

Franco Pignotti

**La profetessa
Alice Lenshina
e
la Chiesa Lumpa
dello Zambia**

INDICE

Premessa	pag. 3
1. LA STORIA DELLA REGIONE	4
1.1. Il quadro antropologico	4
1.2. La cultura tradizionale	5
1.3. L’impatto violento del colonialismo	6
1.4. La risposta dei movimenti indigeni	8
2. IL MOVIMENTO PROFETICO-RELIGIOSO	10
2.1. La profetessa Alice Lenshina	10
2.2. L’affermarsi della Chiesa Lumpa	12
2.3. Caratteristiche socio-culturali del successo	14
2.4. L’insorgere di una rivalità a tutto campo	16
2.5. La Chiesa Lumpa e il Partito Nazionalista	18
2.6. Il massacro, l’esilio e il ritorno	22
3. LE DIVERSE LETTURE DEL FENOMENO LUMPA	23
3.1. Lo sguardo positivo dei contemporanei neutrali	23
3.2. Lo sguardo negativo della propaganda nazionalista	24
3.3. Un movimento contadino di resistenza	29
3.4. La ricostruzione di un mondo passato	31
3.5. La rivincita degli ‘analfabeti’	32
3.6. Una rivolta al femminile	34
3.7. Un progetto di ‘guarigione’ sociale.	39
3.8. Un esempio di cristianesimo inculturato	40
3.9. La rivalità mimetica di due fondamentalismi gemelli	43
3.10. La ‘nuova tribù’ dei Bena Lesa	47
3.11. Un fenomeno di sincretismo culturale.	50
4. APPROCCIO STORICO-RELIGIOSO ALLA VICENDA LUMPA	51
4.1. Il ‘mito di fondazione’	51
4.2. Sintesi dell’esperienza visionaria	52
4.3. La realtà ‘attuale’ fondata dal mito.	53
4.4. La ‘crisi’ e la ‘persistenza’ del mito	55
4.5. Una triplice simbologia: l’albero, il fiume, il libro.	55
4.5.1. L’albero delle possessioni ‘ngulu’	56
4.5.2. Il ‘fiume’ del mito fondatore dei Bena Ngandu	57
4.5.3. Il ‘libro della vita’	60
CONCLUSIONE	61
BIBLIOGRAFIA	64

Premessa

Il nome di Vittorio Lanternari (Ancona 1918 – Roma 2010) antropologo e storico delle religioni di fama internazionale, costituisce una pietra miliare nel mondo degli studi accademici dedicati ai fenomeni profetico-religiosi indipendentisti nelle varie aree del pianeta. Con il suo libro pionieristico del 1961, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, si è guadagnato un posto di tutto rispetto nella saggistica mondiale interessata al fenomeno degli indipendentismi religiosi di matrice cristiana¹. Trattandosi di una panoramica mondiale, risultano davvero innumerevoli le ‘figure profetiche’ e i ‘movimenti religiosi’ che Lanternari passa in rassegna in questa e nelle altre sue opere dedicate allo stesso argomento.² Questo suo contributo di grande rilevanza su questa specifica tematica non è stato però seguito, all’interno del mondo accademico italiano, da un altrettanto rilevante movimento di studi sullo stesso tema, fatte poche eccezioni fra cui la più importante quella della sua discepola e collega Danila Visca³.

Da quanto ho potuto appurare con la ricerca bibliografica da me condotta, in Italia non esiste alcuna pubblicazione che parli della profetessa Alice Lenshina, né del movimento religioso da lei fondato nello Zambia, di cui troviamo una breve traccia, appunto, in uno dei libri di Vittorio Lanternari⁴. Data invece l’ampiezza degli studi in lingua francese e inglese dedicati a questo movimento, non posso che sottolineare le affermazioni di Danila Visca nella nota introduttiva ad un suo libro, dove lamenta la povertà dell’editoria italiana per tutto ciò che riguarda la storia africana⁵.

Da un recente saggio di David M. Gordon (agosto 2008)⁶ e da una elementare ricerca da me compiuta su alcuni quotidiani zambiani⁷, si evince che la Chiesa Lumpa, messa al bando dal presidente K. Kaunda nel 1964, è tuttora viva e vitale: una realtà socio-religiosa formata

* Le citazioni in Nota seguiranno il seguente criterio: la prima volta che un testo compare, sarà descritto in maniera completa con autore, titolo, casa editrice, luogo e anno di pubblicazione; in tutte le volte seguenti, se in tutto l’articolo un determinato autore compare con un solo testo, accanto al nome dell’autore comparirà la dicitura “op. cit.”; se invece lo stesso autore è presente con più opere, accanto al suo nome comparirà l’anno di pubblicazione dell’opera in questione, come risulta dalla bibliografia finale.

¹ V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, Ed. Riuniti, Roma 1960 (seconda edizione 1973; terza edizione ampliata con il titolo ‘*Movimenti religiosi di libertà e salvezza*’, 2003)

² V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Dedalo, Bari 1967. IDEM, *Dei, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*, Liguori, Napoli 1988. Altri saggi nella rivista edita dal Dipartimento di Storia delle Religioni dell’Università La Sapienza di Roma: *Studi e materiali di storia delle religioni*.

³ A proposito dell’interesse italiano, accademico e non, circa questo settore di studi, vedere il mio recente articolo pubblicato su Firmana: PIGNOTTI F., *Le Chiese Indipendenti Africane. Nota bibliografica*, in Firmana. Quaderni di teologia pastorale, Anno XXII (2013) 2, 101-140

⁴ V. LANTERNARI, 1967, 208-211. L’autore del presente studio ha già pubblicato un ampio articolo su questo argomento in un libro edito a cura da Danila Visca: F. PIGNOTTI, *Regina d’Africa. La profetessa Alice Lenshina e la Chiesa Lumpa dello Zambia*, in D. VISCA (a cura di), *Eppur che sono donne. Protagoniste dell’etnologia religiosa*, Bulzoni 2010, 169-236. Il presente saggio si presenta quindi come un ampliamento ed un aggiornamento del precedente.

⁵ D. VISCA, *La strega e il terrorista. Religione e politica in Uganda*, Bulzoni, Roma 2004, 9-10.

⁶ D. M. GORDON, *Rebellion or Massacre. The UNIP-Lumpa Conflict Revisited*. In *One Zambia, Many Histories. Towards a History of Post-Colonial Zambia*. Edited by J.-B. Gewald, G. Macola, M. Hinfelaar; Brill, Leiden-Boston 2008, 45-76

⁷ P. TEMBO, *New Jerusalem Church disciples back in Chinsali*, Times of Zambia, August 24, Lusaka 2006; M. KALALUKA, *Retracing Lenshina’s Followers*, The Sunday Post, May 4, Lusaka 2008

da povera gente di rientro da un lungo esilio, dove ha vissuto per decenni una vita ai margini della società. Il loro sogno è compiere un contro-esodo, tornare a Sion, il loro villaggio sacro, dove peraltro ogni anno, nel mese di luglio, chi può fa un pellegrinaggio alla tomba della profetessa e sulla terra bagnata dal sangue dei martiri, parenti e correligionari, al tempo del massacro. Si tratta dunque non semplicemente di una ‘storia’, indagabile con il mero metodo storiografico, ma di una storia che mette in gioco idee, concetti, categorie – *esodo, Sion, villaggio sacro, pellegrinaggio, profetessa, martiri* – che appartengono alla sfera della ‘religione’.

Quale storia si cela dietro quest’odierna piccola chiesa africana, peraltro non registrata in alcun elenco di AIC (African Independent Churches), che sta vivendo in questi anni il proprio controesodo? Occorrerà tornare indietro di oltre mezzo secolo, al tempo in cui stava maturando, in molti paesi dell’Africa nera, la lotta per la liberazione dal giogo del colonialismo europeo. E’ la storia della ‘profetessa’ Alice Lenshina e del movimento da lei suscitato; una storia in cui ‘religione’ e ‘politica’ sono radicalmente interconnesse - come in tutte le culture ‘tradizionali’ precedentemente all’impatto con l’occidente cristiano -, e il cui ‘separarsi’ a seguito di questo impatto a volte ha generato, come qui, una conflittualità mortale. Queste vicende hanno dunque bisogno di una indagine storico-religiosa.

1. LA STORIA DELLA REGIONE

1.1 Il quadro antropologico

Il teatro principale della vicenda di Alice Lenshina è il grande altopiano nel nord dello Zambia, abitato da popolazioni che parlano la lingua bamba⁸ ed esteso grosso modo quanto le regioni del nord Italia. Su questo territorio dominava la potente etnia dei Bemba, proveniente dall’originario territorio congolese del Kasai, la cui casa reale, i Bena Ngandu (Figli del Coccodrillo), aveva istituito un forte sistema centralizzato su tutte le popolazioni della regione, sia quelle di provenienza anch’esse congolese (Bisa, Lunda, Lamba, Lala), sia quelle già presenti da tempo immemorabile sul territorio, i Bashimatongwa⁹. I Bena Ngandu avevano raggiunto il massimo del loro potere verso la metà del XIX secolo, con l’arrivo dei mercanti arabi, che portavano fucili in cambio di avorio e schiavi. Una delle attività più lucrose dei capi di quest’etnia era, infatti, la razzia, condotta ai danni delle tribù vicine, per procurarsi tal genere di merce di scambio. Con l’arrivo in zona della British South African Company (BSAC), che nel 1899¹⁰ aveva messo fine al potere di questa etnia, la conquista militare dei Bemba si fermò immediatamente. Tutte le popolazioni dell’altopiano avevano comunque caratteristiche comuni: oltre alla lingua - che pur nei suoi vari dialetti era quella bamba -, avevano in comune l’organizzazione matrilineare e matrilocale della società,

⁸ Nel testo userò indifferentemente il termine ‘*bemba*’ come fanno la maggior parte degli autori, ma per essere precisi dovremmo usare il termine *lubemba* quando parliamo del territorio, *babemba* quando parliamo delle persone, e *cibemba* quando parliamo della lingua. In realtà bamba senza alcun prefisso significa semplicemente ‘lago’.

⁹ Il termine *bashimatongwa* significa ‘aborigeni’ e denota genericamente le popolazioni formatesi dalla integrazione fra le prime migrazioni bantu e le popolazioni boscimani precedentemente insediate.

¹⁰ Il colonialismo qui arriva pertanto non come conquista da parte della Corona Inglese, ma sotto forma di appropriazione da parte di una ‘impresa privata’, la BSAC appunto, in seguito alla fortunata spedizione che assicura a Cecil Rhodes il potere sull’immenso territorio costituito oggi dal Malawi, dallo Zimbabwe e dallo Zambia. A. ROBERTS, *A History of Zambia*, Heinemann, London 1976, 165.

laddove tutte le popolazioni confinanti, in genere provenienti dal sud, erano patrilineari e patrilocali.

1.2 La cultura tradizionale

Le credenze religiose dei Bemba erano centrate sul sistema politico tradizionale¹¹. I Bemba vivevano in villaggi di un centinaio di persone sotto l'autorità immediata di un capovillaggio. Al di sopra del livello del villaggio c'era una rete di capi territoriali¹² soggetti a un capo supremo, il *Chitimukulu*. Questo capo supremo, e in grado minore gli altri grandi capi, potrebbero essere definiti 're divini' in quanto la loro purità rituale e salute fisica erano ritenute avere un effetto immediato sulla fertilità della terra, del bestiame e della gente. Soprattutto, solo essi potevano ottenere la benedizione dei propri antenati, i *mipashi*, gli spiriti dei grandi capi del passato, sulla loro terra e sul loro popolo. I Bemba riconoscevano la presenza di un Essere creatore, *Lesa*, che era un tipico *deus otiosus* e non aveva alcun culto particolare¹³. C'erano tuttavia altri spiriti tutelari oltre a quelli dei capi defunti, gli *ngulu*, entità ctonie che erano venerate presso cascate, sorgenti, rocce, grotte, ecc. I sacrifici e i rituali potevano essere organizzati solo dai capi locali che invocavano i loro *mipashi*, ma gli *ngulu* potevano rivelarsi a chiunque in sogni, visioni o attraverso la possessione. Abbiamo qui la sovrapposizione di due forme di religione tradizionale: quella della etnia dominante bemba centrata sul culto degli antenati (*mipashi*) dei grandi capi, venerati nei santuari costituiti dai cimiteri reali, i cui sacerdoti erano gli stessi *mfumu*, cioè i capi tradizionali, e quella delle popolazioni presenti sull'altopiano prima dell'arrivo delle etnie provenienti dal Congo, i Bashimatongwa, le quali veneravano gli *ngulu* presso 'santuari naturali' custoditi dagli *shimapepo* (operatori rituali). In particolare, presso queste popolazioni di origine autoctona, erano le donne a costituire il tramite privilegiato per il rapporto con gli spiriti della natura e gli antenati familiari. Le capanne coniugali, dove avevano corso i rapporti sessuali tra marito e moglie, costituivano i veri santuari dove mettersi in contatto con gli antenati¹⁴. In ogni caso, il potere anarchico della stregoneria popolare e quello basato sulla venerazione degli spiriti degli antenati personali e degli *ngulu* territoriali, venivano rigorosamente controllati dal potere centrale del capo, che rappresentava il vero gran sacerdote e stregone, il

¹¹ A. I. RICHARDS, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. An Economic Study of the Bemba Tribe*, Oxford University Press, 1969, 351-380.

¹² In italiano la terminologia non riesce a ridare perfettamente la distinzione fra capo del villaggio (in inglese headman) e capo territoriale (in inglese chief). Il capo villaggio poteva essere qualsiasi anziano che poteva contare su una grande famiglia allargata e i villaggi erano costituiti su base parentale con le donne e non gli uomini come colonne della parentela; si trattava infatti di clan sia matrilineari che matrilocali. Il capo territoriale invece è uno *mfumu*, in genere un membro del clan reale dei Bena Ngandu appartenenti a linee minori e laterali oppure, nel caso dei grandi capi, alla linea dinastica centrale.

¹³ Ovviamente *Lesa*, con l'arrivo dei missionari europei, sarà identificato con il Dio biblico e comincerà a ricevere il culto cristiano. Ma come scrive Ben Kakoma, docente al Dipartimento di Storia della Università di Lusaka, in occasione dell'ultimo solenne funerale tradizionale del Chitimukulu: "The Bemba have an indigenous god called *Lesa* who is, however, virtually of no significance at all compared to the Chitimukulu", capo supremo e re divino dei Bemba. B. KAKOMA, *Mutale Ng'andu: A valediction of the King of the Bemba*, Times of Zambia, Mars 28, Lusaka 2005.

¹⁴ H. HINFELAAR, *Bemba-speaking Women of Zambia in a Century of Religious Change (1892-1992)*. Brill, Leiden 1994, 53. Il simbolo principale di questa 'religione familiare' era "the Bored Stone", la 'pietra forata'.

solo ad avere il potere sacro per eccellenza nel campo della magia, quello dell'ordalia del veleno¹⁵.

Il sistema gerarchico, dal capovillaggio ai capi territoriali fino a giungere ai grandi dignitari e allo stesso *Chitimukulu*, era dunque il perno della vita politica, ma anche di quella religiosa ed economica. La gente non viveva in maniera anarchica dove voleva, in questo immenso territorio largamente spopolato, ma viveva organizzata. Qualsiasi spostamento di persone e famiglie veniva regolato da ritualità e da autorizzazioni che mantenevano la persona sempre ben ancorata dentro i limiti di una comunità determinata. Una società che non capitalizzava in beni, costruiva la sua autorità sulle persone e sul loro controllo.

1.3 L'impatto violento con il colonialismo

La vita e gli equilibri tradizionali vennero progressivamente sconvolti dall'arrivo degli europei: missionari, esploratori, commercianti e soprattutto amministratori coloniali. I primi ad entrare nella regione, subito dopo la morte di David Livingstone avvenuta nel 1874, furono i missionari, sia protestanti (la Free Church of Scotland) che cattolici (i Missionaires d'Afrique, comunemente chiamati Padri Bianchi). A seguire, e sulle rotte aperte dai missionari, l'amministrazione coloniale inglese (in realtà la compagnia privata di C. Rhodes, la BSAC) aveva iniziato a stabilire, a partire dal 1891, centri amministrativi strategici per contrastare l'avanzata degli altri paesi europei interessati alla regione (Belgi, Tedeschi e Portoghesi), fino a costituire ufficialmente un 'Protettorato' in Nyasaland (oggi Malawi) nel 1904 e in Northern Rhodesia (oggi Zambia) nel 1911. Il primo problema che si pose fu l'espropriazione delle terre dei nativi ad opera degli europei sia per costituire grandi fattorie commerciali, sia per avviare lo sfruttamento delle risorse minerarie.

Il territorio bemba, sia per la mancanza di risorse minerarie che per la scarsa fertilità dei terreni, fu toccato solo marginalmente da questa espropriazione delle terre; ma le fattorie commerciali e le miniere, impiantate nei territori limitrofi, avevano bisogno di ingenti quantità di lavoratori e fu così che le popolazioni bemba diventarono il classico serbatoio di manodopera. Per 'forzare' la gente verso il lavoro salariato, l'amministrazione coloniale non trovò di meglio che inventarsi una tassa, la 'tassa sulla capanna'. Giustificata in cambio della propria protezione e del mantenimento dell'ordine, in realtà questa tassa produsse la necessità di reperire denaro contante. In una economia regionale di mera sussistenza, l'unica possibilità di reperire denaro restava l'emigrazione degli uomini più validi verso le zone minerarie e l'agricoltura commerciale¹⁶. Secondo stime ufficiali, negli anni Cinquanta almeno il 40% dei maschi adulti viveva lontano da casa¹⁷. L'assenza di una porzione così considerevole di uomini causava difficoltà sia nella vita economica (il calo della produzione agricola, già povera di per sé) che nella vita sociale, poiché tale assenza determinava anche

¹⁵ L'ordalia del veleno consisteva nel far ingerire del veleno a qualcuno accusato di stregoneria, della cui colpevolezza non si era sicuri: se il malcapitato vomitava il veleno significava che era innocente, se moriva significava che era colpevole. Quando l'accusa di stregoneria era invece ritenuta sicura, il malcapitato veniva direttamente ucciso o venduto come schiavo. A. BUSEYI TEGERA, *Notion de la sorcellerie chez les Bemba de Zambie. Tradition et impact colonial*, Tesi all'Istituto Cattolico I.E.S., Parigi 1994, 49-51.

¹⁶ La Hut Tax fu introdotta nel 1901, sostituita nel 1914 da una Poll Tax, una tassa a persona. R. I. ROTBERG, *The Rise of Nationalism in Central Africa*, Harvard University Press, Cambridge 1965, 42.

¹⁷ A. ROBERTS, 1976, 177ss.; J.-L. CALMETTES, *The Lumpa Sect. Rural Reconstruction and Conflict*, University of Wales, Aberystwyth 1978, 81-86.

l'indebolimento del potere dei capi tradizionali, la cui autorità e ricchezza era basata sul lavoro offerto dai sudditi come tributo. Il ritorno periodico dei giovani adulti emigrati portava chiaramente una nuova mentalità acquisita nelle *melting pot* minerarie, la quale metteva in discussione l'autorità degli anziani su cui era basata tutta la struttura sociale, generando di conseguenza conflitti generazionali, perdita delle norme di condotta tradizionali e dinamiche conflittuali fra villaggio e aree urbanizzate.

Accanto a questo sconvolgimento prodotto dall'introduzione forzata della nuova economia coloniale, con tutti i suoi corollari socio-politici, dobbiamo poi considerare come altro fattore primario di disturbo della tranquilla vita tradizionale la feroce rivalità immessa nella regione dalle due formazioni missionarie che si erano insediate quasi contemporaneamente nel territorio: missionari protestanti scozzesi (Livingstonia – 1881) e cattolici francesi (Mambwe – 1890). Una rivalità che ovviamente venne trasmessa, attraverso i 'fedeli' autoctoni conquistati all'una o all'altra versione del cristianesimo, alla popolazione stessa, che si ritrovava così divisa, in virtù dei nuovi valori alieni, nel corpo stesso delle proprie comunità parentali. Queste rivalità si estendevano poi alle stesse metodologie missionarie, basate soprattutto sulla scolarizzazione per i protestanti e sulla sacramentalizzazione per i cattolici.

L'epicentro della rivalità era il territorio di Chief Nkula, uno dei principali dignitari bemba presso la cui corte, a Chinsali, nel 1905 sorse una missione presbiteriana, la missione di Lubwa, all'interno di un territorio, l'altopiano bemba, già occupato dai missionari cattolici. La risposta cattolica a questa intrusione protestante fu la fondazione della missione di Ilondola, nel 1934, ad appena qualche miglio di distanza. Se pensiamo poi che su questo stesso fazzoletto di terra dominato da Chief Nkula risiedeva anche il santuario centrale dei Bena Ngandu, e cioè il sacro cimitero reale dei Chitimukulu, lo *Shimwalule*, possiamo farci una idea di quell'alta tensione fra soggetti antichi e nuovi che finirà per innescare il fenomeno lumpa.

Ci troviamo dunque di fronte a una società attraversata da crescenti difficoltà economiche dovute al generale impoverimento delle aree rurali e percorsa da inquietudini e conflitti fra uomini e donne, giovani e anziani, sudditi e capi, gente di villaggio e gente di città, scolarizzati e analfabeti, nativi ed europei, 'pagani' e 'cristiani', cattolici e protestanti. In questo contesto la credenza nel potere della magia guadagnò terreno e la stregoneria finì con il diventare contemporaneamente sia la spiegazione dei nuovi e diffusi mali, sia il rimedio contro di essi, gettando così la gente sempre di più in situazioni di insicurezza. Tanto più perché l'antico modo di controllo sulla stregoneria era stato rimosso: sotto il governo coloniale infatti, con il Witchcraft Act del 1914, fu severamente proibito accusare qualcuno di magia nera, e i capi non potevano più amministrare le ordalie del veleno, generando così nella gente l'idea sia di una protezione degli stregoni da parte delle autorità coloniali, sia dell'impossibilità di far più ricorso a quelle valvole di sfogo rappresentate appunto dalle ordalie¹⁸. Dal punto di vista religioso, all'indebolimento della funzione dei capi corrispondeva l'indebolimento della religione aristocratica e centralizzata dei *mipashi*; a ciò si accompagnava, però, il contemporaneo rinvigorimento della religione popolare ed anarchica

¹⁸ A. BUSEYI TEGERA, *op. cit.*, 90-177.

degli *ngulu* e quindi delle possessioni da parte degli spiriti e il rinvigorimento della stregoneria sia nella forma protettiva che nella forma aggressiva¹⁹.

1.4 La risposta dei movimenti indigeni

La profonda crisi prodotta dalla destrutturazione dell'antico mondo tradizionale ad opera del violento impatto con l'arrivo degli europei finì per generare delle 'risposte' tra le popolazioni autoctone: nacquero quei movimenti di 'protesta' caratterizzati da un universo simbolico 'olistico' che l'occidente ha ascrivito alla 'religione', ma che nella sostanza implicavano una forte valenza 'politica'. La reazione al colonialismo infatti 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 nei suoi lavori sull'argomento²⁰: lo spazio storico-geografico dell'insorgere di questi movimenti non fu casuale, ma seguiva le mappe dell'impatto coloniale sulle società indigene. Lanternari parla di veri e propri "epicentri dei movimenti profetici africani"²¹. Per quanto riguarda l'Africa Centrale e Australe, quella che qui ci interessa, questi epicentri corrispondono alle mete di immigrazione delle popolazioni dell'altopiano bembà: lo Zimbabwe e le regioni minerarie del Sudafrica; la regione del Katanga in Congo e del Copperbelt in Zambia; e il Malawi²².

Una prima modalità di questi movimenti era quella che partiva dalla rielaborazione in chiave africana di influssi stranieri. All'origine dei movimenti religiosi radicali della regione del Malawi, ad esempio, troviamo la predicazione fondamentalista, apocalittica ed egualitaria di Joseph Booth²³, un agnostico inglese che si era accostato alla fede attraverso il protestantesimo radicale, di cui era divenuto un attivista missionario. Nelle sue peregrinazioni, sia geografiche che religiose, aveva finito per entusiasmare diversi africani già cristianizzati ma in conflitto con le missioni del protestantesimo storico, che nel Malawi era rappresentato dalla Free Church of Scotland, a causa del sentimento di superiorità europea che queste missioni veicolavano; in particolare aveva coinvolto John Chilembwe che nel 1915 fu l'anima di una rivolta anche armata, Elliot Kawama e Charles Domingo, che infiammarono le popolazioni con la loro predicazione apocalittico-millenarista centrata sull'anno 1914, nel quale Cristo, secondo la dottrina della Watch Tower Society²⁴, sarebbe tornato e avrebbe abolito le tasse e il regime coloniale. Chilembwe, Kamwana e Domingo furono i primi 'profeti' africani del Malawi; Booth il loro mentore europeo. Il movimento Bacitawala²⁵ da loro suscitato si estese, a partire dal 1918, a tutte le regioni limitrofe e quindi anche

¹⁹ *Ivi*, p. 98 e nota 32

²⁰ V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, Ed. Riuniti, Roma 1960 (seconda edizione 1973; terza edizione ampliata con il titolo *'Movimenti religiosi di libertà e salvezza'*, 2003); IDEM, *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari 1967

²¹ LANTERNARI V., 2003, 47-118.

²² *Ivi*, 51.73.85

²³ Nel 1897 J. Booth aveva scritto un 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. R. I. ROTBERG, 1965, 63.

²⁴ Watch Tower = Torre di Guardia: si tratta dei Testimoni di Geova.

²⁵ Il termine Bacitawala è composta da *Ba* (prefisso che indica un termine plurale 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*.

all'altopiano del nord dello Zambia, dove uno degli epicentri fu proprio il Distretto di Chinsali che sarà anche l'epicentro, 35 anni dopo, del fenomeno Lumpa. I leader dei Bacitawala predicavano la fine imminente del mondo retto dai bianchi, l'arrivo di un nuovo mondo, una Nuova Gerusalemme, in cui i neri avrebbero avuto accesso ai beni dei bianchi e i bianchi sarebbero stati costretti a tornarsene da dove erano venuti, o in cui i bianchi sarebbero addirittura diventati gli schiavi dei neri.

La seconda importante 'modalità' dei movimenti religiosi di protesta fu invece quella che partiva da un elemento culturale decisamente interno alla cultura dei popoli africani: la lotta antistregonesca; sono i movimenti che Lanternari definisce "tradizionalisti"²⁶. Questi tipi di movimenti sono di carattere più autoctono, proprio perché legati maggiormente alla cultura ancestrale. Nel 1934, negli anni della grande depressione economica mondiale, in Zambia sorse il movimento dei Bamucapi²⁷. Il culto anti-stregonesco dei Bamucapi fu descritto dall'antropologa inglese Audrey Richards, presente sul campo in quegli stessi anni²⁸. I leaders del culto Bamucapi effettuavano una purificazione 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, veniva fatto assumere il *mucapi*, una bevanda di polvere di legno rosso, chiamata *Leswa panshi* ('Dio in terra'), la quale era ritenuta mortale per coloro che, dopo averla bevuta, fossero tornati ad usare la fattucchieria²⁹.

Una contaminazione fra queste due modalità può essere osservata nel violento movimento generato da Tomo Nyirenda, detto *Mwana Leswa*, figlio di Dio. Questo movimento, infatti, metteva insieme sia la predicazione millenaristica Bacitawala che la tradizionale lotta alla stregoneria, che terminava quasi sempre, a differenza dei Bamucapi, con la messa a morte dei presunti 'stregoni'. Mentre i Mucapi intendevano 'purificare streghe e stregoni', *Mwana Leswa* li voleva annientare per 'purificare il territorio'. Dopo aver costellato il suo percorso di innumerevoli morti nei territori del Katanga (Congo) e del Copperbelt (Zambia), era stato infine impiccato dall'amministrazione coloniale inglese nel 1925.

Un altro movimento religioso importante che precedette il movimento lumpa e che era anch'esso pienamente autoctono dell'altopiano bamba, fu quello delle Nchimi e Mutumwa Churches (le chiese dei guaritori erbalisti), una realtà a metà strada fra il movimento antistregonesco e una vera e propria chiesa sincretista. Le chiese Nchimi risalgono agli anni trenta e nascono nel distretto di Isoka (a nord-est del distretto di Chinsali). I membri di queste chiese praticavano la divinazione contro la stregoneria e la cura mediante le erbe. Tipici di questi movimenti tradizionalisti di purificazione sono i racconti di 'iniziazione profetica' dei

²⁶ V. LANTERNARI, 1967, 174-176.

²⁷ 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 i 'farmacisti' europei usando una specie di camice bianco.

²⁸ A. I. RICHARDS, *A Modern movement of Which Finders*, in *Africa*, vol 8, 1935, 448-461

²⁹ Così pure, secondo la dottrina Lumpa, sarebbe avvenuto per chi, dopo aver ricevuto il Battesimo, fosse poi tornato ad usare la stregoneria.

loro fondatori, i loro miti di fondazione se così possiamo dire. Troviamo, infatti, quasi sempre il racconto di un'esperienza religiosa iniziale, i cui paralleli con la profetessa Lenshina sono strettissimi: un'esperienza di malattia, morte e resurrezione, accompagnata da una chiamata alla missione di guarigione che comprende sia la liberazione dalla stregoneria che le guarigioni da ogni male curabile con la medicina tradizionale³⁰. Nei quattro casi descritti da Dillon-Malone la chiamata avviene da parte di 'spiriti ancestrali', mentre in Lenshina da parte di 'Gesù' o 'Lesa'. In Lenshina abbiamo senza dubbio elementi di sincretismo molto più avanzato.

