



diritto & religioni

Semestrale
Anno II - n. 1-2007
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

3



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni

Semestrale
Anno II - n. 1-2007
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, A. Pandolfi
A. Bettetini, G. Lo Castro,
G. Fubini, A. Vincenzo
S. Ferlito, L. Musselli,
A. Autiero, G. J. Kaczyński,
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile
Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria
Diritto ecclesiastico e professioni legali

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
A. Fuccillo
F. De Gregorio
G. Carobene
G. Schiano
A. Guarino
F. De Gregorio, A. Fuccillo

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

P. Lo Iacono, A. Vincenzo

Movimenti religiosi e costruzione della società civile Il caso del Congo (Kinshasa)¹

GRZEGORZ J. KACZYŃSKI

L'elezione democratica del nuovo presidente del Congo (Kinshasa) proclamata il 15 novembre 2006, la prima dopo 46 anni dalla conquista dell'indipendenza, costituisce un passo storico nella costruzione della società civile di questo paese. Se è vero che questo evento non sarebbe accaduto senza l'enorme contributo della comunità internazionale, in termini sia finanziari che logistici², è altrettanto vero che il suo successo va cercato soprattutto in una vasta azione, intrapresa da diverse forze sociali da alcuni anni, il cui obiettivo è stata l'educazione della popolazione ai valori della democrazia e il recupero di una coscienza politica. Tuttavia, anche quest'iniziativa non può essere del tutto compresa senza tener conto della protesta sociale che in varie forme e in modo implicito aveva già coltivato e divulgato i valori che stanno alla base della società democratica e della società civile. Fra queste una posizione del tutto particolare è occupata dai movimenti religiosi che si sono manifestati sotto diverse forme sociali (chiese, sette, comunità, congregazioni, culti ecc.). Spesso le idee religiose propugnate dai diversi carismatici, profeti e loro seguaci hanno acquisito una connotazione terrena e il consenso sociale, trasformando un movimento in un'opposizione *cripto-politica*. Sia nel

¹ L'articolo riporta ampi frammenti tratti dal mio volume *Il sacro ribelle* (Acireale-Roma, Bonanno, 2005).

² Prima del 30 luglio 2006, data del primo turno delle elezioni (il secondo e definitivo si è svolto il 29 ottobre) in Congo-Kinshasa (Repubblica Democratica del Congo) sono arrivati oltre 17 mila soldati ONU e 2500 militari dell'UE per assicurare la regolarità e la sicurezza durante le elezioni e i primi mesi dell'insediamento del nuovo governo. Il costo dell'operazione viene stimato attorno a un miliardo di dollari. Inoltre sono stati spesi circa 460 milioni di dollari per aiutare il paese nell'organizzazione delle elezioni, iniziando dal censimento dell'elettorato, che conta – come venne rilevato – quasi 26 milioni di persone su 56 milioni di abitanti (169 circoscrizioni, 50000 seggi). Le elezioni sono state sorvegliate da 1200 osservatori internazionali. Per tutte queste ragioni le elezioni sono state considerate le più importanti, più difficili e più costose.

periodo coloniale che in quello indipendente, e non soltanto in Congo ma in tutta l'Africa Nera.

Si tratta di movimenti religiosi sorti nel contesto *afro-europeo* che non costituiscono una categoria uniforme ma si distinguono dal punto di vista dottrinale in due tipi. Entrambi, essendosi formati in un contesto di contatto di culture, hanno carattere *sincretico* ma non sempre nel senso religioso. Infatti il primo che possiamo indicare con il suggestivo termine di *post-cristianesimo*, ma non nel senso indicato da Oosthuizen³ o Toynbee⁴, si presenta come tipico esempio di sincretismo religioso in cui elementi di cultura religiosa tradizionale sono integrati con diversi elementi del cristianesimo o, al contrario, senza tener conto della coerenza dogmatica sul piano del credo. L'altra categoria è indicata come *afro-cristianesimo* in quanto le dottrine dei movimenti religiosi che comprende, nonostante la presenza del sincretismo rituale e strutturale, non si scostano dai cardini del credo cristiano. È una formazione spontanea che non deriva dalle organizzazioni missionarie di africanizzazione del cristianesimo e che potremmo chiamare *cristianesimo nero*. Sicché la prima è manifesta espressione di sincretismo religioso, la seconda di sincretismo culturale; ciò che le accomuna è l'espressione della protesta sociale in un linguaggio che possiamo definire *afro-europeo*.

Di maggior rilievo risultano i movimenti afro-cristiani non soltanto perché più diffusi, ma perché più visibili socialmente, culturalmente e politicamente. Secondo le stime, non sempre del tutto attendibili, come succede sovente nella realtà africana, basate sui dati disponibili alla fine degli anni Sessanta, ne esistevano più di 6 mila con circa 9 milioni di seguaci. Attualmente il numero di movimenti di questo tipo supera gli 8 mila con quasi 84 milioni di aderenti, cifra che costituisce circa 11 % della popolazione africana⁵. Il loro incremento e soprattutto il numero dei seguaci è da alcuni decenni considerato un fenomeno africano. Non sorprende, infatti, che siano oggetto di un vivo interesse scientifico in differenti prospettive disciplinari e metodologiche.

In questo contesto i movimenti religiosi dell'Africa Centrale, e concretamente del Congo (Kinshasa), post-belga, e dei paesi limitrofi, che sono l'oggetto specifico della nostra disamina, rappresentano uno dei più numerosi e importanti gruppi di movimenti religiosi dell'Africa Nera con una tradizione

³ G.C. OOSTHUIZEN, *Post-Christianity in Africa. A Theological and Anthropological Study*, Stellenbosch, T. Wever, 1968.

⁴ ARNOLD TOYNBEE, *A Study of History*, Abridgement of Volumes I-X by D. C. SOMERVELL, Oxford, Oxford University Press, 1957.

⁵ *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World*, ed. DAVID. B. BARRETT, Nairobi-Oxford-New York, Oxford University Press, 2002, p. 13.

che risale alla cristianizzazione di questi territori, un tempo Regno del Congo. Nel periodo successivo alla conquista dell'indipendenza del Congo (1960) si registrava l'esistenza di oltre 400 movimenti con più di un milione di aderenti appartenenti a circa 42 etnie. Attualmente vi si stima la presenza di quasi 700 movimenti con oltre 12 milioni di seguaci che rappresentano più del 23% della popolazione⁶. Ed è lì che troviamo il più grande movimento religioso dell'Africa, il kimbanguismo⁷, che conta più di 7.5 milioni di fedeli, grosso modo il 15% della popolazione. Non è quindi ardito ritenere questi movimenti una sorta di campione rappresentativo di un fenomeno di dimensione africana. Anche nel senso storico, dato che *vantano* una tradizione che risale alla cristianizzazione di questi territori, un tempo Regno del Congo, intrapresa dai portoghesi alla fine del secolo XV e che si è conclusa all'inizio del XVIII secolo. Ciò che sappiamo dei movimenti religiosi di quel periodo è quanto tramandato dalla preziosa testimonianza epistolare e diaristica dei cappuccini italiani, primi fra gli altri Antonio Cavazzi da Montecuccolo, Lorenzo da Lucca, Bernardo da Gallo e Luca da Caltanissetta⁸.

1. La tipologia dei movimenti

Nella tipologia qui proposta sono stati adottati criteri ideologici con evidenti implicazioni sociali, dividendo le dottrine dei movimenti in base

⁶ *World Christian Encyclopedia*, cit., pp. 211-216.

⁷ È un movimento religioso nato nel 1921 nel Basso Congo; oggi è rappresentato soprattutto dalla Chiesa di Gesù Cristo sulla Terra tramite il profeta Simon Kimbangu (*Église de Jesus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu*). Il movimento è stato fondato dai seguaci di Simon Kimbangu (1889-1951), considerato profeta e, in certi ambienti, perfino messia degli africani; condannato all'ergastolo nel 1921 per la sua attività giudicata anticoloniale ed eversiva dall'autorità belga, è morto in prigione. Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle. Contatto culturale e movimenti religiosi in Africa*, Acireale-Roma, Bonanno Ed., pp. 109-130, 242-249.

⁸ Cfr. GIOVANNI ANTONIO CAVAZZI, *Istorica Descrittione de tre regni, Congo, Matamba et Angola*, Bologna, 1687; BERNARDO DA GALLO, *Relazione dell'ultime Guerre civili del Regno di Congo; della Battaglia data del Ré D. Pietro Quarto; e della vittoria da lui ottenuta contro i Ribelli. Come anche del scisma nella Fede per via d'una donna, che si fingeva S. Antonio, felicemente superato colla morte di quella*, Archivio di Propaganda Fide, Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali, 1711, vol. 576, ff. 291-314vol; J. CUVELIER, *Relations sur le Congo du père Laurent de Lucques (1700-1717)*, Bruxelles, 1953; L. JADIN, *Le Congo et la secte des Antoniens, Relation de Bernardo da Gallo*, Bruxelles, 1961; L. JADIN, *Les sectes religieuses secrètes des antoniens au Congo (1703-1709)*, in *Cahiers des Religions Africaines*, 1968, n. 3; L. JADIN., P. TAVARES, *Missionnaire jésuite, ses travaux apostoliques au Congo et en Angola, 1629-1635*, in *Bullettin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 1967, 38, pp. 271-402. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 20-25; Id., *The Predecessors of Afro-Christianity*, in *Hemispheres* (Warsaw), 1990, n. 7, pp. 25-42, Id., *Luca da Caltanissetta e il suo diario. Nota commemorativa*, in *Synaxis* (Catania), 1992, n. X, pp. 229-240.

alla presenza o meno dell'idea messianica, nonché dal ruolo svolto dal carisma. Sono due idee queste che nella prospettiva sociologica risultano le più indicative e pertanto si ritiene che non siano applicabili soltanto ai movimenti religiosi del Congo, ma anche a tutti i movimenti religiosi dell'Africa Nera.

L'idea messianica scaturisce dalla speranza e dall'attesa fiduciosa di un profondo rinnovamento del mondo grazie all'intervento di forze soprannaturali personificate (messia inteso come salvatore e liberatore). È un'idea che compare in molte religioni, ma è assente nella tradizione africana. Il carisma è invece un attributo di un capo religioso, che si crede possedere il dono divino che gli dà il diritto esclusivo di proclamare, diffondere e interpretare la missione divina, nonché di guidare un gruppo religioso. Il significato sociale di questi criteri tipologici è evidente: il primo indica un tipo di società, il secondo un tipo di guida a cui si ispira il movimento. Sulla base di questi due criteri dottrinali differenzieremo quattro tipi di movimenti religiosi: *innovativo, profetico, millenarista, messianico*.

Il movimento *innovativo* è privo dell'idea messianica, mentre il carisma ha un ruolo secondario o non compare affatto. La sua dottrina è formulata sulla base di una peculiare interpretazione delle idee religiose di origine tradizionale (africana) e cristiana, alle quali nel complesso di convinzioni riguardanti il rinnovamento del mondo si attribuisce un significato essenziale.

Nel movimento *profetico* ha una posizione dominante la figura del fondatore e guida, che si ritiene ed è ritenuto dai seguaci il profeta (dal greco *prophánai* = predire), il capo carismatico che ha ricevuto da Dio la missione di divulgare le nuove idee religiose e di introdurre un nuovo ordine religioso-sociale. Tratto essenziale della dottrina è l'assenza dell'idea messianica. Accanto ai contenuti ideali ha un ruolo assai importante l'attività predicatrice e taumaturgica del profeta. Il miglioramento delle condizioni dell'esistenza è connesso alla realizzazione delle idee spirituali e del rinnovamento materiale annunciato dalla profezia.

L'idea centrale della dottrina del movimento *millenarista* è l'annuncio dell'avvento prossimo di un regno «millenario», di mille anni di bene, felicità e pace; un periodo di totale, immediata, definitiva salvezza terrena collettiva. Nel cristianesimo è la credenza (rifiutata dalla Chiesa Cattolica) nella seconda venuta di Cristo sulla terra e il suo regno di mille anni prima della fine del mondo (Apocalisse, 20). Il movimento millenarista (detto anche chiliastico (dal greco *chilioi* = mille) mostra una fondamentale analogia col movimento messianico, con la differenza sostanziale che la realizzazione della salvezza non è legata alla figura di un unico messia, bensì a Dio o in generale a forze divine rappresentate da messaggeri designati. Il ruolo del fondatore e guida è meno

importante rispetto ai movimenti profetici e messianici, mentre i contenuti dottrinali riguardano soprattutto l'avvento dell'era di pace e di bene.

