

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

X, 2 - 2025

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche
X, 2 - 2025

IL CONFLITTO

Prospettive storico-antropologiche,
filosofico-sociali,
filologico-letterarie
e archeologiche

Atti della *Student Conference*
del Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche
Messina, 7-8 maggio 2024

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie-Ange Causarano (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Valentina Cuccio (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliàdò (Messina), Raphael Merida (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Novella Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Massimo Scotti (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina) – La Celere di Domenica Maimone (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

I

<i>Nota editoriale</i>	3
Intervento di apertura	
CATERINA RESTA, <i>La guerra, la vita la morte</i>	17
Relazioni	
CARLA TULINI, <i>Un 'esercito di terracotta' per le dee: figure di guerrieri dai santuari di Campetti nord e Portonaccio a Veio (RM)</i>	33
SERENA NOCITA, <i>I conflitti della seconda metà del V secolo a.C. e la fondazione di Tyndaris. Nuovi dati dalla ceramica a vernice nera</i>	49
STEFANO PIAZZESE, <i>La formalizzazione del conflitto nel pensiero eschileo</i>	71
ELEONORA CANTATORE, <i>Archeologia del conflitto: dinamiche di incontro e/o scontro tra Greci e non Greci nel territorio di Eloro</i>	85
STEFANIA GOLINO, <i>Manipolazioni di miti e risoluzioni di conflitti: i casi di Sparta e Taranto</i>	101
RAFFAELE RIZZO, <i>Un paesaggio in conflitto. Analisi spaziali per lo studio delle dinamiche di colonizzazione nella Puglia preromana</i>	115
ANTONIO ZANFARDINO, <i>Ovidio, Medea e gli altri barbari: incontri e scontri culturali nel libro III dei Tristia</i>	133
VITTORIA DOZZA, <i>Attribuzioni in conflitto e isopsefia conciliatoria: sui lemmi autoriali degli epigrammi di Leonida di Alessandria</i>	151
GIUSEPPE TROVATO, <i>Come si deve scrivere un commento: precettistica e polemica in un passo di Galeno</i>	165

SOMMARIO

NICOLÒ ANEGG, <i>Comes, corrector e aristocrazia regionale. Il conflitto nella provincia di Cassiodoro</i>	177
LAVINIA FRISONE, <i>Stilicone e la corte di Ravenna: un conflitto culturale?</i>	191
FABIANA ROSACI, <i>Trame politiche o conflitti 'etnici'? Il caso degli Isauri nel V secolo d.C. attraverso una proposta di rilettura della Vita Cononis</i>	205
ANDREA LOSTUMBO, <i>1062-1100: un conflitto tra due papi? Riflessioni metodologiche sulla storia ecclesiastica del secolo XI</i>	217
GIACOMO EVANGELISTI, <i>Christina di Markyate: l'agiografia come standardo</i>	231
MICHAEL BERTINI, <i>L'altro fra noi: incontro e scontro, opposizione e integrazione nelle opere di Giraldo Cambrense</i>	245
GIOVANNI DI BELLA, <i>Realtà latina e mongola in conflitto. L'esperienza odepórica di Guglielmo di Rubruck (1253-1255)</i>	257
GIORGIA PULEIO, <i>Noi e gli altri: guerra, pace, alterità nel Directorium ad passagium faciendum</i>	273
CLAUDIA ERCOLI, <i>«Horrendum scelus, piaculare flagitium in partibus Calabriae». Il caso di Federico, vescovo di Bisignano (XIV secolo)</i>	287
MARIA ROSA G. DE LUCA, <i>Manuel Caleca: il conflitto politico e religioso nelle epistole a Manuele II Paleologo, Demetrio Cidone e Massimo Crisoberga</i>	301
GIUSEPPE ZECCATO, <i>Antinomie dialettiche nel De magnanimitate di Giovanni Pontano</i>	317
ELISA TURRISI, <i>Trarre vantaggio dal conflitto: gli effetti della guerra civile catalana sull'economia siciliana (1462-1472). Appunti per una ricerca</i>	331
ELISA PUPPI, <i>Pietro Zen, patrizio veneziano e turco rinnegato: incontri, scontri e scambi tra Venezia e la Porta</i>	353
ROSARIO CARBONE, <i>«So scudo e lancia adoperare anch'io»: Marfisa donna e cavaliere</i>	363

II

ANTONINO CAMPAGNA, <i>Reciprocità conflittuale. Rileggere i rapporti mediterranei tra asimmetrie e co-dipendenze nella prima età moderna</i>	389
EDOARDO FLAVIO TESOLIN, <i>Tra Serdar Morlacchi e Soprintendenti veneziani. La leadership delle compagnie morlacche durante la Guerra di Candia (1645-1669)</i>	403
LUCA DOMIZIO, <i>Storia militare e microstoria: Torino e Genova nel 1672</i>	423
FRANCESCO BIASI, «Soldat par devoir, nul [...] par métier». <i>Teorie sul conflitto e pratiche di modelli militari nell'Illuminismo euroatlantico</i>	437
BEATRICE MONTI, «Io sono la lotta». <i>Conflitto e ragione nella Scienza della Logica di Hegel</i>	453
UGO MURACA, <i>I Cahiers de doléances nobiliari del 1789: un conflitto elettorale?</i>	467
GIACOMO CARMAGNINI, <i>Tra resistenza e ribellione. I confini normativi del conflitto pubblico nel decennio rivoluzionario</i>	481
FILIPPO VILLARI, <i>Filippo Mazzei e la sua visione della Rivoluzione francese</i>	495
LUCA DI NARDO, <i>Il conflitto come inclinazione intellettuale di Alessandro Manzoni: dalle lettere all'opera letteraria</i>	507
GIORGIO TOSO, <i>Le ripercussioni militari e sociali della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia (1821-1830)</i>	517
OTTAVIO LOVECE, <i>La struttura del conflitto nello gnoseologismo di John Stuart Mill</i>	531
MARGHERITA PINZANI, 'Perfettibilità' e 'incivilimento' nella «Biblioteca Italiana» e negli «Annali Universali di Statistica». <i>La figura femminile nell'immaginario coevo</i>	547