Dalle zone minerarie del Sudafrica e dello Zimbabwe invece provenivano influssi dovuti alle due formazioni storiche delle chiese separatiste: le chiese etiopiste e le chiese sioniste³¹, mentre le strette relazioni con la regione congolese del Katanga, non potevano non far sentire l'influsso della grande effervescenza religiosa congolese, suscitata a partire dagli anni venti dal profeta Simon Kimbangu, strutturatasi poi, intorno agli anni Cinquanta, in organizzazione cristiana, la Église de Jesus Christ sur la terre par le profète Simon Kimbangu - in sigla EJCSK³². Perfettamente parallela alla Chiesa Lumpa fu la nascita di un'altra chiesa separatista dello Zambia: la Mutima Church³³. Sorta da una scissione della Chiesa Cattolica causata da un ex seminarista, Emilio Mulolani, presenta, tra le sue caratteristiche principali, oltre ovviamente all'affrancamento dalla leadership missionaria, il rapporto paritetico fra uomo e donna che sarà anche una caratteristica tipica della Chiesa Lumpa.

L'abbozzo veloce di questo quadro comparativo ci aiuterà a capire sia la peculiarità storica del 'fenomeno Lumpa', sia la sua innegabile parentela con fenomeni simili, 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 l'emancipazione politica, ma 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 pressante era il superamento delle miserabili condizioni di vita generate 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, la costruzione di una società nazionale, il 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

³⁰ C. DILLON-MALONE, *Indigenous medico-religious movement in Zambia: a Study of Nchimi and Mutumwa Churches*, in African Social Research UNZA, Number 36, 1983, 455-474

³¹ V. LANTERNARI, 2003, 73-82

³² Il profeta congolese Simon Kimbangu trascorse gli ultimi 20 anni della sua vita in carcere a Lubumbashi, capitale del Katanga, dove morì nel 1950. Il movimento kimbanguista nel frattempo si era esteso a tutto il Congo e non poteva non essere presente in questa grande regione mineraria, meta dell'immigrazione bembica. Per Simon Kimbangu e il variegato fenomeno del Kimbanguismo, vedere V. LANTERNARI, 2003, 55-70 e D. VISCA, *Dei profeti dell'occidente. Tre variazioni sul tema del profetismo in Antropologia Storica*, Bulzoni, Roma 2007, 23-110.

³³ Il nome completo sarebbe Catholic Church of the Sacred Heart of Jesus, ma venne poi chiamata semplicemente Mutima – che in lingua bembica significa 'cuore' – e i suoi aderenti BaMutima.

dire attraverso il terreno proprio dei movimenti religiosi e delle chiese. Da qui la persistenza e continua espansione di questi movimenti nelle attuali chiese indipendenti africane (AIC).

2. IL MOVIMENTO PROFETICO RELIGIOSO

2.1. La profetessa Alice Lenshina

Alice Lenshina, una delle poche ‘profetesse’ generatrici di movimenti di vasto successo³⁴, è stata anche una delle ultime grandi figure ‘profetiche’ dell’Africa, che ha operato in un tempo, l’ultimo decennio prima della conquista generalizzata delle indipendenze nazionali, nel quale si affermarono ed operarono movimenti propriamente politici. Parallelo al sorgere del nazionalismo propriamente detto quindi, il fenomeno lumpa si poneva, al contrario, come ‘epigono’ dei tanti movimenti religiosi dei decenni precedenti, rispetto ai quali, seguendo le rotte della comunicazione possibile tra l’altopiano bamba e gli ‘epicentri’ degli sconvolgimenti socio-politici e culturali da cui questi emergevano, appariva quasi un fenomeno di sintesi, che riprendeva e rielaborava elementi vari.

Alice Lenshina si chiamava in realtà Mulenga Lubusha ed aveva circa trent’anni, nel settembre del 1953, al tempo della sua esperienza mistica. Secondo il Rapporto della commissione d’inchiesta³⁵ sui fatti di sangue dell’agosto 1964 relativi alla soppressione della Chiesa Lumpa, era nata infatti nel 1924. Apparteneva ad una famiglia imparentata con il clan reale dei Bena Ngandu. Nel 1953 viveva con suo marito e i suoi cinque figli nel villaggio di Kasomo, a poche miglia da Lubwa. Prima della ‘chiamata’ Mulenga Lubusha era stata catecumena presso la missione protestante di Lubwa, ma ne aveva abbandonato le istruzioni per negligenza. Pur avendo avuto quindi contatti con la missione cristiana, proveniva da una famiglia ancora legata alla religione tradizionale, tanto più in quanto il clan reale era il custode geloso di quella tradizione.

L’avvenimento centrale della vita di Mulenga Lubusha, una ‘ordinaria donna di villaggio’, come viene da più fonti definita, è rappresentato dalla sua straordinaria esperienza religiosa, che la futura profetessa affermava di aver vissuto in uno stato di morte da cui sarebbe poi risorta; una esperienza visionaria nella quale credeva di aver visto e parlato direttamente con *Lesa*³⁶. In seguito alla visione, Mulenga Lubusha riprese i contatti con i missionari di Lubwa, precedentemente interrotti, e nel novembre del 1953 venne battezzata con il nome di Alice.

³⁴ Il primo movimento profetico che incontriamo in Africa ebbe come protagonista una donna: Donna Beatrice del Congo, o, secondo il suo nome africano, Kimpa Vita, che operò nel Basso Congo intorno agli anni Sessanta del XVII secolo. La più recente ‘profetessa’ africana è invece Alice Lakwena che ha operato in Uganda alla fine degli anni Ottanta. VISCA D., *op. cit.*, 2004. Lanternari riporta il caso della profetessa Marie Dahonon, detta Lalù, fondatrice del culto Deima nel 1942 in Costa d’Avorio, morta nel 1951. V. LANTERNARI, 2003, 96.

³⁵ *Report of the Commission of inquiry into former Lumpa Church*, Zambia, Lusaka 1965, p. 3. La Commissione d’inchiesta era stata voluta nel 1965 dal governo della neo-nata nazione zambiana per appurare l’effettivo svolgimento dei fatti che avevano portato al sanguinoso epilogo della Chiesa Lumpa nel 1964 a cui era seguita la messa al bando della chiesa stessa e la promulgazione dello stato di emergenza che durerà fino al 1991. Per tutti i 27 anni del regime di Kenneth Kaunda, questa relazione ha offerto la versione ufficiale dei fatti, versione sempre ripresa e mai, in nessun caso, messa in discussione dagli studiosi che si sono occupati della vicenda in tutti quegli anni.

³⁶ I missionari protestanti avevano identificato il biblico Yahvè con l’essere supremo dei Bamba Lesa, a cui però questi tradizionalmente non prestavano alcun culto. I missionari cattolici invece, almeno fino agli anni Sessanta, usavano il termine swahili Mulungu per non confonderlo con Lesa. Successivamente, con il venir meno della fase più acuta dell’ostilità con i protestanti, anche i cattolici assumono il termine bamba Lesa. L. OGER, *Une*

Alice Mulenga, fin dall'inizio, cominciò a coagulare attorno a sé un movimento di gente attirata dalla notizia della sua straordinaria esperienza religiosa di morte e resurrezione, esperienza che costituiva un 'pattern' specifico degli iniziatori di movimenti di purificazione e guarigione nella regione in questione³⁷. In accordo con i responsabili della missione di Lubwa, la donna iniziò ad organizzare regolarmente incontri di preghiera nel proprio villaggio, Kasomo, e mantenne, per un anno, ottimi rapporti con la stessa missione che la considerava l'animatrice di un fenomeno di revival. Ad attirare e coagulare la gente a Kasomo in questa prima fase fu soprattutto una particolarità: gli inni che venivano cantati durante gli incontri di preghiera, e che la profetessa affermava di aver ricevuto direttamente dalla visione, inni dalle tonalità straordinariamente calde e simili a quelle dei canti tradizionali bemba, con cui si trasmetteva la cultura orale. Per contrasto sappiamo che, se la liturgia cattolica era ancorata al 'latino', la liturgia presbiteriana era radicata sugli austeri canti tipici della madre patria scozzese, che nulla concedevano alla emotività popolare.

Nel giro di un anno, il movimento che aveva iniziato a ruotare attorno al villaggio di Kasomo aveva raggiunto dimensioni di gran lunga maggiori di quelle del movimento che gravitava attorno alla missione di Lubwa. Con la partenza del Rev. Fergus Macpherson, il missionario europeo che aveva accolto con apertura e lungimiranza il nuovo 'fenomeno', cominciarono ad emergere da subito contrasti e rivalità tra la donna e i responsabili africani della missione, in special modo il rev. Paul Mushindo, uomo di grande cultura (stava traducendo in quegli anni la Bibbia nella lingua bemba) ma profondamente ligio ai dettami tradizionali della Free Church of Scotland: contrasti che finiranno per portare alla rottura fra la missione presbiteriana e il nuovo movimento. Nel frattempo, il carattere 'africano' del movimento, inizialmente legato solo ai canti utilizzati, si andava progressivamente accentuando: Alice Mulenga Lubusha infatti aveva cominciato ad affrontare in maniera 'nuova' il tema della stregoneria³⁸ e a chiedere, a tutti coloro che si recavano a Kasomo, l'abbandono di amuleti e feticci della magia sia aggressiva che protettiva. Pian piano si formò una montagna di questi oggetti sotto un 'grande albero' posto all'entrata del villaggio, nei pressi del quale si svolgeva il culto.

ombre dans les missions: la sorcellerie. Lieu méconnu de la rencontre du Christ dans la Foi, Biblioteca dei Padri Bianchi, Roma 1995, 37. Mulungu è l'essere supremo dei Bantu, dai caratteri uranici, che era già stato ampiamente identificato con il Dio cristiano dai missionari. Cfr. V. VISCA, *Nera ma bella. Per un'analisi storico-religiosa del culto mariano in Africa*, Bulzoni, Roma 2002, 262.

³⁷ Molti iniziatori di movimenti religiosi, proprio in questo contesto regionale, avevano accampato la stessa pretesa esperienza: così era stato, negli anni trenta, sia per Kamwende del Malawi, l'iniziatore del movimento Bamucapi, che per Sikaonga della tribù dei Tumbuka, vicini dei Bemba, il fondatore della Nchimi Church e per almeno altri due casi riferiti da Dillon-Malone. Interessante che queste esperienze di morte e resurrezione sono sempre riferite non a 'profeti' di più evidente sincretizzazione cristiana, ma a personaggi di movimenti più legati a tradizioni culturali africane (bamucapi, guaritori erbalisti, ecc.). L'esperienza religiosa di Lenshina apparteneva dunque ad un 'modello' comune degli iniziatori di movimenti di purificazione collettiva. C. DILLON-MALONE, *op. cit.*, 455-474

³⁸ Le credenze nella stregoneria non sono mai state prese sul serio dagli europei, siano essi missionari (protestanti o cattolici) che la consideravano pura superstizione, o amministratori coloniali che produssero il Witchcraft Act per impedire gli aspetti esteriori della violenza implicata nelle accuse di stregoneria, senza però comprenderne il profondo radicamento nel sistema religioso-simbolico di rapporto con la malattia e la morte. Il risultato fu che le pratiche della stregoneria 'passarono in clandestinità' ed ogni qualvolta si affacciava un movimento antistregonesco diventava subito fenomeno di massa. A. BUSEYI TEGERA A., *op. cit.*, 98.

Il movimento attorno alla donna diventò del tutto ‘indigeribile’ per i responsabili della missione, che vi vedevano confluire sia i fuoriusciti dalla missione stessa che coloro che ne erano stati espulsi in seguito a cattiva condotta. La goccia che fece traboccare il vaso fu la questione delle offerte raccolte nelle cerimonie religiose a Kasomo, che non venivano più messe a disposizione della missione e da ultimo, verso la fine del 1954, il fatto che Alice Mulenga Lubusha cominciasse a ‘battezzare’ in proprio.

2.2. L’affermarsi della Chiesa Lumpa

Il 1955 fu l’anno della rottura con la missione. Alice nel frattempo veniva sempre più chiamata con il nuovo nome di *Lenshina*, che significa ‘regina’, e il movimento che si raccoglieva attorno a lei, come *Lumpa*, il ‘migliore’, quello ‘che va più lontano’: due nomi che sembravano costituire un programma. Lo stesso villaggio di Kasomo veniva sempre più chiamato *Sione* dal biblico nome di Gerusalemme³⁹. Sappiamo quanto siano profonde le risonanze del nome ‘Sion’ all’interno di specifiche tradizioni protestanti e movimenti cristiani: dal nome della sede centrale della Christian Catholic Apostolic Church in Zion fondata nel 1896 nell’Illinois, matrice delle chiese cosiddette sioniste del Sudafrica, al villaggio sacro dei Kimbanguisti nel Basso Congo, Nkamba, che lo stesso Kimbangu chiamò ‘Gerusalemme’. Se *Lenshina* indica una funzione all’interno del movimento, *Lumpa* esprime una autocoscienza comparativa rispetto a tutte le altre realtà presenti sul territorio e *Sion* denota il progetto messianico-millennarista sotteso al nascente movimento, sulla falsariga di altri movimenti simili, le cui ‘risonanze’ erano state riportate in patria dagli emigranti stagionali.

Davanti a questa evoluzione del gruppo ‘revivalistico’, i responsabili della missione presbiteriana, non potendo più gestire la situazione, espulsero Alice e suo marito Petros - divenuto ormai il braccio organizzativo del movimento - e avviarono inopportuna una campagna volta alla riaffermazione della fede ‘ortodossa’ della missione, campagna che si doveva concludere con una scelta definitiva pro-missione o pro-Lenshina. Il risultato fu che di circa 3.000 cristiani ne ‘tornarono’ solo 400⁴⁰. La missione di Lubwa era stata letteralmente decimata. Per contro, nel corso del solo 1955 almeno 60.000 persone si erano recate a Kasomo⁴¹. Queste persone tornavano nei loro villaggi e diffondevano il nuovo messaggio della profetessa. Sorgevano ‘cappelle’ lumpa un po’ ovunque. Nel 1958 il Registrar of Societies registrava almeno 150 chiese lumpa sparse sul territorio.

³⁹ A. IPENBURG, *All good men: the Development of Lubwa Mission*. Chinsali. Zambia 1905-1967. Peter Lang, Frankfurt am Main 1992, 236-237. Nella lingua bembica in genere ogni consonante deve avere la sua vocale, e pertanto ‘Sion’ diventa *Sione*. Più avanti si parlerà di *Tempile*, dall’inglese ‘Temple’, per la stessa ragione. Ugualmente la pronuncia *Lenshina* per ‘Regina’ dipende dal fatto che in bembica le lettere ‘l’ e ‘r’ sono intercambiabili e la ‘g’ seguita dalle vocali ‘i’ oppure ‘e’, diventa quasi sempre ‘nsh’, per cui ‘gi’ si tramuta in ‘nshi’.

⁴⁰ J.-L. CALMETTES, *op. cit.*, 124-125; A. IPENBURG, 1992, 238-239.

⁴¹ A. ROBERTS, *The Lumpa Church of Alice Lenshina*, in *Protest and Power in Black Africa*, eds. R. I. Rotberg and A. A. Mazrui, Oxford University Press, New York 1970, 535. Secondo la relazione della commissione di inchiesta governativa, “by 1955 the movement had spread to Kasama, Isoka, Chinsali, Mpika and east to Lundazi. Through lack of proper records exact membership is not known, but from the evidence given to the Commission, it is quite clear that the vast majority of the people in the Chinsali District and considerable numbers in neighbouring districts were Lenshina adherents” *Report* 1965, 4.

Il messaggio della profetessa consisteva essenzialmente in un tentativo di sradicamento della stregoneria e raccoglieva nel profondo le inquietudini di queste popolazioni le quali, in accordo con la loro cultura ancestrale, interpretavano le nuove problematiche sociali, causate dall'impatto coloniale e missionario, come frutto del moltiplicarsi della stregoneria protetta, a loro dire, dalle autorità coloniali che col famoso Witchcraft Act del 1914 impedivano ai capi tradizionali di combatterla. Il movimento Lumpa dunque si presentava, a questo punto, come una nuova ventata Bamucapi. Ma la sincretizzazione con il cristianesimo appariva molto più profonda (erano passati vent'anni) e il movimento aveva preso la forma di una 'chiesa' che non mirava ad una episodica purificazione dei villaggi, ma alla costruzione di uno 'spazio' permanentemente libero dalla stregoneria, nella speranza millenaristica della creazione di un nuovo mondo esente da qualsiasi forma di male. Accanto allo sradicamento della stregoneria, però, il messaggio della profetessa mirava anche alla ristrutturazione di un modello di vita familiare che facesse perno soprattutto sulla donna e sul recupero del suo antico ruolo di tramite con l'alterità⁴².

Si entrava nella comunità lumpa attraverso la rinuncia definitiva alla stregoneria sia offensiva che difensiva e il battesimo, ottenuto dopo aver confessato i propri 'peccati' e aver ripudiato, se poligami, le mogli aggiuntive. I fedeli lumpa partecipavano, tre volte alla settimana, alle liturgie presso le cappelle che in ogni villaggio avevano sostituito i tradizionali sacrari dedicati agli antenati, e prestavano obbedienza ai 'diaconi', i leader scelti dalla profetessa. Negli anni del successo montante, la stragrande maggioranza dei villaggi, soprattutto quelli retti da normali capivillaggio (più problematico appariva l'adesione dei villaggi *misumba* dove risiedevano i capi tradizionali⁴³) avevano abbracciato in blocco il nuovo 'verbo' di Lenshina. I legami tra le tante comunità sparse sull'intero territorio erano tenuti dalla rete dei diaconi, dai periodici pellegrinaggi collettivi a Sione, dal sistema di valori veicolato dagli inni che costituiva l'amalgama in cui tutti si riconoscevano. Nato all'interno della popolazione bamba, il movimento aveva poi conquistato anche persone di altre etnie, generando una nuova identità che superava l'idea stessa di appartenenza tribale per sentirsi membri di un popolo nuovo, i Bena Lesa⁴⁴.

Il movimento si era dotato di una sorta di 'carta costituzionale' formata dalle regole della Chiesa Lumpa, che sembravano voler ricostruire l'integrità del popolo e del territorio delineando una comunità antitradizionale, disillusa dalla incapacità della tradizione di 'salvare' la popolazione dall'attacco esterno del colonialismo, e che pertanto rifiutava molti

⁴² H. HINFELAAR H., 1994, 73-100. cfr. *Report 1965: Appendix A, Lumpa Church Rules*: rifiuto della poligamia e dell'obbligo di 'purificazione' delle vedove; libertà per le vedove di potersi risposare a piacimento, libertà per le ragazze di non sottoporsi ai riti di iniziazione.

⁴³ *Musumba* (plu. *misumba*) è il villaggio dove risiede uno *mfumu* (capo tradizionale, non semplice capovillaggio, in inglese headman).

⁴⁴ Questo popolo nuovo, dopo la messa al bando della chiesa e quindi della stessa parola 'Lumpa', finirà per chiamarsi il popolo dei Bena Lesa, 'la tribù di Dio'. "The Lumpa gave allegiance to deacons, not chiefs; they had long lost their land, but identified 'Zion' as their homeland. They had become *Bena Lesa*, the people of God, no longer Bamba or Zambians; most importantly, they transformed individual suffering into a sign of group identity". D. M. GORDON, 2009, 206. In questa definizione c'è tutto il rifiuto delle mitologie ancestrali: il rapporto con i propri antenati, i quali erano considerati gli intermediari della sacralità in quanto vicini al popolo della propria discendenza, veniva saltato a piè pari per agganciarsi direttamente a *Lesà*, l'antico *deus otiosus* sincretizzato dai missionari cristiani con il Dio biblico che ora diventa in un certo senso l'Antenato mitico del nuovo popolo.

degli elementi tradizionali centrali come il culto degli antenati, l'iniziazione femminile, la poligamia, la purificazione delle vedove, le feste della birra, per assumere quasi totalmente la nuova moralità veicolata e promossa dalle missioni cristiane. Assistiamo insomma al tentativo di ricostruire, sulle macerie coloniali, un popolo coeso e nuovo, in grado di competere con gli europei assimilandone alcuni valori e di rivalutare, in un certo senso, la tradizionale cultura vincente e dominatrice dei Bemba: *Lumpa* vuol ben dire 'migliore'!

Di questo progetto 'millenaristico' fu senz'altro segno forte la costruzione avviata nel 1956 e conclusa nel 1958 della grande cattedrale di Kasomo, la *Kamutola*⁴⁵, ridotta oggi alla sola pavimentazione, dopo che nel 1972 Kenneth Kaunda, ancora ossessionato dal 'fantasma' del potere di Lenshina, l'aveva fatta radere al suolo. Nel 1949 la missione cattolica di Ilondola aveva inaugurato la sua grande cattedrale, la seconda in grandezza per tutto il paese. Nel 1958, appena nove anni dopo, Lenshina inaugurò la sua cattedrale del tutto simile a quella di Ilondola, con una particolarità: era di qualche metro più lunga e più larga. Sembra, come afferma Calmettes, che i lumpisti fossero andati nottetempo a misurare la chiesa di Ilondola per essere certi di costruirla una più grande⁴⁶. E' probabile che le maestranze che lavorarono alla chiesa di Kasomo fossero le stesse precedentemente impiegate per quella di Ilondola. Ma ciò che fa meraviglia è che dietro alla realizzazione della cattedrale cattolica c'era stato un potente ordine missionario, mentre quella di Kasomo fu innalzata con le sole risorse messe a disposizione della gente dei villaggi. La grande chiesa venne realizzata grazie al lavoro offerto da interi villaggi che a turno si recavano a 'Sion' per prestare il loro servizio. Il messaggio, rivolto in primis ai missionari europei, ma in definitiva a tutto il mondo coloniale ed occidentalizzato, compresi i nazionalisti, era chiaro: noi, gente 'illetterata' di villaggio, con i nostri mezzi e la nostra cultura, possiamo fare le stesse cose e meglio di voi.

2.3. Caratteristiche socio-culturali del successo

Gli anni 1958 e 1959 furono gli anni di massima espansione della Chiesa Lumpa in tutto lo Zambia e anche fuori, nelle stesse nazioni vicine: Tanzania, Malawi, Zimbabwe, R.D.Congo. La diffusione sembra aver seguito le vie dell'emigrazione delle popolazioni che parlavano o capivano la lingua bemba⁴⁷. Ma oltre a questo fattore 'linguistico', che in un certo senso stabiliva i confini della sua massima espansione, da chi era formato il grosso dei seguaci?

Si trattava di un fenomeno di massa che attirava soprattutto il mondo 'illetterato'⁴⁸ e quindi la stragrande maggioranza della popolazione. Sebbene, ovviamente, tra i suoi leader ci fossero anche persone alfabetizzate (diversi erano gli ex-maestri o ex-catechisti), chiunque poteva diventare 'diacono' (responsabile) o *shimapepo* (prete-predicatore). La conoscenza della

⁴⁵ *Kamutola* è il nome che diedero alla grande cattedrale costruita a Kasomo; il termine significa 'la piccola cosa che ti porta in alto'.

⁴⁶ J.-L. CALMETTES, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁷ A. ROBERTS, 1970, 535. Louis Oger fa rilevare come la stessa prima espansione Lumpa segua i villaggi lungo il sacro fiume Chambeshi, il fiume dei Bemba. "The movement spread over all the district of Chinsali, the major part of Mpika district and even Kasama. Curiously, it followed the river Chambeshi, the river of the Bemba". L. OGER, *Lumpa Church. The Lenshina Movement in Northern Rhodesia*, ciclostilato in proprio, Biblioteca dei Padri Bianchi, Roma 1960, 4.

⁴⁸ A. ROBERTS, 1970, 537.

Bibbia non era richiesta e quindi non c'era alcuna necessità di saper leggere e scrivere⁴⁹. Il sistema di valori del movimento passava attraverso l'innario di Lenshina, come da tempo immemorabile la cultura bemba era passata attraverso lo stesso mezzo 'fonico', 'sonoro', 'orale' e quindi accessibile a tutti. Era dunque una reazione contro la nuova cultura europea inevitabilmente 'classista' e contro gli africani europeizzati (i Mushindo, i Kakokota, ma anche i Kaunda, i Kapwepwe, i Makasa, ecc.) che avevano acquisito potere grazie a questa 'magia' straniera e si erano distinti dagli altri⁵⁰. Questo era talmente vero, che ci fu un momento in cui alcuni lumpa 'alfabetizzati' vennero addirittura espulsi dalla chiesa per una controversia sull'interpretazione della Bibbia, di cui essi si sentivano più esperti perché gli unici a poterla leggere. La conclusione fu che vennero addirittura ritirati i bambini lumpa dalle scuole; e questo costituì uno dei fattori scatenanti la violenza finale⁵¹.

Altra grossa componente del movimento erano soprattutto le donne. Il mondo femminile era quello che aveva risentito in misura maggiore degli sconvolgimenti coloniali, come abbiamo visto (v. *supra*, p. ...); ma era quello che soffriva di più anche nel mondo tradizionale. Pur trattandosi, infatti, di una società matrilineare, a predominare erano sempre gli uomini: se non i mariti, i fratelli. Se il movimento di Lenshina era rivoluzionario dal punto di vista delle 'opportunità' sociali rimesse nelle mani della gente comune, lo era senz'altro ancor più per la situazione della donna. Qui Lenshina si avvicinava molto ai nuovi valori cristiani favorevoli alla donna. Come abbiamo visto, venivano proibite la poliginia, la necessità di sottoporsi ai rituali di iniziazione, la costrizione per le vedove di essere 'purificate' da un parente del marito defunto che erano poi costrette a sposare. Le donne inoltre erano, più degli uomini, le depositarie della religione ancestrale popolare, quella legata agli *ngulu* territoriali, in parte soppiantata prima dall'avvento del culto del clan reale e in seguito definitivamente affossata dal maschiocentrismo della nuova religione europea. Nella Chiesa Lumpa alle donne si aprivano le stesse possibilità di leadership degli uomini⁵². Molti ricordano come Lenshina fosse la prima donna a parlare dal pulpito di una chiesa, riprendendosi quel ruolo femminile che il mondo coloniale, sia in veste missionaria che in veste politico-economica, aveva completamente logorato. Scrive O. Sichone: "Like any independent African Church, Lenshina's Lumpa sought to indigenize Christianity. Whereas

⁴⁹ Nelle missioni protestanti la cosa in assoluto più importante era proprio la conoscenza della Bibbia ed era esattamente per poter avviare alla conoscenza della Sacra scrittura che queste missioni istituivano scuole di alfabetizzazione, generando come conseguenza una spaccatura artificiosa tra i nativi: la 'casta' degli 'educated' e la massa degli 'uneducated'. Per lottare contro questa artificiosa divisione della comunità quindi bisognava rendere superflua la stessa Bibbia.

⁵⁰ Il distinguersi dagli altri non per meriti tradizionali (ad esempio perché si è capi, *mfumu*, o incaricati del culto *shimapepo*, ecc.), è il tipico segno della stregoneria secondo la mentalità di queste popolazioni. J.-L. CALMETTES, *op. cit.*, 66 nota 81. Il Rev. P. Mushindo era il ministro africano di Lubwa; Father P. Kakokota era il primo prete cattolico bemba; K. Kaunda, S. Kapwepwe e R. Makasa erano tre ex maestri di Lubwa datisi alla politica nazionalistica. Tutti e cinque quindi degli 'intellettuali'.

⁵¹ A. ROBERTS, 1970, 556. Scrive Ipemburg: "In 1960 some of the more educated members of Lumpa were expelled. This strengthened the profile of Lumpa as a movement of the uneducated" IPEMBURG A., 1992, p. 258 nota 1. Jan Kees Van Donge vede in questo l'aspetto maggiormente esplicativo del fenomeno. K. VAN DONGE, *Religion and Nationalism in Zambia*, Monograph, University of Dar-es-salaam, Dar-es-salaam 1990

⁵² A. IPEMBURG, 1992, 244. Una riprova di questo l'abbiamo nel fatto che attualmente le tre denominazioni che si rifanno alla Chiesa Lumpa, e cioè la New Jerusalem, la Jerusalem in Christ e la Uluse Kamutola, sono rette da tre donne: due sono figlie di Lenshina e la terza è una delle sue ex segretarie personali.

most male-led churches promoted polygamy, Lenshina outlawed polygyny and widow inheritance, a decree Zambian feminists are still battling against today”⁵³.

Un terzo fattore determinante il grande successo della chiesa fu la ritrovata importanza del villaggio sulla città. La nuova cultura ‘cittadina’ aveva gettato nello sconforto e nel disagio il tranquillo mondo tradizionale. Certamente si erano costituite comunità lumpa in tutte le principali città del Copperbelt, la regione mineraria e urbanizzata, ma il grosso del movimento aveva soprattutto caratteri rurali ed è presumibile che le comunità lumpa cittadine vivessero una condizione di diaspora nei confronti di quelle rurali. Il villaggio aveva riacquisito la sua importanza primaria.

Era insomma nato un potente soggetto popolare con un proprio progetto di ricostruzione e di superamento della crisi generata dal colonialismo; un soggetto che veniva percepito come destinato a durare sulla scena nazionale⁵⁴. Tutti coloro che scrissero prima del precipitare del conflitto finale hanno dato in genere una immagine positiva di Lenshina. Il suo atto di separazione dalla Free Church of Scotland per una ‘indipendenza religiosa’ aveva ricevuto l’approvazione di molti zambiani. La costruzione di una rete di congregazioni nelle aree più remote e dimenticate della Rhodesia del Nord aveva suscitato una grande ammirazione e costituiva in fondo il primo tentativo di unificazione del paese e in un certo senso di modernizzazione delle aree rurali. L’edificazione della grande cattedrale di Kasomo, deliberatamente più grande di quella cattolica di Ilondola, veniva vista come un esempio della capacità africana di sviluppo indipendente. La composizione degli inni aveva permesso alle popolazioni zambiane una capacità linguistico-espressiva propria nel campo della ritualità e del rapporto con il sacro. Tutte queste attività avrebbero potuto e dovuto ispirare l’intero movimento di liberazione nazionale. Uno dei fattori del successo iniziale fu infatti senza ombra di dubbio il nascente spirito nazionalistico ed antioccidentale all’insegna del motto “Africa for Africans”, che non poteva non riconoscersi in una chiesa puramente africana, la quale si affrancava dal potere dei missionari europei, sognava una Bibbia ‘nera’ e aveva inventato una liturgia molto più vicina ai rituali tradizionali che a quelli cristiani europei. La storia andò invece diversamente: finirono per prevalere le conflittualità generate dalle rivalità mimetiche.

