul monte di al-Qadīr come per un ritiro (*hiğra*) nelle montagne della Nubia, un luogo di concentrazione prima di cominciare la loro missione. Ġabal al-Qadīr era il posto per chi cerca rifugio presso il suo Dio, e nello stesso tempo, un luogo di discernimento. Costituiva dunque una base conveniente per attaccare le posizioni governative del Kordofan. Anche se le forze del governo accerchiavano il nuovo gruppo, la distanza di quel luogo rendeva difficile le operazioni militari governative. E la popolazione stanca del regime turco-egiziano, si mobilitò in favore del Mahdi. Fu così che nel sud del Kordofan e del Darfur, il Mahdi dispose di un grande appoggio da parte dei nomadi Baqqāra e delle forze tribali per completare il gruppo detto *Ġihādiyya*, che aveva disertato il proprio campo per aderire al Mahdi.

La presa di El-Obeid (19 gennaio 1883) procurò al Mahdi un grande centro amministrativo. Il Kordofan divenne presto il perno di uno Stato territoriale mahdista. Il Nilo Bianco fu annientato dagli Ansār a Shaykan il 5 novembre 1883. Il Mahdi divenne allora padrone dell'Ovest. Il Darfur e il Bahr el-Ghazal furono rispettivamente liberati dal Mahdi dei loro governatori europei nel dicembre del 1883 e in seguito nell'aprile del 1884. Frattanto, 'Uṭman Dikna (Osman Digna)¹³¹, appartenente ad una famiglia di commercianti di Suakin, era stato inviato dal Mahdi nel maggio del 1883, per conquistare i Beḡa delle alture del Mar Rosso. La sua missione fu largamente coronata dal successo grazie all'appoggio di un *fakī* influente, lo Shaykh al-Tāhir al-Maḡdūb. Quel successo bloccò la strada dal Mar Rosso al Nilo. Allo stesso modo, la caduta di Berber per mano di una armata di Ansār (maggio 1884) aveva tagliato la via fluviale verso l'Egitto. Da allora, la pressione militare su Khartum divenne fortissima.

¹³¹ Originario della regione e un uomo di valore per il Mahdi. Fu lui ad avere la meglio nell'altalena dell'insieme dell'Est in favore del mahdismo e a scoraggiare la parte egiziana. Egli fu l'ultimo dei comandanti mahdisti ad essere catturato dalle forze anglo-egiziane, nel 1900. Lavergn (ed), *Le Soudan contemporain*, 148-149.

Fra aprile e ottobre 1884, il Mahdi spostò il grosso delle sue forze da El-Obeid a Omdurman, di fronte a Khartum. La città cadde il 25 gennaio 1885. La caduta di Khartum segnò praticamente la fine della jihad del Mahdi. Egli era ora il padrone del Sudan-egiziano da Dongola al Bahr el-Ghazal e dal Mar Rosso al Darfur. Egli ordinò l'evacuazione di Khartum e stabilì la propria capitale a Omdurman dove morì dopo una breve malattia (il 22 giugno 1885). Ma, che cosa era accaduto? Perché questo tempo di gloria del movimento mahdista non è durato?

L'autorità del califfo fu messa in pericolo da una rivolta degli Ašrāf guidati da Muhammad Sarīf (novembre 1891). Dopo qualche tiro e numerose perdite, si venne ad una riconciliazione. Passato il pericolo, il califfo si diede a distruggere i suoi avversari uno dopo l'altro, particolarmente i familiari e i parenti del Mahdi a causa del potere. Muhammad Šarīf fu condannato nel marzo del 1892 da un tribunale speciale. Dentro gli affari del governo vi era il suo fratellastro Yaqūb che svolgeva funzioni di ministro senza avere il titolo di *wazīr*. In seguito, suo figlio 'Uṭmān ricevette il titolo onorifico di Šayaḥ al-Dīn e fu preparato per succedergli sul trono.

Uno dei fattori del declino di questo attivista fu la grande carestia del 1889-1890, gli effetti della quale furono aggravati dall'emigrazione dai Ta'ā'isa a Omdurman. Diciamo subito che l'anno 1889 segnò la fine della fase militare del mahdismo. Il periodo seguente vide la stabilirsi dell'autocrazia del califfo all'interno di uno Stato praticamente limitato alle regioni islamizzate e arabizzate del Sudan settentrionale.

Ma mentre il califfo rinforzava la sua situazione nell'interno, gli europei esercitavano una pressione crescente sulle frontiere dello Stato mahdista. Le operazioni di febbraio 1891, sfociarono nella presa del quartiere generale di 'Uṭmān Digna, quel braccio destro che aveva bloccato il Nilo Rosso a Tokar (Tūkar). D'altronde, il mahdismo era minacciato da ogni parte dalle potenze europee. Gli Inglesi e gli Italiani avevano ripreso l'offensiva sul Mar Rosso, mentre i Francesi e i Belgi si mostravano molto aggressivi nella regione del Bahr el-Ghazal e dell'Alto Nilo.

Il califfo aveva radunato i suoi uomini a Omdurman per la guerra santa e li stava sottomettendo ad un addestramento in-

tensivo, quando si avvicinò l'armata di Kitchener per la rivincita. Nell'aprile del 1898 s'ingaggiò una battaglia furiosa. Tutte le bandiere furono dispiegate sotto i loro capi, e le truppe mahdiste uscirono da Omdurman per raggiungere Khartum in vista del grande scontro. Dopo due ore e mezza di corpo a corpo, l'armata mahdista fu massacrata. I cannoni di Kitchener bombardarono Omdurman. Joseph Ki-Zerbo parlò di uno scontro frontale che, per i mahdisti, si trasformò in un *vero olocausto*¹³². Quale confusione! C'è un proverbio che dice: "*Se tu uccidi con la spada, morirai di spada*" (cf Mt 26,51-52).