SOMMARIO

GIUSEPPE FOTI, <i>Il diritto di proprietà nell'era contemporanea: tra la facoltà di disposizione e la facoltà di godimento</i>	559
VINCENZO FERRO, <i>Le radici del 'Politico': Carl Schmitt lettore di Clausewitz</i>	571
ORIANA BELLISSIMO, <i>Nell'Affrica italiana di Ferdinando Martini: «impressioni e ricordi» del conflitto e dell'incontro con l'alterità nella colonizzazione italiana dell'Eritrea</i>	585
ROSITA CASTELLUZZO, <i>Immagini della guerra e della pace nel Pascoli 'libico'. La notte di Natale</i>	597
LINDA CHIAVAROLI, <i>La rappresentazione del lavoro femminile in tempo di guerra: Cordelia e altre voci della saggistica italiana</i>	623
CHIARA VITA, <i>La fantasmagoria della guerra. Walter Benjamin e la Grande Guerra</i>	637
FRANCESCO MANCUSO, <i>Lo studio come categoria del conflitto. Walter Benjamin lettore di Kafka</i>	651
MARCO SPADA, <i>L'emigrazione dei minatori siciliani nella Francia del secondo dopoguerra: tra conquiste sindacali e disagio</i>	661
LORENZO CITTADINI, <i>«Era Spagna anche la zolfara»: lo specchio del viaggio-guerra nell'Antimonio di Leonardo Sciascia</i>	671
EUGENIO ENEA, <i>'Testimoni scomodi'. I missionari comboniani di fronte alla guerra coloniale portoghese</i>	687
MARIANNA LUNARDINI, <i>La questione del confine Etiopia-Somalia e il ruolo dell'Italia durante l'AFIS: un conflitto preannunciato</i>	701
ANTONINO GIANNETTO, <i>Tra conflitto e riconciliazione: l'immagine nel pensiero di Martin Buber</i>	715
EMANUELA GIORGIANNI, <i>Raffaello Franchini e la dialettica della libertà</i>	731
FLAVIANA ASTONE, <i>Disemia siciliana. Le tensioni tra identità locale e sguardo esterno</i>	743
GIUSEPPE RUSSO, <i>Quale pacifismo? Norberto Bobbio e Danilo Zolo a confronto</i>	755

PANTALEONE CONDELLO, <i>La stasis della potenza nel pensiero di Giorgio Agamben</i>	767
UMBERTO SPATICCHIA, <i>Odio digitale: ascesa del conflitto tra uomo e intelligenza artificiale</i>	777
IRENE CALABRÒ, <i>Il conflitto delle immagini. War at a distance (2003) di Harun Farocki</i>	791
ROBERTA PANDOLFINO, <i>La polisemia del conflitto e la ricerca del compromesso: cronache dalla prigione</i>	807
LEONE MICHELINI, «Un racconto di vino e intolleranza». <i>Conflitto, religione e migrazione tra gli studenti indiani di medicina in Armenia</i>	821
FRANCESCA RODOLICO, <i>Le varietà linguistiche della trap italiana: il polylinguaging nei brani musicali di Ghali e Geolier</i>	839
CATERINA MALTA, <i>Conclusioni</i>	851

EUGENIO ENEA

‘TESTIMONI SCOMODI’.
I MISSIONARI COMBONIANI DI
FRONTE ALLA GUERRA COLONIALE PORTOGHESE

Introduzione

Nel 1940, il Governo portoghese e la Santa Sede siglarono un Accordo missionario volto a rafforzare l'azione evangelizzatrice cattolica nelle colonie africane e a Timor. Il trattato intendeva invertire decenni di declino causati dalle politiche anti-ecclesiastiche della Prima Repubblica portoghese¹. Il regime instaurato in Portogallo da António de Oliveira Salazar, noto come *Estado Novo* (1933-1974), considerava l'attività missionaria uno dei pilastri fondamentali della sua politica e uno strumento di civilizzazione e affermazione dell'influenza nazionale. Con la firma di questo Accordo, il Governo portoghese consolidava i suoi possedimenti sfruttando le missioni cattoliche per promuovere la sua politica oltremarina. Lo Stato finanziava e supportava attivamente le missioni cattoliche e poteva opporsi alla nomina di un vescovo per ragioni politiche. In forza del trattato, i missionari cattolici ricevettero l'incarico non solo di diffondere la fede, ma anche di 'civilizzare' attraverso il lavoro e l'istruzione degli indigeni. La sovranità portoghese veniva difesa nell'azione missionaria con disposizioni che includevano l'uso obbligatorio della lingua portoghese nell'istruzione, la cittadinanza portoghese per i prelati e la sottomissione alla giurisdizione e alle leg-

¹ Per un approfondimento sulla situazione missionaria portoghese tra la Prima Repubblica e la dittatura militare vd. H. G. DORES, *A missão da República. Política, Religião e o Império Colonial Português (1910-1926)*, Coimbra 2015.