Il movimento *messianico* trae la denominazione e il significato dall'idea messianica, la cui incarnazione è il messia, che può essere una figura storica, contemporanea o da venire, che viene riconosciuto come messaggero di Dio, alla cui comparsa sulla terra è legata la realizzazione del Regno terreno di Dio, la liberazione dei fedeli dall'oppressione nonché la totale ricompensa per le ingiustizie patite. Il fine della sua missione abbraccia sia la sfera politico-terrena sia quella soterico-escatologica. La figura del messia e le sue idee sono l'oggetto principale della dottrina del movimento.

2. *La situazione coloniale*

Nell'analisi dei movimenti religiosi del Congo, come di tutta l'Africa *Nera*, ha fondamentale importanza il fatto che essi appaiano nel contesto di contatto culturale e in due periodi della storia del paese: coloniale e indipendente, ovvero post-coloniale – termine che ci sembra più appropriato in quanto il passato coloniale incide ancora pesantemente sulla realtà attuale. In altri termini, si può affermare che lo sfondo dei movimenti è costituito dalla trasformazione della società africana tradizionale, una volta chiamata *primitiva*, determinata dal contatto con la cultura europea o occidentale.

La caratteristica propria di ogni *situazione coloniale*⁹ è l'impatto fra due differenti società, una delle quali politicamente dominante (colonizzatrice), l'altra sottomessa (colonizzata). Le vicende coloniali mostrano che la società colonizzatrice acquista il dominio tramite un'occupazione economico-militare e determinati interventi politici. Essa inoltre mira il più delle volte al completo assoggettamento della società, cioè alla cosiddetta *dominazione totale*.

Il passato ancora recente del Congo è la dimostrazione storica di un siffatto processo. I belgi, dopo l'esperienza politica del Libero Stato del Congo (1885-1908), di fatto dipendente dal loro re Leopoldo II, concessero lo status coloniale ai territori conquistati nel 1908. Da allora il Congo Belga è, per così dire, assunto ad esempio classico di regime coloniale in Africa. Il sistema coloniale belga è sovente e verosimilmente paragonato allo stato ideale platonico, in cui ogni ceto sociale adempie ad una precisa funzione¹⁰.

⁹ Cfr. GEORGES BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1963, pp. 34-35.

¹⁰ THOMAS HODGKIN, *Nationalism in Colonial Africa*, London, 1956, p. 50.

Secondo tale concezione il potere è appannaggio degli *aristoi*, i migliori ovvero i filosofi, che governano sulla restante parte della società, la cui componente più numerosa è costituita dagli schiavi. La religione e l'istruzione servono a mantenere e a rafforzare il sistema dello stato ideale. Analoghe caratteristiche si riscontrano nel sistema belga, che ha fatto propria la regola paternalistica di governo, sicché si può parlare di *paternalismo platonico*. Con paternalismo si indica la concezione che considera gli africani incapaci per natura di autogovernarsi, in quanto intellettualmente meno dotati, ed è quindi necessario per il loro bene che siano guidati. La «razionalità» del sistema consisteva nella presa di coscienza e nell'effettiva realizzazione dell'istruzione degli africani, fino ad un livello determinato, e nel miglioramento delle loro condizioni di vita, allo scopo di accrescerne la servilità nello sfruttamento della colonia. In questo programma era compresa la capillare attività missionaria cristiana, e tutto il settore privato dominante nell'ambito dell'attività economica. L'idea di civilizzazione degli africani tramite la loro attiva partecipazione si traduceva insomma nella formazione di una società di *schiavi moderni*, dall'adeguata qualificazione professionale, dal livello di vita relativamente alto (rispetto al tenore di vita dei colonizzatori), in gran numero già cristiani, ma del tutto privi di diritti politici.

Lo statuto che definiva il sistema politico della colonia e ne sanciva gli scopi era la Carta Coloniale del 18 ottobre 1908, ampliamento del primo articolo della costituzione belga del 1893. Tale sistema era basato sulla regola centralistica. In nome del re e del governo gestiva la politica coloniale il ministro della colonia, affiancato dal governatore, il quale indipendentemente dal potere legislativo aveva la facoltà di emanare nuove leggi. Esse venivano, entro sei mesi, approvate da un decreto regio. Il Consiglio del Governo rappresentava al massimo grado il potere del governatore generale. Tale consiglio era composto dai vicegovernatori, un segretario generale, i governatori di sei province, i capi delle forze armate (*Force Publique*), sei notabili ordinati dal governatore, industriali, commercianti, sedici coloni e rappresentanti di vari tipi d'industria, nonché otto rappresentanti della popolazione indigena, nominati dal governatore. Analoga era la struttura politica nelle province. Si trattava dunque di un sistema di potere che mirava all'annullamento totale delle strutture politiche tradizionali, a carattere tribale. I conflitti che al riguardo sorsero rimasero per lungo tempo un «impenetrabile segreto coloniale». Il periodo della dominazione belga, come testimoniano documenti coloniali¹¹ a

¹¹ P. DEMUNTER, *Masses rurales et luttes politiques au Zaïre*, Paris, Anthropos, 1975, p. 250.

poco a poco venuti alla luce, è stato segnato da rivolte, ribellioni e altre forme di difesa da parte della popolazione contro l'oppressione politica. Queste manifestazioni di protesta precedettero le agitazioni dei partiti politici che, a partire della metà degli anni Cinquanta, formarono un fronte compatto di lotta per l'indipendenza.

Il 30 giugno del 1960 il Congo Belga, come precedentemente annunciato e grazie ad un raggiunto accordo bilaterale, ottenne l'indipendenza.

3. *La protesta anticoloniale*

Aspetto politico: Le funzioni politiche dei movimenti religiosi del Congo Belga trovano la loro ragione d'essere nell'atteggiamento anticoloniale. Una connotazione così forte e quasi indiscutibile è comunque tipica dei movimenti di questa regione. In altre aree dell'Africa *Nera* il rapporto con il colonialismo si è configurato in maniera differente. In Congo si distinguono tre tipi di movimenti: *anticoloniale*, *procoloniale* ed *acoloniale*.

Il primo tipo, più diffuso, è permeato da profonda ostilità verso gli europei in quanto detentori del potere coloniale. L'atteggiamento anticoloniale, che traspare spesso nei testi dottrinali, è esplicitamente espresso nella propaganda sociale e politica, come, per esempio, nello slogan *L'Africa agli africani*. Inoltre, l'anticolonialismo era spesso associato all'idea messianica dell'avvento di un salvatore dei neri.

Di solito è il fondatore o il capo del movimento ad essere identificato con il nuovo salvatore, talvolta con Gesù stesso o perfino opposto a questi. Nell'opera proselitica della guida spirituale erano riposte le più profonde speranze nell'instaurazione di un regno di libertà e prosperità. L'anelito alla libertà, congiunto alla fede nell'avvento del salvatore (messia), veniva generalmente espresso in forma allegorica attraverso i testi biblici. Il destino degli africani era paragonato alla storia del popolo ebraico, il loro capo a Mosé, che aveva liberato gli israeliti dalla schiavitù, guidandoli nell'Egitto dei faraoni (identificato a volte con l'Africa oppressa) o a Cristo, il Salvatore, che avrebbe così adempiuto alla promessa di ritornare nella gloria per ricompensare i giusti. Il salvatore è visto come il liberatore temporale e spirituale dei neri, il loro padre e sovrano, a cui si ascrivono persino attributi divini.

Un tratto caratteristico delle dottrine di certi movimenti anticoloniali è il concetto di neri come popolo eletto, a cui sono stati sottratti il potere e la ricchezza dall'uomo bianco. A questo si è aggiunta la convinzione di una superiorità razziale degli africani, legittimata dalla religione. Si è così determinata un'interpretazione del passato e del futuro concepita in base alla

propria ideologia religiosa più che su un principio di giustizia sociale (cfr. Kitawala¹²).

I movimenti procoloniali, in quanto espressione della subordinazione e, in certi casi, dell'appoggio del potere coloniale, erano ovviamente una minoranza nella realtà africana. Questo particolare orientamento ideologico ha trovato la sua giustificazione nell'interpretazione trascendentale della realtà coloniale con cui era legittimata la superiorità dei bianchi e quindi l'ordine coloniale, e sostenuta da un'inconsueta esegesi della Bibbia e al contempo da una peculiare comprensione dei miti cosmogonici tradizionali¹³.

Infine, i movimenti acoloniali si sono distinti per l'assoluto distacco dal contesto politico e per il perseguimento di fini esclusivamente magico-religiosi e cioè, potremmo dire, totalmente rinunciatari. Possiamo ipotizzare che essi emersero dal bisogno di cambiare le condizioni di vita senza alcun riferimento al sistema politico e sociale imposto dal potere straniero. Nondimeno, pur essendo talvolta espressa l'ostilità verso gli europei da parte dei seguaci di alcuni movimenti, il loro orientamento rimaneva essenzialmente acoloniale e apolitico. Ne sono esempio alcuni movimenti innovativi di carattere neofetichista la cui ostilità verso i bianchi si manifestava attraverso riti magico-religiosi, di purificazione dal male generato dal rapporto colonizzatore-colonizzato. Di certo, in origine l'opposizione magico-religiosa sarebbe potuta divenire la base per una più articolata e cosciente rivolta anticoloniale. Il movimento Epikilipikili¹⁴ è un buon esempio per vedere in che modo si sono formati i movimenti neofetichisti (innovativi) e come siano divenuti una manifestazione di protesta contro i bianchi e l'ordine da loro istituito.

In tale prospettiva tipologica sembra chiaro che l'anticolonialismo dei movimenti congolese non fosse né necessario né scontato. Questo aspetto viene ignorato da molti autori, specie quelli di tendenza *politologica*, che non solo tacciono dell'esistenza di movimenti procoloniali o acoloniali, ma non tengono conto del loro importante ruolo socio-culturale. Assai sovente ci si dimentica che la configurazione e l'inconsistenza dei contenuti politici dei movimenti religiosi africani dipendono dalla configurazione e dall'im maturità delle aspirazioni rivendicative degli stessi Africani che rivelano atteggiamenti di servile attrazione verso la cultura europea e tendenze verso l'assimilazione¹⁵.

¹² Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 130-142.

¹³ Cfr. GEORGES BALANDIER, *Les Myth politiques de la colonisation et de la decolonisation en Afrique*, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1962, 33, pp. 85-96.

¹⁴ Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 161-162.

¹⁵ ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI, *Niepodległość Konga a kolonializm belgijski*, Warszawa, PWN, 1968, pp. 74-87.

Il sentimento di attrazione è prevalso nel primo periodo del dominio coloniale. Lo stupore destato dalla potenza della cultura europea, specie dei suoi beni materiali, ha sortito la convinzione della superiorità dei bianchi. È stato perfino razionalizzato in termini religiosi africani; nel cosmo africano ai bianchi è stata attribuita una maggiore forza vitale¹⁶. Questo tipo di credenza è detto da Catherine Coquery-Vidrovitch¹⁷ *sincretismo di accettazione*, che si traduce in un atteggiamento di rassegnazione che ha attenuato la violenza della resistenza, una sorta di fatalismo dettato dalla convinzione che il potere coloniale in quel periodo era invincibile. In questo contesto sono apparsi diversi *miti politici della colonizzazione*¹⁸ che legittimavano la dominazione coloniale, rendendola sopportabile e perfino proposta come punto di riferimento del proprio status. In altri termini, il colonizzato si è servito della religione per offuscare, anzi falsare, la reale rappresentazione del colonizzatore per rendere la sua immagine sopportabile o addirittura ammirevole. È un fenomeno di cui parla anche Franz Fanon, in modo del tutto suo, nel famoso libro *I dannati della terra*¹⁹.