III.4. Il mahdismo: impatto e conseguenze

Possiamo affermare che lo Stato mahdista era prima di tutto uno Stato militare del quale tutti gli sforzi erano voltati verso la jihad. Noi sappiamo che l'attività militare causa grandi perdite di vite umane. In più secondo il nostro percorso storico illuminato dal testo del nostro autore e attraverso gli sviluppi di questo lavoro, possiamo affermare che il mondo esterno era inesistente nell'ideologia mahdista. Non abbiamo constatato alcun pudore davanti a certe esigenze dell'islam come in genere succede con altri riformatori. In effetti, H. Bleuchot diceva del movimento che erano l'esercito e il bilancio ad occupare il primo posto nelle preoccupazioni del potere mahdista¹³³. Vi erano così tasse smisurate e una vera confisca dei beni. Non dimentichiamo che l'indisciplina degli Ansār fu una vera ferita costante nella storia delle tribù del sud Sudan. Quelle popolazioni nere furono allora più che mai massacrate dalle incursioni dei trafficanti di schiavi. Il nostro autore insiste nel dire che i malcontenti delle tribù che avevano appoggiato il Mahdi erano tornati a ribellarsi fortemente. Davanti a tutto questo, dovremmo parlare di una fiducia tradita delle tribù, o delle loro speranze deluse? I nomadi arabi insubordinati, si erano fatti più audaci nell'attaccare gli autoctoni, cioè nel combattere quelle stesse tribù che li avevano

¹³² Si parla di "27.000 discepoli dei quali 11.000 rimasero uccisi sul terreno". Kitchener, fra l'altro, "fece estrarre dal suo mausoleo la spoglia del mahdi, dando ordine di gettarla nel fiume". Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire*, 396-397.

¹³³ Bleuchot, "Le Soudain au XIX siècle", 115.

sostenuti. Il nostro autore fa notare che gli Ansār si permettevano di trattare quotidianamente i membri delle tribù come *schia-vi* e *neri* in una maniera spregevole per disumanizzarli sempre più. Essi volevano soprattutto far loro credere, facendoli sentire tali, di essere veramente schiavi perché neri. Il professore al-Qaddāl è giunto a confermare che essi seminavano terrore ed orrori ovunque. Così dunque, quelle tribù erano divenute molto combattive e utilizzavano la guerriglia contro i mahdisti.

Durante la giornata di studio tenuta al PISAI il 23 febbraio 2017, il professor Adnane Mokrani¹³⁴ tirò le conclusioni dicendo che la guerra è uno strumento per disumanizzare. La guerra distrugge le persone. Ogni violenza produce un impatto con conseguenze nefaste, come ha così bene sottolineato il nostro autore. E nonostante la conquista anglo-egiziana abbia rovesciato lo Stato mahdista nel 1898, il movimento non cessa di essere una forza potente nello spirito delle tribù del sud Sudan.

Il Mahdi, qualificato come “*liberatore ed eroe del Sudan*”, aveva profondamente addolorato i popoli neri del sud, quelle tribù che erano accorse per appoggiarlo nei combattimenti contro lo straniero. Il Mahdi non aveva fatto altro che coltivare e lasciare odio fra di loro. È stato assodato che gli Ansār praticavano la barbarie e la distruzione ovunque, banditismo, traffici umani ed esportazioni varie. Ancora un proverbio dice: “*Il male commesso, ritorna all'autore*”. Il Mahdi può essere stato un eroe rivoluzionario come lo ha definito Ki-Zerbo¹³⁵, ma non lo è stato per tutti, soprattutto non lo è stato per le tribù che, in partenza, avevano confidato in lui per sbarazzarsi del nemico comune. Secondo al-Qaddāl, per le tribù, gli Ansār furono distruttori di valori, di modi di vita, di costumi e soprattutto della dignità dell'essere nero e dell'essere cristiano o animista. Infatti, l'episodio glorioso del Mahdi non era risultato meno difficile del periodo che lo aveva preceduto. I mahdisti si muovevano di villaggio in villaggio, di tribù in tribù, dal Bahr el-Ghazal all'Equatoria, distruggendo tutto, alla ricerca soltanto del cibo che serviva loro. Hervé Bleuchot diceva che il peggio era che il mahdismo contro il cristianesimo si sommava ad un altro mahdismo contro il sunnismo.

¹³⁴ Professore di Islamologia al PISAI.

¹³⁵ Ki-Zerbo, 393-395.

Si era detto che gli “*ulamā*” di Khartum avevano condannato il mahdismo, come l’aveva fatto al-Azhār¹³⁶. E così possiamo pensare che anche l’odio e la collera degli *awlād al-balad* non passavano inosservati. In più se l’islam è la religione maggioritaria, specialmente al nord, l’animismo e il cristianesimo sono fortemente presenti al sud.

Secondo il nostro autore, per il Mahdi, si trattava di stabilire un governo religioso nazionale capace di garantire il rispetto dei diritti dei suoi compatrioti, guidato dal Corano e dalla Sunna. Sbarazzandosi di un regime *straniero*, egli si era ripromesso di restituire *la dignità e la libertà* al suo paese e di liberare *i veri musulmani dall’oppressione e dalla tirannia dei musulmani infedeli e dei cristiani* che impedivano la schiavitù. È dunque essenziale mettere in luce che il governo centrale, in seguito sempre monopolizzato da qualche tribù del nord, ha sistematicamente escluso dai suoi piani di sviluppo i territori del sud e i loro abitanti. Bisognava però far vedere la volontà imperterrita di migliorare l’islamizzazione della società sudanese soprattutto a partire dal Mahdi. Il nostro autore sembra minimizzare questa dimensione, nonostante una grande parte della popolazione non sia musulmana.

Il professor al-Qaddāl non considera la lingua come un semplice mezzo di espressione. Egli è dell’opinione dell’imam Nursī, secondo il quale i veri nemici dell’islam sono l’ignoranza, la disunione e la povertà. Secondo lui, una volta che i musulmani riuscissero a superare queste tre cose, possono diventare dei veri testimoni di Dio nel mondo. Secondo costoro, si tratta di meglio utilizzare e di consacrare il tempo, l’energia, l’intelligenza e lo spirito allo studio del Corano e non di spenderli con guerre e violenze inutili. Si tratta di usare bene e di godere della presenza amorosa di Dio, più che di essere presi dalle circostanze, dagli avvenimenti e dalle difficoltà del momento. Allo stesso modo è necessario diventare strumenti di perdono e di riconciliazione dei popoli con Dio. Questo esige il coraggio di pentirsi. E l’imam Nursī conclude dicendo che non è più il tempo di jihad, di guerra fisica¹³⁷.

¹³⁶ C. Miller, “Langues et identité” in Lavergne (ed.), *Le Soudan contemporain*, 87-112.

¹³⁷ Cf. n. 8.

Abbiamo constatato che dal 1881 al 1884 secondo il nostro autore, il Mahdi conquistò tutto il paese, e che la sua rivolta risvegliò una coscienza nazionale. In effetti, secondo al-Qaddāl, la rivoluzione mahdista è stata presentata come un movimento di liberazione degli indigeni, e di trasmissione della coscienza nazionale. Dicono che dal punto di vista storico, è ben vero che, come diceva Joseph Ki-Zerbo, lo storico *cerca abitualmente non soltanto la verità ma anche la “sua” verità*, dal momento che egli è soltanto un *pellegrino della realtà passata*¹³⁸.