gi portoghesi per i missionari stranieri. Per la Santa Sede questo compromesso fu ritenuto necessario per facilitare lo sviluppo di comunità ecclesiali locali, che potessero crescere e diventare mature in vista di futuri cambiamenti politici o dell'ottenimento dell'indipendenza². La convenzione era destinata a essere superata dagli eventi. Durante la guerra coloniale in Mozambico (1964-1974), diversi vescovi e congregazioni missionarie criticarono apertamente l'Accordo del 1940, considerandolo una catena che legava la Chiesa al governo coloniale³. Tra gli anni Sessanta e Settanta, la Chiesa e i missionari in Africa si divisero. L'episcopato nelle colonie rimase in gran parte fedele al Portogallo, alcuni per fervore nazionalista, altri per timore che una vittoria dei movimenti di liberazione potesse portare all'espulsione dei missionari. Questo avvenne nonostante, nel luglio del 1970, Paolo VI avesse incontrato privatamente i *leader* dei movimenti di liberazione, mostrando comprensione della loro lotta per l'indipendenza⁴. Questa posizione era in contrasto con lo spirito patriottico di alcuni vescovi portoghesi, i quali spesso confondevano l'opera di cristianizzazione con l'assimilazione alla cultura portoghese. Ciononostante, emersero movimenti di resistenza missionaria contro questa assimilazione. Il presente contributo, sintetizzando alcuni dei risultati della mia ricerca di dottorato, intende chiarire l'apporto decisivo dei missionari comboniani nel rifiuto dell'Accordo del 1940.

² Per un approfondimento sull'azione educativa missionaria e la legislazione portoghese in materia vd. J. M. GUIMARÃES, *A política «Educativa» do Colonialismo Português em África. Da I República ao Estado Novo (1910-1974)*, Porto 2006. Invece, per un approfondimento sull'Accordo missionario si consiglia la lettura di P. B. SANTOS, *Assinatura do Acordo Missionário*, «História», 17 (1999), 42-47. Infine, per un approfondimento sui rapporti bilaterali tra Santa Sede e l'*Estado Novo* vd. B. C. REIS, *Salazar e o Vaticano*, Lisboa 2006.

³ Per un approfondimento sui rapporti tra Chiesa e potere in Mozambico vd. E. M. GENOUD, *Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986*, Rochester 2019.

⁴ A. BRUNELLI, *Guinea-Bissau: l'ora della libertà*, «Nigrizia», settembre 1973, 12. Per un approfondimento sull'udienza di Paolo VI vd. V. RUSSO, *La resistenza continua. Il colonialismo portoghese, le lotte di liberazione e gli intellettuali italiani*, Milano 2020, 121-39.

I missionari comboniani e la cacciata dal Mozambico

Uno dei più eclatanti atti polemici contro i silenzi della Chiesa mozambicana di fronte alle violenze perpetrate dai portoghesi durante la guerra era stato compiuto dai Padri Bianchi. Nel maggio del 1971, infatti, essi annunciarono la loro intenzione di lasciare il Mozambico in segno di protesta entro luglio dello stesso anno. Tuttavia, il governo portoghese reagì espellendoli già alla fine di maggio come atto di ritorsione⁵. Questo evento provocò una significativa sollecitazione nella coscienza dei missionari presenti nell'Africa portoghese. Sebbene alcuni avessero occasionalmente manifestato segni di dissenso, tali espressioni risultavano spesso isolate e non riconducibili a una presa di posizione collettiva da parte di un'intera congregazione. Secondo Pedro Brandão, sulla base dei registri della PIDE, solo il 21% dei missionari operanti in Mozambico tra il 1969 e il 1974 mostrò segni di dissenso, suggerendo che questa percentuale potrebbe essere stata ancora più bassa negli anni precedenti⁶.

Analogamente a quanto avvenuto ai Padri Bianchi, il 13 aprile 1974, alcuni missionari comboniani sarebbero stati espulsi a seguito della diffusione di un documento firmato anche dal vescovo di Nampula, Mons. Manuel Vieira Pinto, indirizzato alla Conferenza Episcopale del Mozambico, che ne respinse il contenuto. Entrambe le prese di posizione condannavano la guerra e il governo coloniale, attaccando in particolare i vescovi del Mozambico. I Padri Bianchi e i comboniani⁷ con-

⁵ V. LOPES, *A retirada dos Padres Brancos de Moçambique em 1971 ou a caução religiosa negada a um Estado totalitário*. Atti del Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, a cura di A. M. FERREIRA, IV, Braga 1993, 206-26; F. NOLAN, *The Departure of the Missionaries of Africa (White Fathers) from Mozambique in 1971*, Roma 2017. Una testimonianza diretta della ritirata/espulsione dei Padri Bianchi fu edita nel 1974 dal Padre Bianco Cesare Bertulli, già Superiore regionale dei Padri Bianchi in Mozambico (C. BERTULLI, *Croce e Spada in Mozambico*, Roma 1974).

⁶ P. R. BRANDÃO, *A Igreja Católica e o Estado Novo em Moçambique*, Cruz Quebrada 2004, 425-27.