Di solito, i miti di accettazione e perfino di giustificazione, in cui gli elementi cosmogonici africani si fondono con quelli biblici, partono dal presupposto dell'uguaglianza originaria di due razze, bianca e nera, o addirittura sulla superiorità di quella nera. È una condizione che sarà poi sovvertita dopo la prova voluta dal Creatore dalla quale i bianchi risultano sempre vincenti grazie alla loro furbizia o intelligenza. I neri (africani) perdono la loro posizione e quindi tutto ciò che è associato alla superiorità incarnata dai bianchi (europei, colonialisti), sia in termini di cultura spirituale che materiale. Sicché il potere, la ricchezza e perfino la religione dei bianchi è frutto della volontà divina e quindi incontestabile. Ma sappiamo che tale fenomeno non era solo un effetto dell'interpretazione africana del mondo europeo. Nell'esegesi biblica *congolese* si scorge tuttavia l'influsso di idee diffuse nell'ambiente missionario, che riguardano la storia di Cam, uno dei figli di Noè, maledetto e condannato alla schiavitù assieme alla sua discendenza dal padre per il suo comportamento irriverente verso il padre [*Genesi*, 9, 18-27; 29-34; 27]. Gli africani, persuasi da tale *distorsione esegetica*, si sono identificati con la discendenza di Cam e di

¹⁶ PLACIDE TEMPELS, *La philosophie de la rébellion*, «L'Éssor du Congo», 31 VIII 1944; Id., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1961, p. 45.

¹⁷ CATHERINE COQUERY-VIDROVITCH, *Africa Nera: mutamenti e continuità*, Torino, SEI, 1990, p. 221.

¹⁸ GEORGES BALANDIER, *Les Myth politiques de la colonisation et de la decolonisation en Afrique*, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 33, 1962, pp. 85-96.

¹⁹ FRANTZ FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1969, p. 41.

conseguenza hanno interpretato il colonialismo come realizzazione concreta della maledizione da parte di Noè. È vero che questa convinzione, chiamata *complesso di Cam*, non ha ostacolato lo sviluppo di un atteggiamento anti-schiavista, ma è altrettanto vero che ne ha definito la specificità²⁰.

La tendenza verso l'assimilazione andava di pari passo con la detribalizzazione e la modernizzazione della vita. La cultura europea divenne oggetto di desiderio. Anche questa tendenza era imbevuta di servilismo. Sia la tendenza verso l'assimilazione sia gli elementi di servile attrazione verso la cultura europea sono presenti nelle dottrine dei movimenti religiosi del Congo Belga. Questi sono legati alle aspirazioni rivendicative e non hanno dato sfondo ad espressioni procoloniali come in altre parti dell'Africa. Il futuro regno di felicità è formulato in termini di cultura e tecnologia europea – perfino il colore bianco della pelle viene talvolta recepito come un valore (vedi movimenti Kitawala e Tonsi²¹) – seppure nel categorico rifiuto dell'uomo bianco.

L'anticolonialismo dei movimenti religiosi nel Congo belga era legato a quel tipo di condizionamento dell'atteggiamento di protesta e alla situazione politica e giuridica dei congolesi privati della possibilità di esprimere la loro protesta in modo adeguato e cioè in forme socio-politiche per eccellenza. In altri sistemi coloniali gli africani si trovavano in una condizione migliore; avevano a disposizione altre forme istituzionali, per quanto esigue, di protesta politica, mentre nel Congo Belga tale funzione era svolta dai movimenti religiosi che, dato il loro contesto, sembra sia del tutto comprensibile e costituisce perfino una certa tipicità²². Essi, sia nella protesta che nella rinuncia, hanno rivelato la coscienza della vera causa dell'oppressione sociale e del loro nemico politico. Ad ogni modo, esprimevano ed erano adeguati «agli individui *prepolitici* che ancora non avevano trovato (o soltanto hanno cominciato a trovare) un preciso linguaggio, con quale esprimere le proprie aspirazioni»²³.

In sintesi, si può affermare che l'atteggiamento passivo o attivo dell'anticolonialismo dei movimenti accresce la propria forza quando l'oppressione coloniale si acuisce a prescindere da altri fattori. Gli slogan fortemente anticoloniali, le dimostrazioni di identica connotazione e rifiuto dottrinali dei bianchi sono più presenti nei primi anni Trenta, e poi negli anni Quaranta quando il regime coloniale ha svelato manifestamente l'ostilità verso gli afri-

²⁰ C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains*, Paris, 1973, pp. 217-244.

²¹ Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 172-174.

²² Cfr. J. C. COLEMAN, *The Politics of Sub-Saharan Africa*, nel vol. *The Politics of Developing Areas*, ed. W. G. ALMOND, J. S. COLEMAN, New Jersey, Princeton, 1960.

²³ ERIC J. HOBSBAWM, *Forme primitive di rivolta sociale*, Torino, Einaudi, 1966, p. 5.

cani. Da ciò risulta che di fatto i condizionamenti sottintendono al contatto fra società dominante e dominata (grado di oppressione politica e così via), e di conseguenza il fattore che l'autrice non ha preso in considerazione può risultare in alcune situazioni il fattore decisivo del carattere di un movimento sociale, del suo sviluppo e del raggio d'azione con cui auspica la trasformazione del mondo. La correlazione fra i tratti anticoloniali dei movimenti (elemento spesso portante della loro visione generale della cultura europea) e il grado di pressione del sistema coloniale non è una peculiarità dei movimenti congolese, ma riguarda altre regioni dell'Africa. La xenofobia dei movimenti religiosi, talvolta connotata di razzismo, assieme al messianismo come programma di radicale metamorfosi futura è più marcata e ha un ruolo più incisivo quanto maggiore è l'oppressione del sistema coloniale.

Va comunque sottolineato che, nonostante l'im maturità politica visibile sia nell'escatologia sia nel messianismo, i movimenti religiosi non erano affatto ignorati dal potere coloniale. La spietatezza dei belgi nelle repressioni contro i seguaci dei movimenti testimonia di per sé che essi ne riconoscevano la reale forza politica e, o meglio soprattutto, l'orientamento anticoloniale. Qualsiasi forma di protesta religiosa veniva intesa come potenziale protesta sociale e politica, come una contestazione del potere coloniale facilmente strumentalizzata dal comunismo e dal terrorismo arabo.

Il radicale cambiamento delle condizioni politiche e sociali interne del Congo Belga che osserviamo negli anni Cinquanta ha condizionato anche le funzioni politiche dei movimenti religiosi nel Congo Belga. La nascita di organizzazioni africane di carattere politico e dei sindacati, ossia di forme sociali più adeguate alle espressioni socio-politiche, aveva privato i movimenti religiosi del sostegno politico spontaneo di cui godevano e, di conseguenza, della funzione politica, per quanto latente, che avevano. Nonostante la diffusa diffidenza dei congolese verso le organizzazioni di stampo europeo²⁴, le nuove associazioni e i partiti politici riuscirono ad ottenere un largo consenso sociale che, alla fine, ha avuto il suo peso nella conquista dell'indipendenza del Congo nel 1960.

In conclusione si può affermare che i movimenti religiosi, pur essendo un'espressione *arcaica* di protesta politica, limitata da una mentalità servile e utopica, non furono un ostacolo nello sviluppo delle tendenze indipendentiste. Forse in questo modo essi verificano anche il concetto marxista sul ruolo positivo delle idee religiose sullo sviluppo sociale nella loro prima fase

²⁴ GEORGES BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, cit., p. 476; Id., *Contribution à l'étude des nationalismes en Afrique Noire*, in *Zaire*, 1954, vol. 8, n. 4, pp. 379-389.

d'azione²⁵. Essendo un riflesso di bassa coscienza politica non ne ostacolavano lo sviluppo in una situazione definita categoricamente da due poli – la società colonizzatrice e la società colonizzata; anzi svolgevano un importante ruolo espressivo e sostitutivo in condizioni di forzata assenza di organizzazioni politiche. Sottolineando la propria autonomia nell'ambito del cristianesimo identificato con il sistema coloniale, essi propagavano l'idea di stato indipendente e un concetto originale di emancipazione politica, sociale e culturale. Infatti, le rivendicazioni avanzate dai movimenti religiosi superano il tribalismo e contengono evidenti germogli del nuovo nazionalismo, *nationalisme unificateur* – come dice Bogumil Holas²⁶ – che non si basa ancora su una struttura extra-tribale ma su un legame creato dall'atteggiamento negativo verso i bianchi nella situazione coloniale.

Aspetto sociale: A prescindere dal grado di ostilità verso i bianchi e dalla misura in cui se ne accetta la cultura, i movimenti religiosi del Congo Belga si pongono come una reazione sociale spontanea e reale, volta all'instaurazione di un mondo nuovo, ma africano. I programmi di rinnovamento sociale, sia quelli delle dottrine riformiste che rivoluzionarie, non dimenticano mai la tradizione africana che sceglie il come e quando accettare i valori europei nei diversi aspetti della vita. Ciò è visibile nelle idealizzazioni di *società nuova* che emerge dalle dottrine. Questa nuova società, *la terza società*, nasce da un mondo di valori che è il risultato di uno scontro culturale; non corrisponde perciò, nei suoi tratti fondamentali, al modello di società di contatto. È una formazione sociale sincretica in cui ritroviamo elementi africani ed europei²⁷. Essa esprime le tendenze di una nuova mentalità africana, a carattere sincretico, condizionata dalla situazione coloniale.

La funzione fondamentale dei movimenti nella formazione della terza società è quella di dare una base alla nuova integrazione sociale e ciò mediante l'introduzione di un nuovo legame che riabiliti la posizione degli africani. Questo sforzo non è altro che una *ricerca di comunità*, ovvero una ricerca di costruire un nuovo gruppo d'identità sui nuovi valori indicati dall'ideologia del movimento. Partendo da questo assunto Denise Paulme ha indicato il *tipo integrativo* nella sua tipologia di movimenti religiosi in Africa²⁸. L'autrice

²⁵ FRIEDRICH ENGELS, *La guerra dei contadini in Germania*, Roma, Ed. Rinascita, 1949; Id., *Sulle origini del cristianesimo*, Roma, Ed. Rinascita, 1949.

²⁶ BOHUMIL HOLAS, *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, Paris, P.U.F, 1965, p. 21.

²⁷ BRONISŁAW MALINOWSKI, *Szkiecy z teorii kultury*, Warszawa, KiW, 1968, p. 136.

²⁸ DENISE PAULME, *Une religion synchrétique en Côte d'Ivoire*, in *Cahiers d'Études Africaines*, 1962, vol. 3, pp. 6-7.

sostiene che essi non sono di breve durata come tanti altri movimenti e non si basano soltanto sulla conservazione o rinascita di culti e credenze tradizionali per adattarsi alle nuove condizioni sociali. I movimenti integrativi sono, invece, durevoli nel tempo, più attivi, sono aperti a credenze e idee della cultura aliena che vengono elaborate ed applicate ai bisogni della nuova condizione sociale, culturale e politica.

Non sarà fuori luogo riportare un frammento di Raymond Firth che riguarda i culti *cargo* della Melanesia, perché esso coglie in modo magistrale un processo sociale che distingue la dinamica di tutti i movimenti nati in una situazione di contatto culturale con l'Occidente, in qualsiasi contesto. «I movimenti sono parte di un processo d'adattamento sociale ed economico alle condizioni che si vengono a determinare in seguito al contatto, diretto o indiretto, con l'Occidente; adattamento tutto meno che perfetto. Essi non rappresentano solo una reazione passiva, il cieco agitarsi di un popolo che si sente sottoposto a pressioni che vengono da tutte le parti. E per quanto tali movimenti ci possano apparire assurdi se considerati come soluzioni razionali, essi rappresentano dei tentativi positivi fatti dalla popolazione allo scopo di riformare le proprie istituzioni, di soddisfare a *nuove* esigenze e di resistere a *nuove* pressioni. Nel senso più vasto del termine, i loro scopi sono di garantire una vita migliore»²⁹.