Purtroppo, la fine della tratta imposta dagli Inglesi non è stata accompagnata da una adesione dei sudisti a questa nuova dominazione militare. Quel periodo, al contrario, è stato segnato da spedizioni punitive contro certe tribù – *Nuer* e *Dinka* – pronte a ribellarsi per difendersi e che hanno sviluppato una specie di sentimenti nazionalisti. Perché essi vedevano una garanzia nel preservare la loro specificità e interessi propri dopo i disagi del mahdismo. Brevemente, in altri termini, è una storia che ha visto piuttosto la costruzione e l’espansione di una importante potenza regionale, militare e culturale alimentandosi del malcontento e dell’odio. Era necessario che il Mahdi reagisse così contro la barbarie o braccio di ferro con una popolazione già emarginata? Quella popolazione che sperava nella sua presenza di *mahdi atteso*, per poter respirare un’aria diversa, un’aria di pacificazione e di serenità.

Purtroppo, la delusione della popolazione del sud, fu vedere che l’atmosfera mahdista era andata creandosi attorno alla violenza, alla vendetta e all’odio. Questo mostra l’incompatibilità di una religione. Una religione che si muove tra violenza e fede, o fra croce e odio? Papa Francesco afferma che la fede che non nasce da un cuore sincero e da un amore autentico verso Dio Misericordioso, è una forma di adesione convenzionale o sociale che non libera l’uomo ma lo opprime. Perché più aumenta in noi la fede in Dio, più cresce l’amore per il prossimo¹³⁹.

¹³⁸ Ki-Zerbo, *Histoire de l’Afrique Noire*, 28.

¹³⁹ Primo discorso di papa Francesco in Egitto il 28 aprile 2017.

Conclusione

Prima di tutto, ricordiamo che questa parte del mondo è un vero mosaico di popoli dall'identità forte, dei quali la demografia, le lingue, le culture, i modi di vita, le condizioni socio-economiche e la religiosità, sono profondamente diverse e molto varie. L'amministrazione turco-egiziana a partire dal secolo XIX ha creato una situazione opprimente e ripugnante per coloro che erano governati e che attendevano un Mahdi che li liberasse da quella amministrazione straniera¹⁴⁰. Questo aveva fornito l'occasione a quell'audace sufi, Muhammad Ahmad b. 'Abd Allāh, di sorgere e di sfruttare quel malcontento del popolo e di rispondere ai suoi bisogni.

Sottolineiamo una cosa importante di quel regime straniero e oppressore, che il nostro autore non aveva fatto notare: in un vasto e complesso Sudan oggi diviso, il potere turco-egiziano era riuscito a creare l'unità del paese. Egli unì i due regni del Kordofan – Darfur e del Sennar. Egli ha unito i territori del sud. In ogni caso, la reazione delle tribù, suscita in noi una domanda: Questa unificazione, fu una opportunità offerta all'islam per ingrandirsi? Sostenuto dalla riflessione del nostro autore, il giudizio che facciamo di questo periodo di storia è una lettura legata strettamente alla luce della situazione del Sudan di oggi. Perché ieri unito, il Sudan è incapace di mantenere questa unità oggi, quando la tendenza è di fare un grande raggruppamento suscitato dalle condizioni sociopolitiche?

Certamente, questo sud-Sudan divenuto un paese a pieno diritto è stato una volta integrato sotto un movimento islamico d'Egitto, poi sotto il mahdismo. Eppure, la regione sudanese aveva da molto tempo dei legami linguistici, culturali, religiosi ed economici con l'Egitto ed era stata parzialmente sotto la stessa autorità amministrativa nei diversi periodi della sua storia¹⁴¹. Effettivamente, quell'ottomano di origine albanese, Muhammad 'Alī, che faceva una politica di ingrandimento della sua autorità, vedeva il Sudan come un'estensione naturale

¹⁴⁰ www.herodote.net/26_janvier_1885-evenement-18850126.php, consultato il 15/04/2017.

¹⁴¹ www.clio.fr/CHRONOLOGIE/chronologie_le_soudan.asp, consultato il 23/04/2016.

del territorio egiziano. Durante il suo regno e quello dei suoi successori, l'Egitto e il Sudan erano amministrati da un'entità politica unica. E costoro volevano ad ogni costo, assicurare e continuare questa *unità della valle del Nilo*. Purtroppo, l'aggressività dei dirigenti non permise al sufi Muhammad Ahmad di lasciare che si continuasse tale politica amministrativa così bellicosa e così infedele alle cose religiose. Egli si sentì dunque in dovere di reagire. L'istinto di conservazione fece dunque nascere il braccio di ferro. *Occhio per occhio e dente per dente?* La battaglia di Abā nell'agosto del 1881 segnò l'inizio della storia che vide brillare il suo astro di Mahdi e risplendere la stella del suo movimento. Il sole del mahdismo cominciò così ad alzarsi sul Sudan. il capo ottenne l'appoggio della maggior parte degli abitanti che volevano sbarazzarsi dei tiranni turchi. A partire da questo, egli volò di vittoria in vittoria, fino alla presa di Khartum nel 1885 come un'offensiva musulmana contro quei cristiani che impedivano lo schiavismo e anche contro quei musulmani *di nome e non di fatto*. Effettivamente, ad un tratto, quegli occupanti turco-egiziani furono vinti. Allo stesso tempo, non ignoriamo l'esistenza di una lotta politico-ideologica interna. Anche la lotta fra musulmani mahdisti e musulmani non mahdisti è notevole.

In questo modo, egli ha inflitto con successo la disfatta alla potenza turco-egiziana e ha strappato il potere dalla mano di quegli stranieri in virtù della forza delle sue armi, del suo coraggio, del suo zelo e delle sue proprie capacità. Purtroppo, questo uomo audace e i suoi successori lasciarono anch'essi la loro impronta di scontento nelle popolazioni e dunque la loro stessa caduta in seguito alle violenze inflitte dalle forze interne ed esterne. Come dice il proverbio: "La spada forgiata dal fabbro ferraio, ucciderà lui stesso".