⁷ Tra i missionari delle due congregazioni vi fu anche una collaborazione per far uscire fuori dalla colonia materiale fotografico sulle violazioni commesse dall'esercito portoghese. Sull'argomento, vd., inoltre, A. M. LUQUE, *The Missing Pictures: Southern Eu-*

cordavano sull'impossibilità di continuare a operare all'interno del quadro concordatario e di una Chiesa che non assumeva una posizione chiara e decisa contro le violazioni dei diritti umani. Inoltre, i silenzi della Chiesa del Mozambico stavano minacciando il lavoro dei missionari, compromettendo l'efficacia e la credibilità stessa dell'evangelizzazione. I missionari comboniani erano giunti in Mozambico tra il 1946 e il 1947, avviando le loro attività nella diocesi di Nampula sotto la guida di padre Giuseppe Zambonardi⁸. Già all'epoca, come emerge dai suoi diari privati, Zambonardi criticava il governo coloniale per il culto imposto alla bandiera, i ritardi burocratici nel rilascio dei visti al personale missionario straniero e la mentalità messianica diffusa tra il clero, che vedeva nel colonialismo portoghese una missione nazionale di espansione della fede e dell'impero⁹. Durante gli anni difficili della guerra coloniale, l'arrivo di un nuovo Superiore Provinciale, padre Severino Peano, e la nomina del nuovo vescovo di Nampula, Mons. Manuel Vieira Pinto, segnarono una svolta significativa per la loro spiccata sensibilità alle direttive della Sede Apostolica e alle disposizioni del Concilio Vaticano II in materia missionaria. Nel frattempo, i comboniani avevano aperto nuove stazioni missionarie nella regione di Tete dal 1963 e di Beira dal 1967. Nel gennaio 1972, Enrico Bartolucci, segretario delle missioni comboniane, visitò le stazioni missionarie in Mozambico. Durante la sua permanenza a Nampula, Bartolucci osservò un clima di agitazione tra i missionari, principalmente a causa degli interrogatori a cui era stato sottoposto padre Severino Peano da parte della polizia politica. Nell'aprile del 1973, la rivista della congregazione comboniana «Nigri-za» pubblicava una serie di documenti fotografici che denunciavano gli orrori della guerra in Mozambico. Queste immagini, che mostravano soldati portoghesi mutilare cadaveri e compiere atrocità contro civili, illustravano la cruda realtà del conflitto in modo più efficace delle paro-

ropean Catholic Missionaries, Humanitarian Photography and the Fall of the Portuguese Empire in Mozambique, «The International History Review», 46 (2024), 804-24.

⁸ Per una storia della presenza comboniana in Mozambico si rimanda alla lettura di A. BARITUSSIO, *Mozambico. 50 anni di presenza dei missionari comboniani*, Bologna 1997.

⁹ I diari di padre Zambonardi per gli anni 1946-1953 sono consultabili a Roma, Archivio Generale Comboniano (da ora in poi AGC), Casella (C.) 141, IX-X.

le. Tra le fotografie più sconvolgenti vi erano quelle di soldati sorridenti con le teste delle vittime, capanne bruciate con donne e bambini all'interno, e il corpo di un bambino di dieci anni ucciso dai militari. In una critica aperta alla Chiesa portoghese, veniva mostrata anche l'immagine del cardinale Patriarca di Lisbona, Antonio Ribeiro, mentre benediceva le armi dei soldati in partenza per il conflitto, sottolineando la controversa posizione della Chiesa riguardo alla guerra coloniale¹⁰.

Parte di quel materiale documentale, tra cui foto di torture, fu portata in Europa da padre Cesare Bertulli, Superiore Regionale dei Padri Bianchi in Mozambico, con il contributo del missionario comboniano Luis Afonso da Costa, che gli consegnò personalmente diverse prove delle violenze messe in pratica dall'esercito di Lisbona. Padre da Costa, giunto in Mozambico nell'agosto del 1970 e assegnato alla regione di Tete, aveva documentato sin dall'inizio della sua attività missionaria a Boroma la realtà della tortura, della guerra di repressione e dei massacri¹¹. Durante la Settimana Santa del 1971, padre da Costa intervenne presso la polizia per ottenere la liberazione di un catechista autoctono, arrestato il 7 aprile e torturato. Raccolse la testimonianza del catechista e lo fotografò per documentare le cicatrici delle percosse¹². Nei suoi scritti, padre da Costa sosteneva con decisione la lotta per l'indipendenza del Mozambico, criticando il cristianesimo per non essere riuscito a liberare gli indigeni nonostante il fervente apostolato. Secondo padre da Costa, la mancanza di emancipazione prodotta dalla Chiesa aveva portato molti mozambicani a ribellarsi al colonialismo portoghese, abbracciando ideologie lontane dal cristianesimo, che era spesso associato al potere oppressivo del colonialismo stesso. Il missionario manifestava una comprensione per le azioni dei guerriglieri, contrapposte ai silenzi di una Chiesa che sembrava non schierarsi a favore di coloro che lottavano per la libertà. Questo senso di ab-

¹⁰ [La redazione], *Il volto tragico della guerra*, «Nigrizia», giugno 1973, 10-15.

¹¹ Diario di L. A. DA COSTA, *Cacciato dalla libertà*, 17: AGC, C. 462, busta (b.) 3.

¹² L'episodio del catechista, oltre che nelle memorie di da Costa, è riportato anche negli archivi portoghesi, in particolare nella circolare informativa sulle attività del missionario Afonso da Costa del 3 novembre 1972, n° 40/72 – Proc. 4.2(2), 1, Lisbona, Arquivo Histórico Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros (da ora in poi AHD-MNE), SC E52 P07, n° 2842, Processo 905.

bandono, secondo padre da Costa, era una delle cause principali che avevano spinto i mozambicani ad adottare la lotta armata come mezzo per conseguire la loro indipendenza.