Non è difficile ipotizzare infatti che nel contesto coloniale congolese le strutture sociali tradizionali, dopo aver subito un urto in tutti i sensi con la società dominante europea, non riuscivano più, in senso soggettivo e oggettivo, a svolgere le funzioni loro richieste e, per di più, non davano al singolo individuo il senso di sicurezza e la certezza dell'appoggio in seno al gruppo. Il nuovo tipo di fabbisogno sociale era determinato dall'allentamento del vincolo tribale e dalla generale detribalizzazione, dovuti al nuovo contesto di rapporti socio-politici ed economici, e dalla stessa situazione coloniale. L'influenza delle strutture tradizionali è ancora fondamentale. L'elemento portante dell'organizzazione sociale effettuata dai movimenti religiosi è l'egalitarismo di tutti i membri; esso, pur basandosi in misura ancora rilevante sui tradizionali vincoli parentali, è tuttavia determinato dal nuovo tipo di legame formato dal comune credo religioso. È quindi un egalitarismo religioso che emerge dai concetti di società di «eletti» e «ricompensati» da Dio. La provvidenza divina assicura il successo e la buona sorte. A questi scopi serve anche il ritorno alle pratiche feticiste e la riforma delle norme etiche che

²⁹ RAYMOND FIRTH, *Social Changes in the Western Pacific*, in *Journal of the Royal Society of Arts*, 1953, vol. CI, n. 4909, p. 815.

sono arricchite di elementi di derivazione cristiana. Laddove il sincretismo è maggiore (ad es. nel khakismo³⁰) i mezzi usati per l'integrazione dei gruppi di nuova formazione e per la difesa dei loro interessi si distinguono per la diversità che deriva dalla fusione delle due tradizioni. Il primo è la magia e il feticismo, l'altro è la grazia divina, conseguenza dell'accettazione di Dio Salvatore ovvero dello Spirito Santo. I due elementi sono tuttavia integrati in un unico sistema, funzionale e pragmatico.

La terza società poggia sulle dottrine dei movimenti religiosi, la cui attività era divenuta peraltro un sintomo assai caratteristico del desiderio di unificazione degli africani, che sovente prescindevano dalle stesse barriere etniche. I movimenti davano una reale opportunità di creare una società non tribale e il cui ruolo è stato, com'è noto, fondamentale nella formazione del sentimento nazionale. Non è facile tuttavia un giudizio sul ruolo dei movimenti religiosi del Congo Belga in questo processo per via della peculiarità dei mutamenti sociali determinati dalla situazione coloniale. Rotberg³¹, a proposito del contributo dei movimenti religiosi adello sviluppo del movimento nazionalista africano, ha scritto: «Grandissima importanza ha avuto il fatto che molti culti e sette hanno in qualche misura contribuito a risvegliarsi nella coscienza africana del senso della propria dignità. Essi hanno dimostrato che un mutamento è possibile e che gli africani sono capaci, in una certa misura e in presenza di un solidarismo di fatto, di esercitare la propria influenza nel contesto coloniale. Hanno divulgato idee, spesso eretiche, sul ruolo fondamentale degli africani in Africa. Hanno presentato un'alternativa alla totale sottomissione al potere bianco, creando dei legami fatti di comune fede e comuni intenti che hanno sostituito i tradizionali vincoli tribali. Insieme alle varie associazioni in rapida crescita i movimenti religiosi hanno dato il proprio apporto allo sviluppo dei partiti nazionalisti contemporanei».

Funzione integrativa importante dunque, sottolineata da Rotberg, e anche apertura di un varco per la demolizione di quella barriera della *coscienza da schiavo* che l'africano ha fatto seguendo l'esigenza del rinnovamento. L'autore ha messo in luce il significato importante che i movimenti religiosi hanno avuto nella formazione del sentimento nazionalista in Africa. La funzione difensiva dell'opposizione africana alla dominazione europea non si esprimeva tramite un ricorso al passato, ma anche formulando una visione futura. Sicché i movimenti religiosi si sono posti come nuova forma sostitutiva dei

³⁰ Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 142-160.

³¹ ROBERT I. ROTBERG, *The Rise of African Nationalism: The Case of East and Central Africa* (1962), nel vol. *Social Change. The Colonial Situation*, ed. IMMANUEL WALLERSTEIN, New York, 1966, pp. 514-515.

vincoli tradizionali, non più validi nel nuovo mondo, e base su cui costruire una comune visione del proprio passato e futuro, elemento necessario per la formazione della coscienza nazionale.

I movimenti religiosi che nel Congo Belga hanno dato un contributo più significativo a questo processo, per i loro contenuti religiosi, sono, oltre ai movimenti messianici, alcuni movimenti millenaristi, come il Kitawala. È una caratteristica che, secondo Talmon³² e Hobsbawm³³, accomuna tutti i movimenti di questo tipo. La visione di un futuro regno di libertà e beatitudine per i neri, elemento fondante del messianismo e del millenarismo, non era compatibile con le vecchie ripartizioni etniche della cultura tradizionale. Con il loro universalismo queste dottrine allargano le sfere d'identificazione a forme comunitarie sopra-etniche, superando sbarramenti e mutando i rapporti sociali. L'appartenenza etnica lascia spazio ad una nuova solidarietà socio-religiosa. Per Józef Chataśiński³⁴ quest'aspetto ha una funzione preminente nella formazione delle società nazionali. «Nel processo di formazione di una nazione ritroviamo i fattori fondamentali che sottintendono alla formazione della cultura umana in genere. La lotta per l'esistenza e gli sforzi umani per la difesa della vita dipendono dalla supremazia del sistema socio-morale sugli istinti e sui bisogni psico-biologici; la terra, fondamento dell'esistenza umana, dalla religione e dalle aspirazioni ideali dell'umanità; la tecnica e l'opera materiale dalla fede nelle proprie risorse, che sono artefici dei destini di una società e del suo volto spirituale; l'idea della libertà dell'uomo dall'idea socio-morale dell'essenza stessa della società. Nazione e cultura nazionale sono fattori tanto importanti nella cultura contemporanea che l'esistenza di una nazione dipende imprescindibilmente non soltanto dall'autoconoscenza culturale e dall'essenza socio-morale dell'uomo moderno, ma anche dal sentimento individuale del significato della vita umana». I movimenti religiosi del Congo Belga, i cui contenuti dottrinali trascendono le barriere etniche, hanno creato le fondamenta per l'instaurarsi di una formazione sociale nuova nella storia dell'Africa d'oggi, facendo propria «l'idea socio-morale dell'essenza della società». Questo scopo e significato hanno concetti generali, come: bianchi e neri, africani ed europei, congolesi e belgi. L'ovvia utopia del messianismo o del millenarismo ha in questo caso un significato marginale. Quel che più

³² Y. TALMON, *Pursuit of Millenium: the Relation Between the Religious and Social Change*, nel vol. *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*, ed. L. A. WILLIAMS, E. VOGT, Evanstone, 1958, p. 533.

³³ ERIC J. HOBSBAWM, *Forme primitive di rivolta sociale*, cit.

³⁴ JÓZEF CHATAŚIŃSKI, *Kultura i naród*, Warszawa, KiW, 1968, p. 127.

conta è l'universalismo di tali dottrine, universalismo che spiega la portata sociale e la grande popolarità dei movimenti messianici e millenaristi.

Nel contesto delle nuove collettività che si sono formate sotto l'impulso dell'attività dei movimenti religiosi del Congo Belga incontriamo un nuovo tipo di guida. Anche qui il tradizionale stereotipo di capo subisce una trasformazione dovuta all'accettazione di valori extra-africani, soprattutto nei movimenti in cui il carisma ha un ruolo centrale (movimenti messianici e profetici). Il capo del gruppo religioso, ritenuto profeta o addirittura messia, acquista autorità in virtù della propria e altrui convinzione della sua missione divina; i suoi attributi gli derivano dalle nuove esigenze stabilite dal gruppo socio-religioso. Il prestigio dei capi tradizionali vacillava; il ricorso alle loro competenze non garantiva più, agli occhi degli africani, la difesa dei propri interessi. Il nuovo ordine sociale, restaurato in nome della nuova ideologia religiosa, imponeva una nuova figura di capo, investito di un carisma fuori dall'ordinario – unico collegamento con le forze soprannaturali. Era una situazione che peraltro favoriva individualità al di sopra della media, per qualità intellettive, cultura ecc., che, non potendosi collocare entro schemi di comportamento tradizionali, avevano la possibilità di manifestare e perseguire scopi e aspirazioni personali.

La misura in cui le idee tradizionali hanno influenzato la configurazione del nuovo tipo di capo è dipeso dappertutto dal grado di innovazione delle idee religiose. Nei movimenti di orientamento più marcatamente nativista i capi tradizionali partecipavano di più per volontà propria o del gruppo all'attività religiosa. Dappertutto tuttavia il criterio che decideva dell'autorità del capo era l'opinione unanime della sua «missione sacrale» (ne è un buon esempio il capo Tupelepele³⁵). Rimaneva pertanto la tradizione che assegnava al potere un carattere sacro, nonostante fossero diversi i modi di operare. Questa tendenza è riaffiorata nella sacralizzazione dei capi di schieramenti politici di stampo decisamente moderno.

4. La prima indipendenza

Il 30 giugno del 1960 il Congo Belga, come precedentemente annunciato e grazie ad un raggiunto accordo bilaterale, ottenne l'indipendenza. Primo presidente del nuovo stato indipendente fu Joseph Kasavubu e primo ministro Patrice Lumumba (assassinato il 17 gennaio 1961). In realtà, la conquista del-

³⁵ Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 164-169.

l'indipendenza, lungi dall'inaugurare un'era di pace, aprì invece un periodo di feroci lotte per il potere, di conflitti causati dalle aspirazioni separatiste di alcune tribù (come la secessione del Katanga degli anni 1960/63), un periodo di insurrezioni popolari (nota la rivolta guidata tra il 1963 e il '64 da P. Mulele, già ministro della Pubblica Istruzione sotto il governo Lumumba), e di tentativi di interventi armati (ce ne fu uno da parte belga nel 1960). La mancanza di un ordine politico-legale e di una precisa idea su come avviare lo sviluppo del paese portò ad un peggioramento delle condizioni di vita della maggior parte della popolazione, in diversi campi, ma specialmente in quello economico. Non v'è dubbio che ad avvantaggiarsi del nuovo sistema politico fu la nuova *élite*, cioè la classe dominante, e gli ambienti medio borghesi ad essa legati. L'apparato politico e l'amministrazione statale caddero nelle loro mani, divenendo così oggetto di manipolazioni politico-economiche personali. L'interesse del popolo rimase a livello di ideologia e di dichiarazioni politiche.

Nel novembre del 1965 il generale Joseph Desiré Mobutu, che era ben visto dai belgi e dagli USA, con un secondo colpo di stato (con il primo, avvenuto il 1° settembre 1960, era stato al potere solo per cinque mesi) salì al potere, dando così una nuova e decisiva svolta alle vicende contemporanee del Congo. Dopo il 1° settembre 1960 era stato al potere solo per cinque mesi. Mobutu introdusse una serie di radicali riforme amministrative e politiche, e si prefisse il conseguimento di una stabilizzazione economica del paese. Nei primi anni di governo il gen. Mobutu ottenne successi e consensi e in verità la situazione del paese migliorò notevolmente. Ritornò la pace e per la prima volta, dalla conquista dell'indipendenza, si registrò un aumento della produzione agricola, dell'esportazione e un generale miglioramento delle condizioni di vita della popolazione.

5. La seconda indipendenza

Il primo periodo, 1960-65, che abbiamo chiamato *prima indipendenza*, è stato in effetti un periodo di guerra interna strumentalizzata dall'esterno, un periodo di incessante lotta per il potere e l'unione nazionale che ha rimandato la questione dell'ordine sociale ed economico. L'indipendenza è stata una formalità e non già una realtà politica. Il secondo periodo, ovvero *la seconda indipendenza*, comincia con il colpo di stato di Mobutu del 1965 a cui è seguita l'istituzione del sistema dittatoriale che è durato fino al 1997, l'anno in cui Mobutu fu costretto a lasciare il potere in seguito alle vittorie politiche e militari di Laurent Kabila. È così iniziato il nuovo periodo della

terza indipendenza in cui sembra che ci si stia avviando, per la prima volta, verso una democratizzazione politica e una stabilizzazione socio-economica del paese.