Secondo il nostro autore, il mahdismo, questo movimento lanciato nel 1881 da Muhammad Ahmad b. Abd Allāh mirava teoricamente a riformare l'Islam. Perché prima di tutto, esso ebbe un carattere politico e rivoluzionario, dal fatto che era diretto contro il regime turco-egiziano al potere. Certamente, il Sudan-egiziano, il Mahdi e il suo stato islamico costituiscono un terreno di ricerca arduo ma inevitabilmente affascinante. Più numerosi sono i problemi che chiedono di essere posti. Il nostro autore ha tenuto la sua conferenza (1985) nel momento critico in cui un movimento contro il governo del nord (Khartum), era già stato lanciato, 1983, APLS (Armata Popolare di Liberazione

del Sudan)¹⁴². Si trattava precisamente di un movimento contro la politica di arabizzazione e di islamizzazione forzata condotta da Khartum che ha portato, fra l'altro, a questa ribellione sudista per la difesa delle sue particolarità e della sua identità culturale africana¹⁴³. Anche se si fosse trattato di un territorio senza coscienza nazionale, è un fatto che questa politica di arabizzazione e di islamizzazione forzata è quella che ha provocato la ribellione delle tribù del sud per insistere sulle loro richieste in favore di un Sudan unito, laico e democratico. Ma le posizioni del nord non cessano di radicalizzarsi. Questo dà l'impressione di una storia che si sta ripetendo.

Tuttavia, si deve sapere che, quali che siano i criteri di unità o di integrazione del sud con il nord, secondo il pensiero del nostro autore, il Sudan appariva come un paese multiplo da secoli. Può essere che questo appaia più evidente perché quello che fa la sua diversità potrebbe costituire la sua unità o la sua integrazione. Il professore al-Qadd l nella sua conferenza tenuta agli universitari di Juba sembra ignorare che basta anche un semplice sguardo per capire che sono le questioni religiose, etniche, culturali e geografiche a dividere il Sudan. Se ci limitiamo ai soli aspetti "interni", bisogna però sottolineare che la separazione o la non integrazione fra nord e sud è prima di tutto geografica. Il sud è rimasto fisicamente isolato dal nord da una vasta zona di paludi, una vera "*terra incognita*" per i nordisti che non vi fanno che delle incursioni in cerca di bestiame ma soprattutto di schiavi (bestiame umano). La schiavitù è un elemento chiave dell'economia degli agricoltori e dei nomadi del nord Sudan. Il nostro autore stesso aveva fatto notare che le relazioni fra le popolazioni nere e arabe si sono limitate a questo genere di "scambi". Il Sud da molto tempo è stato esclusivamente una zona di commercio di schiavi, "*di vere campagne stagionali di caccia all'uomo*" organizzate dopo Khartum, diceva Gérard Prunier¹⁴⁴.

¹⁴² www.cairn.info/revue-politique-africaine-2002-4-page-103.htm, consultato il 15/04/2017.

¹⁴³ Miller, "Langues et identité", 87-112.

¹⁴⁴ G. Prunier, "Le Sud Soudan depuis l'indépendance (1956-1989", in Lavergne (ed.), *Le Soudan contemporain*, 381-433.

Contemporaneamente, il periodo mahdista alla fine del XIX secolo non aveva cambiato per niente tale stato di cose. Le popolazioni del Bahr el-Ghazal, dell'Alto Nilo e dell'Equatoria, soprattutto queste principali province del sud, rimasero vittime della tratta fino alla caduta del mahdismo (1898). Con il mahdismo, la caccia allo schiavo si era, al contrario, intensificata. Le tracce indelebili delle razzie sono rimaste nella memoria collettiva dei popoli interessati. L'arrivo provvidenziale della dominazione inglese determinò quella battuta di arresto al traffico di schiavi che Charles Gordon, *Gordon Pascià*, aveva già tentato invano quindici anni prima. Se allora il Mahdi aveva una coscienza nazionale di liberare il suo popolo dal tiranno straniero, come sottolinea il professore al-Qaddāl, quello non era il caso per tutte le province del paese, soprattutto per Juba, dove egli tenne la sua conferenza. In ogni caso, era quello che aspettavano le tribù quando si unirono massivamente a colui che si diceva il *Mahdi atteso*. Al contrario, la politica mahdista aveva fortemente contribuito al loro isolamento. In effetti, il nostro autore stesso lo aveva compreso quando diceva che mentre il nord si era aperto al mondo arabo, il sud si era chiuso su se stesso. Il sud si chiudeva su se stesso per dei motivi chiarissimi. I mahdisti forzavano l'unità, verso un partenariato nord-sud o mahdista che non aveva le stesse ambizioni, né aveva lo sguardo verso la stessa direzione per costruire un futuro comune, ossia nazionale.

Abbiamo dunque constatato durante tutta questa ricerca che, questa rivoluzione mahdista portò con sé molta instabilità e perdite umane. Oggi, con l'apparire di nuovi movimenti in Africa come Boko Haram, constatiamo che, la stessa cosa si ripete nella vita delle popolazioni più semplici. Ciascuno cerca di rivendicare lo stabilirsi di un vero o autentico islam, per mezzo di massacri di vite umane. È come se vivessimo in un mondo dove l'uomo è il peggior nemico del suo simile, dando ragione a questa espressione in latino "*Homo homini lupus*"¹⁴⁵, cioè, "L'uomo è un lupo per l'uomo". In questa contrada, con il Mahdi, la religione divenne chiaramente causa di divisione, di guerra,

¹⁴⁵ Detto di Plauto nella sua commedia *Asinaria* verso il 195 A.C., ripreso in seguito da molti autori fra i quali Hobbes nel suo *Decive* epistola dedicata nell'opera filosofica in inglese.

un mezzo di separazione del corpo sociale, di lotta sanguinaria. Sembra che la religione abbia accordato un largo spazio all'odio, al ripiegarsi su se stessi, al sospetto, alla violenza fra gli individui e le tribù. Potremmo dire che la religione aveva privato le persone dell'umanità? La disumanizzazione dell'essere umano era forse divenuta l'ordine dell'epoca e un ordine di religione?

Il professor Mokrani, nel suo intervento conclusivo della giornata di studio dedicata al "*Sufismo: figure, testi e luoghi*", diceva che la religione senza umanità non poteva essere religione di Dio. Allo stesso modo, non possiamo pensare che il cammino religioso è non soltanto un cammino di divinizzazione, ma anche di umanizzazione. Il professor Mokrani insisteva nel dire che l'umanesimo è la capacità di interpretare la vita, la capacità di vedere la vita in tutte le sue dimensioni minuscole. Poiché la guerra è una macchina che distrugge, è anche uno strumento di disumanizzazione dell'essere umano. La guerra distrugge gli uomini e crea dei mostri, afferma Mokrani. Come allora amare e servire Dio il Tutto Misericordioso, il Molto Misericordioso (*Allāk al-Rahmān al-Rahīm*)¹⁴⁶, e nello stesso tempo inviare dei militari per la guerra contro l'uomo? La guerra contro la vita? L'attività militare che causa vaste perdite di vite umane dovrebbe essere evitata da uomini religiosi e da donne religiose. L'essere umano come sostituto o rappresentante del Dio che ha pietà e che è clemente (*Allāk Ra'ūf Rahīm*)¹⁴⁷, dovrebbe utilizzare altre strategie per essere veramente testimone di questi attributi divini. Se l'intenzione del cambiamento era veramente di riformare l'islam-mancante verso l'islam-pieno, questi attributi divini dovevano accompagnare il comportamento. Altrimenti, come rendere credibile quelle qualità di Dio combattendo gli altri in nome della conversione? Tale tattica non stimolerebbe le persone a credere che il nostro Allāh sia piuttosto un tiranno Lui stesso e non il Misericordioso? Questo complicherebbe il credo o la conversione degli altri che non avrebbero che odio e violenza per entrare in una guerra paradossalmente chiamata giusta o santa. Guerra santa, guerra giusta, si dice.