Nel febbraio del 1972, alcuni missionari incontrarono il Nunzio Apostolico Giuseppe Sensi, giunto in Mozambico per visitare quattro missionari arrestati il mese precedente. Durante l'incontro del 14 febbraio, i missionari consegnarono al Nunzio una relazione intitolata *Ambiguità fra Chiesa e Stato*, firmata da quaranta missionari, tra cui Luis Afonso da Costa. La relazione denunciava l'ambiguità di una Chiesa subordinata agli interessi dello Stato, incapace di esporre con coraggio il messaggio evangelico e di denunciare le ingiustizie perpetrate contro il popolo. Il documento dipingeva la Chiesa mozambicana come ostaggio dello Stato e del capitalismo, che ignoravano spietatamente lo sviluppo della popolazione coloniale. Questa situazione contraddiceva le promesse della Chiesa cattolica post-Concilio Vaticano II, che si era impegnata a promuovere lo sviluppo integrale dell'uomo. La relazione sottolineava che negli ultimi mesi si erano verificati eventi di estrema gravità, minacciando i diritti più sacri delle popolazioni e la loro stessa vita, mentre le gerarchie ecclesiastiche mantenevano un silenzio assoluto. I missionari esprimevano il loro sconforto per i silenzi della gerarchia, notando che qualche supporto si manifestava solo individualmente, mai collettivamente da parte dei vescovi, quando i missionari denunciavano l'oppressione del popolo. Al contrario, veniva messa in dubbio l'ortodossia dei missionari solidali con la causa indipendentista. Concludendo, i missionari avvertivano che, se le istituzioni ecclesiastiche non avessero mostrato solidarietà verso le legittime aspirazioni del popolo mozambicano, avrebbero dovuto temere gravi conseguenze per la tenuta stessa della Chiesa¹³. Il 22 aprile 1972, l'ambasciatore portoghese presso la Santa Sede, Eduardo Brazão, comunicò al Ministero degli Esteri portoghese che numerosi documenti sulla situazione in Mozambico stavano circolando, grazie soprattutto agli sforzi del missionario comboniano Luis Afonso da Costa. L'ambasciatore sottolineava la necessità di adottare misure cautelative per prevenire una campagna potenzialmente dannosa per gli interessi portoghesi da parte di missionari

¹³ DA COSTA, *Cacciato dalla libertà*, 86-88.

che si facevano forti dell'incertezza del Vaticano sulla questione coloniale portoghese¹⁴.

Padre Afonso si sarebbe lasciato andare in un altro atto plateale di denuncia contro il colonialismo e di sostegno alla lotta di liberazione durante la Pasqua del 1972¹⁵. In seguito a ciò, avrebbe dovuto scegliere tra la possibilità di essere arrestato dalle autorità o lasciare il Mozambico per denunciare in Europa le conseguenze che la guerra coloniale stava avendo sull'azione missionaria e sulla popolazione civile. Egli optò per la seconda. Il 19 maggio del 1972, il comboniano lasciò l'Africa Orientale portoghese portando con sé la sua esperienza e documenti che in ordine cronologico elencavano i massacri a cui aveva assistito. Era il primo missionario di nazionalità portoghese a lasciare il Mozambico in segno di protesta contro il colonialismo del suo paese¹⁶. Nei mesi successivi, fino al gennaio del 1973, padre Afonso avrebbe girato l'Europa partecipando a convegni e rilasciando interviste sulle riviste internazionali in cui riportava la sua esperienza e quella di altri confratelli caratterizzandosi come una delle figure di riferimento contro il colonialismo portoghese¹⁷. Le riflessioni di padre Afonso da Costa, dei Padri Bianchi e di altri religiosi evidenziavano la necessità di una condanna esplicita e inequivocabile, che manifestasse un chiaro distacco della gerarchia ecclesiastica dal potere costituito. Queste richieste sarebbero poi confluite in uno dei documenti più incisivi contro il colonialismo portoghese e la Chiesa del Mozambico scritte da un gruppo di missionari: *Um imperativo de consciência*. La genesi di questo documento seguì l'omelia del vescovo di Nampula, Mons. Vieira Pinto, intitolata *Repensar a guerra* del gennaio 1974, in cui il prelado affermava che la pace era un dovere e un diritto ideale cui l'umanità doveva tendere, ma che in Mozambico veniva costantemente violata dalla guerra, voluta da un potere

¹⁴ Telegramma cifrato n° 50 (*n° geral* 4522) dell'ambasciatore portoghese presso la Santa Sede indirizzato al Ministro degli Affari Esteri, 22 aprile 1972, 2, AHD-MNE, SC E52 P07, N. 2842, Processo 905, I.

¹⁵ DA COSTA, *Cacciato dalla libertà*, 29-30.

¹⁶ [Articolo non firmato], *Un sacerdote portoghese espulso dal Mozambico*, «Il Segno», 1° luglio 1972, 8.

