

CULTURA E PROSPETTIVE

20

Luglio - Settembre 2013

Cultura e Prospettive

Supplemento al numero 3, anno XIV, della rivista culturale *Il Convivio*, Trimestrale di Poesia Arte e Cultura, organo ufficiale dell'Accademia Internazionale *Il Convivio*

Sito Web del Convivio: www.ilconvivio.org
E-mail: angelo.manitta@tin.it ; enzaconti@ilconvivio.org ;

Registrazione al trib. di Catania n. 7 del 28 marzo 2000.

Direttore responsabile: Enza Conti

Direttore editoriale: Angelo Manitta (Presidente)

Caporedattore: Giuseppe Manitta

Redazione: Via Pietramarina-Verzella 66 - 95012 Castiglione di Sicilia (CT)
Italia. Tel. 0942-986036, cell. 333-1794694.

Per ricevere "Cultura e prospettive": un numero euro 15,00, quattro numeri € 40,00, (per ricevere entrambi, *Il Convivio* e *Cultura e prospettive*, € 70,00), quale sostenitore dell'iniziativa € 100,00, da inviare sul Conto corrente postale **93035210** o **assegno non trasferibile, intestato a: Accademia Internazionale Il Convivio, via Pietramarina, 66 – 95012 Castiglione di Sicilia.**

Dai movimenti profetico-religiosi alle Chiese Indipendenti Africane tra le popolazioni dello Zambesi

di *Franco Pignotti*

Premessa

Seppur lentamente, stiamo prendendo coscienza, sotto molteplici punti di vista, che se durante tutta l'epoca moderna l'Europa ha continuato ad esportare il proprio modello politico-culturale in tutte le aree del pianeta, ora sta avvenendo in un certo senso esattamente il contrario. E questo forse soprattutto per quanto riguarda l'aspetto religioso. Le missioni cattoliche e protestanti sono state, per tutta l'epoca moderna, l'alter ego degli imperi coloniali. Ora ci troviamo di fronte ad un movimento contrario: è l'Europa a venire invasa dalle più svariate forme religiose. Tanto per concentrarci solo nel nostro paese, l'Italia, il cuore stesso del cattolicesimo mondiale, sta diventando essa stessa un crogiuolo di presenze religiose veicolate dalle ben 189 nazionalità presenti sul nostro suolo. È appena uscito (marzo 2013), per le edizioni Carocci, un libro a cura di Enzo Pace, studioso esperto di queste problematiche, con il titolo "Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole"¹. La serie degli studi presenti nel libro ci delineano un panorama inedito, regione per regione, quasi provincia per provincia, sulle presenze di comunità e luoghi di culto delle chiese ortodosse orientali, dei Sikh, dell'Islam, del Buddismo, delle varie religioni orientali, ma anche delle chiese pentecostali e carismatiche. Fra queste ultime anche chiese evangeliche ed indipendenti originarie dell'Africa. Una sorta di missione alla rovescia. Poco a poco tutte queste realtà diventeranno parte del nostro panorama culturale normale. Si imporrà allora, come parte importante di una integrazione efficace, anche la conoscenza della loro storia e delle loro origini. Lo studio che qui presento si iscrive esattamente in questo obiettivo: conoscere la genesi e l'evoluzione di un fenomeno culturale massiccio come quello delle Chiese

¹ E. PACE (a cura di), *Le Religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci editore, Roma 2013

Indipendenti, generate in varie parti del mondo, durante l'epoca coloniale, come reazione al modello religioso europeo e ora 'timidamente', ma decisamente affacciantesi sul territorio stesso dell'Europa, come Chiese Indipendenti, non legate cioè a nessuna delle tre formazioni classiche del cristianesimo: ortodossia, cattolicesimo e protestantesimo. L'argomento è ovviamente immenso. Il presente studio si concentra su una determinata area, quella degli altopiani attorno allo Zambesi, nell'Africa centro-meridionale o australe, nella quale cerca di cogliere, in maniera quasi genetica, l'emergere dei movimenti profetico-religiosi e il loro primo trasformarsi in Chiese Indipendenti. La focalizzazione dell'obiettivo perde in panoramica, ma guadagna in profondità. Mi riservo un secondo intervento per un tentativo di quadro globale dell'attuale realtà delle Chiese Indipendenti Africane contemporanee.

Il fenomeno globale dei movimenti profetico-religiosi

Vittorio Lanternari nel 1960 pubblicava il fortunato libro dal titolo *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*¹, testo divenuto poi un classico sull'argomento, tradotto nelle diverse lingue. Nel 1967 aggiungeva al primo, un secondo volume intitolato *Occidente e Terzo Mondo*, completando e ampliando lo scenario sulla vasta e variegata fenomenologia di questi movimenti². L'ultima edizione di *Movimenti religiosi* (2003) ha integrato alcuni capitoli di *Occidente e Terzo Mondo*. Sullo sfondo del primo apparire di questi due libri c'erano le lotte di liberazione dei popoli oppressi dal colonialismo, la decolonizzazione, la costituzione di nuove entità nazionali. I movimenti profetico-religiosi costituivano ancora la modalità dei popoli oppressi di riappropriarsi della propria storia contro l'Occidente che ne aveva usurpato le redini. Essi erano destinati a trasformarsi in quelli politico-nazionalistici non appena i popoli fossero passati dal modello di pensiero mitico-religioso a quello più propriamente storico. Insomma destinati ad uscire dalla 'metafora' religiosa per inverarsi in quella della 'pratica' politica³. Il

¹ V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, prima edizione Feltrinelli 1960; seconda edizione Feltrinelli 1973, terza edizione Ed. Riuniti 2003 con il titolo leggermente diverso: *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*.

² V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*, Ed. Dedalo Bari 1967

³ Scriveva Lanternari nella Prefazione alla seconda edizione del libro sui *Movimenti religiosi di libertà e salvezza* (1973) che uno dei punti di maggiore interesse tuttora aperti alla discussione degli scienziati contemporanei era "l'individuazione di

problema di quegli anni era dunque, rispetto ai popoli del cosiddetto Terzo Mondo, quello del rapporto fra forma religiosa e sostanza politica dell'emergere del nazionalismo, nel contesto della lotta contro l'occidente colonialista. La profonda originalità del libro di Lanternari consisteva infatti proprio nel mostrare il legame fra 'religione' e 'rivoluzione', e nella consapevolezza che, dietro ai più svariati movimenti religiosi delle più diverse latitudini, si celasse proprio quel desiderio di identità e di rivalsea contro il potere costituito del colonialismo occidentale¹.

Nei decenni che sono seguiti però lo sfondo storico è profondamente cambiato. Quello attuale è l'orizzonte della globalizzazione avanzata. Non la de-occidentalizzazione è all'ordine del giorno, ma quella che potremmo definire una iper-occidentalizzazione del mondo, completa e definitiva. Una iper-occidentalizzazione non nel senso del colonialismo classico delle potenze coloniali, ma del trionfo assoluto e planetario delle categorie occidentali che tutto permea e dei poteri economico-tecnologici, generatisi in occidente e replicantesi ovunque altrove². La radicalità di questo processo globale ha avuto diverse interpretazioni divenute ormai classiche: *la fine della storia* di Fukuyama (la prima fase, quella che ha visto il trionfo del capitalismo sul socialismo)³; *lo scontro delle civiltà* di Samuel Huntington (la fase dell'emergere di nuovi soggetti planetari sulla scena mondiale, dal fondamentalismo islamico alla forza del mercato cinese, ecc.)⁴. Oggi una grande ristrutturazione è sotto i nostri occhi: la perdurante crisi economica a livello globale che tocca così da vicino anche le nazioni europee e la nostra in particolare, le drammatiche evoluzioni delle cosiddette "primavere arabe" che sembrano

un rapporto logico, sociologico e cronologico-storico tra il tipo di protesta indiretta, cioè social-religiosa, e il tipo di protesta diretta ossia socio-politica, e conseguentemente tra i movimenti religiosi e la rivolta sociale e rivoluzionaria". LANTERNARI V., 2003, p. 35

¹ HOBBSBAWM E.J., *Religione e rivoluzione*, Postfazione a V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*, edizione del 2003, pp. 473-476

² Interessante su questo il testo di S.LATOUCHE, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, 1992

³ FUKUYAMA F., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, BUR, Milano 1996

⁴ HUNTINGTON S.P., *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996; trad. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 2000

trasformarsi in prolungati inverni, il ricorrente fenomeno del terrorismo internazionale, ecc., ne sono una testimonianza. Dietro questo scenario globale, quali sono le tendenze storico-religiose che attraversano queste vaste mutazioni? Al logoramento delle istituzioni religiose tradizionali sembra infatti rispondere non più *l'eclissi del sacro* atteso dai sociologi e antropologi degli anni sessanta e settanta¹, ma una sorta di *rivincita di Dio*². I teologi sono passati dalla *teologia della morte di Dio* a quella del *nuovo fuoco divino*³.