2.4. L’insorgere di una rivalità a tutto campo

Abbiamo già visto come la rivalità fosse un elemento introdotto nella regione dalle due formazioni missionarie europee in competizione fra loro⁵⁵ e come essa avesse determinato il distacco del movimento revivalistico dalla missione presbiteriana di Lubwa, finendo per dar vita ad una chiesa secessionista polemicamente definita ‘migliore’: *lumpa*. In realtà questa rivalità sembrò costituire il ‘peccato originale’ dell’intera storia, dall’inizio alla fine, determinandone nascita, sviluppo e morte. Ben presto, infatti, la Chiesa Lumpa entrò in

⁵³ O. SICHONE, *Alice Lenshina* in Kevin Shillington ed. *The Encyclopedia of African History*, New York 2005: Fitzroy Dearborn, Vol 2, 805.

⁵⁴ R. I. ROTBERG, *The Lenshina Movement of Northern Rhodesia*, in *The Rhodes-Livingstone Journal. Human Problems*, 29, June 1961, 63

⁵⁵ Sulla rivalità fra le due missioni vedere il capitolo ‘*Encroachment, Rivalry, Intrigues. Denominational Antagonism*’, in L. OGER, *Where a scattered flock gathered. Ilondola 1934-1984. A Catholic Mission in a Protestant area*, Mission Press, Ndola 1991, 64-80.

competizione con tutti gli altri soggetti forti dell'altopiano bamba, che si videro minacciati dal successo di questo nuovo movimento: le missioni cattoliche dei Padri Bianchi, le autorità tradizionali dei capi, l'amministrazione coloniale inglese.

Le missioni cattoliche furono prese particolarmente di mira dalla propaganda lumpa come covo di stregoneria, sviluppando la vecchia polemica antisacramentalista protestante rimodellata dentro la radicale opposizione antistregonesca⁵⁶: fra le montagne di oggetti rifiutati come carichi di stregoneria, figuravano, infatti, anche medaglie, rosari e crocifissi. Da un altro punto di vista, invece, le missioni cattoliche sembrarono costituire un modello per la Chiesa Lumpa: basti pensare alla costruzione della *Kamutola* e alla considerazione dei villaggi lumpa come *misumba*, cosa che era stata già fatta dalle missioni cattoliche⁵⁷.

Le autorità tradizionali, dopo una prima entusiastica adesione al movimento, ben presto si resero conto che Lenshina e i suoi diaconi erano diventati i loro diretti rivali. La gente abbandonava i capi tradizionali per prestare obbedienza a questi nuovi capi lenshinisti. L. Oger riferisce l'opinione di un catechista lumpa, il quale affermava essere credenza di tutti i seguaci della profetessa che "*Lenshina will rule over all the chiefs*": il che era come dire che questa avrebbe assunto il compito di capo supremo del popolo bamba, sostituendosi al Chitimukulu⁵⁸. Il movimento lumpa appariva come un 'movimento di rivitalizzazione' della cultura ancestrale bamba nel nuovo contesto modificato dall'avvento della cultura occidentale⁵⁹. Ricostruendo in maniera autonoma l'antico sistema gerarchico che affondava le sue radici nella tradizione, il movimento lumpa si poneva però in aperto e diretto conflitto con il suo modello: il network dei capi tradizionali i quali, seppure del tutto indeboliti sotto la forma della Native Authority, costituivano ancora formalmente le autorità sul territorio.

Nei confronti delle autorità coloniali, il movimento lumpa ha vissuto una costante ambiguità: all'affermazione statutaria che "*the Lumpa Church is not a political organization*"⁶⁰, faceva riscontro il fatto che, almeno all'inizio, essa aveva coagulato attorno a sé i sentimenti nazionalisti di molta parte della popolazione. L'amministrazione coloniale comunque non ha mai costituito per Lenshina un potere realmente rivale, e quindi un modello da imitare, come sarà invece per il movimento nazionalista. La Chiesa Lumpa si atteneva piuttosto ad un atteggiamento di distanza dalla politica, non per una sorta di distinzione laica tra la sfera religiosa e quella politica, ma al contrario per una concezione 'olistica' tipica della cultura tradizionale e delle formazioni millenaristiche⁶¹. Partecipare alla vita politica avrebbe significato l'accettazione di una visione occidentalizzata delle cose. Questo atteggiamento di

⁵⁶ L. Oger riferisce una serie di accuse che venivano rivolte ai missionari cattolici, fra cui "*the worse of these calumnies is the following: these catholic priests are the greatest sorcerers in the country*". Molte di queste accuse riguardavano fantasiose interpretazioni delle varie parti della messa e di altri sacramenti, "*Some of these accusations against the Catholics priests are Protestant and Watch Tower accusations as well*". L. OGER, 1960, 7-10.

⁵⁷ Le missioni cattoliche avevano assunto questo termine relativo ai villaggi dove era presente uno *mfumu*, per autopresentarsi come la nuova fonte di autorità sacra. Come le *misumba*-missioni, luoghi della nuova religiosità cristiana, erano sorte fuori dai *misumba* tradizionali, lo stesso avverrebbe per i *misumba lumpa*, che si separavano dal mondo del male per costruire nuove comunità di fede.

⁵⁸ L. OGER, 1960, 50.

⁵⁹ Per il concetto di 'movimento di rivitalizzazione' vedere A. F. C. WALLACE, *Acculturation: Revitalization Movements*, in *American Anthropologist*, 58 (1956), 264-281.

⁶⁰ *Report 1965: Appendix A Lumpa Church Rules*

⁶¹ A. ROBERTS, 1970, 541. Si trattava di un atteggiamento simile a quello espresso dai Jehovah's Witnesses.

distanza però sarebbe diventato automaticamente conflittuale allorquando all'amministrazione coloniale venne a sostituirsi il partito nazionalista che, sorto negli stessi anni e negli stessi luoghi, costituiva il vero soggetto direttamente rivale.

2.5. La Chiesa Lumpa e il Partito Nazionalista

A partire dalla fine della seconda guerra mondiale, un po' ovunque i vecchi assetti coloniali cominciarono a mettersi in movimento per trovare nuove soluzioni politiche alle unità amministrative locali. In questa vasta regione dell'Africa, acquisita all'impero inglese nell'ultima decade del secolo XIX, divisa amministrativamente in Rhodesia del Sud, Rhodesia del Nord e Nyasaland, cominciò a farsi strada, tra la popolazione europea, l'idea di una Central African Federation che sostituisse l'amministrazione coloniale britannica con una amministrazione coloniale locale totalmente in mano ai bianchi, in modo da mantenere la popolazione africana nella stessa posizione di subalternità. Gli unici africani che potevano comprendere la pericolosità di questo progetto erano gli insegnanti delle missioni, soprattutto protestanti.

La missione di Lubwa era stata fondata nel 1905 da un giovane catechista nyasa proveniente da Livingstonia (Nyasaland, oggi Malawi), David Kaunda. Nel 1924, lo stesso anno di nascita di Mulenga Lubusha, la futura profetessa Alice Lenshina, era nato anche l'ultimo figlio di David Kaunda, Kenneth, il futuro primo presidente dello Zambia. Mulenga Lubusha e Kenneth Kaunda si erano trovati inizialmente nella stessa classe scolastica, quasi subito però abbandonata da Mulenga, che sembra sia rimasta analfabeta per tutta la vita. Kenneth invece arrivò a completare la formazione secondaria nell'unica scuola superiore aperta, allora agli africani: la Munali Secondary School di Lusaka; e si era avviato alla carriera di insegnante proprio durante gli anni in cui maturava il progetto della Federazione. Fu soprattutto tra il personale insegnante che, in occasione di un convegno di associazioni africane tenutosi nel 1948 presso la Munali Secondary School, venne fondato il primo partito nazionalista, l'African National Congress, a cui Kenneth Kaunda aderì immediatamente. Tornato a Lubwa come maestro della locale scuola, Kaunda fondò nel 1949 l'ANC nella Northern Province, insieme ad altri sui colleghi insegnanti, i quali si ritroveranno poi tutti, quindici anni dopo, ai vertici del neonato stato zambiano⁶². Nonostante che dal 1949 al 1953 ci fosse stata una intensa campagna nazionalista contro la progettata Federazione, nell'agosto del 1953 la Central African Federation fu inesorabilmente varata, con grave disappunto di questi circoli nazionalisti, i quali entrarono profondamente in crisi e lasciarono tra la popolazione una diffusa sensazione dell'impossibilità, per gli africani, di farsi valere⁶³.

⁶² Sarà infatti tra gli insegnanti di Lubwa che scaturiranno i quadri superiori del partito nazionalista UNIP (United National Independence Party) che prenderà il potere al momento dell'indipendenza: il presidente Kenneth Kaunda, figlio del fondatore della missione stessa, il vicepresidente Simon Kapwepwe, il responsabile regionale del partito Robert Makasa. A. IPENBURG, *Lubwa Mission, 1939-1953. Presbyterianism, Secularization and Political Development*, in *Mission Studies* 6 (Hamburg 1989) n. 2, 63-67.

⁶³ In realtà la Federazione finirà con il disilludere gli stessi Europei perché non furono acquisiti gli obiettivi previsti, bensì altri: invece di proteggere contro l'avanzata delle rivendicazioni dei neri, finì con lo stimolare il nazionalismo nero che portò, dopo 10 anni, alla presa del potere da parte loro sia in Nyasaland che in Northern Rhodesia. A. ROBERTS, 1976, 211.

Fu a questo punto che emerse, tra la popolazione ‘analfabeta’, il fenomeno lumpa: nel settembre dello stesso anno, Mulenga Lubusha ebbe la sua esperienza religiosa che la portò a diventare ‘la profetessa Lenshina’ e a fondare la chiesa, coagulando attorno a sé, nel nome di un discorso ‘religioso’, anche le frustrate ambizioni politiche dei nazionalisti, molti dei quali passarono al suo movimento, come ad esempio uno dei fratelli Kaunda, Robert, il fratello maggiore di Kenneth. Kenneth Kaunda, nello stesso anno, era stato richiamato a Lusaka dai vertici del partito per assumere la carica di segretario generale e per alcuni anni non parteciperà agli sviluppi che ebbero luogo nella sua missione di origine.

Durante questo periodo di crisi, in seno al movimento nazionalista si scontrarono due anime: quella moderata rappresentata dal presidente dell’ANC, Harry Nkumbula, e quella radicale rappresentata dal segretario del partito Kenneth Kaunda. La posta in gioco era il tipo di rivendicazioni nei confronti del potere coloniale: Harry Nkumbula mirava a strappare la più alta rappresentatività possibile per gli africani entro una strategica accettazione, per ora, del potere bianco; Kenneth Kaunda invece riteneva giunto il momento di rivendicare direttamente la conquista dell’indipendenza. A questo scontro delle due componenti, che potremmo definire ‘gradualista’ e ‘insurrezionalista’, si sovrapponevano però anche ragioni di carattere etnico: Harry Nkumbula era originario del Sud e qui aveva la sua forza politica, Kenneth Kaunda era invece originario del Nord dello Zambia, e qui avrebbe dovuto trovare i maggiori consensi per la sua battaglia. La rottura fra queste due componenti maturò nel 1958, nel momento in cui venne varata nella Northern Rhodesia una nuova costituzione che aumentava la quota di rappresentatività della popolazione nera, mantenendola però sempre in assoluta minoranza⁶⁴. Mentre per i moderati dell’ANC questa costituzione sembrava rappresentare il miglior compromesso possibile al momento e, sulla sua base, si apprestavano a partecipare alle elezioni, per i radicali essa era assolutamente da respingere e, rifiutandosi di partecipare alle elezioni, fondarono un nuovo partito nazionalista, lo UNIP (United National Independence Party), con una leadership quasi completamente bamba, formata dagli ex insegnanti di Lubwa datisi alla lotta nazionalista.

Il nuovo partito nazionalista doveva dimostrare la sua forza sul campo, e fu così che la rivalità tra le due anime dell’ANC si trasferì, soprattutto a partire dal 1961⁶⁵, sul territorio della Northern Province, dove questa nuova formazione politica avrebbe dovuto cercare di radicarsi e di ricavarci una propria roccaforte. Qui però trovava già in campo il quartier generale della Chiesa Lumpa, in quegli anni alla sua massima espressione. Essa, come abbiamo detto, non era aliena da sentimenti nazionalisti, anche se li inglobava in un progetto di carattere ‘olistico’ che aveva assunto la forma di un millenarismo religioso. In un primo tempo, perciò, l’entrata in campo del movimento insurrezionalista fece piuttosto pensare ad

⁶⁴ Questa nuova costituzione offriva il diritto di voto a 25.000 africani, i quali avrebbero potuto eleggere 8 membri al Legislative Council formato da 26 membri; praticamente sarebbero stati sempre in minoranza. Da notare che in questi anni erano presenti 70.000 europei contro 3.000.000 di africani.

⁶⁵ Kenneth Kaunda, dopo aver fondato il nuovo partito, che inizialmente aveva chiamato ZANC (Zambian African National Congress), era stato arrestato e messo in prigione, da dove uscì nel 1961 per riprendere la leadership del nuovo partito che nel frattempo aveva assunto il nome di UNIP (United National Independence Party). Il rientro in campo del leader, che l’esperienza della prigionia aveva trasformato in eroe del nazionalismo, mise finalmente in moto il progetto del partito indipendentista, che abbandonò la vecchia politica non violenta tradizionale dell’ANC per assumere atteggiamenti decisamente più aggressivi e violenti, sulla falsariga dei movimenti della tradizione rivoluzionaria europea.

una possibile doppia militanza e larga parte della popolazione già lumpa aderì al tesseramento del nuovo partito, che nella sua ‘propaganda politica’ ripresentava la stessa impostazione manichea della Chiesa Lumpa, con la sola differenza che ora il male assoluto riceveva un nome proprio: l’amministrazione coloniale⁶⁶. Del resto i leader del nuovo partito non andavano per il sottile e la consegna era che tutta la popolazione della Northern Province dovesse obbligatoriamente tesserarsi, anche con la forza.

Questa prima fase aveva coinciso con l’assenza della ‘profetessa’, la quale, a partire dall’inizio del 1961, si era trasferita nel Copperbelt per promuovere il suo movimento nella regione mineraria. Rientrata, verso la metà del 1962, nella sua Sion, Alice Lenshina trovò una situazione profondamente mutata e cercò di riorganizzare il suo movimento, destabilizzato dall’entrata in campo dello UNIP, rendendo incompatibile la doppia militanza. Facendo leva sulla sua popolarità sempre indiscussa, chiese ai suoi fedeli di tenersi lontani dalla politica e di bruciare le tessere del partito nazionalista. In realtà, con questo gesto di rottura, non faceva altro che riprendere e imitare una campagna simile che lo UNIP aveva condotto l’anno precedente contro l’amministrazione coloniale stessa, campagna che consisteva appunto nel bruciare pubblicamente le carte di identità coloniali attestanti il colour bar - l’appartenenza razziale - e quindi simbolo particolarmente odioso di discriminazione. Nello stesso contesto, la Chiesa Lumpa da parte sua cominciò a distribuire proprie tessere che verranno chiamate “passaporti per il cielo”⁶⁷.

Per lo UNIP, consapevole dell’enorme influenza della profetessa sulla popolazione, questo smarcamento della Chiesa Lumpa dalla politica appariva estremamente pericoloso e rischiava di vanificare tutto il proprio sforzo di fare della Northern Province la roccaforte del partito che nelle prossime decisive elezioni (fine anno 1962), svolte per la prima volta con una costituzione realmente rappresentativa, si giocava il potere di guidare l’intera Northern Rhodesia verso l’indipendenza. La reazione fu pertanto dura e violenta: vennero bruciate le cappelle lumpa nei vari villaggi e impedito le celebrazioni domenicali; queste dovevano essere sostituite con la partecipazione obbligatoria ai comizi del partito, modellati sulla falsariga delle stesse celebrazioni. Le violenze ai danni dei lumpa e le rappresaglie di quest’ultimi si moltiplicarono; gli animi si esacerbarono e si estremizzarono: la divisione fra Lumpa e UNIP passava nelle stesse famiglie e nelle stesse parentele, tra la stessa gente degli stessi villaggi, con gli uomini tendenzialmente più verso lo UNIP e le donne tendenzialmente più verso i Lumpa⁶⁸.

⁶⁶ D. M. GORDON, 2008, 50.

⁶⁷ Scrive D. M. Gordon: “The destruction of party cards was a potent act of rebellion against UNIP. The burning of the colonial identity documents, the *fitupa*, had been one of the most significant acts of UNIP resistance. Instead of *fitupa* people had to buy UNIP party cards; instead of colonial poll tax, UNIP membership fees were paid. Party cards not only signified membership of a political party; they were an alternate form of identity that expressed and broadcast the authority of UNIP in place of the colonial administration. Burning this new form of identification was a radical rejection of UNIP authority. In their place, the Lumpa offered their own card, which they called ‘passports to heaven’.” D. M. GORDON, 2008, 53-54. Le ‘tessere di partito’ o i ‘passaporti per il cielo’, erano una specie di ‘feticcio’: mettevano in gioco le rispettive identità. La tessera costituiva un oggetto di identificazione, modellato su un elemento di occidentalizzazione; il fatto che i Lumpa rifiutano la tessera dello UNIP, ma si inventano delle loro tessere, rientra sempre in quel gioco delle rivalità in cui in palio c’è la conquista dei valori occidentali.

⁶⁸ D. M. GORDON, 2008, 53ss.

Queste continue e ripetute violenze portarono la Chiesa Lumpa, lungo il corso del 1963, a concepire e realizzare un progetto radicalmente e geograficamente separatista: la costituzione di villaggi lumpa separati dai villaggi ormai dominati dallo UNIP. Questo fenomeno toccava però solo la Northern Province (l'altopiano bamba) e non le altre comunità sparse nelle altre zone del paese. Si formarono una quarantina di *misumba* lumpa con una popolazione di circa 20.000 persone. Molti di questi villaggi si fortificarono con alte palizzate, divennero inaccessibili sia agli avversari politici che alle autorità coloniali e svilupparono una decisa impronta millenarista. Mentre si consumava questo processo separatista della Chiesa Lumpa, il partito dello UNIP accedeva invece alla grande politica nazionale. In seguito ai risultati delle elezioni del 1962 era nato, infatti, il primo governo coloniale a maggioranza nera, formato da una coalizione UNIP-ANC, che decretò la fuoriuscita dalla Federazione, stilò una nuova costituzione e portò il paese a nuove elezioni per eleggere un nuovo governo nazionale che avrebbe avuto il compito di creare le condizioni per l'indipendenza del paese. In questa seconda tornata elettorale lo UNIP, grazie anche alla violenza della sua propaganda, conquistò il potere assoluto, formò da solo l'ultimo governo ancora sotto l'egida dell'amministrazione coloniale e stabilì l'inizio dell'Indipendenza nazionale per il 24 ottobre 1964.

A questo punto la rivalità fra i due movimenti, emersi all'interno della società bamba come tentativo di soluzione della crisi ingenerata dal colonialismo e sotto la pressione di categorie importate (il 'religioso' e il 'politico'), aveva generato due proposte radicalmente diverse e contrapposte, che però condividevano la stessa cultura 'olistica' tradizionale di fondo e la stessa impostazione manichea. Si produsse così un reciproco processo di satanizzazione. La comunità lumpa, 'millenaristicamente' radicalizzata, non riconosceva alcuna autorità al di fuori di sé; il primo governo nazionale africano non poteva accettare lo scacco di un settore della popolazione al di fuori del proprio controllo. Nessuna mediazione venne dall'ancora presente autorità coloniale britannica in via di smantellamento⁶⁹.

2.6. Il massacro, l'esilio e il ritorno

Dopo ripetuti tentativi da parte degli antichi maestri di Lubwa divenuti massimi dirigenti della nuova nazione - il Primo Ministro Kenneth Kaunda e il suo vice Simon Kapwepwe - di ottenere dalla loro antica compagna di scuola, la profetessa Alice Lenshina, e dai suoi Diaconi lo smantellamento dei villaggi lumpa e il ritorno della gente nei rispettivi villaggi di provenienza dominati dai nazionalisti, alla fine di luglio vennero mandati sul campo due battaglioni dell'Esercito Rhodesiano che attaccarono, uno dopo l'altro, tutti i villaggi ribelli, operando un vero e proprio massacro della popolazione lumpa che cercò invano di difendersi con archi e frecce contro i fucili automatici⁷⁰. Difficile stabilire l'entità del massacro: migliaia furono le persone uccise negli scontri; almeno altrettante, successivamente, le morti tra coloro che si erano dati alla macchia, per le ferite riportate, la fame, le malattie, l'attacco di bestie

⁶⁹ D. M. GORDON, 2008, 58.

⁷⁰ La storiografia ufficiale zambiana, almeno per tutto il periodo del regime di Kaunda, parlerà sempre di "lumpa uprising", di ribellione lumpa, addossando alla chiesa la maggiore responsabilità dell'accaduto. David Gordon invece, nel suo recente saggio, intitolato significativamente "Rebellion or Massacre?", grazie sia all'accesso alla documentazione archivistica, sia alle sue ricerche sul campo tra i reduci lumpa, preferirà parlare di vero e proprio 'massacro' operato dalle autorità.

feroci. Circa 4.000 persone, arresesi, si ritrovarono per qualche anno sottoposti ad un duro regime di rieducazione in due distinti campi di prigionia. La maggior parte dei superstiti del massacro preferì invece prendere la strada dell'esilio e compiere un viaggio di almeno 500 chilometri attraverso le foreste dell'altopiano per rifugiarsi in Congo⁷¹. Qui, la comunità degli esiliati si stabilì in una località chiamata Mokambo, posta strategicamente davanti ad uno dei più importanti centri minerari della provincia zambiana del Copperbelt, Mufulira, dove c'era una grossa comunità lumpa non coinvolta, come tutte le comunità del Copperbelt, nella ribellione e nei massacri. La Chiesa Lumpa, nel frattempo, era stata messa al bando e ogni manifestazione che la richiamasse in vita severamente punita. Progressivamente, soprattutto dopo la chiusura dei campi di prigionia, la gente lumpa rimasta in Zambia prese la strada dell'esilio e verso il 1968 si registrava la presenza di almeno 20.000 profughi oltre il confine⁷².

La profetessa Lenshina, consegnatasi spontaneamente alle autorità nel corso delle operazioni militari dell'estate 1964, fu tenuta in detenzione praticamente fino alla sua morte, avvenuta il 7 dicembre 1978. Durante tutto il periodo della sua prigionia riuscì però a mantenere costanti rapporti con la comunità degli esiliati che, soprattutto nei primi anni, si era andata radicalizzando nella propria fede millenaristica. Fino alla morte della profetessa non vennero mai meno la speranza in una sua liberazione miracolosa e l'attesa di un suo ritorno per guidare la comunità verso la *Musumba Celeste*, la Nuova Gerusalemme. "New Jerusalem" è infatti uno dei nomi che la Chiesa Lumpa si è data dopo il suo rientro in Zambia, a parecchi anni dalla morte della profetessa. Questo rientro si è accelerato a partire dalla fine del regime di Kenneth Kaunda, nel 1991, quando i gruppi superstiti di fedeli poterono ricominciare a sperare in una ricostruzione della comunità e in un eventuale ritorno a Sion, l'antico villaggio sacro. A Kasomo, infatti, la profetessa aveva voluto essere sepolta all'interno del perimetro della *Kamutola* fatta radere al suolo da Kaunda nel 1972, nel punto esatto da cui era solita parlare alla sua gente. La sua tomba oggi è meta di un pellegrinaggio annuale. Alle prese con problemi di leadership (si trova diviso in tre fazioni: New Jerusalem, Jerusalem in Christ e Uluse Kamutola), il movimento suscitato da Lenshina negli anni Cinquanta, nonostante il terribile massacro del 1964 e i quasi 40 anni di esilio in Congo, è tuttora presente nel panorama del paese, come piccola chiesa indipendente, retta dalle figlie della stessa profetessa, a testimonianza ancora oggi del ruolo preminente delle donne in questo movimento⁷³.

3. LE DIVERSE LETTURE DEL FENOMENO LUMPA

3.1. Lo sguardo positivo dei contemporanei neutrali

Dopo aver delineato la storia della Chiesa Lumpa dalle origini ai nostri giorni, è necessario passare in rassegna le diverse e variegate letture che ne sono state date. La prima importante lettura è senz'altro quella degli osservatori contemporanei, soprattutto se indipendenti, viste le passioni implicate in questa storia. Per osservatori 'indipendenti' intendiamo tutti quegli studiosi che hanno descritto, e quindi anche interpretato, il fenomeno

⁷¹ D. M. GORDON, 2008, 60-69.

⁷² *Ivi*, 70-74.

⁷³ *Ivi*, 75-76.

Lumpa nel momento in cui questo era al suo massimo sviluppo, ma che non appartenevano ai campi ‘mimeticamente rivali’ delle due missioni concorrenti (quella presbiteriana di Lubwa e quella cattolica di Ilondola), né al campo nazionalista. Tra questi in particolare ricordiamo: D. Lehmann e J. V. Taylor, due missionari-giornalisti interessati a descrivere le varie denominazioni protestanti presenti nel Copperbelt in prospettiva ‘ecumenica’ e simpatetica con tutte le sue espressioni⁷⁴; R. I. Rotberg, lo storico americano che ha prodotto importanti lavori sulla storia dell’Africa Centrale, come *“The Rise of Nationalism in Central Africa”* e *“Christian Missionaries and Creation of Northern Rhodesia”*⁷⁵; C. Heiward, che ha fatto la prima tesi di laurea sul movimento di Lenshina per l’Università di Edimburgo già nel 1961⁷⁶. Tutti costoro, che scrivono prima del precipitare del conflitto finale, danno in genere una immagine positiva di Lenshina e della Chiesa Lumpa⁷⁷. J. V. Taylor in particolare così descrive la donna dopo il suo primo incontro con lei: “Lenshina è una delle più serene e interiormente felici persone africane che io abbia incontrato in questo territorio così pieno di tensione. Appare del tutto sincera e con una personalità fortemente incisiva. Sembra del tutto ovvio che abbia avuto una vera e propria esperienza mistica che le ha conferito un profondo senso della propria vocazione, in particolare per quanto riguarda il compito di fare pulizia della stregoneria nella Chiesa.”⁷⁸. Secondo R. I. Rotberg “Non si può negare che la Chiesa Lumpa si sia ormai saldamente affermata come un movimento religioso di importanza duratura nella Rhodesia del Nord”⁷⁹.

3.2. Lo sguardo negativo della propaganda nazionalista

Questa immagine, tutto sommato positiva, venne totalmente eclissata, nell’opinione pubblica, successivamente alla ‘normalizzazione’ governativa, seguita dalla messa al bando della chiesa. Da quel momento prevalse l’immagine ‘ufficiale’ che venne data dalle agenzie nazionaliste e ripresa dalla stampa. Il fenomeno Lumpa verrà presentato come un fenomeno di ‘fanatismo’ e di ‘primitivismo’, riferito soprattutto ai presunti comportamenti assunti durante l’ultima fase, quella che venne descritta come la ‘guerra santa’ contro il governo. Le ‘fonti’ riportano l’accusa dell’uso di ‘rivoltanti armi magiche’ che i Lumpa avrebbero utilizzato per ‘difendersi’ dalle armi governative; e queste fonti sono di alto profilo: il segretario generale della United Church of Central Africa, Rev. Colin Morris, e lo stesso presidente K. Kaunda. Stranamente questi comportamenti magico-guerreschi addebitati ai Lumpa riflettono uno stereotipo trovato abbondantemente altrove, dalla guerra dei Maji-Maji contro i tedeschi negli anni 1905-1906 alle Holy Spirit Tactics della ‘guerra santa’ di Alice

⁷⁴ D. LEHMANN, *Alice Lenshina Mulenga and the Lumpa Church*, in *Christians of the Copperbelt* by J. V. Taylor & D. A. Lehmann, London, SCM Press, 1961, 248-268; J. V. TAYLOR, *Saints or Heretics?*, Basilea. Tribute to Walter Freytag (Stuttgart 1959), 305-312;

⁷⁵ R. I. ROTBERG, *The Lenshina Movement of Northern Rhodesia*, in *The Rhodes-Livingstone Journal. Human Problems*, 29, June 1961, 63-78

⁷⁶ C. M. WOODS (poi MRS. C. HEWARD), “*Alice Lenshina Mulenga: a Bemba Cult Leader*”, tesi alla University of Edimburgo, 1961. Un sommario della tesi è stato pubblicato: C. HEWARD, “*The Rise of Alice Lenshina*”, in *New Society*, IV (13 Aug. 1964), 6-8

⁷⁷ Agli autori sopra citati aggiungiamo anche SHORT ROBIN, autore del libro *Africa Sunset*, nel quale racconta tutta la sua nostalgia per la fine dell’impero coloniale britannico, lui che era stato uno degli ultimi amministratori di questo impero in Northern Rhodesia: anche lui descrive Lenshina e la Chiesa Lumpa in termini molto simpatetici e addossa tutta la responsabilità del conflitto sullo UNIP.

⁷⁸ J. V. TAYLOR, 1959, 309

⁷⁹ ROTBERG R.I., 1961, 77

Lakwena in Uganda negli anni 80⁸⁰. Ci possiamo chiedere se questo massiccio ritorno alla ‘magia’ che avrebbe caratterizzato il movimento Lumpa durante la ‘guerra santa’, sia un fatto storico o semplicemente una propaganda ideologica. John Hudson, nel riferire le voci sulle “pratiche degradanti come spalmarsi il corpo di urina e mangiare le feci prima di una battaglia”, oppure “bere urina e spalmarsi il corpo con feci”, non solo dimostra di non aver alcuna informazione personale in merito, pur essendo stato un protagonista sul campo (un ufficiale dell’esercito inglese che ha preso parte alla battaglia contro la chiesa lumpa), ma riporta una sua personale considerazione di principio: “Data la totale avversione di Lenshina per la stregoneria, queste accuse appaiono altamente improbabili; questo comportamento sarebbe stato completamente contrario alla vera essenza del suo messaggio”⁸¹. La stessa cosa emerge dall’analisi degli articoli pubblicati dalla stampa recentemente: i sopravvissuti negano decisamente questo fatto giustificando la stessa negazione proprio a partire dall’ideologia antimagica caratteristica del messaggio di Lenshina⁸².