¹⁷ DA COSTA, *Cacciato dalla libertà*, 32-39.

oppressivo in contrasto con la coscienza cristiana¹⁸. Sollecitati dalle parole del vescovo di Nampula, i missionari comboniani nelle settimane successive redassero un documento con l'obiettivo di ottenere l'approvazione e la condivisione della Conferenza Episcopale del Mozambico. Questo incontro era previsto per febbraio 1974: la gerarchia ecclesiastica avrebbe dovuto preparare un documento condiviso per delineare il percorso della Chiesa del Mozambico verso l'Anno Santo del 1975¹⁹. Nelle intenzioni dei missionari, il documento avrebbe dovuto rispondere alle aspettative di coloro che desideravano una presa di posizione condivisa da tutta la gerarchia ecclesiastica, sancendo una coscienza collettiva contro la violenza che imperversava nel Mozambico. Alla base del documento vi era la convinzione che l'ostacolo principale per un'azione missionaria efficace non fosse il potere politico, bensì l'incapacità della Chiesa mozambicana di denunciare le violenze perpetrate dal regime di Lisbona e il legame con il governo. Il documento, già pronto i primi di febbraio e firmato il 12 dello stesso mese, esprimeva la preoccupazione dei 128 missionari della diocesi di Nampula firmatari, insieme al vescovo Manuel Vieira Pinto, riguardo alla complessa situazione sociopolitica del Mozambico. Basandosi sui principi evangelici e sul carisma missionario, i missionari denunciavano gravi problemi come la disuguaglianza economica, lo sfruttamento dei lavoratori e il coinvolgimento della Chiesa con il potere costituito. La Chiesa era accusata di complicità con il potere e di aver abbandonato la sua missione profetica. Il documento poneva in discussione anche la Santa Sede, ancora legata al Portogallo attraverso il Concordato e l'Accordo missionario. Si suggeriva alla Chiesa di rinunciare ai benefici derivanti dalla struttura coloniale per difendere il popolo e permettergli di crescere autonomamente, adottando ordinamenti giuridici in linea con la propria cultura. Interrogando tutto l'episcopato sull'autenticità della loro testimonianza religiosa, essi chiedevano un cambiamento nell'approccio della missione ecclesiale, inclusa la rinuncia a collaborare con l'istruzione statale e il rifiuto di sussidi governativi previsti dall'Accordo del 1940, promuovendo invece il diritto all'istruzione gratuita e organi di

¹⁸ Omelia di M. V. PINTO del 1° gennaio 1974 pubblicata su «Nigrizia», giugno 1974, 14-15.

¹⁹ BARITUSSIO, *Mozambico*, 245.

informazione indipendenti. Il documento sottolineava l'importanza della missione profetica della Chiesa, denunciando l'alienazione culturale e la mancanza di diritti fondamentali, come il diritto allo sviluppo culturale, alla libera espressione e all'informazione. I missionari proponevano infine ai vescovi di orientare l'evangelizzazione e la catechesi per aiutare il popolo mozambicano a trovare la propria strada, rinunciando ai sussidi governativi e cessando la collaborazione con le scuole statali, ma impegnandosi nella promozione e sviluppo comunitario²⁰.

La diffusione del carteggio ebbe inizio prima della sua presentazione ufficiale prevista per il 19 febbraio e proseguì nei giorni successivi. Il 17 febbraio il Governatore generale del Mozambico, Pereira dos Santos, inviò confidenzialmente un telegramma nel quale affermava che avrebbe mandato al Ministero delle Colonie il testo completo di un documento che sarebbe stato presentato in occasione della Conferenza Episcopale dal vescovo di Nampula, definendo tale lettera come un atto riprovevole di tradimento che coinvolgeva sia il vescovo che i missionari comboniani²¹. Il giorno seguente veniva inviato il testo completo²². Il 20 febbraio il Governatore del Mozambico informava il Ministero delle Colonie che il presidente della Conferenza episcopale aveva respinto la discussione del documento dei missionari comboniani, criticando il vescovo di Nampula per presunta mancanza di dignità e lealtà²³. Nelle settimane successive, il Governatore generale del Mozambico stabilì che i missionari comboniani responsabili e Mons. Vieira Pinto venissero espulsi dal paese. La data dell'espulsione venne rimandata diverse volte nel corso del marzo 1973, principalmente grazie all'intervento diretto del Nunzio Apostolico, Giuseppe Sensi. Quest'ultimo si recò in Mo-

²⁰ Il testo completo del documento venne pubblicato in allegato all'articolo del missionario comboniano: P. MILAN, *Testimoni scomodi*, «Nigrizia», giugno 1974, 18-19.

²¹ Telegramma del Governatore Generale del Mozambico indirizzato al Ministero delle Colonie, 17 febbraio 1974, 1, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

²² Telegramma del Governatore Generale del Mozambico indirizzato al Ministero delle Colonie, 18 febbraio 1974, 1-14, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

²³ Telegramma del Governatore Generale del Mozambico indirizzato al Ministero delle Colonie, 20 febbraio 1974, 1-3, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

zambico con l'obiettivo di evitare l'espulsione dei missionari e dello stesso Mons. Vieira Pinto, nel tentativo di prevenire una crisi che rischiava di dividere la Chiesa missionaria. Il Governatore generale comunicò al Ministero degli Esteri di avere l'impressione che il Nunzio avesse ricevuto istruzioni dalla Santa Sede non solo per evitare l'espulsione dei missionari comboniani ritenuti colpevoli e tentare l'allontanamento volontario del vescovo di Nampula, ma anche per allontanare l'arcivescovo di Lourenço Marques (l'odierna Maputo), noto per essere un fervente difensore dei diritti dei portoghesi, e per introdurre nella provincia del Mozambico nuovi prelati strettamente legati alla Santa Sede. Il Governatore non mancò di osservare come tali istruzioni fossero assolutamente svantaggiose per la causa nazionale, rappresentando una vittoria dei missionari comboniani e del vescovo di Nampula²⁴. A queste informazioni, il Ministro, Baltasar Leite Rebelo de Sousa, rispose affermando che il vescovo di Nampula avrebbe dovuto essere comunque destituito e che non si poteva accettare l'allontanamento dell'arcivescovo di Lourenço Marques, persona per cui Lisbona aveva il più profondo rispetto²⁵. La vicenda si concluse dopo la partenza del Nunzio Apostolico. Sebbene quest'ultimo fosse convinto di aver risolto la questione ottenendo l'allontanamento temporaneo del solo vescovo di Nampula dalla sua diocesi, il Governatore generale decretò tra il 12 e il 13 aprile 1974 che i missionari comboniani ritenuti responsabili di aver scritto il documento e Mons. Vieira Pinto fossero espulsi dal Mozambico per motivi di ordine pubblico²⁶. In quei giorni, infatti, si svolsero accese manifestazioni di protesta contro i missionari e il prelado, accusati di attività anti-portoghesi. La vicenda fu costantemente seguita dalla stampa internazionale, con diversi giornali che ipotizzavano che la questione potesse scatenare una crisi diplomatica tra il Vaticano e il Portogallo²⁷.