Ma in che modo la trasformazione del potere politico, da coloniale ad indipendente, da dittatoriale a democratico (si presume), ha condizionato la dinamica e la struttura del contatto culturale? Sembra, come abbiamo già osservato, che in fondo non abbia modificato il suo carattere globale che è di urto, di scontro culturale. È vero che non c'è più lo sfruttamento economico del paese, basato sull'apparato politico-amministrativo coloniale, ma è anche vero che il meccanismo dello sfruttamento basato sul capitalismo selvaggio e predatorio è rimasto in vigore fino agli ultimi anni Novanta e, in certi campi, fino ad oggi. È cambiata la struttura, non più coloniale ma statale; sono cambiate le componenti sociali, non più i colonizzatori ma l'élite locale; è cambiato anche il sistema giuridico, non apertamente ingiusto come era il regime coloniale ma, fino a pochi anni addietro, falsamente democratico, autoritario di fatto. Nonostante questo, la stragrande maggioranza della popolazione congolese è rimasta in fondo nella sua condizione di *homo sacer*³⁶, condizione di uomo colonizzato, uomo-oggetto sottomesso al potere dominante. In altre parole, il colonialismo europeo è stato sostituito dalla sottomissione sociale, economica e culturale da parte dell'élite locale politicamente autoreferenziale ed autoritaria, legata agli interessi delle strutture ex-coloniali. Per questa ragione definire la società congolese di oggi ancora come società in situazione post-coloniale non è fuorviante ma adeguato. È *un'indipendenza dipendente*, dipendente non solo dalle politiche ed economie ex-metropoli coloniali ma anche dagli schemi mentali ereditati nel definire la propria condizione d'indipendenza. Del resto, da questo punto di vista il Congo non costituisce un'eccezione in Africa, anzi un esempio rappresentativo. In altri termini, possiamo dire che se nel periodo coloniale il contatto culturale aveva luogo in una situazione che si potrebbe chiamare colonia penale, dove i beni culturali in contatto, sia tradizionali sia europei, erano gestiti dal potere coloniale, nel periodo dopo il 1960 si è creata una situazione di *colonia orwelliana*, situazione quindi profondamente diversa ma non per questo meno traumatica. In definitiva, lo scontro culturale caratterizza ugualmente tutti e due i periodi: prima, perché il contatto culturale era sottomesso a un processo coatto; dopo, perché è stato snaturato dalle leggi del libero mercato, dominato dall'interesse dell'élite (non scevra da tribalismo) e del capitale estero, il quale ha prodotto l'estrema povertà ed

³⁶ Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris 1997.

emarginazione della stragrande parte della popolazione del paese. Possiamo quindi affermare che la cornice globale dello scontro culturale nel Congo era nel periodo coloniale determinato dallo stato paternalistico, nel periodo della prima e seconda indipendenza invece dallo stato neo-patrimoniale; nel primo dominava una relazione sociale tipo padrone-schiavo, nel secondo: capo-subalterno, (anche nel senso etnico-politico) in cui – come osserva Jean-Marc Ela³⁷ – la spartizione del bene pubblico procede in modo tale «come se si trattasse di un bene di famiglia». Nel periodo coloniale, quindi, l'impatto è stato condizionato – come direbbe Malinowski – innanzitutto da fattori esogeni e nel secondo invece da fattori endogeni; essi, tuttavia, non sono dovuti tanto all'estrema divergenza delle culture in contatto quanto alla situazione e alle modalità in cui esso ha luogo. In altri termini, possiamo constatare che il trauma culturale, fattore implicito dello scontro culturale secondo il teorema di Sztompka³⁸, è stato accentuato, anzi aggravato, dalla violenza situazionale.

Torniamo, comunque, all'ordine dei fatti. Il periodo della prima indipendenza, travagliato da disordini e lotte politiche, che si protrassero quasi senza tregua fino al 1965, ebbe il solo pregio di contribuire all'educazione politica delle masse; per la realizzazione dei postulati sociali e politici infatti si iniziò a servirsi di organizzazioni più adeguate allo scopo, come i partiti politici, i sindacati, associazioni sociali di vario tipo (professionali, culturali) e così via³⁹. Due anni dopo sciolse tutti i partiti politici esistenti per formare il *Mouvement Populaire de la Revolution* (MPR), istituendo in tal modo un sistema monopartitico di governo. Nella Costituzione del 1967 si legge: «Il Movimento Popolare della Rivoluzione è la più alta istituzione della Repubblica. (...) Tutte le altre istituzioni le sono subordinate e stanno sotto il suo controllo». La posizione politica di questo partito e il suo ruolo nel sistema governativo sono ribaditi dall'articolo 8 della costituzione del 15 agosto 1974, costituzione del paese che dal 1971, per decisione di Mobutu, ha cambiato il nome da Congo a Zaire. «La nazione zairese – vi si legge – è organizzata dal Movimento popolare della Rivoluzione. Ogni cittadino è membro del MPR». «Anche i bambini in grembo alla madre» – ebbe a dichiarare una volta Mobutu. In base allo *Statut du Mouvement Populaire de la Revolution* e alla

³⁷ JEAN-MARC ELA, *Fede e liberazione in Africa*, Assisi, Cittadella Ed., 1986, p. 35.

³⁸ PIOTR SZTOMPKA, *Trauma wielkiej zmiany: społeczne i kulturowe koszty transformacji*, Warszawa Wydawnictwo Instytutu Studiów Politycznych PAN, 2000; Id., *Socjologia*, Kraków, Znak, 2002, pp. 454-473; cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 75-76.

³⁹ P. DEMUNTER, *Masses rurales et luttes politiques au Zaïre*, cit.

costituzione il presidente è il capo dello stato, e le rappresentanze territoriali del partito hanno gli stessi poteri delle amministrazioni statali. Mobutu riorganizzò inoltre il movimento sindacale, giovanile e delle donne, introducendo opportunamente in ognuno di essi il principio di «un'organizzazione unica», e li subordinò al programma politico del partito⁴⁰.

L'indipendenza dava la possibilità di emergere a chi si era distinto nell'attività politica, a chi mirava ad ottenere una carica nell'amministrazione dello stato; d'altro canto l'indipendenza aveva fatto capire anche che l'attività istituzionalizzata dava maggiori possibilità di successo dell'operato basato non più sul concetto tradizionale di leadership. Tuttavia la lotta politica si è ben presto trasformata in una guerra durante la quale diverse frange della nuova élite congolese (che non contava più di 20 laureati) lottavano per accaparrarsi il potere lasciato dal regime coloniale. In definitiva è stato un periodo di disillusione per tutti, sia per chi conosceva bene il significato moderno del termine indipendenza sia per chi, ovvero la stragrande maggioranza, non lo conosceva affatto.

Per questo motivo la presa del potere di Mobutu nel 1965 che introduceva un ordine, anche se un ordine forzato, è stata accolta come un evento positivo e ha trovato un diffuso consenso. In effetti, negli anni successivi la situazione del paese ha dato segni di stabilizzazione sociale ed economica. Tale impressione si ricava in particolar modo durante il periodo della politica d'autenticità africana che, però, con il susseguirsi degli anni, ha rivelato i segni di un sistema tragicamente autoritario, di facciata democratica (un popolo, uno stato, un partito, un capo), che in realtà, come fu amaramente scoperto dall'opinione pubblica alla fine degli anni Ottanta, era un sistema di nuova povertà e di nuova oppressione, un sistema dispotico e, come si è già detto, neo-patrimoniale.

«Quelli che appartenevano al clan del Presidente – osserva Pius Ngandu Nkashama⁴¹, un intellettuale congolese – beneficiavano di maggiori aiuti finanziari e di borse di studio più cospicue, sia all'estero sia nel paese. Potevano contare su una protezione diplomatica in caso di incidenti giudiziari. Tutte le autorità locali garantivano loro l'immunità o impunità totale per eventuali abusi, perché agivano nell'ambito dei servizi della sicurezza nazionale. Hanno seminato terrore, arrivando a commettere efferati crimini. (...)

In seguito diventava sempre più evidente che il principio dell'equilibrio

⁴⁰ J. VANDERLINDEN, *La République du Zaïre*, Paris, 1975, pp. 36-67.

⁴¹ PIUS NGANDU NKASHAMA, *Il pensiero politico dei movimenti religiosi in Africa*, Torino, L'Harmattan, 2002, pp. 89-95.

regionale mirava a costituire un clan di dignitari privilegiati intorno al presidente. Essi avrebbero beneficiato di tutti i vantaggi materiali, finanziari e politici. Avrebbero inoltre goduto di una totale immunità e con un obiettivo ben preciso: assicurare l'immortalità del regime. Potevano anche giustificare le sottrazioni di fondi pubblici di cui il Presidente era responsabile. Diventavano dunque complici a tutti gli effetti del terrore istituzionalizzato, esercitato sistematicamente dal partito unico su tutta la categoria professionale. Anche in questo il monopolio era in mano alla ristretta cerchia del Presidente: nipoti e cugini, cognati e falsi fratelli. (...)

È strano che nel mondo dei ben pensanti nessuno sia rimasto colpito, quando nel maggio del 1990 – e qui Nkashama accorcia la retrospettiva temporale – il dittatore dell'ex Congo belga ha dichiarato imperturbabile che neanche un milione di cadaveri lo avrebbe convinto a rinunciare al potere. Per essere così arroganti, bisogna avere un senso del potere che superi ogni limite. Bisogna soprattutto essere disposti a usare ogni mezzo, lecito e illecito, accettabile e riprovevole, morale e immorale, perché il fine ultimo è la conservazione del potere per il potere e attraverso il potere, ad ogni costo. (...)

Non è necessario – sottolinea giustamente Nkashama – elencare gli ambiti in cui sono state perpetrate violenze sull'individuo e sui gruppi sociali, al fine di distruggerli, di sviarli dai loro veri obiettivi, di ridurli a semplici elementi sottomessi esclusivamente alla volontà del dittatore: stipendi per gli operai cinquemila volte inferiori a quelli di un ministro ed efferate brutalità commesse dalle milizie e dagli agenti di sicurezza. Le tante volte in cui la morte violenta è stata la maniera più diretta per risolvere i conflitti sorti tra la classe dirigente e il popolo bastano per designare le aberrazioni della dittatura. Ciò che è importante da osservare è la coscienza che hanno avuto di queste aberrazioni i popoli in causa durante e soprattutto dopo che i violenti corpi militari di repressione si sono adoperati per distruggere il senso delle rivendicazioni sociali».

L'ideologia dell'autenticità, chiamata anche *zairenizzazione*, che era l'ideologia della seconda indipendenza, era stata formulata in opposizione alla modernizzazione occidentale; voleva quindi proporre il proprio modello di modernizzazione basato sul ritorno alla cultura africana. Per questo è stata proposta sotto forma di nazionalismo, con lo stato-nazione come categoria centrale di riferimento, perché doveva costruire la legittimità del rifiuto dello stile europeo di vita, non solo ingiusto ma anche contrastante con i valori africani. Doveva essere un modello di *afro-modernizzazione*, ma in buona sostanza era un mascheramento della modernizzazione occidentale che, favorendo l'élite, ha creato una situazione paradossale, non essendo altro che un modello di accesso restrittivo e selettivo alla cultura occidentale – come

prima il modello coloniale – diventava sempre di più, specie sotto forma di prodotti di consumo, oggetto di aspirazioni di massa come effetto di continua pauperizzazione della popolazione. Di conseguenza, anche il regime doveva arrendersi davanti alle fondamentali esigenze economiche del paese e cedere il passo alle regole del mercato liberista e globalizzato.

La libera, ma di fatto selvaggia, occidentalizzazione del paese ben presto ha rivelato il suo volto peggiore. L'economia liberista si è trasformata in un imperialismo economico chiamato comunemente dalla gente *dollarizzazione*. In tal modo il sogno della modernizzazione occidentale, come rimedio al disagio economico del paese, ha creato un ulteriore paradosso: una sempre più profonda proletarizzazione e povertà. Basta riportare alcuni dati che riguardano le condizioni di vita della popolazione del Congo che conta attualmente quasi 60 milioni di abitanti appartenenti a circa 250 etnie e che parla circa 700 lingue e dialetti. Più di 40% sono analfabeti e soltanto lo 0,7% ha il diploma universitario. Più di un milione di persone sono malate di AIDS, la durata media della vita è 49 anni, più del 48 % ha meno di 14 anni. In tale contesto Kinshasa, la capitale che conta circa 6 milioni di abitanti provenienti da tutte le parti del Congo, costituisce non solo un microcosmo etnico, ma anche una sorta di microcosmo esistenziale in cui si rispecchia in modo più contrastante tutta la situazione del paese. Ricordiamo, ad esempio, che nei primi anni Novanta circa una metà degli impiegati del settore pubblico di questa città ha perso il lavoro a causa del crollo della politica economica governativa, dell'inflazione galoppante, della mancanza di fondi per l'assistenza sanitaria, scolastica ecc. Da allora uno stipendio medio nel settore pubblico copre appena un quinto del fabbisogno quotidiano di una famiglia. Oggi meno del 5% dei *kinois* (così vengono chiamati gli abitanti di Kinshasa) percepiscono uno stipendio regolare. Nella città domina la cosiddetta *street economy* e il suo stile di vita si sta trasformando da urbano a rurale con tutte le conseguenze sociali e culturali. In altri termini, dovunque nel Congo la dicotomia conflittuale fra governati e governanti, fra ricchi e poveri, fra moderni e tradizionali, fra élite e massa, perfino fra cristiani e pagani si accentua sempre di più. Così accade anche nella terza indipendenza, nonostante le dichiarazioni governative, che in un certo senso ricorda la prima per le lotte intestine motivate da interessi ideologici, etnici e di separatismo politico che l'hanno travagliata. La limitata pace politica raggiunta ultimamente dal governo, anche se costituisce un passo indispensabile per sanare la situazione sociale ed economica del paese, dà solo speranze formali di miglioramento ma non concrete per iniziativa della gente comune, che esprime nel sacro, tramite i movimenti religiosi, il proprio desiderio di una vita migliore. Si ribadisce ancora una volta la valenza sociale del sacro nel mondo africano.