All'interno del mondo occidentale questo significa però l'avanzata di nuovi culti, dalla New alla Next Age e oltre, all'esoterismo, occultismo, satanismo, passando per le 'mock religions', il trasumanesimo e tutti i sincretismi possibili e immaginabili: *'religioni' che sembrano vanificare 'la' religione*, come suona il sottotitolo di un saggio di Danila Visca, docente ed collega di Vittorio Lanternari, presso il Dipartimento di Storia delle Religioni dell'Università La Sapienza di Roma⁴. Questo infatti sembra essere il nuovo scenario storico-religioso occidentale, più che una ripresa della fede tradizionale. Nel sud del mondo (Africa, America Latina) soffia invece con più forza il vento pentecostale carismatico. Mentre nell'Asia (Medio Oriente, India, Cina, Giappone), nel contesto delle grandi religioni storiche, soffia il vento del revival religioso e spesso anche dei fondamentalismi, che peraltro ritroviamo all'interno di tutte le grandi tradizioni religiose⁵.

In Africa il fenomeno più rilevante è infatti la proliferazione delle cosiddette AIC⁶, delle chiese indipendenti, fenomeno che fonde insieme, nel

¹ ACQUAVIVA S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale : dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e post-industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1975

² KEPEL G., *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, Rizzoli, Milano 1991.

³ COX H., *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (1965), Collier Books, 25th anniversary edition 1990; IDEM, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Re-shaping of Religion in the 21st Century*, (1994), Decapo Press reprint 2001. Nessuno forse meglio di questo autore esprime questo cambio di prospettiva.

⁴ VISCA D., *Pseudo-religioni. Le "religioni" che vanificano "la" religione*, in AA.VV. *Oltre il New Age. Il futuro della religione e le religioni del futuro*, Bulzoni 2008, pp. 282-283

⁵ PACE E. – GUOLO R., *I fondamentalismi*, ed. Laterza 1998

⁶ AIC: sigla per le chiese separatiste dove 'A' sta per Africa e 'C' sta per Chiese, ma 'I' sta per 'indigenous', oppure 'independent', oppure ancora 'initiated', a se-

nuovo vento pentecostale, sia le vecchie tradizioni indigeniste, che le nuove chiese pentecostali indipendenti filo-americane¹. La proliferazione delle AIC rappresenta il nuovo orizzonte storico-religioso dell’Africa sub-sahariana, un orizzonte chiaramente del tutto diverso da quello delle lotte anticoloniali. Dai *movimenti profetici* social-religiosi studiati per primo da Lanternari, dunque, alle *chiese indipendenti africane* di stampo pentecostale: sembra essere stata questa la direzione di un processo generale che ha interessato il passaggio dall’epoca coloniale a quella post-coloniale.

La profonda crisi generata dalla destrutturazione dell’antico mondo tradizionale ad opera del violento impatto dovuto all’arrivo degli europei finì con il generare delle ‘risposte’ tra le popolazioni autoctone: nacquero ‘movimenti’ di ‘protesta’ caratterizzati da un universo simbolico ‘olistico’ che l’occidente ha ascritto alla ‘religione’, ma che nella sostanza implicavano una forte valenza ‘politica’. La reazione al colonialismo infatti, sia per la evidente disparità delle forze in campo, sia per i tratti culturali pre-moderni tipici di queste popolazioni, assunse ben presto la forma della protesta religiosa. Questo è avvenuto non solo in Africa, ma nelle Americhe, in Asia e in Oceania, come è stato magistralmente dimostrato da V. Lanternari nelle sue pubblicazioni sopra citate. “L’insieme delle suddette esperienze – scrive Lanternari – costituì le cause più profonde dell’allontanamento degli indigeni dalle chiese missionarie, e dello sviluppo del cristianesimo indigenista, in forma di movimenti profetici di liberazione e autonomisti”. Lo spazio storico-geografico dell’insorgere di questi movimenti non fu casuale, ma seguiva le mappe dell’impatto coloniale sulle società indigene; generando veri e propri ‘epicentri dei movimenti profetici africani”. Nell’Africa Centro Meridionale tali epicentri erano costituiti dal Sudafrica con le sue regioni minerarie che si estendevano fino allo Zimbabwe; dal Congo, soprattutto la regione

conda di che cosa si voglia accentuare, se il proprio radicamento nella cultura tradizionale, oppure l’indipendenza dalle grandi chiese storiche, oppure ancora il fatto che siano state iniziate da africani.

¹ ANDERSON A. H., *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Africa World Press, 2001. JENKINS PHILIP, *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi Editore Roma 2004. Ma soprattutto lo studio di BARRET DAVID B., *Schism and renewal in Africa : an analysis of six thousand contemporary religious movements*, Oxford University Press, Nairobi, 1968 ripreso in *World Christian encyclopedia : a comparative survey of churches and religions in the modern world* / David B. Barrett, George T. Kurian, Todd M. Johnson, ed. Oxford university press, Oxford 2001.

mineraria del Katanga in collegamento con il Copperbelt dello Zambia; il Malawi in collegamento con il Mozambico e il Tanganika. Le rotte dell'emigrazione diventavano, per le popolazioni, anche le 'autostrade' della comunicazione: per esse passarono quindi sia la prima consapevolezza della comune oppressione dei popoli africani ad opera degli europei, sia i primi bagliori di protesta contro questa oppressione. Possiamo applicare qui una tesi cara alla storia delle religioni, la teoria del diffusionismo. Se vogliamo rimanere infatti coerenti alla impostazione storicistica, secondo cui ogni elemento culturale è un costrutto storico ed ogni fenomeno antropologico ha la sua base in una serie concreta e circostanziata di fattori storici, allora dobbiamo, per spiegarci fenomeni simili in zone geografiche diverse, ricercare la possibilità di concrete vie di comunicazione che hanno permesso il superamento spazio-temporale; la diffusione appunto di elementi culturali da una zona geografica ad un'altra e che combinandosi con elementi locali o con altri influssi provenienti da altre zone, danno vita ad una nuova formazione storico-culturale.

Le origini dei movimenti profetici radicali del Malawi

Ormai è stato sufficientemente dimostrato l'origine occidentale del 'profetismo' dei cosiddetti popoli indigeni, soprattutto da Danila Visca nel volume *Dei profeti dell'occidente*, dove scrive che "i fenomeni profetici di cui si occupano le discipline socio-antropologiche ed etno-storico-religiose sono per più e differenti ragioni frutto della storia e dei condizionamenti culturali occidentali (quando non anche delle stesse discipline in questione), sia al loro livello di realtà empiriche, sia al livello della loro percezione, ricezione e interpretazione da parte dell'Occidente giudicante se stesso"¹.

La storia dell'insorgere del 'profetismo' nella regione dell'Africa di cui ci stiamo occupando, verifica alla lettera quanto sopra affermato. All'origine dei movimenti religiosi radicali della regione del Malawi troviamo infatti la predicazione fondamentalista, apocalittica ed egualitaria di JOSEPH BOOTH, un agnostico inglese emigrato nel 1880 in Nuova Zelanda e poi in Australia, dove, accostatosi alla fede battista, ne diventò un attivista missionario. Nel 1892 si trasferì in Africa e fondò, a Blantyre (Malawi), sull'esempio di alcune missioni battiste conosciute in India, la "Zambesi Industrial Mission", dove "Industrial Mission" sta per la valorizzazione dell'insegnamento delle tecniche dell'agricoltura e dell'artigianato nella stessa impostazione della

¹ VISCA D., *Dei profeti dell'occidente. Tre variazioni sul tema del profetismo in Antropologia Storica*, Roma, 1995, p. 9

‘missione’ che peraltro avrebbe dovuto essere retta totalmente da mani africane. Entrò subito in conflitto con le vicine missioni della Free Church of Scotland, di cui criticava radicalmente il modo di rapportarsi agli stessi africani, modo improntato più ai canoni del razzismo europeo che ai dettami evangelici. Nel 1897 scrisse un suo libro programmatico intitolato “*Africa for the Africans*” nel quale esprimeva una critica radicale al colonialismo europeo e presentava la sua visione radicalmente egualitaria della società africana.