²⁴ Telegramma del Governatore del Mozambico indirizzato al Ministero d'Oltremare, 28 marzo 1974, n° 440/74/GAB, 1-2, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

²⁵ Telegramma del Ministro dell'Oltremare al Governatore del Mozambico, 28 marzo 1974, 1, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

²⁶ Telegramma del Governatore del Mozambico indirizzato al Ministero d'Oltremare, 12 aprile 1974, 1, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

²⁷ [Articolo non firmato], *Mozambico: sospesi i riti pasquali per protesta contro i colonialisti*, «l'Unità. Quotidiano di politica, economia e cultura», 16 aprile 1974, 12.

Fu la Rivoluzione dei Garofani del 25 aprile a disinnescare la tensione. Oltre alle interviste rilasciate in quei giorni ai quotidiani nazionali da parte dei missionari espulsi, la prima reazione pubblica della congregazione sulla rivista «Nigrizia» è del maggio successivo. Si trattava in realtà di una replica a una domanda posta da un lettore. Quest'ultimo, a conoscenza dell'espulsione degli undici missionari comboniani, esprimeva perplessità sul senso di difendere il diritto dei mozambicani all'indipendenza in quanto, una volta ottenuta, il nuovo governo mozambicano avrebbe potuto cacciare tutti i missionari. Nello *status quo*, al contrario, il lettore riteneva che i missionari avrebbero potuto almeno sperare nella difesa e nel sostegno del governo portoghese. La risposta, contenuta nell'editoriale, era abbastanza chiara. Secondo i comboniani il commento del lettore risultava spiacevole poiché dimostrava una mancanza di comprensione del ruolo del missionario. Sebbene fosse comune che i *media* generalizzassero e semplificassero i concetti, ci si sarebbe aspettato dai cristiani una visione più accurata dei fatti. I missionari, si scriveva, non agivano come emissari di un'organizzazione con ambizioni di potere nei paesi in via di sviluppo, né erano divulgatori di ideologie umane, disposti a compromessi per ottenere successo. Non erano commercianti che vendevano il prodotto 'Gesù' e lo adattavano alle preferenze dei consumatori del momento. Non erano neanche contestatori di professione alla ricerca di pubblicità momentanea attraverso gesti di protesta. I missionari erano semplici uomini che desideravano annunciare Gesù Cristo e diffondere il suo messaggio, cercando di vivere secondo il suo esempio, senza calcoli umani, guadagno personale o astuzie diplomatiche. Almeno questo era l'intento. Di conseguenza, si opponevano all'ingiustizia, all'oppressione, alla tortura, alla violenza contro gli innocenti e alla discriminazione razziale, ovunque si verificassero e senza fare distinzioni. Era evidente che agendo in questo modo diventavano scomodi per molti. Non era un caso che il primo, vero, unico missionario fosse morto in croce²⁸. I missionari comboniani accolsero la Rivoluzione dei Garofani in Portogallo con un profondo senso di liberazione, come riportato nell'editoriale di giugno di «Nigri-

²⁸ R. K. SESANA, *Cosa non sono i missionari*, «Nigrizia», maggio 1974, 2.

zia»²⁹. La caduta del regime autoritario portoghese fu vista come la fine di una vergogna politica che durava da decenni e la pubblicazione della documentazione sulla cacciata dei missionari dal Mozambico dopo la Rivoluzione fu considerata un dovere di testimonianza storica e un monito per il nuovo governo portoghese sulla necessità di riportare giustizia nell'oltremare in vista dell'indipendenza³⁰.

Nel medesimo numero di «Nigrizia», nell'articolo *Testimoni scomodi*, si sintetizzavano le vicende intercorse tra l'inverno e la primavera del 1974, attraverso il riordino della documentazione e dei racconti degli espulsi. La congregazione spiegava le ragioni del gesto di denuncia, illustrando come le condizioni non permettessero più di rispondere al proprio mandato missionario. L'obiettivo era dimostrare che i missionari comboniani, insieme ad altre congregazioni missionarie e singoli missionari, denunciarono con forza il colonialismo portoghese e i silenzi della Chiesa locale prima del crollo definitivo dell'Impero coloniale lusitano.