Per questa ragione si terrà in considerazione anche l'aspetto sacrale che costituisce una dimensione imprescindibile, come vedremo, della situazione post-coloniale, soprattutto durante la seconda indipendenza. Sono stati infatti i presupposti sacrali ad essere impiegati dal regime di Mobutu per legittimare la propria esistenza. In questa ottica il termine stato teologico con cui Achille Mbembe⁴², ha definito la dittatura di Mobutu è estremamente eloquente. In altri termini, dalla violenza culturale a livello simbolico in versione coloniale, in cui il cristianesimo era diventato l'ideologia legittimante del sistema, si è passati alla, per così dire, violenza zairese, che era stata formulata come un'antitesi alla prima. Leggiamo una dichiarazione del 1974 fatta dal ministro Engulu, membro del governo e dell'Ufficio Politico:

«Nella nostra religione abbiamo i nostri teologi. Essa si basa sulla fede nel Dio creatore e sul culto degli avi. Nelle religioni di tutti i tempi ci sono i profeti. Perché non dovrebbero essercene oggi? Dio ci ha inviato un grande profeta che è la nostra prestigiosa guida (il Presidente). Questi ci sveglia dal torpore, ci ha liberati dall'alienazione mentale. Ci insegna ad amarci gli uni con gli altri. Questo profeta è il nostro liberatore, il nostro Messia, colui che è venuto a fare cose nuove nello Zaire. Gesù è il profeta dei Giudei. È morto. Il Cristo non vi è più. Si è proclamato Dio. Lui (il Presidente, non è un Dio. Non si fa chiamare Dio, anche lui morirà, ma conduce il suo popolo verso una vita migliore. Come non onorare, non venerare colui che ha fondato la nuova chiesa dello Zaire.

La nostra chiesa è il Movimento Popolare della Rivoluzione. Il capo è Lui (il Presidente), noi lo rispettiamo come si rispetta il Papa. La nostra legge è l'autenticità. È così che il capo si distingue dagli altri. Il nostro vangelo è il mobutismo. Il manifesto della N'Sele. A che serve il crocifisso nei nostri edifici pubblici? Bisogna sostituirlo con l'immagine del nostro Messia. E i militanti vorranno avere accanto la sua gloriosa madre, quella che diede alla luce un simile figlio. La Santa Vergine è onorata quasi quanto la madre del profeta Gesù»⁴³.

Proprio in quel periodo fu realizzata la nazionalizzazione, ovvero *zairenizzazione* delle scuole; dal 1° gennaio del 1975 l'insegnamento della religione è stato sostituito da tre materie: educazione civica, formazione politica e morale tradizionale. La figura del presidente è diventata sempre più oggetto di culto a livello ufficiale. Il programma televisivo cominciava con l'imma-

⁴² A. MBEMBE, *Afriques indociles. Christianism, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, pp. 127-128.

⁴³ PIUS NGANDU NKASHAMA, *Il pensiero politico dei movimenti religiosi in Africa*, op. cit., p. 97.

gine del presidente Mobutu che scendeva dalle nuvole. Tutta la coreografia e scenografia di corte erano sottomesse a questo culto. In tal modo il potere con il linguaggio sacrale, modellato su un'esegesi manipolata dei contenuti cristiani e mescolati con quelli tradizionali, cercava di dominare anche sul campo dei simboli religiosi e di conseguenza – nonostante fosse un'azione premeditata o meno – neutralizzare il linguaggio religioso degli emarginati, di tutti coloro ai quali era rimasto solo il linguaggio religioso come linguaggio di protesta e di rinnovamento della realtà. Servendosi dello stesso linguaggio e degli stessi simboli religiosi per indottrinare le masse il potere ha smussato l'originalità e l'espressività del linguaggio del sacro ribelle, il sacro sovversivo, l'unico fenomeno che non riusciva a controllare. Allo stesso tempo deviava l'attenzione delle masse verso questioni marginali, trasferendo le energie sociali su binari più conformi all'interesse del potere. Era quindi una sorta di trappola ideologica nella quale sono caduti in tanti, anche esponenti della Chiesa del Cristo nel Congo⁴⁴, una chiesa indipendente pentecostale, e persino della Chiesa Cattolica⁴⁵ che hanno pronunciato parole di ubbidienza e ammirazione verso il regime, ma soprattutto il kimbanguismo del quale Mobutu si era dichiarato protettore. Lo fece con l'intento di contrastare il potere sociale della Chiesa Cattolica. In tale modo egli «aveva consolidato il suo prestigio di capo interno – osserva Carlo Carbone⁴⁶ – disponendo vistosamente del potere di controllo e di manipolazione del settore religioso come aveva dimostrato di disporre e manipolare quello economico con la *zairenizzazione*: ambedue settori che, fra le altre, posseggono la caratteristica altamente simbolica della tradizionale pertinenza europea».

Ad ogni modo, i riferimenti al sacro come legittimazione di posizioni politiche ed, in generale, ideologiche, anche se – o forse per questo – utilizzati da parti contrapposte, alla fine, hanno legittimato il sacro stesso come mezzo legittimante di tutte le azioni politiche, ideologiche e sociali. Sicché il dibattito religioso è divenuto linguaggio comune a tutti i congolesi, senza distinzione di appartenenza sociale, etnica, politica, territoriale e livello intellettuale. Il suo contenuto si è configurato contestualmente, integrando cioè gli elementi di provenienza afro-europea in cui accanto ai riferimenti alle credenze di origine

⁴⁴ P. KABONGO, B. MBAYA, *L'Église du Christe au Zaïre: formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992, pp. 312-313, 323.

⁴⁵ PIUS NGANDU NKASHAMA, *Il pensiero politico dei movimenti religiosi in Africa*, cit., p. 121.

⁴⁶ CARLO CARBONE, *Religiosità e religioni in Africa subsahariana. Il conflitto con il Nord e la nascita del problema religioso*, nel vol. *La libertà religiosa*, a cura di MARIO TEDESCHI, Soveria-Mannelli, Rubbettino, 2002, tomo III, p. 740.

cristiana compaiono quelle di origine africana. È un insieme religioso costituito sia dall'afro-cristianesimo sia dal post-cristianesimo nel senso definito da noi già prima. In tale prospettiva si inserisce, infatti, un'idea chiave secondo cui il passato e il presente del Congo è il risultato della dialettica fra le forze del bene e del male. I congolesi sono intesi come popolo di Dio (di Yahwe) assediato da forze maligne identificate con Satana, le streghe, gli stregoni e la magia nera per colpa del regime. Nel programma «della marcia della speranza» del 16 febbraio 1992, repressa in modo cruento dai militari del regime, si legge⁴⁷: «Popolo di Dio, questo è l'appello lanciato dagli uomini e dalle donne di ogni professione e condizione sociale: ricercatori, insegnanti, impiegati, sindacalisti, imprenditori, agricoltori e studenti. Tutti loro sono animati dalla fede cristiana e da un profondo desiderio di giustizia e uguaglianza. Sono testimoni delle sofferenze insopportabili del Popolo di Dio. Popolo zairese, questo paese è un dono di Dio e appartiene a tutti noi!».

Il programma è stato redatto dal comitato direttivo costituito da religiosi e laici appartenenti alle chiese cristiane, storiche e nuove, e per questo la fede cristiana è stata posta come unico valore di riferimento. Non mancano, però, testimonianze delle credenze *post-cristiane* che abbiamo menzionato prima, un vero esempio di sincretismo religioso. Ne è prova una confessione pubblica di Dominique Sakombi Ilongo, uno dei più stretti collaboratori di Mobutu, che è apparsa sul quotidiano «Elima» il 22 aprile 1992 in un articolo di Hubert Diawaya:

«La confessione pubblica di Dominique Sakombi Ilongo, ex barone del Presidente, adesso fa accorrere tutta Kinshasa. È così che domenica si è rivolto a diecimila persone riunite allo stabile Ex 1-2-3, nella zona di Kasa-Vubu, in occasione della giornata nazionale del pentimento, organizzata da gruppi di preghiera e da ministri indipendenti della città di Kinshasa.

Inaugurando l'incontro dei cristiani della nuova generazione, Dominique Sakombi Ilongo ha ammesso per primo la propria colpa per la miseria in cui oggi versa il popolo zairese. Era stato usato dal Presidente, ha dichiarato, per irretire il popolo zairese, secondo un piano ideato da alcuni dei più noti marabut del nostro secolo, dopo aver annientato tutte le nazionalità.

Dopo aver spiegato le ragioni della giornata nazionale di pentimento e di liberazione del popolo zairese su un piano puramente biblico, inaugurando l'incontro dei cristiani della nuova generazione, Dominique Sakombi Ilongo ha fatto rivelazioni schiaccianti per il potere. Il nostro paese, ha dichiarato, è

⁴⁷ *Marche d'espoir*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 25.

stato abilmente venduto a Satana. Questi ha preso pieno possesso del popolo zairese verso il 1971, anno in cui la rivoluzione culturale ha esaltato la politica del ricorso all'autenticità. Tale politica, che non era altro che misticità, è sfociata per scopi demoniaci nel nuovo battesimo del paese, del fiume, della moneta e nel rigetto dei nomi.

L'ex-barone del Presidente, in apertura dell'incontro dei cristiani della nuova generazione, Dominique Sakombi Ilongo ha continuato così la sua testimonianza: nonostante si tratti della ripresa del nome Kikongo Nzadi dell'esploratore Diego Cão, il nome Zaire era stato ideato nel laboratorio mistico degli stregoni e dei marabut prima di essere proposto al popolo, che in questa circostanza non poteva contestarlo. Zaire, ha precisato, è dunque un nome demoniaco.

Affrontando un altro aspetto della seduzione satanica del popolo zairese Dominique Sakombi Ilongo, con il piglio autoritario che lo distingue, ha dichiarato quanto segue: anche l'emblema nazionale, il tricolore, è stato concepito in modo satanico per sedurre il popolo zairese. I colori della nostra bandiera sono stati consigliati da Sissé, un celebre marabut del Mali. Questi nel 1975 aveva invitato Dominique Sakombi Ilongo al Cairo a visitare il luogo in cui è nata la bandiera dello Zaire. Si trattava di un pozzo profondo diversi metri situato nei pressi delle piramidi. In fondo a questo pozzo si trovava un fiume, dove gli anziani avevano il compito di iniziare i visitatori.

Parlando della moneta dello Zaire, Dominique Sakombi Ilongo ha affermato che anche la sua matrice originale era stata stregata dai marabut. I segni cabalistici e l'immagine che ha impressa sono stati ideati con lo scopo di soggiogare e di ammaliare il popolo zairese. La suggestione attraverso la moneta, ha detto, è più efficace, perché tutti ogni giorno maneggiano banconote.

L'inno nazionale dello Zaire, ha puntualizzato l'oratore, non era sfuggito al plagio. Era stato creato dai marabut del presidente prima di essere adottato per la sventura del popolo zairese. È così che l'esecutivo politico dell'MPR l'aveva adottato senza opporre la minima resistenza, sulla logica delle parole e della musica. Sebbene l'inno nazionale sia generalmente concepito per rendere onore agli eroi e al popolo, quello zairese è stato concepito per rendere onore a Satana.