Tra i primi collaboratori di Booth ci fu JOHN CHILEMBWE, che Booth nel 1897 condusse con sé negli Usa, dove venne introdotto, nei suoi tre anni di studi alla Negro Baptist Seminary, alla protesta radicale Tornato in Malawi forte della sua formazione americana, Chilembwe si mise in proprio e fondò la “Providence Industrial Mission” riuscendo a costruire un network di ‘outstations’, come le classiche missioni europee, ma rigorosamente retta da soli africani. Nelle sue missioni si costruivano scuole africane indipendenti e si impiantavano fattorie di cotone, caffè e tè; la vita in questi villaggi si svolgeva secondo una moralità puritana di stile europeo: la gente era pulita, dedita al lavoro, rifiutava l’alcool, ma coltivava sentimenti fieramente anti-europei, sentimenti che portarono questo movimento, nel 1915, alla prima vera rivolta violenta contro il colonialismo

Quello di Chilembwe però non fu l’unico movimento ispirato da Booth. Troviamo infatti ben altri due movimenti religiosi ispirati da discepoli africani dello stesso eclettico e rivoluzionario ‘missionario inglese’. Booth negli USA diventò un attivo membro della Seven Day Baptist Church of Plainfield (New Jersey). Tornato in Malawi fondò la missione di Plainfield. Animato sempre dallo stesso attivismo in favore degli africani: nel 1899 scrisse una violenta petizione per la fine del regime coloniale al grido di “Africa for Africans”. Ricercato dalle autorità coloniali fu arrestato e deportato in Sudafrica nel 1903. Abituato ad attraversare le frontiere dei movimenti cristiani del protestantesimo non ortodosso, dopo una breve permanenza nella Church of Christ, nel 1906 cambiò di nuovo appartenenza e si accostò al movimento della Watch Tower Society in quel tempo molto attiva nella predicazione apocalittica centrata sul 1914.

Nel frattempo si erano uniti a lui, in queste varie peregrinazioni fra le chiese del protestantesimo radicale, vari africani, fra cui in particolare un Tonga educato nella missione di Livingstonia (Nyassa, ora Malawi) della Free Church of Scotland, ELLIOT KAMWANA, il quale aveva rotto il rapporto con la F.C.S. proprio sul rapporto fra bianchi e neri e in Sudafrica era entrato in contatto con le chiese etiopiste. Nel 1908 Booth e Kamwana, fondarono la

Watch Tower in Sudafrica. Tornato in Malawi, Kamwana infiammava le popolazioni con la sua predicazione apocalittico-millennarista centrata sull'anno 1914, nel quale Cristo, secondo la dottrina della Watch Tower Society, sarebbe tornato e avrebbe abolito le tasse e il regime coloniale. Cominciò a battezzare e in pochi mesi battezzò oltre 10.000 persone delle tribù viciniori dei Bemba: Ngoni, Tonga, Senga, Tumbuka. Nel 1909 l'amministrazione coloniale, spaventata da questo movimento anticoloniale, lo fece deportare e detenere in prigione in Sudafrica. Il movimento susciato da Kawama andò avanti lo stesso e quando questi riuscì a tornare, alla fine del suo regime di pena, in Malawi ricominciò la sua predicazione apocalittica. Nel 1915 venne infine arrestato di nuovo e deportato prima alle Isole Mauritius e poi alle Seyshelles. Non fece più parlare di sé.

Le redini del movimento venne preso da un altro discepolo di Booth, CHARLES DOMINGO, originario da una tribù del Mozambico (da qui il suo nome portoghese), anch'egli formatosi a Livingstonia, missione che poi abbandona per seguire la predicazione di Booth, sia nella Seven Day Baptist Church che nella Watch Tower Society. Come Kamwana e Chilembwe, anche Domingo fonda congregazioni indipendenti, ispirate al radicalismo apocalittico di Booth. *Per tutti costoro, la Bibbia diventò il libro attraverso il quale esprimere la protesta contro l'ipocrisia europea.* Argomento principale di critica e di anatema contro gli europei erano le condizioni di lavoro e di impiego nelle fattorie dei bianchi. Anche Domingo fu deportato nel 1916. Negli anni 1906-1908 si registrarono diverse rivolte contro il sistema di tassazione nella valle dello Zambesi, sempre represses violentemente dalle truppe coloniali (che usavano ascari indiani o di altre tribù distanti). Negli anni 1914-1915 si moltiplicarono le petizioni di africani 'educati' (scolarizzati per non dire intellettuali) che chiedevano (ovviamente senza ottenerla, inutile dirlo) in base alla loro educazione europea, uguaglianza di diritti nelle istituzioni rappresentative.

La Prima Guerra Mondiale, che qui significò la guerra tra i tedeschi del Tanganika e gli Inglesi del Malawi, portò molta sofferenza anche agli stessi Africani: molti di essi furono costretti ad arruolarsi per fare, se non altro, i portatori; e furono inasprite ovunque le già dure condizioni di lavoro e di impiego. In questo contesto, nel gennaio del 1915, confidando forse nella vittoria tedesca, Chilembwe credette di cogliere l'occasione per sferrare un duro colpo ai colonialisti. Radunò seguaci e capi locali e iniziò una violenta azione di guerriglia contro le fattorie e le missioni dei bianchi. Consapevole che la sua lotta fosse senza speranza, invitò ciononostante i suoi a sacrificare le proprie vite per la causa di un futuro migliore per le popolazioni Nyasa.

Come John Brown, eroe della lotta anticoloniale americana, la cui epopea aveva conosciuto nel suo soggiorno in America, riteneva di essere ispirato da Dio in questa lotta. La guerriglia, che durò circa un mese, fu scatenata in maniera concorde in molte parti del Malawi, ovunque ci fosse una congregazione legata alla Providence Industrial Mission di Chilembwe. Ovviamente la ribellione fu domata e Chilembwe venne fucilato insieme a molti suoi seguaci. Questa ribellione rimase come il primo esempio di rivolta aperta e violenta contro il regime coloniale: la sua lotta avrebbe avuto successo, in altre circostanze, quasi 50 anni dopo. Per il momento egli era riuscito a distruggere l'assunto autoassolutorio che 'i nativi fossero felici' sotto la dominazione Britannica. Chilembwe, Kamwana e Domingo furono i primi 'profeti' africani del Malawi; Booth il loro mentore europeo.

Il movimento Citawala

Anche la Northern Province dello Zambia, area contigua a quella del Malawi, ha visto l'avvicinarsi di un notevole numero di movimenti sincretici messianico-millenaristi e neotradizionalisti che cercavano una risposta ai problemi moderni nel regno del soprannaturale.

Il primo e il più importante fu il movimento dei BACITAWALA¹. La predicazione apocalittico-millenaristica di Elliot Kawama si era diffusa, tramite le rotte dell'emigrazione, in tutta la regione. Nel 1918 aveva suscitato un ampio movimento nell'altopiano della Zambia del Nord e uno degli epicentri della predicazione BaCitawala era proprio il Distretto di Chinsali che sarà anche l'epicentro, 35 anni dopo, del fenomeno della Chiesa Lumpa della profetessa Alice Lenshina². I leader BaCitawala insultavano e si scagliavano contro capi tradizionali ed europei, battezzavano innumerevoli convertiti, predicavano una sorta di 'Cargo Cults'³. HANOC SHINDANO, 'profeta' BaCi-

¹ Il termine "Bacitawala" è composta da "Ba" (prefisso che indica un termine di rispetto, come "i signori") e "Citawala", termine questo che altro non significa che Watch Tower: il "Ci" sta per "Watch" e "tawala" per "tower". Quindi 'bacitawala' significa 'i signori Watch Tower'. In Congo venne invece chiamato "Kitawala". I predicatori della Watchtower Society, al contrario dei missionari europei cattolici e protestanti, accettavano l'efficacia della stregoneria e della magia. OGER L., 1991, p. 136

² F. PIGNOTTI, *La profetessa Alice Lenshina, ultima regina d'afrika*, in *Cultura e Prospettive*, supplemento a *Il Convivio*, Ottobre - Dicembre 2009, n. 5, pp. 60-63

³ Il termine si riferisce a culti sincretisti delle popolazioni oceaniche. Cfr. V. LANTERNARI, 2003, pp. 288-289

tawala che operava nella regione vicino al Lago Tanganika a cavallo tra lo Zambia e la Tanzania, accusava gli europei di essere stati mandati da Dio a portare dei beni agli Africani, beni che essi però si guardavano bene dal dare ai neri, costringendo questi ultimi invece a lavorare duramente per loro. Shindano aveva fondato un villaggio profetico, chiamato 'Jordan' dal nome del fiume legato al battesimo di Giovanni Battista. Ben presto i ladears della prima ondata vennero arrestati, ma il movimento invece di fermarsi continuò ad espandersi, suscitando nuovi predicatori e profeti della fine imminente del mondo retto dai bianchi, dell'arrivo di un nuovo mondo, una Nuova Gerusalemme, in cui i neri avrebbero avuto accesso ai beni dei bianchi, i bianchi sarebbero stati costretti a tornarsene da dove erano venuti o addirittura in cui i bianchi sarebbero diventati gli schiavi dei neri. Gli africani dovevano prepararsi alla nuova era accettando il battesimo, separandosi dai legami poligamici, rifiutandosi di lavorare per i capi tradizionali o per gli europei, e in alcuni casi abbandonando persino le proprie capanne e i propri campi per recarsi nel bosco ad attendere questa nuova era imminente. In particolare i missionari europei venivano messi duramente sotto accusa perché non avrebbero raccontato agli africani la verità per la quale erano stati mandati. Questo vasto movimento 'BaCitawala', si era completamente affrancato dal movimento americano dei Watch Tower che perse qualsiasi influenza su di esso e finì per rinnegare l'intero movimento africano. I missionari Watch Tower americani preferirono dedicarsi quasi esclusivamente alla popolazione occidentale presente nella regione.