Conclusioni

Come si evince dalla documentazione riportata, per i comboniani una presa di posizione era fondamentale non solo per ribadire il ruolo profetico dei religiosi, che avevano osato alzare la voce quando l'impalcatura repressiva del regime coloniale era ancora in piedi, ma anche per proteggere la Chiesa cattolica dalle accuse di collaborazionismo quando le colonie avessero raggiunto l'indipendenza. Questa precisazione era fondamentale per distinguere tra una Chiesa complice del potere coloniale e una Chiesa che, tramite alcuni dei suoi membri più coraggiosi, aveva operato per la giustizia e la liberazione dei popoli oppressi. I missionari comboniani volevano sottolineare che la loro opposizione al regime coloniale non era un atto di ribellione tardivo, ma una scelta consapevole e pericolosa, presa in tempi in cui il rischio personale e comunitario era altissimo. La loro testimonianza, resa pubblica attraverso

²⁹ R. K.SESANA, *Quali prospettive per l'Africa portoghese*, «Nigrizia», giugno 1974, 2.

³⁰ *Ibid.*

«Nigrizia», aveva lo scopo di documentare e diffondere la verità storica, fungendo da monito per il futuro. La speranza era che il governo portoghese post-rivoluzionario riconoscesse le ingiustizie del passato e lavorasse per una vera riconciliazione e giustizia, sia in patria che nei territori precedentemente colonizzati, concedendo a quest'ultimi l'auspicata indipendenza. La missione che i religiosi svolgevano e avrebbero voluto continuare a svolgere, come si sottolineava nel citato numero del giugno 1974, non cercava prestigio presso i futuri governi indipendenti, ma mirava a promuovere il rispetto della dignità umana e a contribuire alla costruzione di nuove comunità politiche basate su valori di equità e libertà. Nonostante le enormi difficoltà incontrate negli anni successivi all'indipendenza del Mozambico, raggiunta nel 1975, i missionari comboniani hanno continuato a operare nelle regioni settentrionali del paese, affrontando sfide estremamente complesse. Uno dei problemi più gravi è stato il rapporto con i nuovi governanti, che spesso vedevano con sospetto la presenza dei missionari, considerandoli eredi delle strutture coloniali e possibili ostacoli alla costruzione di un nuovo stato socialista. La situazione si è ulteriormente complicata con lo scoppio della guerra civile nel 1977, un conflitto devastante che ha imperversato fino agli anni Novanta. Negli ultimi anni, la regione settentrionale del Mozambico è diventata teatro di nuovi e feroci scontri tra l'esercito e gruppi terroristici di matrice islamica che hanno coinvolto gli stessi missionari comboniani³¹. Nonostante ciò, la presenza dei religiosi in questa regione rappresenta una testimonianza di impegno morale, ma anche un tragico riflesso delle eredità coloniali che continuano a influenzare il destino dell'Africa. I confini artificiali tracciati dalle potenze coloniali europee hanno ignorato le realtà etniche, culturali e religiose delle popolazioni locali, seminando i semi di conflitti che, decenni dopo la fine del colonialismo, continuano a minare la stabilità di molti paesi africani. L'accennata crisi è un esempio di come le problematiche irrisolte del passato coloniale possano esplodere in nuove forme di violenza e instabilità, rendendo ancora più arduo il cammino verso la pace e lo sviluppo. In questo contesto, l'opera dei comboniani si colloca non

³¹ [La Redazione], *Suora italiana uccisa in attentato in Mozambico*, «Ansa.it», 7 settembre 2022, *online*.

solo come un servizio umanitario, ma anche come un richiamo alla necessità di una giustizia storica e di un impegno globale per affrontare le radici profonde dei conflitti che affliggono l’Africa.

Nel 1940, il Governo portoghese e la Santa Sede siglarono un Accordo missionario che nei decenni successivi venne messo in discussione da diverse congregazioni missionarie. Nonostante la resistenza di Lisbona alla decolonizzazione e la guerra contro i movimenti di liberazione, la Chiesa e i missionari si divisero. Mentre l’episcopato nelle colonie rimaneva fedele al Portogallo, alcuni vescovi e congregazioni missionarie, come i Padri Bianchi e i comboniani, denunciarono i crimini di guerra del regime portoghese. Negli anni Settanta, in Mozambico, i missionari comboniani e il vescovo di Nampula presentarono un documento alla Conferenza Episcopale del Mozambico, esortando una posizione chiara contro il governo coloniale e la guerra. Le loro azioni provocarono l’espulsione di alcuni missionari e rischiarono un incidente diplomatico tra Lisbona e il Vaticano. La Rivoluzione dei Garofani interruppe lo sviluppo della crisi. Il contributo, analizzando le posizioni dei comboniani verso il regime coloniale, si basa sui fondi archivistici del *Ministério dos Negócios Estrangeiros* a Lisbona e dell’Archivio generale dei missionari comboniani a Roma.

In 1940, the Portuguese Government and the Holy See signed a Missionary Agreement that was questioned by several missionary congregations in the following decades. Despite Lisbon’s resistance to decolonisation and the war against liberation movements, the Church and missionaries became divided. While the episcopate in the colonies remained loyal to Portugal, some bishops and missionary congregations such as the White Fathers and Combonians denounced the war crimes of the Portuguese regime. In the 1970s, in Mozambique, the Combonian missionaries and the Bishop of Nampula presented a document to the Mozambique Episcopal Conference, urging a clear stand against the colonial government and the war. Their actions led to the expulsion of some missionaries and risked a diplomatic incident between Lisbon and the Vatican. The Carnation Revolution interrupted the development of the crisis. The contribution, analysing the positions of the Combonians towards the colonial regime, is based on the archival fonds of the Ministério dos Negócios Estrangeiros in Lisbon and the General Archives of the Comboni Missionaries in Rome.

Articolo presentato nell’aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall’autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5170