L'ultimo elemento di plagio del popolo zairese è l'acqua del fiume Zaire. Diverse tonnellate di oggetti magici, ha affermato Dominique Sakombi Ilongo, erano state versate alla sorgente del fiume Zaire, in Shaba, per legare e addormentare il popolo zairese. Di qui il divieto di importare bevande dall'estero, decisione presa tra il 1976 e il 1978 a Kinshasa, dove certi uomini d'affari si rifiutavano di bere bevande locali fatte con l'acqua del Régideso. Lo scopo di questa decisione non era promuovere le fabbriche di birra locali, ma piuttosto

evitare che qualcuno sfuggisse al plagio generale del popolo.

In conclusione, Sakombi Ilongo ha dichiarato che lo Zaire aveva raggiunto il culmine della suggestione dell'obbrobrio. L'unico che poteva liberarlo era dunque Dio. È per questo che una giornata nazionale di pentimento è stata organizzata in tutto il paese da gruppi di preghiera e da ministri indipendenti, che avrebbero ricevuto un consiglio dal cielo. L'ordine del giorno prevedeva, oltre alla testimonianza di Sakombi Ilongo, un sermone sul significato del pentimento individuale e collettivo, sul modo in cui esso si manifesta e sugli effetti nella vita del peccatore. La cerimonia si è conclusa con la preghiera per i problemi sociali del popolo zairese. Con questa intercessione il popolo zairese e le sue istituzioni sono stati liberati».

È un documento eccezionale. In una simile ottica viene, per esempio, inteso l'AIDS come un flagello divino, un castigo per la vita immorale, peccaminosa come nel caso di Sodoma e Gomorra, come un avvertimento divino e incitazione alla conversione per salvarsi dalla perdizione apocalittica. Questa comunque è solo una testimonianza di un clima religioso in cui compaiono comportamenti estremamente divergenti verso la tradizione religiosa propria ed europea. Unisce tutti, però, la visione religiosa della realtà che durante la dittatura di Mobutu era strumentalizzata per rafforzare la propria plausibilità sociale e politica ma che fino ad oggi è diffusa in modo autentico e ha assunto una dimensione di vita quotidiana.

6. *L'opposizione politica*

Ben presto, già verso la fine degli anni Settanta, seguì una fase di recessione economica, mentre la politica di Mobutu si allontanava dal primo rivoluzionismo dichiarato per accostarsi alla linea pro-occidentale. Il mancato miglioramento economico e la sempre più evidente divergenza fra la politica attuata e i fini che si era prefisso il mobutismo furono all'origine del malcontento sociale, manifestato a più riprese in dimostrazioni pubbliche⁴⁸. Fra il 1969 e il '71 manifestazioni di studenti furono brutalmente represses dall'esercito. Negli anni Settanta il gen. Mobutu si adoperò per l'eliminazione dell'opposizione nel paese e di tutti i rivali politici in seno all'apparato governativo. Adottò numerose misure repressive contro gli esuli politici ritornati in Congo e contro la Chiesa Cattolica. Il sistema politico era democratico soltanto sulla carta,

⁴⁸ J. VANDERLINDEN, *La République du Zaïre*, cit., pp. 29 segg. JULES CHOMÉ, *L'ascension de Mobutu*, Bruxelles, 1975, pp. 163-185.

in realtà vigeva un regime dittatoriale che in seguito venne definito come *cleptocratico* perché il ruolo fondamentale del potere si basava sulla totale repressione fiscale. Mobutu divenne uno dei più ricchi uomini del mondo. L'opposizione reagì fondando organizzazioni clandestine di resistenza. Particolarmente attivo si dimostrò il Partito di Rivoluzione Popolare, guidato da Laurent Kabila (ex sostituto di Mulele) che intraprese una lotta partigiana ad est del paese. Anche l'emigrazione politica dal suo canto aveva organizzato un fronte di opposizione. Nel 1968 nacque il Fronte Nazionale di Liberazione del Congo (FLNC), con a capo il generale N. M'bumbo. In quel periodo erano inoltre attivi il Movimento di Rinascita del Congo (MARC), meno radicale e in contrasto con il FLNC e l'opposizione rappresentata dal vice-premier del governo Lumumba, A. Gizenga, che sempre più spesso si incontrava con il figlio di Lumumba, emigrato politico nell'Angola già indipendente. Una recrudescenza dell'opposizione politica si riscontra in particolare alla fine degli anni Settanta, e ne sono testimonianza gli interventi armati nel territorio del Congo, come l'attacco dei reparti del FLNC in Kolwezi della primavera del '77 e del '78. I seguaci dell'antimobutismo e firmatari della *charte* di liberazione nazionale con slogan anti-neocolonialisti cercavano di conquistare un consenso sempre più vasto all'interno del paese.

Soltanto agli inizi degli anni Novanta l'opposizione con l'appoggio esterno riuscì ad ottenere certe concessioni politiche da parte di Mobutu che, però, vanno intese contestualmente. Il suo regime costituiva una roccaforte di strategie contro l'infiltrazione comunista in quell'area del continente africano. Dopo il crollo del blocco sovietico e, di conseguenza, della fine della guerra fredda e con il formarsi di una nuova configurazione politica globale l'appoggio americano di cui egli godeva perse, quindi, la sua ragione di essere. Nell'aprile del 1990 Mobutu proclamò l'abolizione del sistema monopartitico e la revisione della costituzione per porre le basi giuridiche per la formazione di sindacati e partiti non tanto di opposizione quanto complementari. La promessa di cambiamento si rivelò ben presto illusoria; Mobutu continuò a perseguire una politica di oppressione e di annientamento dell'opposizione. Nel maggio del 1990 una dimostrazione di studenti dell'Università di Lubumbashi fu repressa nel sangue; cinquanta studenti furono uccisi. La crescente pressione dei gruppi dell'opposizione politica e il generale dissenso sociale costrinsero alla fine Mobutu alla proclamazione delle elezioni presidenziali e parlamentari (31 dicembre 1990). L'anno seguente si giunse alla formazione di un sistema parzialmente pluripartitico che contava più di 100 partiti. Erano suddivisi in tre blocchi: il primo pro-mobutismo era guidato dal *Mouvement Populaire Renouveau* (MPR); il secondo anti-mobutismo era composto da tre formazioni politiche: *l'Union pour la Démocratie et le Progrès Social*

(UDPS), *l'Union des Fédéralistes et Républicains Indépendants* (UFERI) e il *Parti Démocratie et Social Chrétien* (PDSC); il terzo, molto corposo era un guazzabuglio di pseudo-partiti formati da capi locali e tribali (etnici). La pressione esercitata dal partito anti-mobutismo portò alla fondazione di una Conferenza Nazionale (7 agosto 1991), che aveva lo scopo di formare una piattaforma istituzionale per la democratizzazione del paese. Al suo interno nacque la cosiddetta Sacra Unione (*Union Sacrée*, giugno 1991), guidata dall'arcivescovo Laurent Monsengwo, che divenne il principale raggruppamento delle forze dell'opposizione. La feroce resistenza del regime di Mobutu fu alla fine costretta a cedere alle richieste dell'opposizione che riuscì a far accettare la candidatura di Etienne Tschisekedi a primo ministro, ottenendo il consenso a formare un governo con la maggioranza dei suoi rappresentanti e la graduale limitazione del potere presidenziale. La conferenza adottò una costituzione di transizione che stabiliva la separazione dei poteri e rinforzava i diritti civili; lavorava sul progetto di una costituzione federalista che doveva essere l'oggetto del referendum popolare. A dicembre Mobutu, improvvisamente, certo della lealtà delle forze militari, interruppe le trattative, provocando una tensione politica e sociale nel paese in cui funzionavano due sistemi di potere – due governi, due parlamenti e due monete. Soltanto alla fine del 1993 fu raggiunto un accordo con l'istituzione dell'Alto Consiglio della Repubblica (*Haut Conseil de la République*, HCR) nella quale, però, la maggioranza apparteneva alle forze pro-mobutiste. Nell'aprile del 1994 il parlamento transitorio varava una costituzione di respiro democratico (stabiliva la separazione dei poteri e le basi per le leggi civili) che tuttavia lasciava il potere presidenziale nelle mani di Mobutu. In seguito al compromesso fra le diverse forze politiche e con l'appoggio della Francia l'incarico di primo ministro fu affidato a Kengo wa Dondo che a dicembre annunciò la data – luglio del 1995 – delle elezioni parlamentari e del referendum costituzionale. Nessuna delle promesse politiche fu mantenuta. In quel periodo il regime non era in grado di controllare tutto il territorio congolese a causa delle truppe ruandesi che avevano invaso parte delle zone orientali del paese sconfitte dal Fronte Patriottico Ruandese, che più tardi avrebbe conquistato il potere in Ruanda. In tale situazione, verso la metà del 1996 Laurent Kabila, vecchio nemico di Mobutu e chiamato da molti «liberatore che non libera», con un colpo di mano riuscì a guadagnarsi l'appoggio di diversi partiti dell'opposizione e creare un'Alleanza per la Liberazione del Congo-Zaire (*Alliance des forces pour la Démocratie et la Libération du Congo-Zaire*, AFDL) di carattere militare. Kabila godeva di un forte appoggio da parte di Ruanda, Uganda e Angola. In pochi mesi conquistò il paese e il 17 maggio 1997 entrò con le sue truppe nella capitale, Kinshasa. Mobutu, che governava da 23 anni, fu deposto e

Kabila salì al potere; si rifugiò in Togo e in seguito in Marocco dove sarebbe morto il 7 settembre dello stesso anno.

Dal punto di vista della configurazione politica la situazione cambiò radicalmente, ma non parimenti sul piano sociale, economico e giuridico. Le promesse di organizzare le libere elezioni e avviare la riforma democratica del sistema politico rimasero incompiute. Kabila, al pari del suo predecessore, mantenne la tradizione di un forte potere presidenziale, ignorando il parlamento e il sistema giudiziario. Governava il paese coadiuvato solo da dodici suoi fidati, trascurando le istanze esistenziali, sociali e civili della popolazione, preoccupato soprattutto di mantenere il potere minacciato dalle lotte intestine della sua coalizione. Queste lotte provocarono infine una netta spaccatura, portarono alla creazione di un blocco anti-governativo da parte del *Rassemblement Congolais pour la Démocratie* (RCD) e del *Mouvement de la Libération Congolais* (MLC), il primo sostenuto militarmente dal Ruanda mentre il secondo dall'Uganda. Mentre Kabila si era assicurato l'appoggio di Zimbabwe, Angola e Namibia, che inviarono i propri contingenti militari per rafforzare la difesa della capitale Kinshasa. Si innescò una guerra civile che coinvolse gran parte dei paesi di questa regione del continente africano. In realtà era già in corso una guerra regionale chiamata da alcuni osservatori, non a torto, *I Guerra Africana Mondiale* nella quale si intrecciavano interessi inter-statali e inter-etnici funestata da massacri della popolazione civile, da crimini e violenze, specie nelle province orientali di Ituri e Kivu, da devastazioni e dallo sfruttamento selvaggio da parte delle forze straniere presenti nel paese delle enormi ricchezze del Congo. L'iniziativa di porre fine alla guerra che indusse i paesi belligeranti assieme ai sei paesi coinvolti all'accordo di cessare il fuoco, firmato a Lusaka nel luglio del 1999, fu di breve durata. Analoghe misure appoggiate anche dalle Nazioni Unite e dagli USA furono bruscamente interrotte dall'assassinio del presidente Kabila, il 16 gennaio 2001, per mano di una guardia del corpo. Dieci giorni dopo il figlio Joseph Kabila assunse la presidenza e, nonostante gli auspici sfavorevoli, si è rivelato un abile politico e mediatore.