Siamo evidentemente in presenza di quel *processo di ‘satanizzazione’ dell’avversario*, così bene attestato nelle storie in cui si avvitano ‘religione’, ‘politica’ e ‘violenza’⁸³. Conosciamo diverse storie simili in Africa, nelle quali si sono attuate pratiche ‘magiche’ di invulnerabilizzazione del corpo dei combattenti; ma la magia ha una sua logica e gli elementi utilizzati devono in qualche modo possedere un intrinseco potere magico: nel caso dei Maji-Maji si trattava di ‘acqua’, il cui potere magico è ampiamente attestato; mentre nel caso della Lakwena, in Uganda, veniva usato ‘olio di karité’, i cui effetti benefici sono comunque ricercati anche oggi in dermatologia. Nel caso della Chiesa Lumpa invece la profetessa Lenshina avrebbe insegnato ad usare ‘urina’ e ‘feci’: una evidente ‘caricatura’ di queste tradizioni, che avrebbe dovuto trasmettere non solo la presunta arretratezza culturale, ma anche il senso di profonda ripulsa anche fisica. Tenuto conto che per una mente africana, anche istruita in senso occidentale, il ricorso ad armi magiche non appare mai né rivoltante, né ridicolo perché profondamente convinta della ‘potenza della magia’, si può supporre che questa caricatura così negativa di una pratica magica tradizionale sia probabilmente frutto di menti europee (amministratori coloniali, missionari, commercianti, ecc.) piuttosto che africane. E se Kaunda se ne fa portavoce, ciò è dipeso dalla sua preoccupazione di compiacere gli europei e di dare, agli ambienti coloniali britannici, una immagine ‘civile’ del suo primo governo ‘africano’, come afferma apertamente O. Sichone⁸⁴.

3.3. Un movimento contadino di resistenza.

Una lettura totalmente diversa è invece quella dell’olandese W. M. J. Van Binsbergen che ne fa un movimento rivoluzionario. Dal punto di vista della sua ideologia marxista, questo autore presta molta attenzione alla realtà socio-economica e ai processi di formazione delle

⁸⁰ D. VISCA, *La strega e il terrorista. Religione e politica in Uganda*, Bulzoni, Roma 2004

⁸¹ J. HUDSON, 1999, 35-36

⁸² Vedere ad esempio MUKULA CHILUFYA, *Clear air on Lenshina followers drinking urine*, in Times of Zambia 28 giugno 2003

⁸³ “Il processo di satanizzazione ha lo scopo di ridurre il potere degli avversari e di screditarli. Sminuendoli umiliandoli, rendendoli subumani, si afferma la propria superiore potenza morale” così M. JUERGENSMEYER, in *Terroristi in nome di Dio*, ed. Laterza 2003, 201 Qui Juergensmeyer sta analizzando gli intrecci tra terrorismo e fondamentalismo. Più avanti cercherò di applicare la categoria del fondamentalismo alla nostra storia.

⁸⁴ O. SICHONE, *The Lumpa Church of Alice Lenshina*, Testo web.

classi sociali. Egli vede la vicenda Lumpa Church come un episodio di antagonismo di classe nel contesto della relazione campagna/città; il tentativo del mondo contadino di resistere alla propria forzata incorporazione nello stato moderno e nell'economia capitalistica del neo-colonialismo.

Dopo aver precisato le categorie interpretative marxiste di 'infrastruttura' (modi di produzione) e di 'superstruttura' (ordine simbolico), nell'ambito del progetto di 'ricostruzione superstrutturale' richiesto dalla condizione di "crisi infrastrutturale", Von Binsbergen delinea le due specifiche situazioni di classe generate dal colonialismo: la proletarianizzazione rurale (o 'peasantization'), cioè l'inserimento forzato dell'autarchica economia dei villaggi nell'economia globale capitalistica (tasse, lavoro migratorio, espropriazione delle terre, agricoltura commerciale, ecc.) e la proletarianizzazione urbana ('proletarianization'), cioè la nuova realtà della condizione operaia vera e propria nelle città minerarie e industriali.

Nel secondo dopoguerra, quando emerge il nazionalismo di massa come forma politica propria di ricostruzione super-strutturale, larga parte del mondo rurale contadino continua ad avere la vecchia concezione olistica del mondo, secondo la quale politica-religione-economia costituiscono un tutt'uno⁸⁵. Pertanto si assiste contemporaneamente al nascere di due visioni di ricostruzione super-strutturale: quella del proletariato urbano che vive la complessificazione e la differenziazione sociale e pertanto è in grado di accedere alla visione moderna della 'politica' e quella del proletariato rurale che invece tende a ricostruire il proprio mondo valoriale secondo gli antichi canoni olistici.

Le risposte 'religiose' del proletariato rurale cercano di ricostruire "a whole, self-supporting, autonomous rural community. ... In essence *they are extremely radical* in that they attempt to reverse the process of peasantization, by denying the rural community's incapsulation in a wider colonial and capitalist system". Le risposte 'politiche' del proletariato urbano invece "*were decidedly less radical, for they took for granted the fundamental structure of capitalism*, and aimed not at an overthrow of capitalist relation of production, but at material and psychological improvement of the proletarian experience within this overall structure." Questa concezione politica era, in termini marxisti, intrinsecamente riformista e non rivoluzionaria⁸⁶. Ed in effetti, fa notare Von Binsbergen, una volta trasferito il potere in mani africane dopo l'indipendenza, la struttura economica del paese viene portata avanti nella stessa direzione, con in più lo sviluppo di un controllo totale su tutte le zone del paese, anche quelle rurali, cosa a cui il governo coloniale non era stato tutto sommato interessato. Da questo punto di vista pertanto il governo indipendente condurrà ad una 'incapsulazione' del mondo rurale nella economia capitalistica ancor più totalitaria. Da qui lo scontro con i modelli 'religiosi' e contadini di ricostruzione super-strutturale, di carattere nettamente 'rivoluzionari'⁸⁷.

⁸⁵ W.M.J. VAN BINSBERGEN, 1976, 110

⁸⁶ Van Binsbergen considera il governo nazionalista di Kaunda come espressione della nuova borghesia nazionale e pertanto 'riformista', la quale non poteva non combattere e distruggere le forze 'rivoluzionarie' espressione di una diversa progettualità sociale.

⁸⁷ Ivi, 117

Nonostante Lenshina intendesse presentare il suo movimento come apolitico, in realtà il suo era un progetto politico in senso globale: mirava alla ricostruzione della società tradizionale politico-religiosa⁸⁸. “In many respects, moreover, Lumpa tried to revive the old super-structure, in which concern for the land and fertility, protection against sorcery, general mortality, and political and economic power had all combined in one holistic conception of the rural society.” Per un certo numero di anni questo sembrò un obiettivo realistico per il movimento Lumpa: “For some years Chinsali district was in fact predominantly Lumpa. Very frequent communication was maintained between the various branches and headquarters, e.g. by means of pilgrimage and the continuous circulation of church choirs through the countryside. Under these conditions the creation of an alternative, church-administered authority structure was non illusion, but a workable reality⁸⁹. Lo sviluppo iniziale di una impresa economica propria (i due camion, i negozi lungo la linea ferroviaria, ecc.) viene vista da Van Binsbergen come un embrionale tentativo di ricostruzione infrastrutturale.

3.4. La ricostruzione di un mondo passato

Su questa lettura ‘marxista’ di Van Binsbergen si è registrato un ampio dibattito. Anche il missionario cattolico Father J.-L. Calmettes, nella sua opera principale del 1978⁹⁰, fa una lettura ‘sociologica’ della vicenda a partire dalla formazione e dallo scontro delle classi, ma rifiuta la lettura ‘rivoluzionaria’ di Van Binsbergen. Come abbiamo visto per Van Binsbergen il movimento Lumpa era un movimento contadino di resistenza contro l’incorporazione nel modo capitalistico di produzione tramite l’organizzazione di un proprio modo di produzione attorno alla ricostruzione della società contadina. Calmettes rigetta questa interpretazione: secondo lui, l’organizzazione Lumpa non aveva niente di rivoluzionario, in quanto Lenshina aveva in realtà ricostruito l’antico modo tributario proprio della vecchia società Bemba, con le stesse contraddizioni di classe tra capi Bemba e popolazione rurale. Anche lui finisce dunque per parlare di scontro di classe, ma lo riporta non alla dialettica tra ‘campagna’ e ‘città’, tra il rifiuto delle popolazioni rurali di essere incorporate nel sistema capitalistico di produzione e la ricerca, da parte delle nuove classi urbanizzate, del potere gestionale della trasformazione capitalistica dell’economia; ma all’interno stesso della comunità Lumpa, dove i ‘capi’ avrebbero costituito la classe degli ‘sfruttatori’ e i ‘membri’ la classe degli ‘sfruttati’. Secondo tale interpretazione, la defezione di circa l’80% dei seguaci all’inizio degli anni ’60 dalla Chiesa Lumpa verso il partito dello UNIP fu causata da questo conflitto di classe; e il conseguente tentativo di Lenshina di bloccare l’emorragia dei membri della sua chiesa era motivata dalla difesa dei privilegi di classe del suo gruppo di potere. Le cause del conflitto finale vanno dunque cercate nelle interne contraddizioni di classe dello stesso movimento lumpa⁹¹. In realtà Calmettes non dà alcuna documentazione di questa lotta di classe interna, ma la ‘congettura’ a partire dal fatto che, grazie al lavoro ‘liberamente’ offerto dai membri della Chiesa Lumpa, si erano realizzate opere di grande rilievo come la cattedrale di Sione,

⁸⁸ W.M.J. VAN BINSBERGEN, 1981, 176 ss.

⁸⁹ IDEM, 1976, 121

⁹⁰ J.-L., CALMETTES, ‘*The Lumpa Sect, Rural Reconstruction, and Conflict*’, MSc (Econ) thesis, University of Wales. 1978

⁹¹ IDEM, 1978, 191-197

l'acquisto dei due autocarri e tutta la rete di negozi lungo le stazioni della ferrovia e nelle principali città del Copperbelt.

In dialogo con le posizioni di Calmettes, Van Binsbergen difende la sua lettura 'rivoluzionaria' del fenomeno Lumpa inteso come movimento di resistenza contadina, mostrando la debolezza della lettura di Calmettes, il quale, mentre da una parte legge il movimento di Lenshina come un 'ritorno al passato' (ai vecchi modi di produzione dell'antica società Bemba), dall'altra, per poter rendere ragione del suo dinamismo, lo interpreta come una 'setta messianica' (protesa quindi verso la costruzione di qualcosa di nuovo) senza peraltro dare alcuna spiegazione per l'introduzione di questa 'categoria religiosa'⁹². Nello stesso tempo però accetta la proposta circa il conflitto di classe interno allo stesso movimento Lumpa, giungendo a delineare un nuovo modello per il quale la 'borghesia religiosa' Lumpa porta avanti una oggettiva alleanza di classe con la 'borghesia coloniale' (e da qui il rifiuto di aderire alla lotta nazionalista) ai danni del 'proletariato contadino', quella base del movimento Lumpa che costituiva invece l'espressione rivoluzionaria del movimento contadino stesso. Cosicché nella fase finale, gerarchie e membri della Chiesa Lumpa avrebbero lottato contro lo stesso nemico, ma per motivi opposti: la gerarchia (o borghesia religiosa) per difendere i propri privilegi di classe e la base (il proletariato contadino) per difendere l'autonomia del proprio modo di produzione contro l'incapsulazione capitalistica di esso.

Chiaramente questa lettura sociologica, sia del 'laico' Van Binsbergen che del 'missionario' Calmettes, risente dello spirito tipico degli anni settanta caratterizzati da una ubriacatura 'marxisteggiante'. Essa 'proietta' sul 'fenomeno' categorie socio-politiche prettamente occidentali, nate per interpretare le società europee o comunque economicamente avanzate: struttura, infrastruttura, sovrastruttura, formazione delle classi, borghesia, proletariato, riformismo, rivoluzione, ecc. Insomma la lettura fa chiaramente parte di quella stessa 'occidentalizzazione' forzata del mondo di cui il colonialismo vero proprio è stato solo una tappa.

3.5. La rivincita degli 'analfabeti'.

Anche Jan Kees Van Donge⁹³, in un suo breve saggio intitolato *Religion and Nationalism in Zambia*⁹⁴ riprende l'analisi del suo conterraneo Van Binsbergen per contestarla e offrire una diversa prospettiva della vicenda. L'autore contesta la ricostruzione interpretativa di Van Binsbergen su due punti in particolare; *primo*: il movimento Lumpa non può essere descritto come un movimento essenzialmente anticapitalistico e anticoloniale; *secondo*: non ci sono ragioni per considerare il nazionalismo come un fenomeno dovuto al proletariato urbano. Più che sull'introduzione del capitalismo e sulla formazione delle classi sociali generate da relativi cambiamenti socio-economici, egli preferisce basarsi sull'incidenza delle diverse

⁹² J.-L., CALMETTES, 1978, 198; W. M. J. VAN BINSBERGEN, *Postscript: J.-L. Calmettes's contribution to Lumpa studies*, [Testo web](#).

⁹³ Jan Kees van Donge, esperto olandese di politiche sociali, ha insegnato in diverse università africane per circa 20 anni. Dapprima alla University of Zambia, a Lusaka (dal 1971 al 1978); poi alla University of Dar es Salaam, in Tanzania (dal 1979 al 1991) ed infine, nel periodo 1992-1997 alla University of Malawi, a Zomba. Ha lavorato inoltre per molti anni, prima e dopo questo periodo, nelle università olandesi.

⁹⁴ J. K. VAN DONGE, *Religion and Nationalism in Zambia*, Monograph, University of Dar-es-Salaam, 1990

interpretazioni del mondo, generatisi nel corso di questi cambiamenti. In particolare il ruolo dell'educazione scolastica. Il nazionalismo è stato un fenomeno di 'razionalizzazione sociale' che ha toccato tutte le fasce della società, ma si è basato soprattutto sulla nuova classe degli scolarizzati, che ha poi saputo beneficiare delle nuove opportunità generatesi. Su questo stesso fronte si sono trovate naturalmente realtà politiche e realtà missionarie europee basate sull'educazione scolastica. Su un altro fronte, i movimenti e le chiese indipendenti africane, in genere aliene dalle istituzioni scolastiche, hanno invece trovato il proprio mezzo di razionalizzazione sociale nella ostilità alla stessa scolarizzazione e nelle idee millenaristiche⁹⁵.

Van Donge ritiene che il coinvolgimento del movimento Lumpa con il nazionalismo fu molto tenue e che il tentativo dei nazionalisti di attrarre dalla propria parte questo movimento andò sostanzialmente fallito. Così come dipingere il movimento quale xenofobo ed anticoloniale non è corretto, vista l'importanza che in esso assumono i principi cristiani ereditati dalla missione presbiteriana e l'importanza attribuita dalla stessa esperienza religiosa di Lenshina ai missionari europei. Inoltre, considerare l'infrastruttura economica creata dal movimento Lumpa come tentativo di 'ricostruzione infrastrutturale' anticapitalistica è del tutto fuori luogo dal momento che invece tutto il sistema di trasporto merci (i due camion) e di distribuzione (i negozi) era pienamente inserito nel sistema commerciale generato dal colonialismo⁹⁶. Appare quindi difficile descrivere il movimento Lumpa come un movimento di resistenza contadina contro l'avanzata dell'economia capitalistica. D'altra parte non è neanche esatto affermare, come fa Von Binsbergen, che il nazionalismo propriamente politico ebbe la sua base nel proletariato urbano: l'opposizione delle organizzazioni sindacali alla lotta nazionalista restò costante, poiché esse miravano al miglioramento delle condizioni operaie e non alla presa del potere; e vedevano la lotta nazionalista come fumo negli occhi poiché ne temevano il contraccolpo delle autorità coloniali proprio su di loro⁹⁷.

Troviamo invece abbondanti tracce, all'interno dello stesso movimento Lumpa, del fatto che il vero conflitto era tra 'educated' e 'non educated', tra 'scolarizzati' e 'non scolarizzati'. E queste tracce del conflitto interno sono un diretto indicatore del vero conflitto esterno alla chiesa stessa. "Troviamo un sostenuto numero di affermazioni che presentano la formazione scolastica come fattore cruciale nella relazione dei Lumpa con il resto della società"⁹⁸. Il movimento nazionalista aveva il suo zoccolo duro nella classe dei maestri formati presso le missioni protestanti europee, dove la scolarizzazione costituiva uno dei principali pilastri della stessa evangelizzazione. Tutte le chiese o movimenti indipendenti africani⁹⁹ esercitavano invece una forte attrazione sulla popolazione 'illetterata', in quanto costituivano la sola opportunità di avanzamento sociale senza alcun bisogno di passare attraverso l'istituzione scolastica. Posizioni gerarchiche all'interno delle comunità e imprese

⁹⁵ *Ivi*, 3

⁹⁶ J.-K. VAN DONGE, 1990, 5

⁹⁷ *Ivi*, 8.

⁹⁸ *Ivi*, 6 "There are substantial number of statements that see education as a crucial factor in Lumpa's relations with the rest of the society"

⁹⁹ Tra le chiese indipendenti africane, solo la AME (African Methodist Episcopal Church), per i suoi legami con la stessa denominazione di origine americana, aveva una sua connessione con l'apparato scolastico e fu coinvolta inizialmente con la lotta nazionalista. Kenneth Kaunda aveva aderito a questa chiesa e ne era diventato un predicatore laico prima di darsi completamente alla lotta politica.

economiche collettive basate su queste comunità erano accessibili a tutti indistintamente. Queste chiese indipendenti africane offrivano pertanto la possibilità di una ricostruzione integrale della società senza la discriminante costituita dall'educazione europea¹⁰⁰. Esse condividevano alcuni elementi che si manifestarono in maniera particolare nella Chiesa Lumpa, esemplare da questo punto di vista: "Some tendencies that were strong in Lumpa are found in varying degrees in the other independent churches as well: they tend to be millenarian; they tend to stay clear from politics; they are often suspicious of education and attract the non-educated; and finally they adhere to a puritanical code. From the perspective of a poor man, in a urban or rural context, this can provide a rational worldview"¹⁰¹. Da questo punto di vista, l'adozione di un codice morale strettamente puritano (rifiuto dell'alcool, del tabacco, della promiscuità sessuale, della stregoneria) diventava funzionale alla stessa ristrettezza economica in quanto liberava risorse per una vita più dignitosa¹⁰². La stessa fede millenaristica esercitava una forte attrazione tra gli strati più bassi della società che non possedevano i mezzi appropriati per il proprio avanzamento sociale e permetteva di sognare una società perfetta, caratterizzata da situazioni rovesciate a proprio favore¹⁰³. Questo stesso obiettivo era invece ricercato dai nazionalisti attraverso l'estensione dell'educazione scolastica: dopo la conquista dell'indipendenza, si erano create grandi possibilità per chi aveva ricevuto una formazione scolastica. L'avanzamento sociale era visto non nell'acquisizione di una capacità produttiva, ma nella possibilità di accedere a posti di responsabilità nell'amministrazione. Tale aspettativa ha portato ad esempio ad una forte espansione, nell'immediato periodo post-coloniale, delle istituzioni scolastiche che hanno offerto come sbocco, non una più qualificata intraprendenza economico-sociale, ma la moltiplicazione dell'apparato amministrativo e tanta frustrazione sociale¹⁰⁴. Quest'ultima dovuta soprattutto al fatto che il tipo di formazione offerta da queste istituzioni scolastiche guardava molto più ai modelli europei che alle vere necessità nazionali¹⁰⁵.

Van Donge vede dunque in questa problematica generata dall'acculturazione europea la sostanza vera della dialettica fra movimenti nazionalisti e movimenti religiosi in Zambia. Faccio notare che dal punto di vista storico-religioso si tratta di una dialettica fra *chiese missionarie europee* (che finiscono per generare una nuova classe sociale, basata sull'educazione scolastica e sulla cultura scritta, a cui vanno tutte le opportunità di sviluppo) e *chiese indipendenti africane* (le quali, basate sulla cultura orale tradizionale, rivendicano le antiche opportunità possibili a tutti all'interno della comunità stessa). Ciò che avrebbe

¹⁰⁰ J. K. VAN DONGE, 1990, 10

¹⁰¹ *Ivi*, 10

¹⁰² Nella mia esperienza come volontario internazionale in Africa, per un certo periodo si è preferito consegnare gli stipendi dei lavoratori impiegati nel progetto alle rispettive mogli per essere sicuri che servissero a sfamare la famiglia. Molti di questi lavoratori, appartenenti alla chiesa cattolica o ad altre denominazioni protestanti storiche, infatti spendevano subito almeno la metà dello stipendio in birra. Questo non succedeva con chi apparteneva a chiese caratterizzate da spirito puritano.

¹⁰³ *Ivi*, 11-12

¹⁰⁴ Molto spesso i Lumpa che abbandonavano la chiesa per passare allo UNIP, lo facevano dietro promesse di posti di lavoro nell'amministrazione pubblica una volta conquistata l'indipendenza. M. Kampamba riserva un capitolo del suo libro per delineare queste aspettative quasi millenaristiche degli attivisti UNIP poi rimasti delusi e disillusi in quanto all'amministrazione pubblica potevano accedere solo chi aveva una educazione scolastica. M. KAMPAMBA, *Crisis of Expectation in UNIP*, in *Blood on Their Hands*, Lusaka 1998, pp. 137-145

¹⁰⁵ J. K. VAN DONGE, 1990, 13-15

generato la Chiesa Lumpa non sarebbe stata dunque la dialettica fra città e villaggi, ma una dialettica tutta interna all'acculturazione, fra gli 'europeizzati' attraverso l'educazione alla cultura scritta, e la popolazione 'analfabeta' che rivendicava il proprio protagonismo sociale.

3.6. Una rivolta al femminile.

Uno dei migliori studi condotti sulla vicenda della Chiesa Lumpa è senz'altro, come abbiamo già avuto modo di scrivere, quello di father Hugo Hinfelaar. Dopo un lungo periodo di missione sul campo (era presente in una delle missioni cattoliche più 'toccate' dal fenomeno Lumpa) e di segretario personale del vescovo Emmanuel Milingo, Hinfelaar si è dedicato a studi di carattere storico-antropologico. In particolare ha fatto oggetto dei suoi studi antropologici "la donna nella società Bemba", producendo nel 1994 la sua opera più importante: *Bemba-speaking Women of Zambia in a Century of Religious Change (1892-1992)*¹⁰⁶. Il capitolo sulla Chiesa Lumpa acquista, in tale contesto un taglio davvero interessante: il movimento Lumpa sarebbe in primo luogo l'espressione di una 'rivolta femminile'¹⁰⁷, attraverso la quale le donne hanno cercato di riprendersi l'antico ruolo religioso centrale nella cultura delle popolazioni dell'altopiano, prima dell'invasione della cultura 'luba' dei dominatori Bena Ngandu e della forzata 'mascolinizzazione' della società causata dall'arrivo della dominazione europea e delle stesse chiese missionarie.

La ricerca e la riflessione di Hinfelaar parte da una esperienza personale: durante gli anni della sua azione pastorale, il missionario olandese si rese conto di come la stessa azione pastorale cattolica, indirizzata soprattutto alla formazione maschile con l'obiettivo di preparare catechisti e leader delle comunità, finiva per generare tensione all'intero delle famiglie nel rapporto fra questi uomini con le loro donne. Come segretario personale di Milingo inoltre, negli anni delle "sessioni di guarigione", si rese conto che "molte delle persone che accorrevano dall'Arcivescovo durante gli anni Settanta erano donne che soffrivano di ogni tipo di disagi e malattie". Ma determinante era stato soprattutto il suo impatto iniziale con queste popolazioni:

When I arrived in 1958 in what was then called Northern Rhodesia, most of the Northern and Copperbelt Provinces and part of the Eastern Province were in the thrall of a religious revival movement called Lumpa, led by the prophetess Alice Lenshina Mulenga. So many years after those events it is difficult to describe the enthusiasm of the people, especially of the women young and old. Here were people who obviously had taken the Christian religion into their own hands and hearts and had established a church community without any apparent aid from outside. And when eventually pitted against the army of the young Zambian government, they

¹⁰⁶ La struttura del saggio è la seguente: Hinfelaar delinea dapprima (capitolo I) la figura e la posizione della donna all'interno della più antica tradizione religiosa Bemba, per poi passare ai cambiamenti religiosi intercorsi all'interno di questa tradizione già all'inizio del XIX secolo in concomitanza con l'affermarsi del dominio dei Chitimukulu Bena Ngandu sull'intero altopiano (capitolo II) e in seguito alla fine dello stesso secolo con l'arrivo dei missionari europei (capitolo III). I profondi cambiamenti indotti da questa doppia 'invasione culturale' produce un decisivo declino della posizione 'religiosa' delle donne (capitolo IV) a cui rispondono dei fenomeni di 'protesta' come appunto la Chiesa Lumpa (capitolo V) e la Chiesa del Sacro Cuore (capitolo VI). Questi movimenti di scissione dalle missioni sia protestanti che cattolica genera una nuova coscienza riguardo alle donne nelle Chiese Missionarie (capitolo VII). L'ultimo capitolo si occupa del contributo delle donne alla costruzione della nazione zambiana (capitolo VIII).

¹⁰⁷ Il capitolo V del libro di Hinfelaar, intitolato "*Women's Protest: The Lumpa Church*", è stato ripubblicato da solo dal *Journal of Religion in Africa*, Leiden, E.J.Brill, XXI, 2 (1991), 99-129 con il titolo "*Women's Revolt: The Lumpa Church of Lenshina Mulenga in the 1950s*" il termine 'rivolta femminile' dunque è dello stesso Hinfelaar.

often preferred to run into a hail of bullets and die, rather than give up their religion. Many of them were women, some of them with small babies on their backs¹⁰⁸

Che cosa, si chiede il missionario, aveva generato questa situazione di sofferenza delle donne al punto da guidarle in questo protagonismo disperato? La sua ricerca antropologica pertanto, parte da questo dato esperienziale: le donne sembravano essere contemporaneamente sia *le vere perdenti*, con l'avvento della 'cristianità' che insisteva a tutti i livelli nella leadership maschile, sia *le vere protagoniste* di una insoddisfazione sociale alla ricerca di 'nuovi modelli salvifici' sia pur cristianamente orientati (la 'Chiesa Lumpa' prima, le 'sessioni di guarigione' di Milingo poi, ecc.).

Come si è visto in sede di delineazione del contesto, l'analisi storico-culturale evidenzia una triplice stratificazione antropologica nella popolazione dell'altopiano bamba: le popolazioni *Bashimatongwa*, le tribù *Luba* provenienti dal Congo, l'arrivo degli europei. Al di là dell'impatto del cristianesimo missionario sulle popolazioni autoctone, Hinfelaar è in grado di distinguere i due tipi di religiosità corrispondenti alle due prime stratificazioni antropologiche, che definisce "proto-culto" (quello delle popolazioni bashimatongwa) e "culto di corte" (quello instaurato dalla supremazia bamba). Secondo l'autore questa stratificazione tradizionale era ancora presente nella coscienza delle persone da lui intervistate, per la maggior parte donne, che spesso usavano espressioni come questa: "It was when the Paramount Chiefs had not yet arrived"¹⁰⁹. Tra le caratteristiche del proto-culto, che l'autore definisce come "*domestic cult*", appare in massima evidenza l'assoluta centralità della donna nel sistema religioso, una centralità ancora pienamente descritta nelle cerimonie di iniziazione femminile chiamate *Chisungu*. Qui la donna appare come la sacerdotessa della casa. Per queste tribù matrilineari e matrilocali le donne, attorno alle cui famiglie i villaggi si costruivano, costituivano le colonne dello spazio e della sacralità che aveva nella capanna coniugale il proprio centro.

E' convinzione comune che le maggiori trasformazioni della religione tradizionale siano dovute all'arrivo del cristianesimo verso la fine del XIX secolo. Secondo Hinfelaar invece

In fact a radical change had taken place long before. Earlier in the 17th and 18th century the older family cult had slowly to give way to a more centralised and public worship that reached its zenith during the Paramountcy of the Bena Ngandu (Crocodile) dynasty¹¹⁰.

Fu a causa di questo affermarsi del culto di corte su tutto il territorio che le donne finirono con il perdere la loro centralità religiosa. In effetti con lo stanziarsi sul territorio delle tribù provenienti dal Congo, ultima delle quali i Bena Ngandu, si affermò una religione di corte legata agli antenati dei capi di queste tribù, agli spiriti *mipashi*. Ma il colpo decisivo alla centralità religiosa della donna venne assestato dal cristianesimo dei missionari europei che insistevano soprattutto sull'educazione maschile, e questo non solo da parte dei missionari cattolici, che erano tutti rigorosamente uomini, ma anche da parte di quelli protestanti.

Se questi cambiamenti religiosi, che hanno finito per erodere la centralità religiosa delle donne, agivano sull'universo simbolico, la nuova economia instaurata dall'avvento del

¹⁰⁸ H. HINFELAAR, 1994, *Introduction*, x

¹⁰⁹ *Ivi*, 1

¹¹⁰ *Ivi*, 19

colonialismo aveva agito pesantemente sull'universo pratico, stravolgendo completamente la vita delle famiglie, con la maggior parte degli uomini costretta ad emigrare e con le donne costrette a sostenere da sole il fardello della vita dei villaggi, dove rimanevano prevalentemente vecchi e bambini.

Su questo sfondo di sofferenza soprattutto femminile, Hinfelaar rilegge la storia della Chiesa Lumpa, un movimento che ha soprattutto nelle donne il suo nerbo portante. Già lo stesso Rotberg aveva sottolineato il fatto che "Lenshina's appeal was generally greater among the less educated rural women than among urban men"¹¹¹. Secondo Hinfelaar, Lenshina riteneva che il collasso della vita familiare e il caos sociale fosse dovuto all'abolizione dell'antica funzione delle donne e che la ricostruzione di una comunità prospera e coesa passasse attraverso la ricostruzione del culto domestico basato sulla mediazione della donna con il divino¹¹².