Questo variegato e acceso movimento religioso di protesta si estese per tutti gli anni tra le due guerre e per tutto il territorio dello Zambia. Fino al 1935 le autorità coloniali tuttavia, nell'assenza di manifestazioni violente contro cose e persone, si limitarono ad arrestare uno dopo l'altro tutti i principali predicatori, anche se in genere altri predicatori prendevano il posto di quelli messi a tacere e il movimento apocalittico anticolonialista si diffondeva capillarmente. Ma nel 1935, in seguito ai violenti moti di ribellione manifestatisi tra la popolazione mineraria della regione del Copperbelt, moti violenti attribuiti alla predicazione BaCitawala, il movimento Watch Tower venne messo al bando in tutto il protettorato. Il bando tuttavia colpì soprattutto la parte legata al movimento americano, in quanto i BaCitawala, privi com'erano di qualsiasi appoggio esterno, continuarono imperterriti a fare proseliti. Il bando fu tolto nel 1946, dopo la seconda guerra mondiale, quando, anche grazie al miglioramento delle condizioni di lavoro, le autorità americane

dei Testimoni di Geova riuscirono a mettere sotto controllo la violenta fazione militante africana e il fenomeno ‘profetico’ si era del tutto affievolito.

In definitiva comunque, questo movimento africano pur nella particolare e forte ‘colorazione’ anticoloniale assunta, non si distaccava granché dalla sua matrice americana tipicamente pre-millennarista¹, secondo la quale il millennio felice era solo da attendere dall’intervento divino e non anche da preparare con l’azione dell’uomo (post-millennarismo); atteggiamento da cui derivava direttamente quel rifiuto della politica, tipico dei Watch Tower, che in epoca ‘nazionalistica’ (fine anni ‘50 e inizio anni ‘60) li porrà in contrasto con il Partito Nazionalista dello UNIP, esattamente come avvenne per la chiesa Lumpa di Alice Lenshina.

Il movimento BaMucapi

La seconda importante ‘modalità’ dei movimenti religiosi di protesta fu invece quella che partiva non da una diretta influenza di idee esterne rielaborate all’interno come era il caso dei BaCitawala, ma da un elemento culturale decisamente interno alla cultura dei popoli africani: la lotta antistregonesca; sono i movimenti che Lanternari definisce “tradizionalisti”. Tradizionalmente i movimenti antistregoneschi corrispondevano sempre a grandi calamità, anomalie e crisi della società. Nel 1934, negli anni della grande depressione economica mondiale, ma anche di piaghe naturali come, nel 1933, l’invasione delle cavallette, sorse il movimento dei BAMUCAPI². Introdotto dal Malawi, il culto anti-stregonesco dei Bamucapi fu descritto dall’antropologa inglese Audrey. I leaders del culto Bamucapi effettuavano una purifi-

¹ Per le nozioni di ‘millennarismo’, ‘pre-millennarismo’ e ‘post-millennarismo’ vedere il libro di M. INTROVIGNE, *Mille e non più mille, Millennarismo e nuove religioni alle soglie del Duemila*, Gribaudi, 1995 pp. 39-61. Con una semplificazione senz’altro eccessiva, possiamo definire “pre-millennarismo” l’attesa apocalittica del millennio come puro evento divino; “post-millennarismo” come l’attesa di un millennio che è però anche frutto dell’operoso impegno dell’uomo e che si secolarizzerà nell’idea di ‘progresso’. Queste due forme sono però inframezzate da forme miste. Cfr. V.LANTERNARI, 2003, p.24

² Il termine *Bamucapi*, come il precedente è composto dal titolo onorifico “Ba” e dal vocabolo “Mucapi” che è il nome di una sorta di medicina magica che veniva somministrata ai presunti colpevoli di stregoneria con valore purificatorio se si abbandonava definitivamente la stregoneria, oppure mortale in caso di ricaduta. I “Bamucapi” quindi erano “i signori che somministravano il Mucapi”. Essi si presentavano nei villaggi come “farmacisti” europei usando una specie di camice bianco.

cazione di massa villaggio per villaggio, usando uno specchio per scoprire i colpevoli e indurre la gente a consegnare tutti i loro amuleti. A coloro che erano stati identificati come responsabili di stregoneria, dopo aver fatto pubblicamente abbandonare i propri oggetti di magia distruttiva – all'entrata dei villaggi si formavano mucchi di tali oggetti a testimonianza del pericolo da cui si era stati liberati, afferma la Richards – veniva fatto prendere il 'muca-pi', una bevanda di polvere di legno rosso, chiamata "*Lesawa panshi*" (Dio in terra), la quale era ritenuta 'mortale' per coloro che, dopo averla bevuta, fossero tornati ad usare la fattucchieria. Da questo punto di vista è stato fatto un parallelo fra la 'seduta' Mucapi e l'antica 'ordalia del veleno', prerogativa assoluta dei capi, soppressa dai governi coloniali: i movimenti anti-stregoneschi come questo, sarebbero sorti per riempire il gap generato da quella soppressione, responsabile, agli occhi degli africani, del moltiplicarsi della stregoneria stessa. Al termine delle operazioni, i Bamucapi 'vendevano' oggetti magici per la protezione dalla stregoneria, in genere polveri magiche contenute in piccoli sacchetti di stoffa, oggetti di magia protettiva che mentre avrebbero protetto i possessori, non avrebbero recato danno ad alcuno.

I Bamucapi compirono un vero passo avanti nelle forme di controllo della stregoneria: non solo promisero di sradicare la stregoneria una volta per tutte, ma invece di uccidere i fattucchieri, essi davano loro la possibilità, attraverso la purificazione, di riguadagnare l'appartenenza sociale e tornare ad essere membri affidabili delle loro comunità. L'apparizione di questo movimento e il suo grande successo furono dovuti al fatto che esso sembrava dare una risposta 'africana' al Witchcraft Act del 1914; anche se si trattava di una risposta ambigua, in quanto pur essendo ancora presente l'accusa di stregoneria (in linea con la cultura ancestrale africana, ma proibita dal Witchcraft Act), essa era finalizzata al recupero sociale degli accusati (in linea quindi con le idee europee che avevano prodotto il Witchcraft Act stesso). Pur trattandosi di un movimento del tutto passeggero e temporaneo, ondate simili si sono ripresentate a più riprese negli anni e nei decenni successivi, fino ai nostri giorni, facendo del "bamucapi" una figura quasi tradizionale. Tali movimenti presentavano delle caratteristiche del tutto differenti da quello BaCitawala in quanto non si affidavano ad una fede millenarista per superare la crisi, ma cercavano di combattere le cause stesse della crisi facendo ricorso alle risorse tipiche della cultura africana 'sincretizzata' quando necessario con la nuova cultura dominante.

Il movimento di Mwana Lesa

Una contaminazione fra queste due modalità può essere osservata nel movimento generato da TOMO NYIRENDA. Questo movimento infatti metteva insieme la predicazione millenaristica Citawala con la lotta alla stregoneria. Tomo Nyirenda aveva studiato anche lui alla missione di Livingstonia e poi era emigrato nel Copperbelt in cerca di lavoro. Qui aveva incontrato il movimento Citawala e nel 1925 si era, non solo, convertito al nuovo verbo, ma ne era subito diventato uno dei più accesi propagandatori. Ad una predicazione violentemente antieuropea – tra le attese millenaristiche c'era anche quella per la quale gli europei, e soprattutto le loro donne, sarebbero stati gli schiavi dei neri – usuale nel movimento, Nyrenda aggiunse di suo una speciale predicazione riguardo al battesimo: chi avesse ricevuto il battesimo non sarebbe mai morto. Ma, cosa ancor più radicale, il battesimo veniva concepito come una sorta di ordalia per l'identificazione della stregoneria: chi non fosse stato capace di immergersi totalmente nell'acqua del fiume, veniva considerato ipso facto colpevole di stregoneria. In un primo tempo queste persone venivano scacciate dai villaggi; ma in seguito cominciarono ad essere immediatamente uccise. Tomo Nyrenda si fece chiamare Mwana Lesa, figlio di Dio, e fece successo soprattutto fra la popolazione Lala, il cui territorio si estendeva a sud del territorio Bemba fino a raggiungere il Copperbelt. Mwana Lesa si considerava, ed era considerato, il salvatore del popolo Lala, venuto a purificare il territorio dalla stregoneria. Mentre i Mucapi intendevano 'purificare streghe e stregoni', Mwana Lesa li voleva annientare per 'purificare il territorio'. Dio stava per tornare e, prima che arrivasse, bisognava purificare i villaggi: questo era il suo messaggio. Il suo passaggio cominciò ad essere puntualizzato da un numero sempre più grande di vittime e lui estese la sua azione al di fuori del territorio Lala, per tutta la regione del Copperbelt, fino ad arrivare allo stesso Katanga, in Congo. Qui la sua azione raggiunse l'apoteosi con centinaia di vittime, fino a quando non fu costretto a fuggire perché ricercato dal governo coloniale belga. Riparatosi in Zambia venne catturato e impiccato dal governo coloniale inglese.