Se Dio vuole che una guerra sia santa o giusta, ha Egli bisogno della nostra forza e della nostra violenza, Lui che è il Creatore? Non farebbe Egli scendere direttamente un fuoco dal cielo

¹⁴⁶ Fra le numerose occorrenze, cf. *al-Ḥaṣr* (59), 22-24.

¹⁴⁷ Cf. *al-Baqara* (2), 143.

per bruciare gli increduli (*kuffār*)? Forse che un Dio Molto Misericordioso, può veramente essere causa di ostilità e di atrocità?

Tutto può trovare una giustificazione nei testi sacri secondo che uno appartenga a questa o a quella scuola. Ma, in ogni caso, secondo il professor Mokrani, per comprendere un testo sacro, in verità abbiamo bisogno della vita. Perché il testo sacro descrive un'esperienza. Il centro della religione non può essere un testo. Perché il testo è uno strumento per comprendere la vita e per viverla. Il Corano come la Sunna sono degli strumenti per vivere la vita nella sua pienezza, e viverla *in abbondanza* (Gv 10,10).

Così, questa vita stessa, diventa a sua volta chiave per comprendere il testo sacro. In questo modo, possiamo affermare con Mokrani che c'è un dialogo mutuo fra il testo sacro e la vita. È assurdo dunque massacrare la vita per instaurare una vera religione. Purtroppo, dal mahdismo ai nostri giorni, assistiamo senza speranza a un estremismo religioso e antiumano. In una parola, assistiamo a una religione disumanizzante. È come una specie di teologia contro Dio, dice il professor Mokrani. Indiscutibilmente, senza umanità, la religione rimane soltanto uno strumento di potere, di esclusione, di distruzione, di massacro, di dominio, di divisione e di disumanizzazione.

Papa Francesco, nel suo primo discorso in Egitto, diceva che esiste il rischio che la religione venga ad essere assorbita dalla gestione degli affari temporali e ad essere tentata dai miraggi dei poteri mondani che la strumentalizzano. E dunque la *tentazione di accomodarsi a una vita dove tutto nasce e finisce qui*¹⁴⁸. Sì, a volte abbiamo la grande illusione di considerare le nostre tendenze, le nostre ambizioni e le nostre culture, i nostri odi e le nostre vendette... come volontà di Dio o missione di Dio. Ci dimentichiamo che questo Allāh, l'Altissimo, è l'Altissimo anche per gli altri. Questo Dio ci ha creato come ha creato anche gli altri. Egli è il nostro Dio ed è anche il Dio degli altri. Perché nessuno ha mai potuto e potrà mai, impadronirsi di Dio. Allāh, Dio, è talmente grande, che non può lasciarsi trasformare in proprietà privata. Non possiamo più privatizzare Dio. Un proverbio dice: "*Ciascuno per sé, Dio per tutti*". Dio, non è mai stato e non sarà mai un bene privato di un gruppo qualsiasi.

¹⁴⁸ Papa Francesco, Egitto, al-Azhar, il 28/04/2017.

Quindi quando diciamo che Dio è Creatore, significa che Dio è sempre in movimento. Non diciamo che Dio era Creatore, né che sarà Creatore, ma che Dio **E'** Creatore. Al tempo presente. Noi crediamo fermamente che Allāh Creatore non è inerte. No. Dio non potrà mai essere stagnante. Egli continua a creare. Così la creazione cambia continuamente. È un Dio del cambiamento. Egli ama la creatività. Egli adora il cambiamento. Chi non riesce a cambiare con lui, a creare con lui, non può essere un suo fedele. Così dunque, il cambiamento che vogliamo fare con la nostra religione, non ha bisogno di massacrare la vita. Al contrario, la religione deve edificare le vite per prendere coscienza della vera situazione che bisogna cambiare per il bene di tutti. Dunque noi possiamo dar ragione al professor Mokrani quando dice che abbiamo bisogno dell'umanesimo religioso che dà la vita, che dà un senso, e che dà bellezza al nostro essere o al nostro vivere insieme con le nostre diversità. Certamente l'unità nella diversità è una ricchezza voluta da Dio stesso. Basta contemplare la creazione attorno a noi o un mazzo di fiori, per ammirare la bellezza della diversità che esiste nel mondo. In questo senso, possiamo comprendere la sura *al-Kāfirū* che il Profeta aveva ricevuto come messaggio importante dall'Angelo Gabriele¹⁴⁹.

Nel nome di Allah, Tutto Misericordioso, Molto Misericordioso.

1. Dice: "Oh voi, infedeli!
2. Io non adoro quello che voi adorare.
3. E voi non siete adoratori di quello che io adoro.
4. Io non sono adoratore di quanto voi adorare.
5. E voi non siete adoratori di quello che io adoro.
6. A voi la vostra religione, e a me la mia".

Dopo questa breve riflessione meditativa, ci siamo resi conto che la valorizzazione di questo genere del passato, è un segno dei tempi. E come dice Joseph Ki-Zerbo, non conosciamo bene un popolo come un individuo, se questa conoscenza non ha una certa profondità storica¹⁵⁰. Il passato ci aiuta a purificare la nostra coscienza e ci apre l'orizzonte della rigenerazione e dell'umanizzazione nelle relazioni. Umanizzazione in una relazio-

¹⁴⁹ *Al-Kāfirūn* (109).

¹⁵⁰ Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, 11.

ne sincera con Dio, la relazione con la sua creazione, la relazione con la vita, e con l'essere umano per evitare "gli errori comuni" al fine di arrivare a ogni cambiamento proiettato non verso il massacro di vite, ma verso l'edificazione della vita. Perché, *Dio ama la vita, si oppone alla voce della violenza che è, in effetti, la negazione di ogni religiosità autentica. Nessuna violenza può essere perpetrata nel nome di Dio, perché profanerebbe il suo Nome*¹⁵¹.

Li-anna Allāh al-Rahīm.
Wa shukrān!