Hinfelaar documenta questa sua prospettiva attraverso l'unico studio sino ad ora condotto sull'innario della stessa Chiesa Lumpa¹¹³. Dall'analisi della simbologia non ci sono dubbi che Lenshina intendesse restaurare l'antico ruolo della donna come mediatrice del divino. Ma quali effetti aveva questa restaurazione simbolica della posizione privilegiata della donna sulla storia reale del movimento Lumpa? A parte la funzione di leadership della profetessa, le donne avevano accesso a tutte le cariche all'interno della stessa chiesa come non era mai successo in nessun altro movimento di questa regione dell'Africa. Le donne avvertivano tutto il loro peso nell'assumere atteggiamenti di spiccata leadership, al punto da considerarsi più forti e stabili del mondo maschile; un loro inno proclamava apertamente che "*If our men are left on their own, they will not manage*"¹¹⁴.

Il mondo maschile non Lumpa, secondo Hinfelaar, in genere aveva un atteggiamento di timore nei loro confronti¹¹⁵. Abbiamo una riprova indipendente di questa affermazione di Hinfelaar in una testimonianza al di fuori di ogni sospetto: la poetessa canadese Dorothy Livesay, che nel 1972 pubblicò una serie di quattro poemetti dedicati alla sua esperienza in Zambia, all'interno della raccolta *Collected Poems*¹¹⁶. Molto interessante dal nostro punto di vista è il terzo poemetto intitolato "Politics"¹¹⁷. Nell'orizzonte di un villaggio rurale, tra le

¹¹¹ R. ROTBERG, 1961, 75 citato da H. HINFELAAR, 1994, 78

¹¹² H. HINFELAAR, 1994, 80

¹¹³ *Ivi*, 80-99

¹¹⁴ *Ivi*, 93

¹¹⁵ "As such they were feared and regarded as fanatic by mostly male non-adherents" H. HINFELAAR, 1994, 92

¹¹⁶ D. LIVESAY, *Collected Poems: The Two Seasons*, Toronto, McGraw-Hill, 1972 Dorothy Livesay è una poetessa canadese che ha lavorato per tre anni in un programma dell'UNESCO a Lusaka nei primi anni sessanta e in alcune sue opere poetiche dedicate allo Zambia nell'effervescenza dell'indipendenza, parla anche di Lenshina in due poemetti intitolati rispettivamente "Politics" e "The Prophetess".

¹¹⁷ POLITICS. "On the village green/ circled by huts/ shaded by palm trees/ a woman was speaking:/ tall, gaunt, with flexing arms/ she swayed like a dance/ from one side of the crowd to the other/ shouting in Bemba/ the language cleaving and cutting the air/ as her arms flayed. (2) A fluttering crowd of women/ in kerchiefs and coloured shawls/ baby weighted, shifted/ listened:/ men lolled on the sidelines/ black trousers, white shirts./ They showed their teeth, mocking/ or shouting approval. (3) – What does she say? I asked you:/ You listened, frowning./ - She says, if the men are cowards/ they fear authority/ they tremble in the face of the police/ she says:/ **if the men will not act/ the women will!/ The women are fearless.** (4) – And is she right, Raphael, / is she right?/ - I do not know, you said:/ I do not go with violence/ nor violent women./ – It is easy to kill/ you said / and led me away quickly". D. LIVESAY, 1972, 57. Vorrei sottolineare che il tema del discorso di questa donna

capanne e i palmeti, una donna africana sta parlando. Secondo la critica letteraria canadese Fiona Sparrow, probabilmente si tratta di Alice Lenshina che in un'altra serie di poemi sarà chiamata 'la profetessa'. Assistiamo chiaramente ad un incontro di carattere politico con uno speaker appassionato e l'assemblea divisa fra sostenitori e oppositori. La poetessa, accompagnata da un giovane africano, non comprende ovviamente la lingua Bemba della donna e si fa tradurre dal suo compagno. Questo fa sì che la poetessa finisca con il parlarci non delle sue impressioni, ma dei commenti del suo amico zambiano. Ci si aspetterebbe infatti, da una donna occidentale, commenti positivi e simpatetici sul coraggio di una donna africana che parla liberamente della lotta per la libertà del suo popolo; i commenti invece sono tipici del maschio che traduce: non solo deplorano la violenza (la donna parlava di violenza?), ma anche il protagonismo della donna stessa; come sottolinea la critica letteraria, il suo commentatore è preoccupato del fatto che il cambio sociale che si annuncia indebolirà le vecchie tradizioni che delineano chiare demarcazioni tra le aree di attività dell'uomo e della donna¹¹⁸. Se qui D. Livesay delinea davvero la figura di Lenshina o comunque di una leader lumpa, allora questo commento esprime il risentimento 'maschile' per un movimento 'femminile' come quello di Alice che davvero intendeva rivoluzionare i rapporti sociali in favore delle donne. Questo elemento di risentimento maschile può essere citato per capire anche in parte l'odio dello UNIP per il Lumpa. Molto probabilmente questa donna di villaggio poteva non essere affatto una attivista politica in senso occidentale (come viene interpretata dalla poetessa sulle reazioni maschiliste del suo amico zambiano), ma una leader Lumpa che perorava la causa 'religiosa' del ruolo femminile alla stessa maniera dell'inno di Lenshina che abbiamo citato poco sopra; una causa religiosa in senso 'africano tradizionale' e che perciò implicava anche la politica e l'economia.

Ma a parte questi risvolti 'polemici' del mondo maschile che in parte spiegano la lotta finale fra Partito Nazionalista e Chiesa Lumpa anche come lotta fra i sessi, generata dall'introduzione di valori prettamente maschilisti tipici della cultura europea, Hinfelaar conclude il suo saggio sottolineando che, secondo la Chiesa Lumpa,

Transcendancy had to be based on the firm foundation of matrilocal family life, not on hierarchical structures (*chiesa cattolica*), or on the education of the young (*chiese presbiteriane*), or on the political activity of the men (*partito nazionalista*)¹¹⁹.

Onestamente ci sembra di dover riconoscere che questo interessante studio di Hinfelaar sull'innario Lumpa, oltre che essere scientificamente motivato e fondato, appare anche 'pastoralmente proficuo', in quanto funzionale ad una pastorale cattolica sul matrimonio che si vuole profondamente 'inculturata'; ma questo viene messo onestamente in conto dallo stesso autore che al termine dell'introduzione afferma esplicitamente: "as a catholic missionary, I do not claim to be impartial and wonder whether a totally objective description of religious phenomena and cultural change is indeed possibile"¹²⁰.

sembra un commento diretto al ritornello dell'inno di Lenshina sopra citato: "*If our men are left on their own, they will not manage*"

¹¹⁸ F. SPARROW, *The Self-Completing Tree: Livesay's African Poetry*, Testo web

¹¹⁹ H. HINFELAAR, 1994, 100

¹²⁰ Ivi, xiv

Questa lettura ‘femminista’ del movimento Lumpa, introdotta dallo studio di Hinfelaar, ha ricevuto recentemente altri sostenitori, come David Gordon e Owen Sichone, i due storici che stanno attualmente lavorando ad una ‘rilettura’ del fenomeno Lumpa. David Gordon nel gennaio 2008 ha partecipato ad un conferenza della Western Cape University dedicata alla donna in Africa, con una sua relazione dal titolo: “The Prophetess and the Post-Colony: Gender in the Lumpa Church of Alice Lenshina” di cui è presente in internet solo l’abstract¹²¹. In essa lo storico, dopo aver ricordato che il movimento di Lenshina è stato fatto oggetto di molti saggi dedicati alla sua sfida alle autorità governative o alle caratteristiche sincretiche della sua chiesa, focalizza il suo intervento sul fatto che “the gendered quality of Lenshina’s movement was a core aspect of its philosophy and a significant reason for opposition by missionaries and political activists”.

Lenshina’s movement challenged male priests and party members for local authority. Her church re-defined the patriarchal orientation of mission churches and political party branches by building on pre-colonial Bemba discourses that emphasized the religious authority of women. This gendered analysis of Lenshina’s movement provides a new and enriched account of a crucial moment in Zambian history and contributes to our understanding of the making of gendered identities in post-colonial Africa¹²².

Similmente anche Owen Sichone sottolinea questa “analisi di genere” del movimento Lumpa, parlando apertamente di una sorta di ‘femminismo’ ante-litteram:

Like any independent African Church, Lenshina’s Lumpa sought to indigenize Christianity. Whereas most male-led churches promoted polygamy, Lenshina outlawed polygyny and widow inheritance, a decree Zambian feminists are still battling against today¹²³.

Secondo Sichone “Lumpa rules subverted many powerful interests in colonial society”; nel rapporto uomo-donna le sue regole prevedevano un drastico ridimensionamento del potere maschile sulle donne liberandole dai legami ancestrali¹²⁴.

3.7. Un progetto di ‘guarigione’ sociale.

Tra le altre interpretazioni del fenomeno Lumpa avanzate da diversi studiosi, mi sembra notevole anche quella dell’ormai più volte citato Owen Sichone, secondo cui l’aspetto centrale del fenomeno Lumpa consisteva nella sua capacità di guarigione sociale, contrapposta alla mera liberazione politica proposta dal partito nazionalista, come bene espresso dal titolo di un paragrafo del suo saggio: “*Lumpa Healing and UNIP’s Liberation*”.

Pur non sottovalutando il significato di resistenza anticoloniale dei movimenti social-religiosi in genere e di quello Lumpa in particolare, l’autore ritiene che per la gente l’attività di guarigione della Chiesa Lumpa era più importante della lotta di classe così bene analizzata dai sociologi neomarxisti:

Lumpa christianity was more than just resistance. It provided healing of which political liberation is but a part. The Lumpa Church provided a solution to and condemned other forms of oppression than the colonial one such as that of women by men, poor villagers by chiefs, opposition party members by governing parties and especially that of majority of the rural population by poverty, ill health, hunger and despair. Some of Lumpa’s

¹²¹ D. M. GORDON, *The Prophetess and the Post-Colony: Gender in the Lumpa Church of Alice Lenshina* Testo web

¹²² *Ivi*, abstract

¹²³ O. SICHONE, 2005, 805

¹²⁴ *Ivi*, 806

emancipatory politics were supported by the nationalist parties and for a while Lumpa was the leading force in colonial civil society¹²⁵.

Viene qui affermato il senso ‘globale’, ‘olistico’ della proposta Lumpa, rispetto alla ‘settorialità’, ‘parzialità’ della proposta nazionalista. La proposta Lumpa mentre da una parte procura guarigione e salvezza di cui la liberazione politica è solo una parte; dall’altra condanna altre forme di oppressione oltre a quella coloniale e ne offre la possibilità di liberazione: l’oppressione dell’uomo sulla donna, dei capi sugli abitanti dei villaggi, l’oppressione della fame, della malattia, della disperazione.

Se i movimenti social-religiosi non si sono estinti una volta ottenuta la liberazione politica con l’avvento dell’indipendenza, se essi si sono tramutati in “chiese”, cioè in risposte permanenti ai bisogni delle popolazioni, è proprio perché la loro risposta era più ampia e onnicomprensiva della mera risposta politica. Nelle chiese indipendenti, la gente ritrovava quella risposta onnicomprensiva, olistica, che era propria della loro cultura tradizionale. Proprio la persistenza di questi movimenti nelle chiese indipendenti è anche indice di quel sovrappiù di risposte insite nell’essere portatrici di un messaggio di ‘guarigione/ salvezza’ e non di mera ‘liberazione’ politica: la chiesa continua ad offrire loro questa ‘guarigione’ che la politica non potrà mai dare.

Egli pone quindi l’accento soprattutto su questa *capacità di guarigione* che apparteneva a Lenshina, con l’importante precisazione che “by healer I do not mean that Lenshina was a *nganga*, diviner, faith healer or witchdoctor. We can describe her simply as one who makes well those who are unwell”. Fa, a questo punto, l’esempio dell’arcivescovo zambiano Milingo che ha suscitato, sempre in Zambia a partire dai primi anni settanta, un grande movimento proprio attorno a questa offerta di guarigione, fino a quando non è stato rimosso nel 1983 dalla sua diocesi di Lusaka per essere trasferito a Roma.

Questo aspetto della guarigione, secondo Sichone, non apparteneva solo al carisma profetico di Lenshina, ma all’intera Chiesa Lumpa. Kasomo-Sione era infatti un luogo di attrazione non solo per la presenza della profetessa, ma anche per se stesso durante le lunghe assenze di questa. L’autore afferma che la stessa costruzione della grande cattedrale potrebbe essere intesa come una sorta di processo di guarigione collettiva

Essentially Lenshina’s Temple demonstrated the capacity of Africans to work independently. At a time when liberation seemed beyond their reach, Lenshina offered people re-birth through prayer, hymns and self-help work¹²⁶.

Dunque Sichone, pur riconoscendo sia il forte radicamento culturale della società contadina, sia la forte influenza della predicazione missionaria, pone l’accento sull’aspetto di ‘guarigione’ della Chiesa Lumpa, aspetto in grado di unificare entrambe le componenti in quanto esso è largamente presente nella Bibbia, ma è anche una esigenza della cultura tradizionale. Le azioni di Lenshina possono così essere descritte sia facendo riferimento alla cultura tradizionale che alla predicazione cristiana. Ma l’autore preferisce porre l’accento

¹²⁵ O. SICHONE, *The Lumpa Church of Alice Lenshina*, Testo web. Questa prevalenza dell’elemento ‘guarigione’, sia su quello ‘politico-emancipazionista’ che su quello ‘profetico-religioso’ in senso biblico, è quanto afferma in definitiva anche D.Visca a proposito di Simon Kimbangu, nel suo saggio sul ‘profeta’ dei Bakongo, pubblicato in *Dei profeti dell’occidente* (D. VISCA, 1995, 11-96, in particolare 64).

¹²⁶ O. SICHONE, *The Lumpa Church of Alice Lenshina*, Testo web.

sull'influenza della predicazione missionaria piuttosto che sulla eredità ancestrale. In questo finisce con il pensare la Chiesa Lumpa, in senso lato, all'interno del grande alveo delle chiese 'carismatico-sioniste'.

3.8. Un esempio di cristianesimo inculturato

I missionari cattolici, nella fattispecie i cosiddetti Padri Bianchi, da subito accusarono Alice Lenshina di 'eresia' per due "errori dottrinali": primo perché mescolava la credenza africana nella stregoneria con il battesimo cristiano e secondo perché postulava una speciale rivelazione per gli Africani¹²⁷. Contemporaneamente essi tendevano a ridicolizzare i fedeli Lumpa a proposito delle tante storie che si raccontavano sulla esperienza di Lenshina: "We laughed at these stories and considered them simply as women's tale", scriveva father L. Oger, concludendo comunque con un problematico "But really we were quite unable to understand the meaning behind it all"¹²⁸. Ma ben presto, già nel 1960, anno in cui Louis Oger scriveva il suo testo sulla Chiesa Lumpa, lo stesso missionario concludeva il suo saggio con un capitolo intitolato "Lessons" che iniziava così: "*From the study of the movement many lessons, mostly pastoral, can be drawn, and has already been adopted by missionaries*"¹²⁹. Da 'eretico' e 'ridicolo', il movimento Lumpa diventava anche, in un certo senso, 'maestro'. Queste erano le lezioni di cui, secondo Oger, i missionari cattolici avrebbero dovuto far tesoro e che già erano state in parte adottate: *le melodie Bemba, la composizione poetica degli inni, la tecnica di istruire commentando i canti, l'istituzione dei cori, la partecipazione della gente come protagonista alle liturgie*, corrispondenti alla prima caratteristica del nuovo movimento, quella degli inni, della musica della danza usati nelle celebrazioni.

Lo stesso missionario deve aver ripensato la lezione 'magisteriale' di Lenshina per tutta la vita, se nel 1995 (cioè 35 anni dopo), a pochi mesi dalla sua morte, raccoglie a Parigi i suoi ultimi scritti e compone un testo destinato alla riflessione del mondo missionario francese sulla 'seconda evangelizzazione', nel quale sembra prendere assai seriamente anche la seconda caratteristica del movimento Lumpa, quella relativa alla lotta antistregonesca¹³⁰. Oger, riflettendo sulla sua personale quarantennale esperienza africana (1952-1993), ma anche sull'esperienza centenaria dei White Fathers in Zambia (1891-1991), è costretto a concludere che le credenze profonde della religione tradizionale delle popolazioni Bemba non erano state neanche scalfite dalla predicazione cristiana, che il cristianesimo, per dirla con le parole di un anziano di Ilondola, era solo un soprabito:

In this contest of witchcraft beliefs, one of the Ilondola elderly men put it that way: '*Christianity is an overcoat*'; indeed, a coat over a deep-seated belief in the supra-human force which can be manipulated and which people call 'magic'¹³¹

¹²⁷ J.-L. CALMETTES, 1978, 118.121. In questo seguiti da subito dai missionari presbiteriani (e forse era la prima volta che si trovavano d'accordo su qualche cosa) che nella persona di V. Stone rimproveravano alla loro ex adepta un battesimo modellato sui riti di purificazione africana e la svalutazione della Bibbia ufficiale. V. STONE, 1958, I, 5-10

¹²⁸ L. OGER, 1960, 2

¹²⁹ *Ivi*, pp. 22-23

¹³⁰ L. OGER, *Une Ombre dans les missions: la sorcellerie, lieu mecunnu de la rencontre du Christ dans la foi*, Parigi, 1995

¹³¹ L. OGER, 1991, 165

Basti pensare che nei primi anni settanta, quando sull'onda del Concilio Vaticano II le missioni cattoliche istituiscono i "Consigli pastorali parrocchiali", una delle prime cose decise dal consiglio di Ilondola (1972) fu di chiamare un "nettoyer de village", un *mucapi*¹³², che Ilondola aveva sempre evitato sino a quel momento perché non era mai stato chiesto alla gente di esprimersi su qualcosa. Ciò che però apparve ancor più 'scioccante' per il missionario fu il rendersi conto che nel villaggio di Ilondola, costruito fin dall'inizio (nel 1934) come 'villaggio cattolico', aveva sempre funzionato, ad insaputa dei missionari, uno 'shimapepo'¹³³ tradizionale incaricato da Chief Nkula, la cui capitale era nelle vicinanze; la cosa strabiliante era che Chief Nkula aveva incaricato come shimapepo segreto proprio il principale collaboratore dei missionari cattolici, la stessa persona che poi i missionari indicarono a Chief Nkula come capovillaggio e che quindi esercitava la funzione di prete tradizionale all'ombra della chiesa cattolica: ovviamente cosa risaputa da tutto il villaggio ad eccezione dei missionari stessi. Casi simili ne sono stati registrati diversi in Zambia¹³⁴.

A partire da questa autocritica sul fallimento della predicazione missionaria a riguardo delle credenze tradizionali, rimaste sempre vive come ombra onnipresente sulle missioni, Oger si chiede se non sia il caso di cambiare radicalmente rotta e di assumere in un certo senso proprio la prospettiva magico-religiosa africana per farne un luogo privilegiato "*de la rencontre du Christ dans la foi*", come dice il sottotitolo del testo citato. Lo stesso si spinge fino a sognare una cerimonia mucapi cristianizzata istituita in maniera regolare come c'era una volta, prima dell'arrivo dei missionari, la cerimonia della "luna nuova" presso alcune popolazioni non Bemba: una sorta di rituale di purificazione mensile¹³⁵. In un libro precedente del 1991, dedicato alla storia della missione di Ilondola, Oger aveva elencato alcune iniziative realizzate negli ultimi anni e indirizzate nel senso di questo radicale cambiamento di rotta: 1) Nel gennaio del 1990 i preti di Ilondola furono invitati e parteciparono attivamente ad un rito tradizionale di iniziazione gestito da una Nacimbusa (donna in carica dei riti di iniziazione) che si concluse, all'ultimo giorno, con la benedizione del gruppo di iniziate e della Nacimbusa da parte del prete cattolico; 2) durante la Quaresima del 1990 fu condotta una campagna antistregonesca, il cui momento culminante fu il rito di gettare dentro il Nuovo Fuoco Pasquale della Vigilia di Pasqua ogni oggetto magico di cui la gente sentiva il bisogno di disfarsi; 3) nell'agosto dello stesso anno il locale shimapepo (il prete tradizionale che aveva sempre operato ad Ilondola in incognito) venne invitato presso la parrocchia cattolica per parlare apertamente delle sue funzioni culturali tradizionali.

Grazie al Concilio Vaticano II infatti, che si era celebrato a Roma nello stesso periodo in cui veniva schiacciata nel sangue la chiesa di Lenshina, il mondo missionario era stato invitato ad una revisione profonda delle proprie metodologie, 'revisione' che andava sotto il nome di "inculturazione", tematica divenuta poi centrale della missiologia cattolica contemporanea. Ed è con questa categoria che l'olandese father Hugo Hinfelaar suggerisce di reinterpretare l'intera vicenda di Lenshina quando scrive: "*The Prophetess drew inspiration*

¹³² IDEM, 1995, 35-36. Il termine *Mucapi*, originariamente riferito alla bevanda magica che i Bamucapi davano da bere a chi era stato identificato come '*muloshi*', con il tempo è diventato una specie di sinonimo di '*nganga*' che si incaricava di ripulire i villaggi (mentre lo *nganga* tradizionale agiva sul singolo caso)

¹³³ Lo Shimapepo era l'incaricato per il culto tradizionale, il sacerdote tradizionale Bemba.

¹³⁴ L. OGER, 1995, 16-17

¹³⁵ *Ivi*, 80-84

*both from Christianity and from the important features of Bemba culture and religious experience. She pleaded for what later would be called: 'Inculturation'*¹³⁶. Si cominciava a capire che la peculiarità dell'esperienza religiosa di Lenshina era consistita nell'accostarsi al cristianesimo a partire dalla propria cultura interpretativa del mondo, in base alla quale contestualizzare il cristianesimo stesso: valga per tutto il discorso sulla lotta antistregonesca, nella quale Lenshina sembra reinterpretare e contestualizzare il dato soteriologico cristiano.

Oger nel suo scritto del 1995, prende spunto, per la sua interessante riflessione pastorale sull'inculturazione della fede in Gesù Cristo nel contesto africano, oltre che da Lenshina, anche da Emilio Mulolani, fondatore della Mutima Church, e dall'attività esorcistica dell'arcivescovo Milingo, personaggi che abbiamo già incontrato nella contestualizzazione del movimento Lumpa e che sono stati a suo tempo considerati eretici. Ma se la riflessione di L. Oger è più su una linea pastorale, troviamo un altro missionario teologo che invece riflette sulla vicenda Lumpa dal punto di vista della teologia dogmatica: il missionario salesiano belga Jean-Luc Vande Kerkhove, oggi preside della Facoltà Teologica di Lubumbashi in Congo (Katanga), nel 1983 dedica il suo lavoro di Laurea in Teologia alla 'Soteriologia' in Africa: *"Le mystère du salut dans le contexte de l'Afrique Centrale"*, ma fa questo, come recita il sottotitolo, con una *"Reflexion à partir du message de la Lumpa Church d'Alice Lenshina"* a cui in realtà dedica i 2/3 del suo lavoro. Non è certamente questo lo spazio per occuparci di teologia dogmatica, ma è interessante, dal punto di vista storico-religioso, notare come un movimento africano, definito inizialmente 'eretico' – obbedendo ad una sorta di riflesso condizionato cattolico che in altri tempi avrebbe portato Alice Lenshina dritta al rogo, come era capitato realmente nel 1600 alla prima profetessa africana, Kimpa Vita detta Donna Beatrice del Congo – sia poi diventato una sorta di 'modello' di 'inculturazione' sia di carattere pastorale che, addirittura, dogmatico.

Nel dibattito fra inculturazione dall'alto (quella teorizzata dalle teologie) e inculturazione dal basso (quella praticata nell'esperienza religiosa popolare)¹³⁷ ovviamente quella di Lenshina è una inculturazione dal basso, realizzata in anni in cui le chiese ancora non avevano assunto questa prospettiva, anche se probabilmente già nella mente di qualche illuminato missionario l'esigenza c'era. Basti pensare, nella storia della nostra profetessa, come il missionario scozzese Fergus Macpherson avesse accolto con lungimiranza "il suo carisma" dandole la possibilità di mettere a frutto "her apparent spiritual gifts" e così mantenere all'interno della chiesa il movimento che stava nascendo da lei¹³⁸. Ma così non fu, perché quelli erano ancora anni in cui predominava l'impostazione missionaria dell'acculturazione, "cioè una evangelizzazione che, senza alcuna intelligenza o condiscendenza nei confronti del misconosciuto o spregiato sostrato religioso e intellettuale dei nativi, rigidamente trasmetteva e inculcava il messaggio di Cristo nei modi e nei termini in cui era stato articolato dalle categorie teologico-filosofiche occidentali"¹³⁹.

¹³⁶ H. HINFELAAR, 1994, 99

¹³⁷ D. VISCA, 2002, 371

¹³⁸ A. ROBERTS, 1972, 524-525. Scrive Calmettes: "L'attitude ouverte de Macpherson était celle d'un précurseur qui cherchait à établir une église plus authentiquement africaine. L'attitude rigide de Mushindo qui voulait garder les formes de culte introduites au début du siècle était comme le dernière survivance de l'époque révolue du début de l'implantation du christianisme en Afrique" J.-L. CALMETTES, 1980, 214

¹³⁹ D. VISCA, 2002, 365.

3.9. La rivalità mimetica di due fondamentalismi gemelli

Andrew Roberts affermava a proposito del perché si fossero create le condizioni della lotta fratricida fra due movimenti che aspiravano entrambi ad una sovranità africana: “Both Church and Party were competing for total allegiance. As I have argued, it was their similarities as much as their differences, which brought them into conflict”¹⁴⁰. Scrive M. Kampamba che “in some areas of Chinsali, UNIP was regarded more or less like a church”¹⁴¹. La stessa cosa è stata affermata da Van Binsbergen, il quale al di là delle differenze di classe, riconosce che, nella provincia profonda, al livello di base dove la vicenda Lumpa si consuma, i due movimenti costituivano due proposte analoghe, e semplicemente rivali, di ricostruzione sociale fra gli stessi contadini del distretto di Chinsali.

At the village level, UNIP was much more than a strictly political movement aiming at territorial independence. It became a way of life. It created, apparently, a state of millenarian effervescence similar to that of more specifically peasant responses such as sorcery-eradication and Lumpa. Already years before the new nationalist order was realized at national scale (with the attainment of independence), UNIP produced what Roberts called a ‘cultural revival’ in the villages¹⁴²

Il movimento Lumpa era animato da una visione manichea del mondo per statuto¹⁴³ e mirava a non coincidere con la società tout court, ma a ricostruire una società integra su altre basi, abbandonando a se stesse le parti che non aderivano e che per ciò stesso diventavano ‘nemici’, ‘baloshi’¹⁴⁴. Il partito dello UNIP, del resto, se è vero che perseguiva un obiettivo ‘laico’, l’indipendenza dagli inglesi, è anche vero che era formato da persone animate dalla stessa cultura ancestrale africana in generale e Bemba in particolare. Pertanto lo UNIP richiedeva lo stesso impegno totalizzante richiesto dalla Chiesa Lumpa.

Just as the traditional character of Bemba chieftainship, uniting political and religious authority in a hierarchy headed by a ‘divine king’, may have served as a model for the Lumpa Church, so too it may have predisposed the Bemba to accept a new political authority which in an important sense had claims to spiritual as well as physical power¹⁴⁵

In realtà, ancora alla fine dell’epoca coloniale e cioè alla fine degli anni cinquanta e inizio anni sessanta, nonostante tutti i processi di cambiamento già avvenuti o ancora in corso a tutti i livelli, nella mentalità della gente resistevano gli schemi culturali e simbolici tradizionali; le categorie politiche occidentali non erano ancora state assorbite. Per cui non c’era spazio per il pluralismo politico come valore e per la stessa competizione fra forze diverse. Nel momento in cui lo UNIP diventa il principale soggetto politico del nord, la maggior parte dei suoi

¹⁴⁰ A. ROBERTS, 1970, 567

¹⁴¹ M. KAMPAMBA, 1998, 34

¹⁴² W.M.J. VAN BINSBERGEN, 1976, 124-125

¹⁴³ “The hymns referenced Lenshina’s other-worldly experiences, associated Lumpa religion with Bemba ideas, and invoked a Manichean view that divides the world into the followers of Lenshina and the followers of *Satani*” scrive D. Gordon in *A Community of Suffering*. (D. M. GORDON, 2009, 195)

¹⁴⁴ Il separatismo Lumpa, comprensibile e possibile nell’antico sistema tribale (rientrava nella logica di una tribù a parte), non era compatibile con il modello occidentale del nazionalismo, che è un modello totalitario. Diversa avrebbe potuto essere la soluzione, anche nel quadro della ideologia occidentale, in una concezione più autonomistica e meno centralizzata del potere. Ma gli emuli sono sempre più papisti del papa! Possiamo anche dire che se il Lumpa ‘demonizza’ l’avversario, lo lascia però vivere anche se altrove; lo UNIP invece non solo ‘demonizza’ a sua volta l’avversario, ma ‘deve’ anche ‘annientarlo’ per la logica stessa dell’idea occidentale di ‘nazione’

¹⁴⁵ A. ROBERTS, 1970, p. 549

leader politici nazionali erano Bemba e le autorità tradizionali benedicevano la loro azione, essere per lo UNIP significava essere anche un buon Bemba e automaticamente essere contro lo UNIP veniva a significare mettersi fuori dalla buona convivenza civile. Insomma le stesse radici culturali che formavano l'identità Lumpa, formavano nello stesso tempo anche l'identità UNIP; lo stesso esclusivismo dei Lumpa (chi non aderiva al movimento Lumpa era ispo facto un 'baloshi') era l'esclusivismo dei membri dell'UNIP (chi non aderiva al partito era fuori dalla convivenza civile¹⁴⁶). La differenziazione avveniva nella diversa caratura delle categorie politico-religiose imposte dalla nuova cultura occidentale: il Lumpa proiettandosi nella nuova cultura occidentale si vedeva entro l'orizzonte religioso dal quale però recuperava il politico; lo UNIP proiettandosi nella nuova cultura occidentale si vedeva entro l'orizzonte politico dal quale però recuperava l'orizzonte religioso, come appare chiaro dalla seguente 'querelle'.