Chiese Indipendenti Africane nei territori dello Zambesi

Come abbiamo visto sino ad ora, tutte le strade dei movimenti millenaristi o tradizionalisti che presero piede in Zambia, provenivano dal Malawi, un territorio dove il colonialismo inglese aveva operato sin dall'inizio e quindi era molto più avanti nei processi di cambiamento sociali. Sempre dal Malawi però provenivano altri tipi di 'risposte' alla crisi ingenerata dal colo-

nialismo; risposte di tipo non-millenaristico. Sono le cosiddette ‘chiese separatiste’. Queste, evitando gli eccessi dei millenaristi e presentandosi in una varietà estrema di forme, ponevano l’enfasi sul controllo ‘africano’ e sulla ‘rivalità’ con le chiese missionarie europee, dalle quali si separavano. Mentre i gruppi millenaristi erano stati suscitati dalla veemente predicazione di Joseph Boot e John Chilembwe, queste chiese si rifacevano piuttosto ad influenze sudafricane.

In Zambia, all’inizio del secolo XX, quasi contemporaneamente all’attività di John Chilembwe in Malawi, era fiorita, nella regione del Barotseland (Zambia occidentale,) una “chiesa etiopista”, fondata da un ex catechista sudafricano della Paris Missionary Society, W.J.Mokalapa, che aveva partecipato, da protagonista insieme ai missionari francesi, alla fondazione delle missioni protestanti tra la popolazione Lozi del Barotseland. Non sopportando la mentalità di superiorità razziale dei missionari europei, nel 1899, in un viaggio alla sua terra natale sudafricana, aveva aderito alla African Methodist Episcopal Church¹ e fondò nel regno dei Lozi, la “BAROTSELAND ETHIOPIAN CHURCH”. Fieramente avversata dai missionari europei della Paris Missionary Society, questa ‘chiesa etiopista’, al grido di “Africa for the Africans”, riuscì ben presto a conquistare il favore dell’aristocrazia Lozi che mal sopportava la perdita di influenza e di potere che si accompagnava al protettorato coloniale inglese. I leader di questa chiesa, gestivano scuole e istituzioni e furono così in grado di persuadere i Lozi che gli Africani erano capaci, esattamente come gli europei, di gestire con successo il proprio destino.

Negli anni 20 fiorì, nel distretto della capitale Lusaka, una CHURCH OF ZION, fondata da Bernard Kamwembe, un immigrato Nyasa (tanto per cambiare) che lavorava come catechista per la Dutch Reformed Church Mission, dalla quale si separò dopo aver conosciuto in Sudafrica l’esperienza delle chiese sioniste. Proclamava la sua come l’unica vera chiesa, si basava solo sulla Bibbia e spingeva i suoi seguaci a rifiutare la medicina dei bianchi ritenuta ‘opera di satana’ per affidarsi solo alla preghiera. Innumerevoli erano le sigle di chiese separatiste in genere provenienti dal Malawi: *New Apostolic*

¹ La *African Methodist Episcopalian Church* era una chiesa afro-americana fondata da neri americani nel 1816 per scissione dalla *American Methodist Church* a causa della discriminazione razziale. Nel 1892 a Johannesburg in Sudafrica, per le stesse motivazioni razziali, nasce la Ethiopian Church il cui leader, Mangana Mokone, era anch’egli un catechista metodista. Nel 1897 la *Ethiopian Church* di Mokone si unisce alla *African Methodist Episcopalian Church* di provenienza americana.

Church; Seventh-day Adventist Reform Movement; African National Church, Jordan Church e altre. Una è da sottolineare in particolare: la chiesa fondata da Silwani Ngemla, un catechista Tonga che si separò dalla Livingstonia Mission per fondare la “*Last Church of God and His Christ*”, chiesa che intorno al 1925 divenne decisamente la più importante di tutte quelle sul mercato, giungendo a diffondersi lungo il territorio di confine fra Malawi, Zambia e Tanzania. I membri di questa chiesa, accettavano la sola autorità del Nuovo Testamento; nelle loro liturgie cantavano inni che avevano inventato essi stessi; in diretta polemica con la Free Church of Scotland battezzavano immediatamente dopo una semplice confessione di fede e dei propri peccati, senza richiedere alcun periodo di attesa; prescrivevano la pratica del matrimonio poligamico.

Le chiese separatiste sudafricane

Queste chiese indigene presenti nell’altopiano dello Zambesi erano state suscitate grazie ad influssi provenienti dal Sudafrica, territorio che, per le sue miniere e fattorie commerciali era stato il primo destinatario dell’immigrazione delle popolazioni degli altopiani dello Zambesi. Secondo una distinzione ormai divenuta classica, le chiese indipendenti africane si distinguono in due tipi, le cosiddette “CHIESE ETIOPISTE” e le “CHIESE SIONISTE”¹. Entrambe, in qualche modo presenti anche in Zambia, erano nate da influssi americani.

Le Chiese etiopiste

“Chiesa etiopista”, significa semplicemente “chiesa africana”: il nome “Etiopia” infatti qui sta semplicemente per “Africa”, come nella Bibbia. Un ruolo importante nella nascita delle chiese ‘etiopiste’ fu giocato inizialmente dalla African Methodist Episcopal Church (AME), una chiesa ‘secessionista’ nera americana che era stata fondata nel 1816 tra i neri americani proprio sul problema del rifiuto della schiavitù e della segregazione razziale. Le chiese ‘etiopiste’ – la prima nacque nel 1892 ad opera di Mangana M. Mokone all’insegna del motto “l’Africa agli africani” – si modellarono sulla struttura tribale tradizionale, per cui il re tendeva ad essere anche il capo della chiesa, il vescovo, richiamandosi in un certo senso all’anglicanesimo. Esse tendeva-

¹ A presentare il variegato mondo delle chiese sudafricane secondo questa duplice catalogazione era stato per primo SUNDKLER B.G.M. nel suo libro, divenuto classico, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948

no ad essere formazioni politico-religiose e recuperavano tratti della cultura tradizionale come la poligamia, si rifacevano piuttosto all'antico testamento e all'esperienza degli ebrei¹. La chiesa Lumpa, come vedremo, condivideva con queste chiese, l'obiettivo generale *dell'Africa agli africani* e la *volontà secessionista*; ma mentre le chiese etiopiste erano basate sulla cultura e sulla struttura gerarchica tradizionale, essa entrò in conflitto con le autorità tradizionali proprio in quando intendeva riformare un popolo nuovo, anche se modellato sulla struttura tradizionale. Un forte contatto era invece la convinzione, diffusa nelle chiese etiopiste che "la Bibbia dei bianchi è inautentica, di fronte alla più vera Bibbia etiopista destinata ai negri". Nella chiesa Lumpa i fedeli inizialmente attendevano da Lenshina una 'Bibbia nera' o la identificavano con gli 'inni' della stessa.

Le Chiese 'sioniste'

Come le chiese 'etiopiste' presero a modello la A.M.E. americana, le chiese 'sioniste' si rifacevano alla Christian Catholic Apostolic Church in Zion fondata nel 1896 nell'Illinois. Si tratta di chiese di guarigione. Come sottolinea lo stesso Lanternari, la 'guarigione' di cui parlano queste chiese però non è semplicemente fisica: "l'esigenza di 'guarire' espressa dagli indigeni non va rapportata unicamente al limitato malessere fisico, benché anche questo vi abbia parte. Qualunque 'malattia' corporea degli individui, ma evidentemente anche la malattia generale di cui soffre la società per la crisi e l'urto con i bianchi, si fondono in un'unica indivisibile esperienza, per cui si è 'presi dai demoni', si è 'stregati da potenti maghi'. Per tale motivo i profeti sionisti guidano alla lotta contro la stregoneria. Insomma l'auspicata guarigione sarà anche la salvezza della società, la redenzione dalle condizioni di crisi."