¹⁵¹ Papa Francesco in Egitto.

Abbreviazioni e sigle

AA	: Anno Accademico
b.	: Ibn
Cf	: Conferire o vedere
Cit.	: Citato
(ed.)	: Editore
EI2	: <i>Encyclopédie de l'Islam</i> , 2 ^a ed.
m.	: morto
n.	: Numero o nota
[NdA]	: Nota dell'Autore
PISAI	: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamologia
r.	: regno

Bibliografia

I. Testi di riferimento

La Bibbia di Gerusalemme, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1974.

Borrmans, M., *Grammaire arabe*, PISAI, Roma, 1992.

Encyclopédie de l'Islam – nouvelle édition, Brill, Leiden 1960-2009.

Gaid, T., *Encyclopédie thématique de l'Islam*, Iqra, Paris 2010.

Guidère, M., *Grammaire alfabétique de l'arabe*, nouvelle éd., Marketing, Paris 2004.

Lane, E. W., *Arabic-English Lexicon*, Libraire du Liban, Beyrouth 1968.

Masson, D., *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, Dar al-Kitab al-masri – Dar al-Kitab allubnani, , Beyrouth 1967.

Reig, D., *Dictionnaire arabe-français / français-arabe. Al-sabīl*, Larousse, Paris 1983.

Sfeir, A. (ed.), *Dictionnaire mondial de l'islamisme*, Plon, Paris 2002.

Sourdel, D. – Sourdel, J., *Dictionnaire historique de l'islam*, P.U.F. Paris 1996.

II. Fonti primarie

II.1. Testo tradotto

Al-Qaddāl, M. S. “al-Tawra al-mahdyya fī ḡunūb al-Sūdān: al-intimā' wa-l-iḡtirāb”, in al-Qaddāl M. S., *Al-Intimā' wa-l-iḡtirāb: dirāsāt wa-maqālāt fī tāriḥ al-Sūdān al- hadīṭ*, Dār al-Ġīl, Bayrūt 1992.

II.2. Altri testi

Collins, R. O., *The Southern Sudan 1883-1898, A struggle for control*, Yale University Press, New Haven – London 1962.

Al-Qaddāl, M. S., *al-Islām wa-l-siyāsa fī al-Sūdān 1651-1985*, Dār al-Ġīl, Bayrūt 1992.

II.3. Sito dell'Autore

www.algaddal.org.

II. Fonti secondarie

Ashworth, J., *The voice of the voiceless*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2014.

Berardi, F., *Notes on Christianity and Islam*, St. Mary's Catholic Church, Dubai U.A.E. 2009, *pro manuscripto*.

Delmet, Ch., “Les relations nord-sud au Soudan (1983-1993)”. *Égypte/Monde arabe*, 17/4 (1994) 39-78.

Farwell, B., *Prisoners of the Mahdi*, Longman, London 1967.

Freitag, U. – O'Fahey, R. S., “Muhammad Sa'īd al-Qaddāl 1935-2008”, *Die Welt des Islams*, 48 (2008) 127-130.

Gore, P. W., “Note sur l'ethnicité et les relations ethniques au Soudan”, *Égypte/Monde Arabe*, 17/3 (1993) 259-269.

Gray, R., *A History of the southern Sudan 1839-1888*, Oxford University Press, Oxford 1961.

Holt, P. M. *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898. A study of its origins, development and overthrow*, Oxford University Press, Oxford 1958.

Holt, P. M. – Daly, M. W., *The History of the Sudan from Coming of Islam to Present Day*, Weidenfield & Nicolson, London 1979.

- Karrar, A. S., *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, Hurst, London 1992.
- Kenney, J. T., - Moosa, E., *Islam in the modern world*, Routledge, London and New York 2014.
- Lavergne, M. (éd.), *Le Soudan contemporain*, Khartala, Paris 1989.
- Layish, A., *Sharī'a and the Islamic State in 19th –century Sudan, The Mahdī' Legal Methodology and Doctrine*, Brill, Leiden 2011.
- Marchal, R., "Le Soudan d'un conflit à l'autre", *Les études du CERI*, n° 107-108 (2004) 1-59.
- Micheau, F., *Les débuts del l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Téraèdre, Paris 2012.
- Mire, Lawrence, "Al-Zubayr Pasha and the Zariba based slave trade in the Bahr al-Ghazal 1855-1879", in Willis, John Ralph, *Slaves and slavery in Muslim Africa: Islam and the Ideology of Enslavement*, Frank Cass, London, 1985, 101-122.
- Sharkey, H. J., "Le Soudan, un pays indivisible, dual ou pluriel?", *Afrique Contemporaine*, 246/2 (2013) 21-34.
- Theobald, A. B., *The Mahdiyya. A History of the Anglo-Egyptian Sudan 1881-1899*, Longman, London 1965.
- Trimingham, J.S., *Islam in the Sudan*, Frank Cass, Liverpool 1965.
- Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- Udal, J. O., *The Nile in darkness. A Flawed Unity 1863/1899*, Michael Russell, Wilby 2005.
- Willis, J. R. *Slaves and slavery in Muslim Africa*, Frank Cass, London, 1985.
- Vol. I *Slaves and slavery in Muslim Africa. Islam and Ideology of Enslavement*.
- Vol. II. *The Servile Estate*.

IV. Siti internet

www.s3.amazonaws.com/academia.edu/documents/38791548_00_introduction.pdf.
www.assemblee-nationale.fr/13pdf/rap-info/i2274.pdf.
www.cairn.info/revue-politique-africaine-2002-4page-103.htm.
www.clio.fr/CHRONOLOGIE/chronologie_le_soudan.asp.
www.herodote.net/26_janvier_1885-evenement-188501.php.
www.jstor.org/stable/20140806.

Il martirio delle *Pie Madri della Nigrizia* durante la rivoluzione mahdista

Come *Suore Missionarie Comboniane*, non possiamo lasciare di ricordare le nostre prime sorelle, quando parliamo degli avvenimenti attinenti alla rivoluzione mahdista sudanese. Dal momento che ne abbiamo preso coscienza, ci sentiamo in dovere di offrire almeno una pagina a quelle nostre prime sorelle che hanno vissuto nella loro carne le conseguenze immediate della rivoluzione mahdista. Perché noi ci sentiamo frutto del loro martirio.