La 'querelle' della domenica mattina. Sembra che la polemica più grave fra i due movimenti di base, fosse quella relativa al programma della domenica mattina: la Chiesa Lumpa aveva in programma la liturgia domenicale che costituiva anche il momento massimo di identificazione (in realtà avevano altri tre momenti di preghiera comunitaria durante la settimana al pomeriggio); lo UNIP cominciò ad organizzare per la domenica mattina i suoi meeting politici ai quali chiedeva a tutti di partecipare, pretendendo che le liturgie religiose fossero spostate alla domenica pomeriggio. Scrive Kampamba: "What sparked off violence was that the Lumpa members left their traditional villages because of a ruling that made UNIP meetings superior to religious activities. Superior in the sense that UNIP members wanted UNIP meetings do be held first thing on Sundays and the Lumpa Church services later"¹⁴⁷. Sembra che, nel ricordo degli attuali membri della New Jerusalem Church, una delle tre denominazioni con cui oggi la Chiesa Lumpa è conosciuta, questa querelle fosse l'unico vero motivo di contrasto per cui fu scatenata la guerra ai Lumpa da parte del governo. In un articolo apparso il 24 agosto del 2006 sul Times of Zambia, nel quale il giornalista Potipther Tembo intervista l'attuale capo della chiesa, Archbishop Kusensela N'gandu, questi afferma:

The UNIP Government wanted us to be attending their meetings each time they held them in the area in the morning. They told us to stop worshipping in the morning when they were holding meetings and instead they wanted us to be praying in the afternoons after their meetings. We did not agree with this reasoning. For some time, they were asking Lumpa for prayers before speeches. But unfortunately, they made a mistake by asking us to be attending their meetings in the morning and forget about worshipping until in the afternoon¹⁴⁸.

La cosa interessante è che anche questi meetings politici organizzati dallo UNIP alla domenica mattina in corrispondenza dei servizi religiosi delle chiese, rassomigliavano tanto a delle liturgie religiose. Sono riuscito a trovare il resoconto di uno di questi meetings politici

¹⁴⁶ Scrive Kampamba: Nkulungwe was a place where people had become political fanatics. In this area, people talked politics wherever they went, they sang political songs in praise of UNIP and its leaders. In Nkulungwe, people could not be invited for beer drinking if they were not in possession of a UNIP card. The first thing visitors were asked for before they were greeted was a UNIP Card, and if they did not possess one they risked being chased or forced to buy one or given a limited time to stay in the village. Nkulungwe was not a safe place to visit by those who had different political opinions. M. KAMPAMBA, 1998, p. 34

¹⁴⁷ M. KAMPAMBA, 1998, p. ii

¹⁴⁸ P. TEMBO, *New Jerusalem Church disciples back in Chinsali*, in Times of Zambia, 24 agosto 2006. Non so bene come fosse il 'precetto domenicale' nella Chiesa Presbiteriana, certamente nella Chiesa Cattolica precedentemente al concilio Vaticano II, la messa poteva essere celebrata solo alla domenica mattina; sembrerebbe dunque questo un altro degli elementi che la Chiesa Lumpa 'imitava' dai cattolici.

dello UNIP in un libro pubblicato a Lusaka nel 1989¹⁴⁹. L'incontro cominciava alle 9.00 del mattino e veniva aperto con un canto al quale seguiva una lunga preghiera, sul tipo delle preghiere eucaristiche cristiane, che come queste terminava con un solenne 'Amen'. Seguiva ancora un canto, questa volta di intonazione patriottica, e un lungo discorso dell'oratore di turno che infiammava il pubblico. Il tutto inframezzato da domande e risposte fra oratore e pubblico, esattamente come in una liturgia¹⁵⁰. Questi incontri politici avvenivano dunque entro una cornice religiosa.¹⁵¹

Lumpa e UNIP sembrano davvero a tutti gli effetti due movimenti 'fondamentalisti' speculari con una diversa caratura fra il religioso e il politico, presenti in entrambi secondo il modello tradizionale. Sembra di assistere a due concorrenti che corrono per lo stesso obiettivo pur declinato diversamente. L'obiettivo comune è il recupero o l'acquisizione di una integrità africana, vista nella ricostituzione di una comunità finalmente liberata da ogni forma di maleficio (per il Lumpa) o in una 'nazione' il cui potere passa in mano africana (per lo UNIP). I due modelli sono comunque differenti poiché il primo mette in rilievo la coesione interna della comunità, mentre il secondo ricerca il controllo e il potere sul territorio. Pur con prospettive diverse i due movimenti sembrano imitarsi e rincorrersi a vicenda: nel momento in cui la politica nazionalistica, intesa come possibilità di influire concretamente sul controllo del potere *dall'alto*, segna il passo (la crisi del nazionalismo nel 1953), si fa avanti il soggetto 'religioso' che riporta alla base la possibilità di un cambiamento profondo della società tramite il cambiamento di sé stessi *dal basso*. Allo stesso modo, nel momento in cui questo cambiamento dal basso dovrebbe mostrare la sua capacità di influenzare il cambiamento dell'intera società entra in crisi (inizi anni sessanta), si ripropone e si afferma la possibilità 'politica' di influenzare il cambiamento lavorando sul controllo dall'alto. Insomma Lumpa e UNIP apparvero come due modalità di cambiamento alternative e forse complementari. Modelli rivali dunque perché la gente viveva entrambi con la stessa cultura 'fondamentalista' di fondo.

David Gordon in particolare sottolinea la comune origine di questa cultura fondamentalista nella stessa attitudine manichea dei due movimenti. La dottrina Lumpa, espressa nei suoi innumerevoli inni, aveva sviluppato un approccio manicheo per il quale da una parte c'erano i buoni (coloro che accettavano di liberarsi dal witchcraft come 'male assoluto', sottoponendosi al battesimo dell'inviata di Dio, Lenshina) e dall'altra i cattivi (coloro che non accettavano di sottoporsi a tale battesimo manifestando così il proprio attaccamento a Satana). Verso la fine degli anni '50 la quasi totalità della popolazione aveva aderito a questo messaggio. All'inizio degli anni '60, con l'affermarsi del nazionalismo dello UNIP, continua l'affermazione di questo pensiero manicheo con la sola differenza della ridefinizione del 'male assoluto': per il movimento UNIP 'Satana' diventa lo stato coloniale e il suo imperialismo¹⁵². Il passaggio di molti dalle file Lumpa a quelle dello UNIP si giustificava proprio per questa impostazione di fondo identica: in definitiva lo UNIP dava

¹⁴⁹ K. MAKASA, *Bwana District Commissioner. White Colonial Master*, Lusaka 1989

¹⁵⁰ *Ivi*, 111-117

¹⁵¹ Kampamba ci offre esattamente la stessa inquadratura religiosa per questi incontri politici. M. KAMPAMBA, 1998, 34

¹⁵² D. M. GORDON, 2009, 199. *The Voice of UNIP*, scriveva nel 1962 infuocati articoli in cui si diceva: "Imperialism is the source of all evil"; "Evil Imperialism face his face"

solo un nome differente allo stesso nemico assoluto. Inoltre non solo ritroviamo nello UNIP esattamente la stessa impostazione manichea della Chiesa Lumpa e in un certo modo anche la stessa attitudine ‘religiosa’ negli incontri politici, ma addirittura alcuni simboli che, divenuti popolari negli anni ’50 grazie alla Chiesa Lumpa, verranno assunti dallo stesso UNIP.

The nationalists appropriated Lenshina’s symbols. *Kwabuta Kwacha*, is the light of dawn, a frequent reference to the new awakening in Lenshina’s hymns, became Kwacha, the “Dawn”, the rallying cry of the nationalist movement¹⁵³. The morning star that adorned Lumpa Churches became “The Star of UNIP”, the Northern Province UNIP newsletter¹⁵⁴

Dunque abbiamo un fondo di riferimenti storico-religiosi, valori, simboli, categorie mentali, comuni fra i due movimenti. Il conflitto nasce quando lo UNIP, pur riprendendo questo fondo comune, lo riorienta verso la lotta politica diretta pretendendo l’unanimità. La Chiesa Lumpa non accetta questa ri-orientazione della lotta contro il male e della simbologia e persiste nella sua visione utopica di salvezza religiosa attraverso Cristo e la sua intermediaria Lenshina, cercando di mantenere la presa sulla sua gente. Da questo punto di vista possiamo concludere che “The conflict was not one of religious fanaticism versus political nationalism; it was a conflict over the power to define a sovereign cultural and political community¹⁵⁵”; un conflitto fra due fondamentalismi quindi, di cui, nel 1964, uno si avviava alla guida della nuova entità nazionale, chiamata Zambia, per i successivi trent’anni, con tutti gli stimoli che questa ‘responsabilità’ gli conferiva; e l’altro prendeva la via dell’esilio per ricostruire nella R.D. del Congo, allora Zaire, la propria identità di comunità millenarista, ‘separata’ dal mondo dei malvagi, in attesa dell’intervento divino.

3.10. La ‘nuova tribù’ dei ‘Bena Lesa’

Una ulteriore importantissima ‘lettura’ da prendere in considerazione è quella recentissima di David M. Gordon che proprio in questi ultimissimi anni sta portando avanti una “rivisitazione” della storia della Chiesa Lumpa. La sua rilettura si basa su una mole documentaria prima inaccessibile e su una ricerca sul campo tramite una ampia serie di interviste condotte con esiliati Lumpa tornati ora in Zambia, per la maggior parte sopravvissuti al massacro del 1964¹⁵⁶. In particolare mi soffermo sul secondo saggio *Community of Suffering*¹⁵⁷.

Questo saggio ha per oggetto *la narrazione interna* della storia della comunità Lumpa che è seguita alla guerra, e quindi la storia dell’esodo e dell’esilio della stessa nella Repubblica Democratica del Congo. Si inserisce in un nuovo filone di ricerca che studia la costruzione identitaria delle comunità etniche in situazioni di stress, come ad esempio le comunità dei rifugiati¹⁵⁸. Solitamente, afferma Gordon, “sub-national identities in post-colonial Africa are often thought to be based on the ‘tribes’ that emerged in the context of colonial political,

¹⁵³ Per l’importanza del termine *kwacha* negli inni di Lenshina, vedere H. HINFELAAR., 1991, 108.111.

¹⁵⁴ D. M. GORDON, 2009, 199

¹⁵⁵ Ivi. Qui tutto il discorso dei tre tipi di ‘certificati’ o ‘fitupa’ con i quali, l’amministrazione coloniale prima, quello UNIP poi e la comunità Lumpa infine, cercano di affermare il proprio potere sulla gente.

¹⁵⁶ D. M. Gordon ha condotto negli ultimi anni vari seminari sul tema della Chiesa Lumpa, in diverse università americane e pubblicato diversi saggi: vedi bibliografia D. M. GORDON 2008, 2009, 2012

¹⁵⁷ D. M. GORDON, 2009, 191-209

¹⁵⁸ Uno studio simile è quello di L. MALKI., *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* (Chicago: University of Chicago Press, 1995)

economic, and cultural constructs. Yet alternative corporate identities, such as those situated around religious groupings, are also evident, but under-appreciated”¹⁵⁹. A questo proposito, ricorda l’autore, ci sono già alcuni studi pionieristici che analizzano come l’adesione al cristianesimo finisce per provocare delle alternative alle forme convenzionali di identità etnica. Egli richiama studi già fatti fra i Kikuyo del Kenya e gli Yoruba dell’Africa Occidentale¹⁶⁰. Il saggio di Gordon intende analizzare le ragioni e le modalità di questa costruzione identitaria su base religiosa¹⁶¹.

Il partito nazionalista aveva probabilmente sottovalutato la forza identitaria della comunità Lumpa e probabilmente si aspettava, almeno ai livelli nazionali, che dopo i primi colpi ben assestati, i Lumpa si sarebbero riallineati nei villaggi dominati dagli UNIP. Così non fu: la Chiesa Lumpa accettò di essere sottoposta ad immani sofferenze senza deflettere dalla propria fede; abituati a combattere il male della stregoneria con la propria visione manichea della vita, vedono ora la concretizzazione del male assoluto nel partito nazionalista e nel suo governo e vi oppongono una inaudita resistenza.

The detention centres gave further impetus to the emergence of a corporate identity, now founded around a common experience of suffering. In the camps, villagers identified similarities between their own local experience and the experiences of the Lumpa across northern Zambia. Detainees shared stories that explained the trauma of war. **A community of suffering was created.** A corporate identity was further strengthened during the march to the Congo, where Lumpa would build their villages¹⁶².

Se pensiamo che alle migliaia di morti causate dalla ‘guerra’, vanno aggiunte quelle successive, avvenute durante la vita nella ‘macchia’ prima e nella lunga traversata della foresta verso il Congo poi, oppure per le condizioni impossibili dei campi di prigionia e di riabilitazione, allora capiamo di essere davanti alle sofferenze tipiche delle comunità costrette a fuggire dai propri territori per ‘rifugiarsi’ altrove: una storia di infinite sofferenze individuali e collettive ben conosciuta in Africa. Qui stiamo parlando di una folta comunità di 20.000 persone che si sono ritrovate in esilio per non voler abbandonare la propria ‘religione’; siamo dunque davanti ad una comunità numericamente rilevante e ideologicamente consistente. Questa comunità ha generato una narrativa interna della guerra e dell’esilio che viene in massima parte tramandata oralmente, ma che poi comincia ad essere scritta. Gordon si è reso conto che all’interno delle congregazioni rifacentesi all’una o all’altra denominazione lumpa (New Jerusalem, Jerusalem in Christ, Uluse Kamutola) si respira oggi una grande determinazione a ‘scrivere’ la propria storia, determinazione che ha anche facilitato la sua ricerca, facendogli trovare grande collaborazione. Il libro di M. Kampamba è uno dei frutti di questa narrativa interna, anche se esso è destinato ad un pubblico esterno (e per questo è scritto in inglese). Esistono tuttavia una serie di *documenti manoscritti*, in lingua Bemba o comunque africana, che circolano ad uso delle diverse

¹⁵⁹ D. M. GORDON, 2009, 192

¹⁶⁰ J.D.Y PEEL, *Religious Encounter and the making of the Yoruba* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000); J. LONSDALE, *The Moral Economy of Mau Mau: Wealth, Povrty & Civic Virtue in Kikuyu Political Thought*, in Bruce Berman and John Lonsdale, *Unhappy Valley; Conflict in Kenya and Africa Book Two: Violence & Ethnicity* (Athens: Ohio University Press, 1992) pp. 315-504

¹⁶¹ D. M. GORDON, 2009, 192 “This chapter considers the ways that members of the Lumpa Church, who termed themselves the *Bena Lesa*, ‘people of God’, forged close bonds and a cohesive identity that looked beyond and superseded conventional national or ethnic identities”

¹⁶² D. M. GORDON, 2009, 200-201

comunità. Il testo principale, a cui molti degli altri sembrano rifarsi, è stato denominato da Gordon il “*Chiponya Manuscript*” (perché trovato nel villaggio di Chiponya): esso viene presentato come il libro dettato da Lenshina ad Alfred Kapele, uno dei principali leader Lumpa nel periodo dell’esilio e attualmente capo della New Jerusalem Church. Ritroveremo questo testo nell’ultima parte della tesi, dove ne analizzeremo alcune parti. La struttura comunicativa resta però ancora oggi basata sull’oralità (il discorso, il racconto, gli inni, ecc.) e i testi manoscritti hanno ancora oggi solo la funzione di appoggio per la ‘predicazione’ dei diaconi¹⁶³. Questa narrativa interna, frutto di un lavoro collettivo, ha la funzione di ‘costruire’ la storia di una intera comunità, una storia basata sugli avvenimenti della persecuzione, dell’esodo e dell’esilio, nella quale la memoria della sofferenza è diventata la roccia della propria fede: se prima l’identità Lumpa riguardava la purificazione degli spiriti, la liberazione dal male della stregoneria, ora il male aveva assunto un volto umano, quello dello UNIP e di Kaunda contro cui i membri della chiesa avevano combattuto ed erano fuggiti dall’altra parte, attraversando ogni sorta di pericoli, come la stessa profetessa Lenshina aveva dovuto, nella sua visione, attraversare il fiume per avvicinarsi a Cristo. Gordon sottolinea il fatto che in questa narrativa interna della Chiesa Lumpa oggi è evidente la trasposizione storica della visione fondante di Lenshina nell’esperienza di sofferenza e di liberazione della comunità. La rivelazione di Lenshina viene trasformata nella storia Lumpa. Da qui una forte identità di gruppo che va ben oltre il fattore etnico.

Questa memoria di sé basata sulla narrazione interna della propria storia di sofferenze, ricostruita ed interpretata entro la cornice della propria cultura ancestrale da una parte, ma dall’altra anche delle molteplici influenze del cristianesimo, sia di quello indigenizzato (le varie chiese e movimenti indigeni), sia di quello missionario soprattutto protestante, con la sua Bibbia e la sua spiritualità¹⁶⁴, ha finito per forgiare una forte identità di gruppo, basata sul fattore religioso, ma che raggiunge la forza dei legami etnici:

Out of the Lumpa approach to salvation emerged a history of suffering and of faith that mobilized a distinctive identity. The Lumpa gave allegiance to deacons, not chiefs; they had long lost their land, but identified “Zion” as their homeland. **They had become *Bena Lesa*, the people of God, no longer Bemba or Zambians.**¹⁶⁵

Insomma dal movimento Lumpa di Lenshina sembra essersi generata una nuova tribù di carattere religioso e non etnico. In un certo senso i Lumpa sono riusciti nell’obiettivo che stava dietro alla costituzione dei villaggi lumpa. Questo però è quanto è stato forgiato nella situazione eccezionale dell’esilio in Congo, dove il gruppo – che si trovava lì per motivi religiosi – si confrontava però quotidianamente con etnicità diverse dalla propria. L’attuale situazione del rientro in Zambia non può che portare questa ‘nuova etnia’ ad una ulteriore trasformazione: nel momento in cui, come stanno facendo, gli attuali seguaci della profetessa Lenshina cercano di integrarsi nella società zambiana di oggi, zambiani dovranno pur sentirsi. E l’unica strada che può esser percorsa è quella di inserirsi nel consesso delle tante AIC (African Independent Church) e del riconoscimento ‘occidentale’ delle sfere autonome

¹⁶³ D. M. GORDON, 2009, 194

¹⁶⁴ Come vedremo nell’ultima parte, Gordon ha ‘scoperto’ l’influenza decisiva sulla costruzione della mentalità lumpa di un libro classico di spiritualità protestante che era già stato tradotto in Bemba all’inizio del secolo XX: *The Pilgrim’s Progress*.

¹⁶⁵ D. M. GORDON, 2009, 206

della politica e della religione. Sarà insomma proprio il ritorno a casa il fattore decisivo che farà loro compiere quel passo che non hanno accettato di fare nei primi anni sessanta: quello di entrare nella modernità occidentale.

3.11. Un fenomeno di sincretismo culturale.

Come si è visto, abbiamo potuto registrare un ampio dibattito attorno al modo di interpretare questo movimento. Il tipo di lettura ovviamente risente della propria impostazione sia ideologica che disciplinare; il sociologo, lo storico, il teologo, il missionario: ognuno rilegge la storia dal suo angolo visuale e può gettare una particolare luce sulla stessa vicenda analizzata. In realtà, se si eccettua il primo paragrafo dedicato alle accuse 'satanizzanti', che pure ci aiuta a capire la radicalità 'simbolica' dello scontro, ognuna delle varie letture sembra gettare una luce interessante sulla vicenda: lo sono senz'altro le letture 'sociologiche' di Van Binsbergen e di Calmettes perché certamente la vicenda si inserisce nelle pieghe delle trasformazioni socio-culturali causate dall'avanzata dell'economia capitalista che il colonialismo introduce direttamente o indirettamente anche nelle più remote regioni dell'Africa; lo è anche la prospettiva 'culturale' di Van Donge che preferisce piuttosto l'analisi della trasformazione sociale indotta dall'acculturazione 'scolastica' che finisce per provocare in fondo il passaggio dalla oralità alla scrittura con i relativi e conseguenti squilibri sociali. Ci avviciniamo di più alle problematiche tipiche della storia delle religioni con la lettura di Hinfelaar che motiva l'emergere del protagonismo femminile, in questa vicenda, con una puntuale analisi etno-antropologica delle trasformazioni religiose intercorse nella regione, anche se poi non nasconde seconde finalità della sua ricerca legate al tema della 'inculturazione', che, benché sia un tema peculiare della teologia missionaria cattolica (Kerkhove, Oger), è anche un argomento che interessa la storia delle religioni per i suoi risvolti sul sincretismo. Infine abbiamo anche incontrato il tema 'caldo' del fondamentalismo, o meglio al plurale, dei fondamentalismi, con la loro calibratura incerta fra politica e religione, il loro manicheismo, millenarismo e predilezione per la violenza. Un discorso a parte, non relazionato alle altre 'letture' a causa dell'oggetto stesso del saggio, è quello di Gordon di cui comunque ci occuperemo ancora nell'ultima parte di questo lavoro.

C'è però un aspetto, che seppure emerso più volte in diversi autori, sembra di fatto essere rimasto alquanto nell'ombra o per lo meno non sviluppato come tema centrale da nessuna lettura in particolare, quello cioè del sincretismo di Lenshina e della sua chiesa. Al di là della semplice affermazione che Alice Lenshina mette insieme elementi della sua cultura Bemba con elementi presi dal cristianesimo missionario, come fanno A. Roberts e altri ricercatori, chi si è addentrato di più in questa direzione è stato sino ad ora H. Hinfelaar nel suo studio sull'innario della Chiesa Lumpa, sulla sua simbologia e sulle tematiche che da esso emergono. Con la parte finale di questo studio, dedicato esattamente al tema del 'sincretismo', vorrei offrire un mio personale contributo all'interpretazione della vicenda lumpa, adottando un approccio tipicamente storico-religioso alla vicenda.

4. APPROCCIO STORICO-RELIGIOSO ALLA VICENDA LUMPA

Nel 1967 Vittorio Lanternari, parlando di Alice Lenshina, aveva scritto che “l’elemento centrale della nuova religione era l’esperienza visionaria e liberatrice della profetessa”¹⁶⁶. A conferma del fatto che Lanternari aveva visto giusto, riportiamo l’affermazione trovata in un lungo articolo pubblicato il 4 maggio 2008 dal settimanale zambiano *The Sunday Post* con il titolo “*Retracing Lenshina’s followers*”. In esso l’autore - Mwala Kalaluka - riferendo le parole di alcuni leaders di una delle attuali formazioni lenshiniste da lui intervistati, scrive che “the group of church leaders present during the visit said they have kept up to *Lenshina’s vision* because they want to be saved”¹⁶⁷. L’esperienza religiosa sembra dunque rappresentare, senza ombra di dubbio, il cuore e il motore dell’intera vicenda: il suo mito di fondazione¹⁶⁸. E’ alla luce di questa categoria storico-religiosa che intendo dunque dedicare l’ultima parte del mio saggio a un’analisi dei racconti relativi all’esperienza visionaria della profetessa.

4.1. Il ‘mito di fondazione’

La vicenda di cui ci stiamo occupando è nata e si è sviluppata in anni recenti e in un ambiente altamente acculturato; per questo motivo disponiamo di un’ampia documentazione relativamente alle sue origini e in particolare all’esperienza mistica della profetessa. Questi documenti possono essere divisi in tre categorie: testimonianze dirette o indirette di incontri con Lenshina negli anni 53-59¹⁶⁹; testimonianze dell’ambiente circostante tra il 1955 e il 1960¹⁷⁰; testimonianze rielaborate successivamente¹⁷¹. Bisogna però fare una ulteriore precisazione: mentre le prime due categorie riguardano ‘testimonianze esterne’ alla Chiesa Lumpa e sono relative ai primi anni del movimento, la terza appartiene alla ‘narrativa interna’ e riflette la situazione successiva alla messa al bando della chiesa. Non avendo lo spazio per poter esaminare analiticamente questi diversi racconti, ne offro di seguito una sintesi schematica, evidenziando in corsivo la ‘versione base’ del Rev. Macpherson¹⁷².

¹⁶⁶ V. LANTERNARI, 1967, 209.

¹⁶⁷ M. KALALUKA, *op. cit.*, 12.

¹⁶⁸ Per il concetto di mito ‘fondante’ cfr. A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, edizioni dell’Ateneo, Roma 2003, 11. Utilizzo qui questo importante concetto storico-religioso alla stessa maniera con cui lo utilizza Visca per l’Holy Spirit Movement generato dall’altra ‘profetessa’ di nome Alice, la ugandese Alice Lakwena. V. VISCA, 2004, 96-97.

¹⁶⁹ Sono le testimonianze dirette riportate in F. MACPHERSON, *Notes on the beginnings of the Lumpa Movement*, in Occasional Papers, London, International Missionary Council, 1958, I, 2-5; D. LEHMANN, *Alice Lenshina Mulenga and the Lumpa Church*, in *Christians of the Copperbelt* by J. V. Taylor & D. A. Lehmann, SCM Press, London 1961, 248-268; J. V. TAYLOR, *Saints or Heretics?*, Basilea. Tribute to Walter Freytag (Stuttgart 1959), 305-312; R. I. ROTBERG, *The Lenshina Movement of Northern Rhodesia*, in *The Rhodes-Livingstone Journal. Human Problems*, 29, June 1961, 63-78, alle quali vanno aggiunte le testimonianze indirette di Mushindo e Kakokota, riportate: la prima in D. LEHMANN, e la seconda in L. OGER, *Lumpa Church. The Lenshina Movement in Northern Rhodesia*, ciclostilato in proprio, Biblioteca dei Padri Bianchi, Roma 1960. Con ‘testimonianza diretta’ intendiamo la circostanza in cui l’autore ha incontrato direttamente la profetessa; mentre nella ‘testimonianza indiretta’ l’autore riferisce la testimonianza diretta di un’altra persona.

¹⁷⁰ Gli autori che riferiscono testimonianze dell’ambiente circostante sono: L. OGER, 1960; V. STONE, *The Alice Movement in 1956*, in Occasional Papers, London, International Missionary Council, 1958, I, 5-10 e J. HUDSON, *A Time to Mourn. A Personal Account of the 1964 Lumpa Church Revolt in Zambia*, Bookworld Publishers, Lusaka 1999.

¹⁷¹ M. KAMPAMBA, *Blood on Their Hands*, Zambia Educational Publishing House, Lusaka 1998; D. M. GORDON, 2008.

¹⁷² Il Rev. Fergus Macpherson era il ministro responsabile della missione di Lubwa e fu il primo a raccogliere la testimonianza della donna che si era rivolta direttamente a lui, per ordine dello stesso ‘signore della visione’,

4.2. Sintesi dell'esperienza visionaria

Prima dell'esperienza visionaria. *Mulenga Lubusha afferma di essere morta e risorta tre volte prima dell'ultima esperienza abbinata alla visione* (Macpherson). Fin da ragazza ha delle trance sotto il 'grande albero' *Museshi* (Oger, Kakokota); è soggetta a possessione ed è considerata una *ngulu* (Oger, Kakokota, Mushindo, Lehmann).

Malattia, morte e resurrezione. *L'ultima morte e resurrezione avviene in casa, testimone la gente del villaggio raccolta per il suo funerale* (Macpherson); avviene in casa ma senza la presenza di alcuno, le persone vengono radunate dopo dalla stessa Mulenga che racconta l'evento (Mushindo); il fatto accade durante una delle sue trance presso il grande albero (Oger); avviene nel bosco dove Mulenga era andata da sola a raccogliere funghi e poi lei stessa racconta l'evento alla gente (Rotberg); avviene mentre stava partorendo (Rotberg).

Durante lo stato di morte. *Durante lo stato di morte Mulenga sente solo la chiamata ad andare al fiume* (Macpherson). Essa viene trasportata dagli angeli in cielo dove ha una prima visione, incontra e parla con Dio (Oger, Mushindo), e anche con S. Giovanni Battista (Kampamba). Si ritrova su una roccia nel mezzo dell'oceano (Gordon, Kampamba); attraversa l'oceano miracolosamente su una corda (Gordon, Kampamba); oltre l'oceano, dove incontra Gesù, c'è una grande città (Gordon, Kampamba).

Dopo il ritorno in vita. *Dopo il suo ritorno in vita si reca a piedi al fiume, respingendo la folla che vorrebbe seguirla* (Macpherson); si reca presso il grande albero (Mushindo).

Visione. *La visione è unica e avviene al fiume* (Macpherson); è duplice e avviene la prima volta in cielo e una seconda volta presso il grande albero (Oger, Mushindo, Kampamba). La visione è difficile da descrivere e da interpretare (Kakokota, Hudson, Rotberg). In essa Mulenga vede un personaggio incredibilmente luminoso, uno *Mfumu* (Rotberg, Hudson). Il personaggio viene identificato con Dio (Oger, Kakokota, Kampamba), con Gesù (Macpherson, Mushindo), si usa solo il termine 'Lord' sottintendendo che si tratti di Dio o di Gesù (Hudson, Rotberg). *Il personaggio è attorniato dalla sua gente* (Macpherson), dagli angeli (Mushindo, Kampamba), da Giovanni Battista (Kampamba); è il sovrano di una grande città (Gordon, Kampamba).

Le parole della visione. *Sente la voce di Gesù che dice in lingua locale 'alla sua gente' presso il fiume: "Rimandatela indietro, il suo tempo non è ancora giunto"* (Macpherson); la stessa frase viene detta in cielo 'agli angeli' (Mushindo, Rotberg); ma anche oltre l'oceano, nella grande città (Gordon, Kampamba). *Le vengono insegnati degli inni* (Macpherson e tutti gli altri). *Le viene mostrato, ma non dato, il 'Libro della Vita'* (Macpherson, Hudson); presso il grande albero le vengono dati due libri, ma poi le vengono tolti per colpa dell'intervento di alcune donne che la credevano una *ngulu*, ma il contenuto è stato spiegato a Mulenga che lo comunicherà oralmente (Mushindo, Kampamba); i libri sono tre, due vengono ritirati, il terzo viene lasciato a Lenshina che però è la sola a poterlo leggere pur essendo analfabeta (Oger).