In queste chiese centrale è il rito di immersione triplice nel fiume, il 'nuovo Giordano'; Giovanni Battista è un figura preminente e il battesimo viene accompagnato dalla 'confessione dei peccati'. Fondano centri che

¹ V. LANTERNARI, 2003, pp. 73-77. In un caso riportato da Lanternari, una di queste formazioni al seguito di un certo Mgijima, fondò una colonia di fedeli che si definivano "israeliti"; quando il governo decise di smantellare la colonia della setta, i membri non obbedirono e furono attaccati dalle forze militari con armi da fuoco, mentre loro si difendevano con lance e frecce tradizionali. Siamo nel 1921 a Bullhoeck; ci fu una carneficina. Dopo questo fatto il governo decise di istituire delle regole per il riconoscimento di queste chiese indigeniste, cosa che prima si era sempre rifiutato di fare.

chiamano Sion, Salem, Gerusalemme. Tutta la liturgia è una liturgia di guarigione e salvezza; essa culmina con il rito della guarigione dei malati e viene dato ampio spazio al fenomeno delle ‘possessioni’. Queste chiese hanno aspetti chiaramente ‘pentecostali’, carismatici.

Abbiamo visto che almeno una chiesa in Zambia si richiamava direttamente alle chiese sioniste (Chiesa di Zion di Lusaka); ma anche senza di essa, i contatti e quindi gli influssi sudafricani, tramite gli emigranti, erano senza dubbio presenti sul territorio del Bembaland. Anche la successiva chiesa Lumpa di Alice Lenshina, non indulgeva sugli aspetti ‘possessivi’ e ‘carismatici’, era però sulla stessa linea di una chiesa di guarigione. Alcuni elementi erano certamente compresenti: il nome Sion dato al suo centro; l’importanza del battesimo come rito di purificazione; la confessione prima del battesimo; l’attività antistregonesca; l’attività di guaritrice esercitata dalla profetessa alla fine della liturgia, anche se, nel caso di Lenshina, si trattava di una attività tra il medico erbalista e l’ascolto terapeutico; l’importanza di Giovanni Battista, assolutamente rilevante in tutto l’innario Lumpa. I profeti ‘sionisti’ parlavano di visioni che li avevano spinti ad agire; visioni spesso avute durante una esperienza di morte in cui ‘vedono il proprio cadavere’. Lanternari riferisce di un profeta sionista che nel 1927, sull’onda di una visione avuta presso un fiume, visione che lo spingeva a fondare la Nuova Gerusalemme, fonda la chiesa del Nuovo Salem, “in cui si rinnega il rito eucaristico come menzogna dei bianchi”. In questo caso, il rifiuto del rito eucaristico trova un parallelo molto stretto con la chiesa Lumpa, che non poteva averlo ripreso dalla chiesa Presbiteriana, né era nelle altre chiese presenti in Zambia.

L’Eglise de Jesus Christ par Simon Kimbangu (EJCSK)

L’ultimo spazio geografico di contatto che ci resta da considerare è il Congo. Le strette relazioni con la regione congolese del Katanga sono assolutamente certe. Il complesso Copperbelt-Katanga costituiva per le popolazioni di lingua Bemba una delle grandi direzioni dell’emigrazione, come abbiamo già visto. Nella storia della Chiesa Lumpa il Katanga rappresentò alla fine anche la strada dell’esilio, cosa che da sola testimonia a favore di contatti e relazioni importanti. Del resto, una delle accuse che i nazionalisti facevano alla chiesa Lumpa era quello di essere in combutta con il leader secessionista congolese Chombe, padrone del Katanga. Il Congo era stato fin dall’inizio uno dei più importanti epicentri dei movimenti religiosi. Congolese è il più famoso ‘messia’ nero: SIMON KIMBANGU. A partire dagli anni venti il Kimbanguismo ebbe uno sviluppo enorme e variegato. Nato nel Bas-

so Congo, certamente si era diffuso in tutte le regioni dell'immenso paese anche per il fatto che le autorità coloniali belghe continuarono a perseguire e a deportare i kimbanguisti, offrendo così la possibilità di raggiungere tutte le zone. Simon Kimbangu era rimasto in prigione per 30 anni a Lubumbashi, la capitale del Katanga, dove era morto nel 1950, appena tre anni prima della nascita del fenomeno Lenshina. Certamente a Lubumbashi doveva essere presente anche una comunità kimbanguista, di cui gli emigranti bemba non potevano non essere a conoscenza. Negli anni '50 il Kimbanguismo stava passando una fase molto particolare, la fase della sua istituzionalizzazione come chiesa¹.

Simon Kimbangu ricevette la sua chiamata profetica in un momento di grande sofferenza e malattia; la chiamata proveniva direttamente dall'Essere supremo di antica tradizione Bakongo identificato ormai con il Dio giudaico-cristiano, il quale gli ingiungeva di tornare in patria come profeta. Cominciò ad operare miracoli e a predicare "la lotta iconoclasta contro i feticci, l'osservanza della monogamia, la fede nel Dio unico. ... Nel contempo egli diffondeva la conoscenza della bibbia, accettava il battesimo, la confessione, un rituale fondato su canti religiosi desunti dalla Bibbia". Perseguitato dall'autorità amministrativa, si consegnò spontaneamente dopo una fuga. Morì in carcere nel 1950. Simon Kimbangu pose per primo il problema di una chiesa nativa e di un cristianesimo ripreso in chiave emancipazionista; era in continuità e in rottura con la tradizione africana, come ad esempio il caso "dell'iconoclastia antifeticistica, che pur avendo indubitabili legami con l'antistregonismo delle società segrete, era un elemento di rottura con la più antica tradizione magica". Possiamo facilmente scorgere forti analogie con Lenshina in tutti questi punti, ad eccezione dei miracoli che Kimbangu operava e Lenshina no.

Incarcerato e quindi scomparso dalla scena Simon Kimbangu, nel 1930, il Kimbanguismo produsse una esplosione di movimenti profetici antistregoneschi e anticoloniali per tutti gli anni trenta e quaranta. Nella seconda metà degli anni '50, contemporaneamente allo sviluppo della chiesa Lumpa, il movimento kimbanguista si avviò ad una istituzionalizzazione e raccolse tutti i vari ed eterogenei movimenti in un'unica organizzazione cristiana, la "E-

¹ Per Simon Kimbangu e il variegato fenomeno del Kimbanguismo, vedere V.LANTERNARI, 2003, pp. 55-70 e D.VISCA, *Simon Kimbangu, Il Ngunza. Analisi storica di una qualificazione profetica*, in *Dei profeti dell'occidente*, Roma 1995, pp. 11-96

glise de Jesus Christ sul la terre par le profète Simon Kimbangu”, in sigla EJCSK. Questa chiesa intendeva porsi come diretta erede del Kimbanguismo, ma, secondo Lanternari, rappresentava qualcosa d’altro, non più un movimento emancipazionista, ma una organizzazione cristiana di tipo evangelico, aliena da spirito antioccidentale, a cui avrebbe dato un grosso contributo, secondo Danila Visca, una teologa protestante europea, Marie-Luise Martin, convertitasi al kimbanguismo. Si possono trovare dei *notevoli paralleli fra la Chiesa Lumpa e la Chiesa Kimbanguista*: l’importanza del battesimo come rito di ammissione, celebrato nel locale fiume chiamato ‘Giordano’ (prassi probabilmente iniziale anche della chiesa Lumpa) e considerato come battesimo di guarigione; la confessione pubblica dei peccati che precede il battesimo; la sacralità del villaggio nativo di Kimbangu, Nkamba, che lo stesso Kimbangu aveva denominato ‘Gerusalemme’ e che era diventato meta di pellegrinaggi, e dove poi fu costruito il mausoleo per la sua tomba. La dottrina, conformemente all’insegnamento di Kimbangu, è improntata al puritansimo protestante: interdice la poligamia; predica la distruzione dei feticci e dei sacri tamburi tradizionali. La liturgia è fondata sull’esecuzione di inni, anche se questi sono improntati, a differenza della chiesa Lumpa, a un tono solenne e severo derivanti da influsso della liturgia battista. La chiesa viene portata avanti dai figli di Simon Kimbangu, il cui mausoleo, nel suo villaggio natale, è tutt’ora meta di pellegrinaggio¹, esattamente come sarà per la stessa Lenshina. La considerazione della figura di Lenshina, all’interno della chiesa Lumpa, è simile a quanto chiaramente affermato nel catechismo della EJCSK a proposito di Simon Kimbangu: “Tata Simon Kimbangu non è Dio; ma Dio in ogni epoca prescelse un uomo, per ciascuna razza, per illuminare la sua gente”. L’idea che tra i Bemba Dio avesse suscitato la profetessa Lenshina appare perfettamente in linea con questo pensiero e questo è anche la spiegazione del perché comunque non si diano riferimenti a Simon Kimbangu: Alice Lenshina sarebbe il Simon Kimbangu dei Bemba, la profetessa dei negri che fonda una chiesa negra. Queste analogie non implicano necessariamente una dipendenza, si possono spiegare anche con l’ambiente analogo da cui nascono le due esperienze, la missione protestante battista per l’uno, presbiteriana per l’altra. Certamente però, nella variegata storia del movimento Kimbanguista, il movimento Lumpa appare più vicino alla EJCSK che non alle effervescenze dei movimenti profetici dei tre decenni precedenti. Esso si dà sin dall’inizio una organizzazione ecclesiale vera e propria; ma