Quelle giovani suore, a causa dell'amore incondizionato per Cristo e per il prossimo ed incoraggiate dal fondatore san Daniele Comboni (innamorato dell'Africa e degli Africani), giunsero a El-Obeid (cioè nel Kordofan, più tardi roccaforte del Mahdi) nel 1879. Esse dovevano occuparsi dell'educazione e della salute anche nella città di Delen, sui Monti Nuba. Erano felici d'aver potuto mettere la loro vita a disposizione della *liberazione* dell'Africa in nome del Vangelo, rispondendo all'invito di Daniele Comboni, il quale era convinto che non avrebbe potuto fare nessuna missione senza la collaborazione della donna consacrata¹ alla causa del Vangelo.

Ma con quale genere di donne? Voleva donne dedicate al Vangelo, con gli occhi fissi in Cristo, e in Cristo crocifisso². Donne del Vangelo, *dal collo dritto*, con le idee chiare, capaci e coscienti d'essere nel mondo, affrontando le difficoltà, vivendo completamente per amore di Dio, con lo scopo di promuovere la vita, e la vita in abbondanza (cf Gv 10,10), con la *rigenerazione dell'Africa*³, soprattutto dell'Africa Centrale.

¹ Daniele Comboni, *Gli Scritti*, n. 970 e 4465.

² Daniele Comboni, *Gli Scritti*, n. 6356.

³ Daniele Comboni, *Gli Scritti*, n. 3130.

Quell'Africa, allora, veniva chiamata *Nigrizia*, e si presentava incatenata ed oppressa. Le prime suore comboniane furono chiamate a condividere la durezza della schiavitù in comunione con quel popolo africano. Quello era il modo più efficace di fare *causa comune*⁴. Soltanto il chicco caduto nel solco, disse Gesù, può essere sorgente di nuova ed autentica vita (cf Mt 13,4-9). Quelle giovani suore furono chiamate a vivere in profondità, e in unione intima con Gesù, il mistero della Croce, cominciato circa tre anni dopo la loro presenza in El-Obeid.

Il 10 ottobre 1881 Daniele Comboni moriva, mentre dalla provincia del Kordofan, l'insurrezione islamica del Mahdi minacciava di espandersi in tutto il Sudan. Effettivamente, il 19 gennaio 1883, la città di El-Obeid era stata conquistata dai mahdisti. I morti non si contavano, e i rimanenti sopravvissuti (fra i quali le Pie Madri della Nigrizia) furono fatti prigionieri. Il dolorosissimo cammino della croce delle suore missionarie comboniane prigioniere del Mahdi era dunque cominciato. La condizione loro riservata era orribile e dolorosa. Meritavano tutto questo?

Le sorelle furono trascinate e spinte, perché straniere e “infedeli”, dalla città di Delen fino all'accampamento di El-Obeid, fra le grida, gli insulti, gli oltraggi e le maledizioni di tutta una popolazione ostile. Le popolazioni da rigenerare e da evangelizzare, si mostravano ora apertamente nemiche. Questo ricorda le immagini del cammino della croce di Cristo, che per quelle prime suore comboniane, sarebbe stato di lunga durata. La prigionia delle Pie Madri della Nigrizia divenne un inferno senza via d'uscita. Dopo molti mesi, dal campo di El-Obeid, i sopravvissuti delle due comunità di Delen e di El-Obeid dovettero rimettersi in cammino verso Khartum, a piedi⁵.

Durante il primo periodo di prigionia, alcuni dei prigionieri non avevano resistito ed erano morti. Una delle prime a soccombere fu suor Amalia Andreis⁶. Missionaria autentica, testimone

⁴ Daniele Comboni, *Gli Scritti*, n. 3159.

⁵ La distanza da El-Obeid a Khartum è di 406 chilometri. Tale distanza, le sorelle dovettero farla a piedi e sotto il sole cocente.

⁶ M. Vidale (ed.). “Amalia Andreis: una martire della Mahdia si racconta”, in: *Archivio Madri Nigrizia*, 4(2002).

fedele del Dio di Gesù Cristo: un Dio tradito, umiliato, disprezzato, battuto, rinnegato, messo in croce e alla fine deposto in un sepolcro per essere dimenticato. Ma Dio lo ha risuscitato, disse suor Teresa Grigolini, una delle prigioniere.

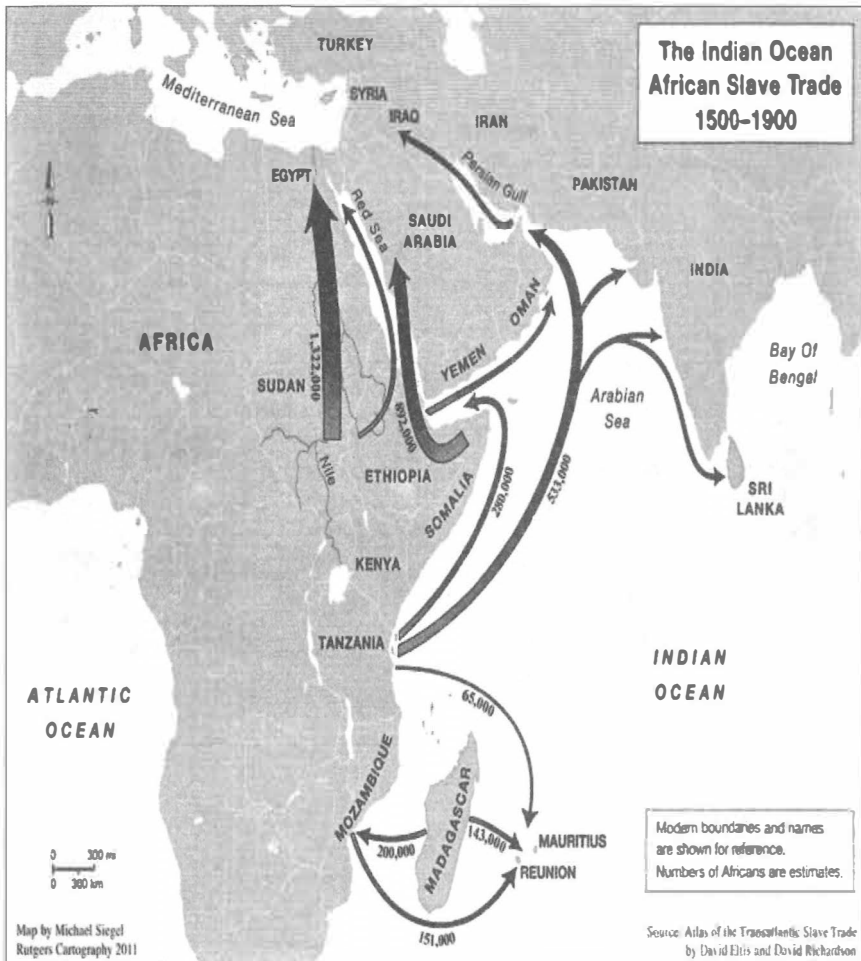
La più torturata fu suor Bettina Venturini. Finché poterono stare unite, le sorelle si sostennero l'una con l'altra per poter resistere. Il Mahdi aveva capito che finché fossero state insieme nessuno sarebbe riuscito a strappare loro la formula di adesione all'islam, nonostante le frustate, gli insulti, le minacce e le violenze. Per questo, alla fine, volle che fossero separate.