La missione affidata. *Nella visione non viene affidata a Mulenga alcuna missione specifica* (Macpherson, Kakokota); *Mulenga riceve l'ordine di recarsi dai missionari europei per ascoltare un messaggio per lei* (Macpherson), per farsi battezzare (Kakokota). L'ordine non specificava a quali missionari rivolgersi, se Lubwa o Ilondola (Kakokota). Nella visione a Mulenga viene assegnato il compito di 'costruire sulla roccia' (Rotberg); le viene assegnata la missione di lottare contro malattia e stregoneria (Oger). Deve portare un messaggio ai missionari di Lubwa (Mushindo); Dio desidera offerte in denaro (Mushindo, Kampamba). Le viene assegnata la missione profetica di predicare conversione e penitenza come Giovanni Battista (Kampamba). Le viene assegnato un nuovo nome: Lenshina (Kampamba).

Dopo la visione. Mulenga si reca alla missione di Lubwa per chiedere consiglio ai missionari (Relazione Commissione); Mulenga si reca alla missione di Lubwa per portare al ministro africano un messaggio per i missionari ricevuto nella visione, come ripiego incontra il ministro europeo (Mushindo); *Mulenga vuole*

come da lei affermato. La sua pertanto viene ritenuta la testimonianza diretta più vicina al fatto. La stessa profetessa successivamente cambierà versione in non pochi punti.

parlare espressamente e in privato con il missionario europeo per ricevere il messaggio, come ordinatole dalla visione (Macpherson, Kakokota).

La prima cosa che colpisce è la grande varietà delle tradizioni contrastanti, racconti ritenuti dal mondo missionario ridicoli¹⁷³, irresponsabili¹⁷⁴ o vera e propria frode¹⁷⁵. Grazie ad un approccio storico-religioso, invece, possiamo vedere qui in atto un processo di superfetazione di elementi ‘mitici’, dovuto al fatto che l’esperienza visionaria della profetessa diventa da subito il ‘mito di fondazione’ del movimento sorto attorno a lei, e come tale si adegua e conforma ai suoi sviluppi.

4.3. La realtà ‘attuale’ fondata dal mito.

A partire dalla versione base, man mano che il movimento cresce e si affrontano nuove sfide e nuove situazioni, il ‘mito’ si viene modificando in modo da riuscire a fondare la nuova situazione attuale della Chiesa¹⁷⁶. Facciamo solo un esempio. L’ambientazione del colloquio con il ‘signore della visione’ è in Macpherson “il fiume” e questo può benissimo corrispondere al primo stadio del movimento, quello più legato alla cultura mitica ancestrale. Ma poi si comincia ad affermare che Lenshina è stata portata “in cielo”, dove intervengono “angeli”, “cori angelici”. E questo rappresenta lo stadio successivo della ‘attualità’ lumpa: la vera e propria costituzione della Chiesa¹⁷⁷.

L’esigenza di fondare sulla visione la prassi della chiesa finisce per inglobare in essa la maggior parte degli elementi caratteristici di cui si componeva l’esperienza quotidiana delle comunità che avevano aderito al messaggio della profetessa: la possibilità di una espressione di sé profondamente coinvolgente tramite l’attività ‘canora’; la concreta rinuncia alla stregoneria come metodo di offesa e di difesa; la prassi battesimale; l’aspettativa di una guarigione profonda; la ricostruzione della famiglia tramite il protagonismo femminile; il nome dal cielo come simbolo della vita nuova; la fertilità della terra; il lavoro comune, l’organizzazione del nuovo popolo lumpa. E poi ancora: il culto, presieduto dalla profetessa,

¹⁷³ L. OGER, 1960, 2.

¹⁷⁴ *Report* 1965, 3.

¹⁷⁵ H. J. GRESCHAT, *Legend? Fraud? Reality? Alice Lenshina’s Prophetic Experience*, Africana Marburgensia I, 1968, 8-13.

¹⁷⁶ Il concetto di ‘attualità’ qui è preso nel senso datogli dalla Scuola romana di Storia delle religioni come concetto che si oppone al ‘mito’: mentre il ‘mito’ rappresenta non la realtà, ma la sua ‘fondazione’ extratemporale, un racconto del perché le cose sono così come sono, la ‘attualità’ rappresenta il mondo come è effettivamente e come viene esperito dalla comunità umana che si richiama a quel mito.

¹⁷⁷ Possiamo osservare anche che a questo modificarsi del mito, corrisponde una diversa comprensione della stessa leader del movimento, la ‘Profetessa Lenshina’. Come abbiamo visto, il primo titolo dato ad Alice Mulenga Lubusha non è stato quello di ‘profetessa’, ma quello di origine cattolica di ‘regina’, poi diventato nome proprio come ‘Lenshina’. Questo ‘titolo’ è comparso quasi subito in relazione al formarsi iniziale di una aggregazione nuova attorno alla donna e può essere facilmente interpretato considerando da una parte il titolo cattolico, che circolava nell’ambiente: ‘regina del cielo e madre della chiesa’; e dall’altra ricorrendo alla mitologia fondatrice della cultura bamba dove si parlava espressamente dell’antenata mitica come di una ‘regina piovuta dal cielo’, ‘madre dei fondatori del popolo bamba’. L’attribuzione di questo titolo ad Alice Mulenga Lubusha, testimonierebbe la fase originaria del movimento lumpa, quella più legata alla cultura ancestrale. Il termine ‘profetessa’ invece sembrerebbe arrivare successivamente, quando si afferma la consapevolezza di essere diventati una ‘chiesa nera indipendente’. A questo punto, in analogia a paralleli ormai conosciuti - come Simon Kimbangu e altri personaggi simili considerati ‘profeti’ per i loro rispettivi popoli - dai quali erano state generate appunto chiese africane indipendenti, la stessa Lenshina si sarebbe vista attribuire lo status profetico sia da parte dei propri seguaci che da quella degli osservatori esterni.

che si celebrava a Sione, dove si arrivava in massa dopo un lungo pellegrinaggio; il rigorismo morale ripreso dalla chiesa madre presbiteriana, ma portato alle estreme conseguenze da chi si sente 'lumpa', migliore, più avanti. Tutto questo come 'fondato' su quella *Lenshina's Vision* a cui ancora oggi fanno riferimento i fedeli della profetessa "because they want to be saved".

Se adottiamo questa prospettiva di lettura, le diverse ambientazioni dell'esperienza religiosa (il grande albero, il fiume, la foresta, il villaggio ed infine la missione stessa) non appaiono più come incongruenze dei vari narratori, ma come luoghi di vita fisici e sacri che acquistano senso e significato esistenziale, facendo dell'esperienza religiosa della profetessa una ermeneutica delle condizioni concrete di esistenza delle masse che la seguivano. Luoghi di vita fisici in quanto, a ben guardare, queste ambientazioni costituiscono la totalità del mondo concreto di una comunità africana in zona rurale di quegli anni. Ma anche luoghi di vita 'sacri', resi densi di significati dagli spiriti degli antenati che vi sono vissuti e dalla mentalità magico-sacrale che tutto pervade e che costituisce la cultura interpretativa del vivere di queste popolazioni. Una cultura però già pervasa e sincretizzata dagli influssi provenienti dai centri della nuova cultura straniera, influssi che, non essendo ancora predominanti, vengono essi stessi reinterpretati a partire da quella stessa cultura tradizionale di base.

Il 'grande albero' *museshi* è in genere associato agli spiriti e alle trance da essi indotte; esso richiama la religione territoriale degli *ngulu*, ma rimanda anche all'epopea dei Bemba, essendo anche il significato del nome del capo supremo, *Chitimukulu*. La 'foresta' è l'ambiente tipico dell'incontro con il mondo extraumano e sovrumano, ma anche il luogo in cui è apparsa in terra l'antenata mitica del clan reale. Al 'fiume' e al suo 'attraversamento' è legato il mito fondatore dei Bemba in generale e del clan dei Bena Ngandu in particolare con l'epopea del *Chitimukulu I*. Il 'cielo' è il luogo delle forze sovrumane, dell'essere supremo *Lesa*, e il luogo da cui l'antenata mitica, la regina celeste *Mumbi Mukasa Liulu*, proviene. Il 'villaggio' è il luogo dove concretamente il mondo sovrumano si manifesta nell'esperienza quotidiana delle persone. La 'missione cristiana' è invece il nuovo luogo 'mitico-rituale' che ha introdotto i nuovi spiriti più potenti di quelli ancestrali, l'ambiente che costringe il mondo ancestrale alla ridefinizione di sé, all'integrazione sincretica con la nuova religione.

4.4. La 'crisi' e la 'persistenza' del mito

L'ipotesi che la grande varietà dei resoconti dell'esperienza visionaria della profetessa, provenienti da 'testimonianze esterne' alla comunità, vada interpretata come espressione della adattabilità del mito di fondazione alle diverse situazioni 'antropologiche' nelle quali veniva narrato e per le quali doveva costituire il fondamento, viene avvalorata dall'analisi della 'narrativa interna' che oggi circola nelle comunità lenshiniste. Questa 'narrativa interna', come dimostra lo studio di David Gordon, si è formata nel fuoco della dura esperienza del massacro subito, dell'esodo forzato attraverso le foreste e del successivo status di rifugiati in Congo: situazioni del tutto nuove che richiedevano anch'esse una fondazione nel mito originario, se si voleva continuare a dar senso alla realtà vissuta.

Che ne era stato, infatti, del mito di fondazione nella situazione di crisi profonda, apocalittica, nella quale le promesse della profetessa sembravano essere state clamorosamente smentite? Contrariamente a quanto ci saremmo aspettati, esso non è entrato affatto in crisi, ma

ha continuato a ‘funzionare’ come generatore di senso, come fondazione di nuove situazioni. Il mito è stato, ancora una volta, trasformato in modo da sovrapporre la storia della comunità perseguitata alla stessa esperienza religiosa della profetessa, passata attraverso la sofferenza, la morte e la risurrezione. L’‘attraversamento del fiume’ con cuore puro, elemento presente nel racconto-base, riletto sin dall’inizio come rito battesimale, viene rivissuto ora nell’attraversamento del massacro e delle foreste verso la salvezza in Congo. Ma questa stessa epopea condurrà sempre più ad una ‘lettura biblica’ dell’intera vicenda. La storia del mito di fondazione si intreccia così anche con la storia di uno dei simboli più intriganti, quello del ‘libro della vita’ che Lenshina avrebbe visto/ricevuto all’inizio di tutta la storia. Così pure l’‘albero sacro’, il luogo primigenio della manifestazione degli spiriti *ngulu* e della visione stessa, che aveva costituito il primo ‘tempio’ lumpa sostituito poi, nel tempo del successo, dalla grande *Kamutola*, si trasforma nell’idea del *Musumba Celeste*, nella ‘Nuova Gerusalemme’ attesa nella nuova terra.

All’analisi del contenuto sincretico di questi simboli particolarmente importanti nella *Lenshina’s vision*, dedicheremo le nostre pagine finali.

4.5. Una triplice simbologia: l’albero, il fiume, il libro.

Hans-Jurgen Greschat nel suo studio storico-critico sulle ‘fonti’ relative alla visione di Lenshina, apparso su *Africana Marburghensia* nel 1968, fa rilevare, all’interno della selva di elementi leggendari presenti in questi racconti, l’importanza, per le idee inconscie della profetessa, di alcuni simboli ricorrenti; in particolare il ‘fiume’, il ‘libro’ e il ‘grande albero’¹⁷⁸. Attraverso questi tre simboli possiamo avvicinarci al senso e al significato espressi dal nucleo originario dell’esperienza di Lenshina; cogliere la ‘risonanza’ delle idee religiose inconscie non solo sue, ma anche della sua gente. In essi possiamo scorgere, in un certo senso ‘in atto’, il processo di sincretizzazione dell’esperienza religiosa a cui è andata incontro Lenshina. Questi tre simboli, infatti, testimoniano le tre tradizioni religiose stratificate sul territorio che vengono amalgamate: il ‘culto territoriale’ delle popolazioni bashimatongwa che abitavano l’altopiano prima dell’arrivo dei Bemba (l’albero, gli spiriti *ngulu* e le loro possessioni); il ‘culto regale’ dei Bena Ngandu (il fiume, gli spiriti degli antenati, i *mipashi*, e l’epopea fondatrice della loro organizzazione sociale) e la ‘nuova religione’ coloniale (il libro, la figura di Gesù e il cristianesimo dei missionari).

Riprendiamo dunque questi tre elementi - espressione della stratificazione socio-culturale e simbolica delle popolazioni dell’altopiano bamba - che si fondono nell’esperienza visionaria sincretica di Lenshina.

¹⁷⁸ In realtà Greschat parla di due simboli fondamentali, il *fiume* e il *libro*. Pur registrando infatti che il terzo simbolo, quello del *grande albero*, è presente in almeno tre fonti come luogo della stessa esperienza religiosa, preferisce attribuirlo piuttosto ad una intenzione eziologica. Ritene invece che le fonti che parlano dell’esperienza di morte e risurrezione ‘nella casa’ (Macpherson e Mushindo) preservino “more historical data”. Ma sembra dimenticarsi di notare che in queste due testimonianze, la vera esperienza di visione avviene nel primo caso (Macpherson) ‘al fiume’; e nel secondo caso (Mushindo) presso ‘l’albero’. Perciò io ritengo che anche il *grande albero* faccia parte della simbologia essenziale dell’esperienza visionaria. H. J. GRESCHAT, *op. cit.*, 12.

4.5.1. L'albero delle possessioni 'ngulu'

Il "grande albero" *museshi* dove si raccoglievano le migliaia di pellegrini in cerca del battesimo di Lenshina, dove la stessa Lenshina aveva ricevuto all'inizio la visione celeste o addirittura era morta e risorta, è un albero tradizionalmente legato agli spiriti *ngulu*. In diverse delle fonti che abbiamo preso in considerazione, Lenshina viene definita una '*ngulu*'. Il termine *ngulu* significa primariamente uno spirito territoriale, ma con lo stesso termine viene anche identificata la persona 'posseduta'. Dunque possiamo comprendere il 'fenomeno Lenshina' inizialmente come fenomeno di possessione e quindi ricollocarlo all'interno del mondo carismatico della religione popolare. Il movimento lumpa nella sua fase iniziale considera il 'grande albero' come il proprio *tempile* e tutto si svolge davanti ad esso. In una seconda fase invece il culto lumpa si svolgerà tra due polarità: accanto al grande albero viene costruito un nuovo 'tempio', una semplice capanna simile ai tradizionali sacrari di villaggio dedicati al culto degli spiriti antenati. Lenshina 'recupera' e 'sincretizza' per il suo movimento religioso non solo un tipico luogo sacro del culto degli *ngulu* come il grande albero, ma anche il tipico luogo sacro del culto dei *mipashi* come il sacrario di villaggio. Ogni villaggio aveva un santuario che costituiva in un certo senso la sua 'fondazione'¹⁷⁹, in cui solo il capovillaggio o una persona anziana da lui incaricata si recava per invocare gli spiriti ancestrali o per consultare gli antenati per cose riguardanti la sicurezza del villaggio, la salute della gente, l'agricoltura o la caccia. I missionari avevano tentato tutto il possibile per sradicare queste usanze, condannando tutta la cultura in blocco e ottenendo l'effetto opposto. Ma dove i missionari avevano fallito, il movimento di Lenshina aveva avuto un travolgente successo: nei villaggi scomparivano i santuari tradizionali e comparivano le cappelle lumpa. In base a quanto abbiamo detto precedentemente, in questa sostituzione dei santuari dei *mipashi* con le cappelle Lumpa possiamo dunque vedere una sorta di rivincita della religione popolare sulla religione dominante. Secondo la nostra scelta interpretativa, infatti, l'esperienza religiosa visionaria di Lenshina parte da una esperienza possessiva *ngulu* che poi si amplifica e si trasforma sincretizzandosi con le altre due tradizioni religiose di cui assume di volta in volta contenuti e/o forme. E' chiaro che il nuovo luogo di culto lumpa, nel mentre sostituisce il tradizionale sacrario di villaggio, assume anche il modello della 'cappella' cristiana, che i missionari sia cattolici che protestanti costruivano in ogni villaggio in cui riuscivano a mettere piede, per le funzioni religiose, le attività catechistiche e le stesse attività propriamente scolastiche. Questa tendenza a imitare la chiesa cristiana si fa del tutto palese nel momento in cui il secondo *tempile* - una semplice capanna -, costruito sulla falsariga del santuario di villaggio accanto al grande albero, viene sostituito da una grande chiesa costruita in mattoni sul modello stesso della cattedrale cattolica di Ilondola. Appaiono dunque del tutto

¹⁷⁹ Per il culto reale, il sacrario o santuario di un villaggio bamba aveva sempre un riferimento storico: era stato fondato alla morte del primo capo di clan reale avvenuta in quel villaggio. Questi luoghi di culto dunque erano strettamente legati alla religione dei *mipashi*. Da essi differivano invece i luoghi di culto degli *ngulu* che erano sempre legati ad elementi naturali: una grotta, una cascata, un albero, ecc. Storicamente sembra ci sia stata una certa tensione fra i santuari degli *ngulu* e i santuari dei *mipashi*; la stessa tensione che c'era fra il popolo sottomesso e il popolo dominatore. Hinfelaar riporta il fatto che alcuni Paramount Chiefs fino alla fine del 19° secolo avevano cercato di sopprimere questa religione popolare distruggendo i loro santuari. H. HINFELAAR, 1994, 26-27. Questo potrebbe voler dire che la pronta risposta delle masse a Lenshina anche nella sostituzione dei santuari tradizionali con le cappelle lumpa potrebbe avere radici in questo latente e secolare conflitto. Il successo di Lenshina là dove i missionari avevano fallito era pertanto dovuto al fatto che lei offriva una risposta del tutto africana all'introduzione del nuovo.

evidenti le due tensioni sincretiche: la ripresa e risemantizzazione dei vecchi modelli religiosi, e la loro integrazione nel nuovo modello cristiano.

Ma come è stato possibile passare da un culto territoriale legato a un fenomeno di possessione e a un santuario naturale (il grande albero), ad un grande movimento strutturato? “Ecco una bella domanda per storici ed antropologi” dichiara il missionario Louis Oger¹⁸⁰. Per tentare una risposta a questa domanda ci soffermiamo sull’analisi del portato mitologico del secondo elemento simbolico: ‘il fiume’.

4.5.2. Il ‘fiume’ del mito fondatore dei Bena Ngandu

Il simbolo del ‘fiume’ è presente in una sola fonte, che è però quella determinante (Macpherson) e che abbiamo definito la ‘testimonianza base’. Nelle altre tradizioni l’incontro di Lenshina con Gesù presso ‘il fiume’ è stato sostituito da una diversa localizzazione: ‘il cielo’. In alcune delle tradizioni emerge la figura di Giovanni Battista, il profeta biblico che battezzava al fiume Giordano. Nella formula battesimale primitiva della Chiesa Lumpa, le persone venivano battezzate “in the waters of the Jordan”¹⁸¹. Dunque, se è vero che l’elemento ‘fiume’ e il suo ‘attraversamento’ scompare ben presto dai racconti sulla visione fondante, è perché esso viene da subito fortemente sincretizzato con il battesimo e con la simbologia biblica ad esso attinente, in particolare con il fiume Giordano.

Ma se ci chiediamo, come fa H.-J Greschat, quale risonanza potesse avere ‘il fiume’ e ‘attraversare il fiume’ nella cultura tradizionale, veniamo immediatamente proiettati al cuore della mitologia bamba. Ed è esattamente nel mito fondatore della dinastia dei Bena Ngandu che troviamo il riferimento più preciso al fiume e all’attraversamento del fiume. Ma una volta accostatici al mito fondatore, notiamo tutta una serie di riferimenti tra l’esperienza visionaria di Lenshina e questo mito fondatore della dinastia bamba.

Il mito fondatore della dinastia. Tutti i Bamba fanno risalire le proprie origini ai Padri fondatori della dinastia del clan reale dei Bena Ngandu, due principi fuggiti dal regno Luba del Congo. Questo dà l’impressione che la storia delle popolazioni bamba si riassume di fatto nella storia del clan dominante, quando storicamente ciò non è esatto, anche se è vero che parte delle popolazioni che parlano i dialetti bamba provengono in più ondate dal territorio oltre il fiume Luapula, che oggi segna il confine fra il Congo e lo Zambia. Diversi sono gli studi su questo mito fondatore e diverse sono anche le sue versioni¹⁸²; io ne offro qui una veloce sintesi.

Tanto tempo fa viveva nella terra di Kola il popolo Luba sotto il loro capo Mukulumpe MuBemba. Un giorno, mentre il capo stava cacciando nella foresta, incontrò una bellissima donna, Mumbi Mukasa Liulu, che disse di essere *una regina caduta dal cielo* e di appartenere al *clan del coccodrillo* (Ngandu). Il capo terrestre e la regina celeste si unirono in matrimonio ed ebbero tre figli maschi, Katongo, Nkole e Chiti ed una figlia, Chilufya Mulenga. Ma i figli regali, con il loro

¹⁸⁰ Afferma infatti Oger: “Incidentally, this might be a point for historians and anthropologists to reflect upon: how a territorial cult, or, as it is called, a cult of affliction, could develop into a Christian cult or religion”. L. OGER, 1995, 141.

¹⁸¹ L. OGER, 1960, 4.

¹⁸² E. LABRECQUE, *Les origines des BaBemba de la Rhodésie du Nord (Zambia)*, Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico, vol. XXXII, 1968, 249-329; K. B. MAXWELL, *Bemba Myth and Ritual; the Impact of Literacy on a Oral Culture*, New York, Peter Lang 1983, 36-51; A. BUSEYI TEGERA, *Notion de la sorcellerie chez les Bemba de Zambie. Tradition et impact colonial*, Tesi all’Istituto Cattolico I.E.S., Parigi 1994, 9-13.

comportamento sconsiderato, causarono danni al popolo luba e il loro padre prese a perseguitarli. Due di essi, Chiti e Nkole, si diedero alla fuga con un gruppo di seguaci e attraversarono il fiume Luapula, senza sapere che direzione prendere. Un *magico bianco* chiamato Lucheke Nganga apparve nei *momenti cruciali per guidare* i migranti con le sue divinazioni; egli, in una prima apparizione, consigliò di andare verso Est e successivamente, in una nuova apparizione, consiglierà la terra dove stanziarsi. Dopo aver *attraversato il fiume* Luapula, Chiti prese possesso del territorio conficcando la sua lancia in *un grande albero* e *cantando un canto di trionfo*. Gli emigranti conquistarono molte tribù in battaglia e altre ne sottomisero. Verso la fine della migrazione *attraversarono il fiume* Chambeshi e stabilirono la loro capitale a Ng'wena, 'il posto del cocodrillo'. Essi chiamarono i loro re *Chitimukulu*, "*il grande albero*", sul nome del loro primo capo. I primi due Chitimukulu furono i due principi luba fuggiti dal regno del loro padre. Il terzo Chitimukulu, primo dei capi supremi stanziali, fu il frutto di un incesto, figlio di una loro sorella, Chilufya Mulenga, e di un altro fratellastro. Tutti i Chitimukulu derivano dalla madre celeste Mumbi Mukasa¹⁸³.

Mito fondatore ed esperienza visionaria. Ma quali suggestioni questo mito fondatore getta sulla esperienza religiosa di Lenshina? *Innanzitutto* il passaggio da una terra da cui si fugge perché perseguitati, ad una terra dove vivere liberi, grazie all'attraversamento di un fiume, anzi di diversi fiumi, di cui i più significativi sono il Luapula ad ovest dell'attuale territorio bamba e il Chambeshi nel cuore dello stesso. Il fiume e il suo attraversamento quindi come 'luogo' mitico della salvezza, della vita nuova. Lenshina incontra il 'signore della visione' al fiume, e il canto insegnatole parla dell'attraversamento del fiume, che simbolizza il passaggio dal mondo della stregoneria ad un mondo libero da essa. *In secondo luogo* l'enfasi sul 'grande albero'. La colonna portante della religione tradizionale bamba, basata sulla venerazione dei *mipashi*, cioè degli antenati capi, i veri proprietari della terra e della sua fertilità, era il *Chitimukulu*, il capo supremo reincarnazione di tutti i capi e soprattutto di Chitimukulu I, il mitico fondatore della dinastia, l'eroe della grande migrazione. *Chiti* significa 'albero' e *mukulu* significa 'grande'. La presa di possesso della nuova terra, dopo aver attraversato il fiume, avvenne nel momento in cui Chiti conficca la sua lancia nel tronco di un grande albero al di qua del fiume. Secondo alcune tradizioni, Lenshina muore e risorge, oppure ha la sua visione, sotto il grande albero. Il grande albero diventerà uno dei centri della cerimonia lumpa. *In terzo luogo* gli 'inni': Chitimukulu I, dopo aver attraversato il fiume ed aver preso simbolicamente possesso del territorio, esplode in un canto di trionfo, cosa che ripeterà in un secondo momento ad un'altra tappa decisiva. Questi due inni di Chitimukulu I sono ancora oggi conosciuti e cantati; costituiscono anzi i primi due inni dell'innario tradizionale bamba. Essi parlano appunto dell'attraversamento del fiume e del grande albero¹⁸⁴. Presso il fiume, il signore della visione insegna a Lenshina inni che parlano di attraversamento del fiume e di esserne degni. Uno di questi inni definisce Gesù "il grande albero"¹⁸⁵. *In quarto luogo* il tema

¹⁸³ Ho evidenziato in corsivo, nel testo riassuntivo del mito, tutti quegli elementi che ritroviamo anche nell'esperienza religiosa visionaria di Lenshina.

¹⁸⁴ Questo è il testo del primo inno: "My name is 'Chiti' (Tree) from Lubaland, / The 'Tree' that is as strong as a Lion, / He who quietened the country. / He who crossed the lake (bamba) first, / The great one that discovered the dwelling place"; e questo il testo del secondo inno: "I am the 'Big Tree' (Chitimukulu), / He who quietened the country. / The faggot of firewood that maims people when it is dropped / The husband of Kasuba, the sun, in Bembaland / The young conqueror who became their great leader, / The 'tree of the plain country' and the travelling leg that quietened the country". M. CHINYANTA – C. J. CHIWALE, *Mutomboko Ceremony and the Lunda – Kazembe Dynasty*, Kenneth Kaunda Foundation, Lusaka, 1989, 80-84.

¹⁸⁵ L'immagine del grande albero ritorna almeno una volta in uno degli inni di Lenshina, riferito a Cristo. La Lehmann ha esaminato 24 inni di Lenshina: in essi Gesù viene menzionato sette volte e almeno una volta viene

del ‘cielo’. Per una popolazione matrilineare riveste grande importanza l’antenata mitica e qui l’antenata mitica è Mumbi Mukasa, la regina caduta dal cielo, madre dei primi due Chitimukulu mitici responsabili dell’esodo e della madre del terzo Chitimukulu, il primo dello stanziamento definitivo. Lenshina, in alcune tradizioni incontra il signore della visione in cielo, dove viene trasportata dagli angeli. E soprattutto il nome Lenshina significa “Regina” ed esattamente “regina del cielo”, perché si tratta del titolo cattolico per la Madonna. *Infine* il tema del ‘mago bianco’ che indica la direzione ai migranti. Nel primo racconto base appare evidente il coinvolgimento del missionario europeo a cui il signore della visione rimanda Lenshina. Sarà infatti il missionario europeo che indicherà inizialmente alla futura profetessa il da farsi: ricevere il battesimo e costituire un gruppo di preghiera, da cui tutto partirà.

Questi diversi accostamenti non permettono un richiamo diretto fra la visione di Lenshina e il mito fondatore bemba, ma è come se costituissero lo strato simbolico di fondo della visione stessa, il suo linguaggio. Possiamo allora pensare che, nella mente dei suoi seguaci che la raccontavano, l’esperienza religiosa di Lenshina costituisse una sorta di parallelo di quello stesso mito fondatore, un nuovo mito fondante quindi. Un mito dove si tratta di nuovo di abbandonare un territorio simbolico per conquistarne un altro: abbandonare il territorio dominato dai *baloshi*¹⁸⁶, dal male in tutte le sue forme, dalla stregoneria quindi, secondo la cultura profonda africana, per conquistare un territorio reso di nuovo integro, liberato appunto da ogni sorta di pratica magica e di male. Lenshina diviene allora la nuova ‘antenata’ del nuovo popolo lumpa, il migliore, quello che va più lontano (il biblico ‘popolo messianico’). Nella forma estrema, questo ‘nuovo mito fondante’ porterà all’abbandono dei villaggi ordinari, sentiti come ‘morti’¹⁸⁷, per fondarne di nuovi, totalmente indenni dalla stregoneria, puri e quindi ‘vivi’. E infine, al tempo dell’esodo e dell’esilio, questo mito motiverà il concepimento della millenaristica attesa di una città celeste, la quale finirà per trasformarsi nella più concreta appartenenza ad un popolo nuovo, non più ‘bemba’ e tantomeno ‘zambiano’, ma popolo dei *Bena Lesa*, dei figli di Dio.

4.5.3. Il ‘libro della vita’

Il terzo simbolo importante nelle tradizioni relative alla visione di Lenshina è quello del ‘libro’. Il libro rappresentava un po’ la quintessenza della nuova cultura europea. Dillon-Malone ci informa che nel distretto di Isoka, a John Sikapizye, uno dei profeti *Nchimi* di cui si raccontava che fosse anche lui morto e risorto, nella visione avuta durante questa esperienza risalente al 1943, il ‘signore della visione’ si sarebbe presentato come un ‘teacher’ che dava un ‘libro da leggere’ a lui che era analfabeta¹⁸⁸. Questo parallelo con Lenshina è tanto più importante in quanto non troviamo, in questo caso, nessuna interpretazione ‘cristiana’ del tipo ‘Gesù Cristo che dà la Bibbia’: evidentemente il libro rappresenta di per sé un potente oggetto

definito ‘grande albero’: “Great Tree, a shade to make us all happy”. In questo stesso inno, fra l’altro, troviamo l’immagine di Gesù sul ‘lago’ con la barca che chiama i suoi discepoli ad ‘andare con lui sul lago’. Questo inno di Lenshina sembra contenere alcuni punti in parallelo con l’inno di Chitimukulu. D. LEHMANN, 1961, 258.