¹ V. LANTERNARI, 2003, pp. 68-69

è interessante notare che gli anni della costituzione della chiesa Lumpa, sono esattamente gli stessi anni della strutturazione ecclesiale della EJCSK. Un argomento a favore di questo parallelismo può essere anche il fatto che la sezione zambiana della chiesa kimbanguista venne messa al bando dal governo zambiano al pari della chiesa Lumpa¹. Ora, considerando il fatto che questa chiesa pur non potendo per ragioni di fatto rappresentare una minaccia per il governo, come lo era stata la chiesa Lumpa, aveva però finito con il subire la stessa sorte, possiamo dedurre che agli occhi del governo zambiano i paralleli fra le due chiese fossero stringenti.

La Mutima Church

Perfettamente parallela alla nascita della Chiesa Lumpa, è la nascita di un'altra chiesa separatista dello Zambia: la *Mutima Church*. Questa nacque verso la fine del 1952, nel territorio Bemba, da una scissione della Chiesa Cattolica causata da un ex seminarista, Emilio Mulolani. Il nome completo sarebbe “Catholic Church of the Sacred Heart of Jesus”, ma venne poi chiamata semplicemente “Mutima” – che in lingua bemba significa “cuore” – e i suoi aderenti “BaMutima”.

Nato nel 1921 da una famiglia Bemba, cattolica di vecchia data, Emilio Mulolani era entrato in seminario dai Padri Bianchi e stava seguendo il corso di teologia per essere ordinato sacerdote. Dotato di spiccata personalità, entrò in contrasto con i suoi superiori e fu cacciato dal seminario. Nel 1950 ottenne un posto come maestro a Lusaka presso una missione dei Gesuiti, che impararono ad apprezzarlo e gli permisero anche di fare il catechista. Poté così esprimere al meglio la sua fervente eloquenza e la sua spiritualità centrata sulla devozione, tipicamente cattolica, al Sacro Cuore². Conquistò immediatamente l'uditorio e si dedicò sempre più alla predicazione itinerante, fino a quando, trascinato dall'entusiasmo del suo successo, non cominciò a predicare in altre diocesi senza il permesso dei vescovi, che cominciarono ad essergli ostili e a proibirgli la predicazione. Amareggiato, decise di fare un viaggio verso il Sud Africa e qui venne in contatto sia con la durezza del

¹ VAN BINSBERGEN W. M. J., *Religious Innovation and Political Conflict in Zambia. A Contribution to the Interpretation of the Lumpa Rising*, in *African Perspectives*, 2 (1976), Leiden, p. 102

² OGER L. *Emilyo Mulolani: the Church of the Sacred Heart*, in OGER L., 1991, pp. 148-155; HINFELAAR H., *History of the Catholic Church in Zambia 1895-1995*, Lusaka 2004, pp. 182-184

razzismo che con la realtà delle tante chiese africane indipendenti. Animato da una nuova consapevolezza, decise di tornare nella sua terra di origine, il territorio Bemba e continuare la sua ‘missione’ al di fuori di ogni contesto istituzionale, fondando, sulla falsariga delle chiese indipendenti sudafricane, una sua chiesa indipendente. In breve tempo riuscì a costituire attorno a sé un grosso movimento con grande sorpresa e disappunto dei missionari europei. La predicazione di Emilio Mulolani era insieme teologicamente profonda e profondamente inculturata. I suoi seguaci, vestiti di una tunica e in atteggiamento ‘francescanamente’ molto umile cominciarono a percorrere i villaggi e a portare la ‘buona novella’, uomini e donne insieme a testimonianza del cuore nuovo donato da Dio con la conversione. Si chiamavano fra loro ‘fratelli’ e ‘sorelle’. Rimproveravano ai missionari europei di aver trasmesso loro non il vangelo, ma solo una parodia di esso. Il rapporto perfettamente paritario fra uomo e donna diventò un loro distintivo; si inventarono nuove ritualità, come recarsi in pellegrinaggio di notte presso un vicino fiume per fare il bagno insieme nudi, con l’innocenza dei bambini. Questa promiscuità cominciò a fare scandalo ed essi per protesta marciavano nudi in pieno giorno per le vie della città. Protestavano contro l’atteggiamento negativo dei missionari verso la sessualità; si recavano nelle chiese cattoliche e chiedevano di pregare uomini e donne insieme, mentre i missionari dell’epoca pretendevano nelle chiese la separazione fisica tra uomini e donne. Causavano scompiglio e spesso doveva essere chiamata la locale polizia per riportare ordine. L’obiettivo di questo atteggiamento era non solo quello di denunciare la sessuofobia missionaria, ma anche quello di ‘ricostruire’ una serena vita familiare basata sul rapporto paritetico fra uomo e donna. Afferma Hinfelaar, Missionario olandese dei Padri Bianchi: “Egli poneva l’accento sulla complementarietà fra maschi e femmine e cercava di ricostruire il culto domestico degli antenati”. Lo stesso missionario conclude dicendo che se Emilio Mulolani fosse venuto solo dieci anni più tardi (all’epoca del Concilio Vaticano II) la sua predicazione sarebbe stata presa molto più sul serio; e invece di una piccola chiesa separata, ci sarebbe stato un forte movimento cattolico africano.

L’accento posto sul rapporto paritetico uomo-donna è un elemento chiaramente presente anche nella chiesa Lumpa, anche se Emilio e Lenshina, pur contemporanei e conterranei, sembrano non aver avuto niente a che fare l’uno con l’altra: né scontri, né incontri. Certamente costituiscono due esempi diversi di affrontare, da africani, i nuovi valori portati dagli europei. E’ comunque interessante notare come l’idea di costituire una chiesa indipen-

dente sia venuta al cattolico Emilio Mulolani dopo un viaggio in Sud Africa e a contatto con le chiese indipendenti sudafricane. E' anche questa un riprova di quanto precedentemente affermato a proposito degli influssi provenienti dagli 'epicentri' religiosi.

La Chiesa Lumpa di Alice Lenshina

Abbiamo fatto più volte riferimento, in questo articolo, alla Chiesa Lumpa di Alice Lenshina (1924-1978), che si affaccia sulla scena regionale a metà degli anni Cinquanta e che per una decina di anni coinvolge centinaia di migliaia di aderenti in tutta la vasta regione dello Zambesi. A metà degli anni Sessanta verrà duramente repressa dal nuovo governo indipendente, che la mette al bando, e i suoi membri costretti all'esilio nel Katanga fino agli anni Novanta, quando inizia un controesodo dal Congo allo Zambia. Oggi essa sopravvive, in piccoli gruppi di fedeli, con il nome di New Jerusalem. La Chiesa Lumpa testimonia una sorta di sintesi di tutta la storia regionale che abbiamo tracciato sin qui. Nasce come movimento profetico-religioso negli anni Cinquanta, un po' in ritardo sugli altri, e quindi come movimento essenzialmente anticoloniale sul 'far della sera' del colonialismo stesso, di cui vive le convulsioni del passaggio verso l'indipendenza. Si trasforma da subito, sotto la direzione della stessa profetessa, in vera e propria Chiesa indipendente sulla falsariga di quanto, in quegli stessi anni, stava avvenendo nel vicino Congo con il movimento Kimbanguista, di cui al paragrafo precedente. Da movimento strettamente 'millenarista' che attendeva la palingenesi del mondo liberato dall'oppressione dell'uomo bianco, come il movimento citawala che lo aveva preceduto nello stesso territorio qualche decennio prima, la Chiesa Lumpa, anche in forza delle vicende della repressione, dell'esilio e del ritorno, si avvicinerà sempre più alla realtà delle chiese indipendenti africane, con la loro enfasi sul profeta fondatore, sull'autonomia dalle chiese di fondazione europea, la valorizzazione della cultura indigena, e infine l'avvicinamento alla ventata pentecostale che attualmente domina le chiese del sud del mondo e le sta proiettando anche nella stessa Europa tramite le comunità degli immigrati. Alla vicenda della Chiesa Lumpa ho già dedicato, in questa stessa rivista, un articolo; ad esso pertanto rimando come parte integrante del presente studio¹.