Così suor Bettina, come più tardi ricordò nelle sue *Memorie*, fu “*affidata al califfo Allī Dīnār, uno dei più feroci*”⁷. Quando l'accampamento del Mahdi lasciò El-Obeid per raggiungere Khartum, Alī Dīnār partì con tutto il suo personale, compresi gli schiavi, fra i quali suor Bettina. Giunti a Rahad, prima tappa del viaggio, il califfo voleva che la sorella pronunciasse la formula islamica. Al suo “no” assoluto, la fece frustare sotto i piedi, e in seguito anche flagellare. Infine fu legata ad un tronco d'albero e frustata fino a che non diede più segno di vita. Allora, priva di sensi, venne trascinata legata ad una corda fino all'abitazione del Mahdi. Come ha potuto sopravvivere a simili torture?

Per concludere, è importante segnalare che quella della rivoluzione mahdista è una pagina straordinaria della nostra storia come congregazione. Una storia che testimonia la fedeltà alla causa del Vangelo e che ha contribuito in maniera eccezionale a fecondare, con le lacrime, il sudore e il sangue, il terreno per la Chiesa sudanese di oggi.

⁷ www.comboniane.org/chi-siamo/donne-della-storia-memoria/sr-elisabetta-venturini, consultato il 13/05/2017.

Mappe del Sudan



INDICE

Dedica.	93
Ringraziamenti	95
Introduzione.	97
1. Motivazione obiettiva del soggetto	97
2. Metodologia del lavoro.	100
3. Struttura del lavoro.	101
 CAPITOLO I: Il Sudan del XIX secolo	103
1.1. Panorama fisico ed umano	103
1.1.1. Panorama fisico del Sudan	103
1.1.2. Panorama umano del Sudan.	105
1.2. Dimensione storica della rivoluzione mahdista	107
1.2.1. Breve dimensione storica preliminare	107
1.2.2. La rivoluzione mahdista e la sua comprensione . .	112
1.2.2.1. Regime parlamentare del Mahdi.	116
1.2.2.2. La jihad (<i>ġihād</i>)	119
 CAPITOLO II: Il mahdismo nel Sud Sudan	
Riflessione del professore Sa'īd al-Qaddāl	121
II.1. Muhammad Sa'īd al-Qaddāl	121
II.1.1. Muhammad Sa'īd al-Qaddāl: biografia	121
II.1.2. Muhammad Sa'īd al-Qaddāl: sua produzione intellettuale	124
II.1.2.2. Al-Qaddāl e il testo scelto	124
II.1.2.3. Al-Qaddāl e le sue opere	125
II.2. Testo arabo e traduzione	126
La rivoluzione mahdista nel Sud Sudan: aggregazione e disgregazione.	126
Introduzione.	126
II.2.1. Il Sud Sudan all'inizio della rivoluzione mahdista .	127
II.2.2. La rivoluzione mahdista: la disgregazione	133
II.2.3. La rivoluzione mahdista: l'aggregazione	135
II.2.4. La rivoluzione mahdista: seconda disgregazione .	139
 CAPITOLO III: Discernimento di una situazione rivoluzionaria	144
III.1. Annotazione del testo scelto	144
III.2. Concetto di mahdismo e sue manifestazioni.	148

III.3. Il Mahdismo nel Sud Sudan: origine e sviluppo (1881-1898)	151
III.4. Il Mahdismo: impatti e conseguenze.	155
IV. Conclusione	159
Abbreviazioni e sigle	167
Bibliografia	168
Appendice	172
Mappe.	175

ARCHIVIO MADRI NIGRIZIA

Numero dei fascicoli e loro contenuto:

- 1 (2000) Teresa Grigolini: *Memorie della prigionia mahdista*.
- 2 (2001) Maria Bollezzoli: *Profilo biografico*.
- 3 (2002) M. Giuseppa Scandola: *Lettere ai familiari*.
- 4 (2002) Amalia Andreis: *Lettere*.
- 5 (2003) Maria Bollezzoli: *Scritti*.
- 6 (2004) *Atti del simposio* (numero speciale).
- 7 (2004) Vittoria Paganini: *Rilettura di una pagina della nostra storia*.
- 8 (2004) Faustina Stampais: *Donna del Vangelo e missionaria comboniana*.
- 9 (2005) Fortunata Quascè: *La prima Pia Madre della Nigrizia africana*.
- 10-A/1 (2005) *Le Pie Madri della Nigrizia*.
Raccolta biografica. Vol. I.
- 11 (2006) Caterina ed Elisabetta: *Nove anni di prigionia*.
- 12 (2006) Teresa Grigolini: *Scritti*.
- 13 (2007) *Briciole della Tavola Comboniana*,
di Pietro Chiocchetta.
- 14 (2008) *La "Notte Pasquale" di Teresa Grigolini*,
di Pietro Chiocchetta.

- 15 (2009) Francesca Dalmasso: *Prima Provinciale in Sudan*.
- 16 (2010) *L'icona di S. Daniele Comboni* (numero speciale).
- 17 (2010) *Appunti per una cronistoria...* (1872 – 1931).
- 18 (2011) *La Mahdia nella sofferta esperienza delle nostre sorelle*.
- 19 (2011) Elisabetta Venturini e Caterina Chincarini: *Memorie della prigionia mahdista*.
- 20-S/1 (2012) *Storia della congregazione...*
Vol. I: Le origini (1867-1881).
- 21-A/2 (2012) *Le Pie Madri della Nigrizia*.
Raccolta biografica. Vol. II.
- 22-S/2 (2012) *Storia della congregazione...*
Vol. II ...: 1881-1898.
- 23 (2013) Numero speciale sul simposio.
- 24 (2014) *Memoria e profezia...*,
di Gasparini, Potente e Sgaramella.
- 25 (2015) Costanza Caldara: *Seconda Superiora generale*.
- 26 (2015) Pia Marani: *Seconda Provinciale in Eritrea*.
- 27 (2016) Pierina Stoppani: *Terza Superiora generale*.
- 28 (2016) *Alcune pagine di storia ...*, di Afra Manzana.
- 29-S/3 (2017) *Storia della congregazione...* Vol. III ...: 1898-1932.
- 30 (2017) Carla Troenzi: *Quarta Superiora generale*.