¹⁸⁶ *Baloshi*: persona che usa oggetti magici (singolare *Muloshi*)

¹⁸⁷ I Bemba praticavano un tipo di agricoltura che potremmo definire ‘itinerante’: non avendo di che concimare i terreni, perché non disponevano di bestiame grosso, ed essendo il terreno scarsamente fertile, all’incirca ogni cinque anni dovevano cambiare territorio, abbandonare i vecchi villaggi e costruirne di nuovi. Di qui l’opposizione fra villaggi ‘morti’ e ‘vivi’.

¹⁸⁸ C. DILLON MALONE, *op. cit.*, 461

magico, di quella stessa potenza magica degli europei della quale si vorrebbe entrare in possesso.

Negli stessi anni in cui inizia la vicenda lumpa, la missione di Lubwa era impegnata nella traduzione della Bibbia in lingua bemba: ad essa stava lavorando il ministro africano Rev. Paul Mushindo, che la completò nel 1956¹⁸⁹. Che cosa poteva rappresentare, per l'immaginario di gente analfabeta, la traduzione della Bibbia in lingua bemba? Non si trattava solo di rendere disponibile, nella lingua dei padri, 'il libro' per eccellenza, ma soprattutto di entrare nella prospettiva della lingua scritta. In fondo, fino a quando la Bibbia non fu tradotta, il messaggio cristiano arrivava comunque alla gente, mediato da una persona che la raccontava 'a voce'. La scrittura restava una magia dei bianchi: ai neri il messaggio continuava ad arrivare alla maniera ancestrale, tramite l'oralità. Ma è nel momento in cui si rende disponibile 'il libro' scritto nella lingua parlata, che si impone un mutamento di categorie mentali. Innanzitutto la 'traduzione', destinata idealmente a tutti, in realtà finisce con il generare un nuovo potere all'interno della comunità africana: emerge una nuova classe, la classe degli 'scolarizzati', i soli che possono accedere al 'libro in lingua bemba'. E sappiamo quanto questo emergere sugli altri sconvolga il mondo tradizionale poiché, ovviamente, nello stesso tempo si finisce per declassare, d'un sol colpo, la cultura tradizionale in quanto inadeguata sul suo stesso terreno. La visione di Lenshina, con la questione del libro dato e non dato, sembra prendersi una rivincita: la rivincita della calda e vitale 'magia' dell'oralità tipicamente africana - vedi l'immenso fascino generato dagli inni che fondono insieme canto, danza e musica -, sulla fredda 'magia' della scrittura tipicamente europea. Il libro mostrato, dato o comunque spiegato a Lenshina è un libro 'orale', che non divide la comunità e la cui comprensione può avvenire a partire dal mondo semantico tradizionale: è il vero libro destinato a tutti, un libro vivo perché vive solo nelle persone vive che lo attualizzano, non un oggetto morto - la scrittura -, che deve ricevere vita dalla 'magia' di pochi esperti.

Contemporaneamente però, con il tempo e con gli sviluppi della vicenda stessa, prevalgono sempre più le identificazioni 'bibliche' della comunità lumpa con il popolo 'eletto' e la sua storia: alla guerra santa/Armageddon, seguono le situazioni dell'esodo e dell'esilio, la nuova attesa del millennio e della celeste New Jerusalem, della liberazione della profetessa, dell'arrivo del Messia; e poi ancora la delusione per la nuovamente mancata realizzazione di queste promesse, la cui 'colpa' viene attribuita al comportamento dei capi o dei fedeli. E infine, in questi anni, il ritorno dall'esilio, la volontà di riprendere il nome 'Lumpa', di ricostruire il villaggio sacro e la cattedrale di Sione. Il modello sarà sempre più quello biblico, fino a quando, dopo la morte di Lenshina, nel contesto della ricostruzione delle comunità lenshiniste, la Bibbia non verrà anche ufficialmente adottata in maniera esplicita nelle liturgie, com'è il caso per tutte le chiese cristiane, anche indipendenti ed indigene¹⁹⁰. Si chiude così, anche simbolicamente, un percorso che ha portato il movimento, nato per risolvere la crisi ingenerata dal colonialismo integrando alcuni dei nuovi valori entro la propria ancor viva cultura ancestrale, a doversi invece integrare sempre più nel quadro delle categorie elaborate ed offerte dall'occidente che tutto omologa a se stesso.

¹⁸⁹ A. IPENBURG, 1992, 233 nota 1.

¹⁹⁰ D. M. GORDON, 2009, 205; cfr. M. KAMPAMBA, *op. cit.*, 154.

Conclusione

L'approccio storico-religioso che abbiamo adottato utilizzando una delle categorie chiave della storia delle religioni - il mito di fondazione -, unitamente alla lettura socio-culturale dei tre simboli ricorrenti dell'universo visionario lumpa - l'albero, il fiume e il libro - con i loro riferimenti incrociati alle tre tradizioni presenti sul territorio antropologico dello Zambia, è stato non solo un percorso attraverso l'amalgama sincretico della 'mitologia' della Chiesa Lumpa, ma anche attraverso le modificazioni avvenute nel tempo in questo stesso amalgama sincretico.

Il sincretismo di Lenshina non è quello di movimenti e chiese che cercano di conciliare, ad esempio, cristianesimo e poligamia, oppure cristianesimo e culto degli antenati. Lenshina rifiuta decisamente sia la poligamia sia il culto degli antenati. Il tipo di cristianesimo che emerge appare in fondo molto più in linea con la sua originaria versione protestante di quanto non sembri a prima vista. George Bond, riferendosi all'affermazione di Roberts secondo cui il sincretismo della Chiesa Lumpa mescolava elementi della tradizione europea ed africana, ritiene che più che questo modello di sincretismo, è importante l'aspetto di sintesi creativa operata dal movimento lumpa muovendosi tra queste diverse tradizioni: *sincretismo di sintesi*, dunque, e *non di giustapposizione*¹⁹¹. La sincretizzazione fra cristianesimo e lotta antistregonesca, infatti, altro non sembra che la contestualizzazione della soteriologia cristiana sul 'suolo culturale' africano, dove la stregoneria è la categoria interpretativa del male.

Un sincretismo che, seguendo il percorso che abbiamo fatto – un percorso quasi biografico della profetessa – a) affonda le sue radici nella spiritualità carismatica della religione tradizionale degli *ngulu*, *spiritualità di 'possessione' fondata su quella 'pietra' della società matrilineare che è la donna come mediatrice dell'alterità*; b) passa per il recupero di una nuova mitologia fondatrice intesa a riconquistare l'integrità di una nuova comunità e di un nuovo territorio, mitologia che si richiama alla tradizione del culto regale, centrato sull'organizzazione della comunità, per sostituirlo; c) approda ad un radicalismo cristiano di marca protestante che si pone in antitesi non solo con la società coloniale (l'aspetto nativista e anti-europeo del movimento), e con il mondo missionario (l'aspetto indipendentista e anti-missionario), ma anche con la società tradizionale africana (l'aspetto riformista e anti-tradizionale) e la presunta nuova società zambiana del partito nazionalista che agli occhi lumpa appariva invece solo una continuazione del colonialismo, poiché ne ereditava la cultura¹⁹². Questa triplice caratterizzazione del sincretismo lumpa appare come una stratificazione al tempo stesso simbolico-religiosa e socio-antropologica.

Credo che la grande intuizione religiosa di Lenshina sia stata, mi si passi la metafora, quella di 'conquistare' il territorio cristiano con le proprie 'armate' semantiche africane. Fuori di metafora: la profetessa usa il mondo simbolico-espressivo, il linguaggio e le categorie africane per accostarsi al cristianesimo reinterpretandolo e risemantizzandolo all'interno di

¹⁹¹ G. C. BOND, *A Prophecy that failed: The Lumpa Church of Uyombe (Zambia)*, in *African Christianity. Patterns of Religious Continuity*, edited by G. Bond – W. Johnson – Sheila S. Walker, Studies in Anthropology, Academic Press, New York 1979, 140.

¹⁹² "These people in UNIP are saying that they want to defeat the white men and take over the running of country from them, yet they continue getting instructions from them". M. KAMPAMBA, *op. cit.*, 71.

queste categorie, e superare così la crisi generata dal colonialismo inglobandone la religione. Un processo sincretico che in fondo non è diverso da quanto avvenuto in precedenza, in occasione della conquista di una etnia su un'altra, come ad esempio quando i Bemba hanno conquistato l'altopiano abitato dalle popolazioni bashimatongwa.

Da quanto abbiamo visto, possiamo inoltre dire che questo sincretismo ha subito un'evoluzione per la quale, a partire da forme molto prossime alla cultura ancestrale, è venuto progressivamente avvicinandosi alle forme più ortodosse di cristianesimo. Se l'avviluppo mortale con la politica nazionalistica non avesse causato la sua involuzione e messo fine a questa esperienza nel 1964, probabilmente oggi avremmo una grande Chiesa ufficialmente riconosciuta dal World Council of Churches come è successo per la EJCSK congolese. Di fatto, le attuali sparute e disperse formazioni lenshiniste che si stanno lentamente riorganizzando in Zambia dopo il rientro dall'esilio e il definitivo abbandono di ogni velleità millenaristica, non possono che omologarsi sempre più allo standard delle cosiddette African Independent Churches di carattere carismatico-pentecostale¹⁹³.

Per concludere con una interessante prospettiva sul sincretismo, mi piace citare l'affermazione di un grande teologo latino-americano: "La cattolicità, come sinonimo di universalità, è solo possibile e realizzabile a condizione di non rifuggire dal sincretismo, anzi, al contrario, di farne il processo di produzione della stessa cattolicità"¹⁹⁴. Così scrive Leonardo Boff, teologo brasiliano della Liberazione, nel suo libro *Chiesa: carisma e potere*, in un capitolo espressamente dedicato al sincretismo¹⁹⁵. Potrebbe sembrare che 'cattolicità' e 'sincretismo' siano due grandezze simboliche di opposto valore: così ritiene un certo pensiero cattolico di tipo dogmatico. Boff pensa invece che "il cristianesimo è un grandioso sincretismo" perché al di là della fede rivelata (credenza irrinunciabile per il cristianesimo stesso) esso tuttavia si presenta, e aggiungiamo noi – in base al metodo comparativistico proprio della storia delle religioni – non può che presentarsi, come una qualsiasi religione che si è costruita storicamente assumendo elementi appartenenti alle religioni e alle culture dei popoli che ha incontrato sul suo percorso. Gli stessi testi 'fondanti' dell'Antico e del Nuovo Testamento "si compongono ugualmente di scritti sincretici che assimilano gli influssi ambientali della cultura propria e altrui"¹⁹⁶. Trattandosi di uno scritto di carattere teologico e non storico-religioso, Boff si preoccupa della "fondazione teologica del sincretismo religioso", trovandola nel dogma cristiano dell'offerta universale della salvezza e della sua necessaria storicizzazione attraverso il dogma dell'incarnazione. La 'religione' appare così come la necessaria espressione sincretistica della 'fede' e la 'cattolicità come identità della pluralità', per cui è proprio il sincretismo che si rende capace di produrre la cattolicità stessa. Il teologo propone alla Chiesa cattolica, ma possiamo dire a tutte le Chiese cristiane, il

¹⁹³ Per la nuova situazione delle comunità tornate dall'esilio, vedere Gordon 2009. Per una panoramica sulle chiese indipendenti africane su scala continentale vedere A. H. ANDERSON, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Africa World Press, 2001.

¹⁹⁴ L. BOFF, *In favore del sincretismo: la produzione della cattolicità del cattolicesimo*, in IDEM, *Chiesa: carisma e potere*, Borla, Roma 1984, 154-184.

¹⁹⁵ Leonardo Boff vive in Brasile e lo sfondo del suo scritto è l'esperienza religiosa altamente sincretista della cultura afro-brasiliana.

¹⁹⁶ L. BOFF, *op. cit.*, 159.

coraggio di una vera conversione per un nuovo sincretismo¹⁹⁷. Sappiamo che Leonardo Boff non rappresenta propriamente il sentire dei vertici cattolici e neanche della corrente teologia maggioritaria, ma resta pur sempre una voce ‘profetica’ del cattolicesimo progressista.

In un’analisi storico-religiosa non interessa certamente l’aspetto teologico della legittimazione del sincretismo, ma il fatto in sé del sincretismo come fattore essenziale della storia delle religioni. Il riconoscimento da parte di un teologo cattolico, seppure in contrasto con l’ortodossia vaticana, della realtà ‘sincretica’ della religione stessa che più di ogni altra vorrebbe rimanere immune da ogni ‘contaminazione’ religiosa, è però di per sé notevole. In ogni caso, la questione qui posta da Leonardo Boff, anche se in maniera più radicale, è quella della cosiddetta ‘inculturazione’, cifra importante dell’attuale teologia missionaria soprattutto cattolica. Del resto, come scrive D. Visca, “l’inculturazione è di fatto – se ci si consente l’espressione – un ‘sincretismo in progress’, la cui analisi richiede il medesimo approccio storico-comparativo che si applica tanto ad ogni altra particolare formazione sincretica storicamente data, quanto al problema del sincretismo in sé”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ “Una conversione che solo è possibile se la fede cristiana abbia il coraggio di rinunciare al suo stesso sincretismo, con le glorie culturali e teologiche che esso ha accumulato, per prendersi il rischio di un nuovo sincretismo, che assuma, assimili, integri, purifichi i valori delle religioni afro-brasiliane”. L. BOFF, *op. cit.*, 183.

¹⁹⁸ V. VISCA, 2002, 371.

BIBLIOGRAFIA

A. Opere di interesse generale sui movimenti religiosi africani

1. ANDERSON A. H., *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Africa World Press, 2001.
2. 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
3. GLAZER S. D. (Ed.), *Encyclopedia of African and African-American Religions*, A Berkshire Reference Work, Routledge, New York London 2001.
4. HOBSBAWM E.J., *Religione e rivoluzione*, Postfazione a V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*, edizione del 2003, pp. 473-476
5. LANTERNARI V., *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, ed. Riuniti, Roma 1960 (seconda edizione 1973; terza edizione ampliata con il titolo *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*, 2003)
6. LANTERNARI V., *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari 1967
7. SUNDKLER B.G.M., *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948 (e successive edizioni)
8. VISCA D., *Il crisma e il carisma*, Euroma La Goliardica, Roma 1984
9. VISCA D., *I profeti dell'occidente. Tre variazioni sul tema del profetismo in Antropologia Storica*, EURoma La Goliardica, Roma 1995
10. VISCA D., *La strega e il terrorista. Religione e politica in Uganda*, Bulzoni ed., Roma 2004
11. VISCA D., *Nera ma bella. Per un'analisi storico-religiosa del culto mariano in Africa*, Bulzoni Ed., Roma 2002

B. Opere generali sulle popolazioni zambiane

12. D'ISABELLA P., *La possessione spiritica tra i BaBemba dello Zambia. Approccio etno-linguistico*. Urbino 1986
13. D'ISABELLA P., *Mwapoleni Zambia. Quattro anni tra i Babemba e i Balamba*, Pesaro 2004
14. DILLON-MALONE C., *Indigenous medico-religious movement in Zambia: a Study of Nchimi and Mutumwa Churches*, in African Social Research UNZA, Number 36, 1986
15. FERNANDEZ J.W., "African Religious Movements, Types and Dynamics.", *Journal of Modern African Studies*, Vol. II, No. 4, (1964) pp. 531-549.
16. GARVEY B., *Bemba Chiefs and Catholic Missions, 1898-1935* in *The Journal of African History*, Vol 18 n° 3 1977 pp. 411-420
17. GARVEY B., *Bemba Land Church, Religious and Social Change in South Central Africa 1891-1964*, Leiden, Brill, 1994
18. HENKEL R., *Christian Missions in Africa. A Social Geographical Study of the Impact of their activities in Zambia*, Berlin, Dietrich Reimar Verlag, 1989
19. HINFELAAR MARJA, *Remembering Bishop Joseph Dupont (1850-1930) in Present-Day Zambia*, *Journal of Religion in Africa* Volume 33, Number 4 / November, 2003, pp. 365-376

20. KAUNDA K., *A Humanist in Africa. Letters to Colin Morris*, Veritus Trust, London, 1968
21. KAUNDA K., *Zambia. Independence and Beyond. The Speeches of Kenneth Kaunda*, Ed. Colin Legum, London, Nelson, 1966
22. KAUNDA K.D., *Zambia Shall Be Free. An Autobiography*, London, 1962
23. LABRECQUE E., *Les origines des BaBemba de la Rhodésie du Nord (Zambia)*, Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico, vol. XXXII, 1968, p. 249-329
24. LEHMANN D., *Women in the Independent African Churches*, in AA.VV., *African Independent Church Movements*, 1963, pp. 65-69
25. MACPHERSON F., *Kenneth Kaunda of Zambia. The Times and the Man*, Lusaka 1974
26. MAIER H. *Les arbres qui grandissent font la forêt. Aspects symbolique de la vie Bemba*, (Archivio dei White Fathers-Roma) ciclostilato in proprio, Strasburgo, 1976
27. MAKASA K., *Bwana District Commissioner. White Colonial Master*, Multimedia Publications, Lusaka 1989
28. MAKASA K., *Zambia's March to Political Freedom*, Heinemann, Nairobi, 1985
29. MAPOMA ISAAH MWESA, *The Use of Folk Music among Some Bemba Church Congregations in Zambia*, in *Yearbook of the International Folk Music Council*, Vol. 1, (1969), pp. 72-88
30. MAXWELL K. B., *Bemba Myth and Ritual; the Impact of Literacy on a Oral Culture*, New York, Peter Lang 1983
31. MULFORD D. C., *Zambia: the Politics of Independence 1957-1964*, Oxford, Oxford University Press 1967
32. MUSHINDO P., *The life of a Zambian Evangelist*, University of Zambia, Lusaka 1973
33. MWENYA H. AARON, *The Burial of Chitimukulu Mubanga*, *African Affairs* 46 (1947) pp. 101-105
34. OGER L., *Spirit Possession Among the Bemba*, Paper read at the Conference on the History of Central Africa Religion, Lusaka, Aug. 30-8 Sept. 1972
35. RICHARDS A.I., *A Modern movement of Which Finders*, in *Africa*, vol 8, 1935, n. 4 pp. 448-461
36. RICHARDS A.I., *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. An Economic Study of the Bemba Tribe*, Oxford University Press, 1969 (first edition 1939)
37. RICHARDS A.I., *The Bemba of North-Eastern Rhodesia*, in *Seven Tribes of British Central Africa*, COLSON Elizabeth & GLUCKMAN Max (eds), Oxford University Press, London, 1951, pp. 172-179
38. RICHARDS, A.I., *Chisungu: a girls' initiation ceremony among the Bemba of Zambia; introduction by Jean La Fontaine*, London, 1982
39. ROBERTS D. A., *A History of the Bemba*, Heinemann, London, 1973
40. ROBERTS, A., *A History of Zambia*, London: Heinemann 1976
41. ROBERTS, A., *A History of the Bemba. Political growth and change in North Eastern Zambia before 1900*, London, Longman, 1974
42. ROTBERG I. R., *The Rise of Nationalism in Central Africa*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965
43. ROTBERG I.R., *Christian Missionaries and Creation of Northern Rhodesia, 1880-1924*, Princeton, 1965
44. SUNDKLER B.G.M., *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948 (e successive edizioni)
45. TURNER W. HAROLD, *The Hidden Power of the Whites: The Secret Religion Withheld from the Primal Peoples*, in *Archives des sciences sociales des religions*, 1978, 46/1 (juillet-september), pp. 41-55

46. WILLIS R. G., *Kamcape: An Anti-Sorcery Movement in South-West Tanzania*, in *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 38, No. 1 (Jan., 1968), pp. 1-15

C. Studi sulle popolazioni zambiane con parti dedicate a Lenshina

47. BUSEYI TEGERA A., *Notion de la sorcellerie chez les Bemba de Zambia. Tradition et impact colonial*, Tesi all'Istituto Cattolico di Parigi. I.E.S. 1994
48. HINFELAAR H. F., *History of the Catholic Church in Zambia 1895-1995*, Lusaka Bookworld Publishers 2004
49. HINFELAAR, H. F., *Bemba-speaking Women of Zambia in a Century of Religious Change (1892-1992)*. Leiden, Brill. 1994
50. IPENBURG A., "All good men": the Development of Lubwa Mission. *Chinsali. Zambia 1905-1967*. Frankfurt am Main, Peter Lang 1992
51. IPENBURG A., *Lubwa Mission, 1939-1953. Presbyterianism, Secularization and Political Development*, In *Mission Studies* 6 (Hamburg 1989) n. 2 pp. 63-67
52. LEHMANN D., *Women in the Independent African Churches*, in AA.VV., *African Independent Church Movements*, 1963, pp. 65-69
53. OGER L., *Une ombre dans les missions: la sorcellerie. Lieu méconnu de la rencontre du Christ dans la Foi*, ciclostilato in proprio, Biblioteca dei Padri Bianchi, Roma 1995
54. OGER L., *Where a scattered flock gathered. Ilondola 1934-1984. A Catholic Mission in a Protestant area*, Ndola, Mission Press 1991
55. SHORT ROBIN, *African Sunset*, London, Johnson, 1973
56. VAN DONGE JAN KEES, *An Episode from the Independence Struggle in Zambia: A Case Study from Mwase Lundazi*, in *African Affairs*, Vol. 84, No. 335 (Apr., 1985), pp. 265-277
57. WERNER Douglas, *Some Developments in Bemba Religious History*, in *Journal of Religion in Africa*, Vol. 4, Fasc. 1 (1971 - 1972), pp. 1-24

D. Fonti specifiche contemporanee (1953-1964)

58. HEWARD C., *The rise of Alice Lenshina*, New Society IV, 13.8.1964, pp. 6-8
59. LEHMANN, D. "Alice Lenshina Mulenga and the Lumpa Church." In *Christians of the Copperbelt* by J. V. Taylor & D. A. Lehmann, 248-68. London: SCM Press, 1961.
60. MACPHERSON F., *Notes on the beginnings of the Lumpa Movement*, in *Occasional Papers*, London, International Missionary Council, 1958, I, pp.2-5
61. OGER L., *Le Mouvement Lenshina en Rhodésie du Nord*, in *Église vivante*, tome XIV n° 2 (1962) Paris pp. 128-138
62. OGER, *Lumpa Church. The Lenshina Movement in Northern Rhodesia*, Ciclostilato in proprio, Roma 1960
63. ROTBERG R.I. "The Lenshina Movement of Northern Rhodesia." In *The Rhodes-Livingstone Journal. Human Problems*, 29, June 1961, pp. 63-78
64. STONE V., *The Alice Movement in 1956*, in *Occasional Papers*, London, International Missionary Council, 1958, I, pp. 5-10
65. TAYLOR J.V., *Saints or Heretics?*, Basilea. Tribute to Walter Freytag (Stuttgart 1959), pp. 305-312

E. Studi specifici successivi dal 1964 al 1991

66. *Report of the Commission of inquiry into former Lumpa Church*, Zambia, Lusaka, 1965
67. BOND G. C., *A Prophecy that failed: The Lumpa Church of Uyombe (Zambia)*, in AA.VV., *African Christianity. Patterns of Religious Continuity*, edited by G. Bond – W. Johnson – Sheila S. Walker, Studies in Anthropology, Academic Press, New York 1979, pp. 137-160
68. CALMETTES J.-L., *Lumpa Church I: The Genesis and Development 1953-1964*, Ilondola Mission, Chinsali, Zambia 1970
69. CALMETTES J.-L., *'The Lumpa Church and Witchcraft Eradication'*, paper read at Conference on the History of Central African Religious Systems, University of Zambia/University of California Los Angeles, Lusaka, 1972
70. CALMETTES J.-L., *Un conflit politico-religieux en Zambie: les enseignements de la crise Lumpa*, in *Culture et Development*, 1980, pp. 195-233
71. CALMETTES, J.-L., *'The Lumpa Sect, Rural Reconstruction, and Conflict'*, MSc (Econ) thesis, University of Wales. 1978
72. GRESCHAT H.J., *Legend? Fraud? Reality? Alice Lenshina's Prophetic Experience*, *Africana Marburgensia* I, 1968, pp. 8-13
73. HINFELAAR H., *Lumpa and Reconciliation*. In *African Ecclesial Review*, Published by the AMECEA Pastoral Institute (Gaba) Vol. 26, N. 5 (Eldoret 1984) pp. 292-296
74. HINFELAAR, H. F. *Women's Revolt: The Lumpa Church of Lenshina Mulenga in the 1950s*, in *Journal of Religion in Africa*, 21 (1991); pp. 99-129
75. ROBERTS, A. *"The Lumpa Church of Alice Lenshina."* In *Protest and Power in Black Africa*, eds. R. I. Rotberg and A. A. Mazrui, New York: Oxford University Press, 1970, pp. 513-568
76. 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, pp. 101-135
77. VAN BINSBURGEN W. M. J., *"Religious Innovation and Political Conflict in Zambia: The Lumpa Rising"*, in *Religious Change in Zambia*, London/Boston, Kegan Paul International, 1981, pp. 266-316
78. VAN DONGE JAN KEES, *Religion and Nationalism in Zambia*, Monograph, University of Dar-es-salaam, 1990
79. VANDE KERKHOVE J.-L., *Le Mystere du Salut dans le contexte de l'Afrique Centrale. Reflexion a partir du message de la Lumpa Church d'Alice Lenshina*, (thesis) Université catholique de Louvain, Louvain, 1983

F. La nuova ricerca

80. KOMAKOMA J., *Religion and social change in Zambia: the sociogenesis of the Lumpa Church of Alice Mulenga Lenshina (1954-1964)*, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, UCL, 1992
81. KAMPAMBA M., *Blood on Their Hands*, Zambia Educational Publishing House, Lusaka 1998
82. HUDSON J., *A Time to Mourn. A Personal Account of the 1964 Lumpa Church Revolt in Zambia*, Bookworld Publishers, Lusaka 1999
83. SICHONE O., *'Alice Lenshina'* in Kevin Shillington ed. *The Encyclopedia of African History*, New York 2005: Fitzroy Dearborn, Vol 2, 805-806pp

84. SICHONE O., 'Zambia: Religious Movements' in Kevin Shillington ed. *The Encyclopedia of African History*, New York 2005: Fitzroy Dearborn, Vol 3. 1703-1705pp
85. GORDON D. M., *Rebellion or Massacre. The UNIP-Lumpa Conflict Revisited*. In *One Zambia, Many Histories. Towards a History of Post-Colonial Zambia*. Edited by J.-B. Gewald, G. Macola, M. Hinfelaar; Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 45-76
86. GORDON D.M., *A Community of Suffering: Narratives of War and Exile in the Zambian Lumpa Church in Recasting the Past. History Writing and Political Work in Modern Africa*, Edited by Derek Peterson and Giacomo Macola. Ohio University Press. Athens 2009 pp. 191-209
87. BUTER M. M., *Prophetess Alice Lenshina. God's African Commander. Her Generational Blessings and Legacy*, Tremendous Wealth Publisher, United Kingdom 2011
88. GORDON D.M., *Invisible Agents. Spirits in a Central African History*, Ohio University Press. Athens 2012

G. Articoli di giornali zambiani

ZAMBIA DAILY MAIL

1. *Will Lenshina's Lumpa followers be forgiven?* by Daily Reporter, May 24, 1993;
2. *Lumpa uprising: UNIP to blame?* by Daily Reporter, May 31, 1993;
3. *How the dramatic Lumpa crisis ended.* by Daily Reporter, June 7, 1993;
4. *What went on in Lumpa villages.* by Daily Reporter, June 14, 1993;

TIMES OF ZAMBIA

5. *Sata Upsets Lumpa Church*, by Goodson Sampa Chishinka, January 14, 1994;
6. *Ex-Lumpas drag Kaunda to court*, by Margaret Manfani, October 12, 1998
7. *Return of Former Lumpa Church Members Worries Kasomo Villagers*, By Times Reporter, May 20, 2003;
8. *Clear air on Lenshina followers drinking urine*, by Mukula Chilufya, June 28, 2003;
9. *Mutale Ng'andu: A valediction of the King of the Bemba. His mummification, or ukufumbuwila* By Ben Kakoma, December 28, 2004;
10. *New Jerusalem Church disciples back in Chinsali*, by Pothipher Tembo, August 24, 2006;
11. *Accept former members of Lenshina sect*, by Times Reporter, November 23, 2007;

THE SUNDAY POST

12. *Retracing Lenshina's Followers*, by Mwala Kalaluka, May 4, 2008
13. *Retracing Lumpa Church*, by Mwala Kalaluka, May 11, 2008

H. Testi Web

1. SICHONE O., *The Lumpa Church of Alice Lenshina*
<http://dagolo.blogspot.com/2007/11/alice-mulenga-lenshina-and-lumpa-church.html>
2. VAN BINSBERGEN, *Postscript: J.-L. Calmettes's contribution to Lumpa studies*,
http://www.shikanda.net/african_religion/lumpa0.htm

3. GORDON D., *The Prophetess and the Post-Colony: Gender in the Lumpa Church of Alice Lenshina*, in http://www.nai.uu.se/research/areas/sexuality_gender_and_soci/conferences/writing/info/abstracts/gordon.pdf
4. BUNYAN JOHN, *The Pilgrim's Progress*, London 1856 in <http://www.ccel.org/ccel/bunyan/pilgrim.html>
5. SPARROW FIONA, *The Self-Completing Tree: Livesay's African Poetry*, in <http://www.uwo.ca/english/canadianpoetry/cpjm/vol20/sparrow.htm>;