¹ Per la storia della Chiesa Lumpa di Alice Lenshina vedere in questa stessa rivista F. PIGNOTTI, *La profetessa Alice Lenshina, ultima regina d'africa*, in *Cultura e Prospettive*, supplemento a *Il Convivio*, Ottobre - Dicembre 2009, n. 5, pp. 60-63

Riflessioni conclusive

Il motivo di questa lunga carrellata attraverso movimenti e chiese qui presentata, era quello di contestualizzare dal punto di vista storico religioso il fenomeno della nascita e dello svilupparsi dei movimenti profetico-religiosi e delle chiese indipendenti in un determinato ambiente geografico ed antropologico dell’Africa Australe. Lo abbiamo fatto seguendo le traiettorie spazio-temporali dei possibili contatti delle popolazioni dell’altopiano a nord dello Zambesi con gli ‘epicentri’ del manifestarsi dei movimenti religiosi che erano anche gli epicentri del cambiamento socio-economico e culturale. Abbiamo così un *quadro comparativo* che ci aiuterà a capire sia la peculiarità storica del fenomeno in questione, sia la sua innegabile ‘parentela’ con fenomeni simili in altre parti dello scacchiere mondiale, generati dalla crisi coloniale e post-coloniale e volti al superamento di questa stessa crisi e alla sua possibile ‘guarigione’. Appare infatti innegabile che l’orizzonte di questi movimenti non sia semplicemente quello dell’emancipazione politica, ma quello di una visione ‘olistica’ dell’esistenza con al centro il problema del superamento di tutto ciò che affligge la persona e la sua comunità. Se nei primi decenni del secolo XX il problema più visibile era il superamento delle miserabili condizioni di vita generato dal sistema di tassazione, dall’espropriazione delle terre e dalle condizioni di lavoro degli indigeni; se dopo la seconda guerra mondiale era la conquista dell’indipendenza, della ricostruzione di una società nazionale, del controllo africano sulle istituzioni e sullo stato; nell’epoca post-coloniale, quando queste cose erano state grosso modo politicamente acquisite, restava pur sempre il problema di tutte le altre innumerevoli situazioni di sofferenza, in tutti gli aspetti della vita, che richiedevano ‘guarigione’ e ‘salvezza’, cioè quel di più che non può essere assicurato dalla laica politica, ma per cui la cultura olistica tradizionale, sincretizzata con i nuovi valori importati, aveva ancora molto da dire attraverso il terreno proprio dei movimenti religiosi e delle chiese. Da qui la loro persistenza e continua espansione. Contemporaneamente appare altrettanto chiaro che l’impatto occidentale è molto più profondo di quanto possa sembrare a prima vista, se è vero che gli stessi movimenti ‘indigeni’ sono sempre già anche il frutto di una sincretizzazione più o meno marcata. In particolare salta all’occhio, nella storia qui raccontata, il contributo del protestantesimo radicale, in genere di origine americana, alla ‘generazione’ dei ‘profeti’ africani, anche quando siamo di fronte a ‘polloni’ cattolici. Soprattutto abbiamo potuto registrare l’enorme influsso delle Free Church of Scotland e in particolare della Livingstonia Mission del Malawi, da dove quasi tutti questi pro-

feti che abbiamo incontrato nella presente sezione, provenivano. Se è vero infatti che essi reagivano, nel nome di un orgoglio africano, contro il senso di superiorità europea instillato da questi missionari, è anche vero che, in un certo senso, questi stessi missionari li avevano preparati a questa reazione.

Ora però, come dicevamo all'inizio di questo nostro percorso, la storia ci sta consegnando una fase ulteriore di questo incontro fra Occidente ed Africa: una sorta di feed back di ritorno. Le realtà socio-religiose che vanno sotto il nome, ormai convenzionale, di AIC (Chiese Indipendenti Africane), e che sono il frutto, come abbiamo cercato di dimostrare, di un input europeo e di uno sviluppo originale autoctono, cominciano ad approdare, con il passo delle comunità degli immigrati, sul suolo europeo. "In tutta l'area Domitia (*litorale fra Latina e Napoli*) sono presenti più di 40 chiese evangeliche africane, in maggioranza pentecostali ed indipendenti" scrivono gli esperti del settore nel libro a cura di Enzo Pace¹, da cui abbiamo preso le mosse, sulla nuova geografia italiana della presenza capillare delle religioni importate con gli immigrati. Il loro modo di vivere la fede e di celebrarla è certamente diverso ed ovviamente più intenso di quello di una popolazione autoctona che, da questo punto di vista, appare ingessata da forme ormai estenuate. Non è difficile prevedere come da queste nuove realtà religiose pian piano nascerà un coinvolgimento del territorio stesso e quindi un loro input sulla nostra cultura italiana ed europea. Se è vero che noi europei abbiamo portato la Bibbia agli africani, forse saranno gli africani a coinvolgerci in un modo più coinvolgente ed emozionante di riscoprirla e di viverla.

Franco Pignotti
www.zikomo.it

¹ AA.VV. *Studi di casi: Roma, Castel Volturno, Palermo, Mazara del Vallo*, in E. PACE (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci editore, Roma 2013 pp. 171-200

Sommario del n. 20

SAGGI E STUDI

“Espero”, o la poesia “Luceafărul” di Mihai Eminescu tradotta in italiano da Geo Vasile di <i>Otilia Doroteea BORCIA</i>	5
Fortunato Seminara: scrittore solitario di <i>Carmine Chiodo</i>	16
Andersen alla ricerca dell’anima immortale di <i>Emilia CAVALLARO</i>	29
<i>L’albero dai fiori bianchi</i> di Guido Piovene di <i>Silvio Minieri</i>	38
Lo slancio naturante di Empedocle di <i>Giuseppe Cappello</i>	48
Ciro Vitiello, <i>L’opera poetica V.I.</i> , con saggi introduttivi di Giorgio Barberi Squarotti, Stefano Verdino e Carlo di Lieto di <i>Giuseppe Manitta</i>	55
Chiarificazioni su Dante. Guelfo o Ghibellino, Nero o Bianco? di <i>Orazio Tanelli</i>	59

Dai movimenti profetico-religiosi alle Chiese Indipendenti Africane tra le popolazioni dello Zambesi di <i>Franco Pignotti</i>	63
Augusto Comte e la religione positiva di <i>Leonardo Selvaggi</i>	87
<i>Con gli occhi dell'innocenza</i> . Romanzo di Norma Malacrida di <i>Paolo Scarano</i>	93
Guido Zavanone. Col suo <i>Viaggio stellare</i> tocca il sublime in poesia di <i>Luigi De Rosa</i>	105
<i>Big Bang. La via dello zodiaco</i> . Poema epico, di nuova concezione e di ampio respiro, di Angelo Manitta di <i>Lucio Zinna</i>	115
Salvatore Pappalardo, <i>Il nodo di Gordio. Chiese e canonici in Aci Catena</i> di <i>Salvatore Agati</i>	118
La poesia di Svilen Angelov di <i>Orazio Tanelli</i>	127

INTERVENTI

Il faut ne pas oublier. Le mal du vivre. Eugen Evu en française par <i>Elisabeta Bogăţan</i>	130
Il dialetto siciliano: eppur si muove... di <i>Pippo Pappalardo</i>	134

Totò, il diavolo e il paradiso... di <i>Aldo Marzi</i>	137
Che cosa è il piacere? Brevi considerazioni di <i>Gaetano Zummo</i>	140
Dagli antichi greci e romani. La fantasia dei soprannomi di <i>Silvana Del Carretto</i>	143
Figure di animali nella poesia francese di <i>Franco Orlandini</i>	145
Franz Schubert e la sua decima sinfonia “La Grande” di <i>Giovanni Tavčar</i>	151

LETTURE

Salvatore Sanna, <i>Carillon</i> di <i>Carmine Chiodo</i>	154
Anna Gertrude Pessina: <i>La follia delle parole nel Seicento e nel Novecento</i> di <i>Antonio Crecchia</i>	156
“Della speranza” di Maria Lenti in <i>Effetto giorno</i> di <i>Giarmando Dimarti</i>	161
Alfio Patti, <i>Arsura d’amuri</i> di <i>Gabriella Rossitto</i>	163
Paolo Ruffilli, <i>Natura morta</i> di <i>Francesca Luzzio</i>	166

Consonante zoppa di Calogero Cangelosi
di Gaetano Zummo

168

Calogero Cangelosi, *Panunto*
di Alba Pagano

170

El capelin de paja, poesie in dialetto veronese, di Nadia Zanini
di Armando Dittongo

172

ISSN 2039-8255