Il nuovo presidente è riuscito a firmare gli accordi di pace con il Ruanda e l'Uganda, che si sono impegnati a ritirare le loro truppe dal territorio del Congo; nel dicembre del 2002 ha firmato un accordo con le diverse fazioni dell'opposizione (specialmente con RCD e MLC), assicurando loro la partecipazione a un governo il quale, dopo due anni, si sarebbe impegnato ad introdurre nel paese le elezioni democratiche. Nel 2003 Joseph Kabila ha sottoscritto la nuova costituzione, annunciando le libere elezioni nel luglio 2005. Nello svolgimento del suo ufficio è affiancato da un governo, il parlamento provvisorio, composto da senato e camera, che raccoglie i rappresentanti di

quasi tutte le fazioni politiche che sono emerse prima e durante il periodo della guerra civile. In altre parole, la dichiarata provvisorietà istituzionale del sistema, la precaria operatività del parlamento per via delle continue lotte di potere fra le diverse fazioni politiche, la difficoltà da parte del governo centrale di placare le tendenze autonomiste di alcune amministrazioni provinciali influenzate da certi gruppi politici e la presenza continua di alcune formazioni militari straniere sul territorio congolese non sono garanzie sufficienti per una stabilità sociale ed economica del paese. Ancora, secondo Amnesty International e la Corte Penale Internazionale, l'attuale governo fa poco per infrangere l'impunità di tante persone responsabili di crimini compiuti durante l'ultimo periodo; sono attive delle milizie che continuano a reclutare *bambini-soldato* per impiegarli in diverse operazioni di guerriglia e di repressione. Tuttavia, come insegna la storia, la stabilità del Congo, da sempre, in particolar modo come «feudo» di Leopoldo II prima e di Mobutu dopo, dipende decisamente da una legittima politica internazionale che, a quanto pare, si sta ora formando. Tale segno è sicuramente la ripresa della collaborazione (primavera 2005) fra l'Unione Europea e il Congo, interrotta dieci anni prima, che prevede la realizzazione di un programma finanziario (con più di 200 milioni di euro) destinato alla lotta contro la povertà, agli aiuti sanitari, al sostegno delle strutture economiche e all'appoggio delle strutture governative per assicurare e migliorare la trasformazione democratica in atto di questo paese. Primo presidente del nuovo stato indipendente fu Joseph Kasavubu e primo ministro Patrice Lumumba (assassinato il 17 gennaio 1961). In realtà, la conquista dell'indipendenza, lungi dall'inaugurare un'era di pace, aprì invece un periodo di feroci lotte per il potere, di conflitti causati dalle aspirazioni separatiste di alcune tribù (come la secessione del Katanga degli anni 1960/63), un periodo di insurrezioni popolari (nota la rivolta guidata tra il 1963 e il '64 da P. Mulele, già ministro della Pubblica Istruzione sotto il governo Lumumba), e di tentativi di interventi armati (ce ne fu uno da parte belga nel 1960). La mancanza di un ordine politico-legale e di una precisa idea su come avviare lo sviluppo del paese portò ad un peggioramento delle condizioni di vita della maggior parte della popolazione, in diversi campi, ma specialmente in quello economico. Non v'è dubbio che ad avvantaggiarsi del nuovo sistema politico fu la nuova *élite*, cioè la classe dominante, e gli ambienti medio borghesi ad essa legati. L'apparato politico e l'amministrazione statale caddero nelle loro mani, divenendo così oggetto di manipolazioni politico-economiche personali. L'interesse del popolo rimase a livello di ideologia e di dichiarazioni politiche.

7. Movimenti contemporanei

Dal punto di vista tipologico, i movimenti contemporanei si distinguono in due gruppi. Il primo è costituito dai movimenti che sono apparsi e soprattutto hanno acquisito popolarità e una posizione di primo piano nel periodo coloniale. Sono i movimenti, per così dire, *storici* nel senso che la loro genesi si riallaccia direttamente agli avvenimenti del periodo precedente, e la tradizione di rivolta contro i colonizzatori e l'ancor vivo ricordo del periodo delle persecuzioni svolgono un ruolo rilevante nella definizione della loro dottrina. Al secondo gruppo appartengono quei movimenti che chiamiamo *nuovi* e che si sono sviluppati, acquisendo una posizione socio-religiosa, nel paese indipendente. Si tratta, quindi, non solo di movimenti comparsi dopo il 1960, ma anche di movimenti più antichi che solo nel contesto attuale hanno acquistato una propria dimensione e messo in luce il proprio vigore. Tuttavia, questa distinzione risulta sempre meno incisiva nell'orientamento di base del movimento. Invece, le quattro tipologie di movimenti – innovativo, profetico, millenarista e messianico – in cui si suddividono risultano epistemologicamente valide anche se con certi limiti, come vedremo analizzando la loro dinamica.

Già nel periodo direttamente post-coloniale si è notata fra i movimenti una tendenza verso, possiamo dire, un ritorno al sacro e cioè un interesse a focalizzare la propria attività sul campo religioso. E ciò è avvenuto nonostante il fatto che la grave situazione politica e sociale del paese di allora abbia coinvolto i movimenti religiosi nella lotta per liberare il paese dalle dipendenze coloniali e conquistare la piena libertà. Infatti, molti di essi, a differenza per esempio del kimbanguismo, non hanno abbandonato le aspirazioni politiche, continuando a definire i propri scopi in termini di opposizione politica. Pur in presenza di molti partiti politici e di altre organizzazioni dagli analoghi scopi, la religione ha continuato ad essere strumento di mire politiche. Era ancora attuale il vecchio corollario – il potere è l'origine del male, quindi bisogna opporvisi come si è fatto finora. Circostanza determinante era l'atteggiamento ostile dell'amministrazione statale nei confronti dei movimenti religiosi visti come un sintomo di disordine e di disorganizzazione sociale. I movimenti a carattere ribelle erano soprattutto quelli già esistenti nel periodo coloniale che non avevano desistito dalla lotta aperta contro il potere, sia perché non comprendevano la situazione politica sia per i contenuti imminenti divulgati dagli slogan religiosi. È il caso del Kitawala che, propagando la lotta contro ogni sorta di «potere temporale», non aveva abbandonato la guerriglia. Un'analogia condotta fu tenuta dal movimento Mpeve, che nel 1963-64 a Kwilu (Kasai Occ.) si levò in armi. Proprio in quel territorio operava al tempo un

movimento di nuova formazione condotto da Pierre Mulele, promotore di idee socio-politiche di stampo comunista e divulgatore del programma della cosiddetta seconda indipendenza, chiamato dai suoi seguaci mulelismo. Era un movimento chiaramente politico, ciononostante assunse certe connotazioni di tipo magico-religioso, tanto che il suo capo fu riconosciuto come il salvatore. «Per gli insorti di Kwilu – si legge in un resoconto⁴⁹ – Mulele è il salvatore, dotato di eccezionale forza e di poteri magici che difendono lui e i suoi seguaci quando lottano contro i nemici della rivoluzione e della nuova società, quella che garantirà prosperità e giustizia. Mulele è creduto invulnerabile ai proiettili. Questa convinzione ha acquistato maggior credito in seguito alle dimostrazioni tenute in presenza degli insorti, in cui Mulele faceva fuoco contro se stesso senza ferirsi. Gli insorti non sapevano che l'arma era caricata a salve (...). Ogni qual volta parlavano di lui, usavano la forma 'egli', giacché era vietato pronunciare il suo nome nella normale conversazione. Ma il grido di guerra degli insorti in lotta era: *Mai Mulele* (Acqua Mulele: pozione magica con supposto potere difensivo – G.J.K.)».

Gli elementi neotradizionalisti (in questo caso neofeticisti) e millenaristi (e perfino messianici) che ritroviamo nel mulelismo sono assai simili a quelli che caratterizzavano i movimenti religiosi esistenti allora o ancor prima in quell'area⁵⁰. Non v'è dubbio che esistevano certi collegamenti fra gli uni e gli altri di carattere ideologico nonostante partissero da presupposti estremi. Lo conferma peraltro il movimento Mpeve che, al pari del mulelismo, si era fatto promotore dell'idea della nuova indipendenza. Quest'idea era divenuta l'espressione della disillusione generale che, nei primi anni d'indipendenza, aveva causato una difficile situazione economica e politica, specie della classe contadina. «Non mi piace – confessa un contadino di 43 anni – quando si parla di indipendenza. Non mi piace perché non ci ha portato niente, a noi che lavoriamo la terra. Ha portato vantaggi solo a chi possiede un titolo di studio. Noi contadini siamo ridotti in miseria. Prima dell'indipendenza potevo fare qualche risparmio. Ora non possiedo nulla. Le tasse scolastiche sono aumentate e così pure il prezzo delle sigarette; tutti i prezzi sono saliti ad eccezione di ciò che produciamo. Io, mia moglie ed i miei figli dobbiamo lavorare molto di più per avere le stesse cose. Quando finalmente andranno

⁴⁹ C. FOX, W. DE GRAEMER, J. M. RIBEACOURT, *La deuxième indépendance. Étude d'un cas: La Rébellion au Kwilu*, in *Études Congolaise*, 1965, vol. 8/1, pp. 1-35.

⁵⁰ JAN VANSINA, *Les mouvements religieux Kuba (Kasai) à l'époque coloniale*, in *Études d'Histoire Africaine*, 1971, vol. 2, pp. 155-187; Id., *Lukoshi/Lupambula: Histoire d'un culte religieux dans les régions du Kasai et du Kwango (1920-1970)*, in *Études d'Histoire Africaine*, 1973, vol. 5, pp. 51-97.

al governo uomini sensibili alla nostra miseria, e non più ladri?»⁵¹.

Dopo il 1965, nel periodo della seconda indipendenza e cioè dell'era di Mobutu, quindi di relativa stabilità socio-politica e chiara distinzione fra la sfera politica e quella religiosa introdotta dal regime e in qualche modo percepita dalla popolazione, si nota fra i movimenti una decisiva tendenza verso l'abbandono degli scopi politici. Traspare sempre più marcato, possiamo dire, un orientamento burocratico il cui modello favorito dal regime era la chiesa kimbanguista. L'organizzazione del movimento, ossia l'apparato burocratico della nuova chiesa, diventa oggetto di particolare cura da parte dei suoi capi. Un siffatto comportamento tradisce un modo di pensare paradossale: per svolgere l'opera religiosa bisogna ottenere lo status giuridico. Tale mutamento non va interpretato, però, soltanto in prospettiva weberiana come routinizzazione del carisma, ma contestuale; l'ottenere un riconoscimento giuridico costituiva una garanzia di esistere e funzionare in 'pace', come testimoniava la condizione del kimbanguismo che aveva ottenuto il riconoscimento ufficiale già nel 1960. Inoltre, va sottolineato, che uno degli argomenti principali che erano tenuti in considerazione nell'esame delle petizioni avanzate dalle chiese era la documentazione relativa alle sue norme organizzative. In altre parole, il denominazionalismo che si fa notare allora era piuttosto condizionato da fattori contingenti piuttosto che interni come indicato da Niebuhr⁵².

Un esempio che può ben illustrare quanto detto è la petizione dell'*Église Sainte de Jésus par le Prophète Simon Kimbangu*, datata 10 maggio 1967 e rivolta al generale Mubutu: «Sono trascorsi già diciotto mesi da quando i nostri capi sono stati costretti a lasciare tutto per attendere a Kinshasa la suprema sentenza: il riconoscimento giuridico. L'unica preghiera, che vi rivolgiamo in ginocchio, è di volerci concedere il riconoscimento giuridico, il solo che ci può dare la 'pace' e permetterà ai nostri capi di riprendere il loro posto per occuparsi degli scopi propri della Chiesa»⁵³. Furono ben poche, tuttavia, le chiese che ottennero lo status giuridico e il riconoscimento ufficiale a svolgere attività pubblica. Nel 1966, ad esempio, dei 200 movimenti che avevano chiesto al governo mediante petizione il riconoscimento della personalità giuridica solo due l'ottennero, mentre uno dei movimenti, fino a quel momento allora operante nella legalità, fu privato del suo status per via

⁵¹ P. DEMUNTER, *Masses rurales et luttes politiques au Zaïre*, cit., p.314.

⁵² H. R. NIEBUHR, *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Henry Holt and Co., 1929.

⁵³ GUY BERNARD, *Diversité des nouvelles églises congolaises*, in *Cahiers d'Études Africaines*, 1970, n. 38 (2), pp. 203-227.

del giudizio negativo che aveva provocato il suo modo di operare. Nel 1967 erano soltanto 9 le chiese ufficialmente riconosciute: *Conseil Supérieur des Sacrificateurs pour les Églises Unies de Jésus-Christ en Afrique* «COSSEUJCA»; *Église de Dieu des nos Ancêtres*; *Église de Jésus-Christ sur la terre par le Prophète Simon Kimbangu* «EJCSK»; *Église de la Conscience Chrétienne*; *Église Chrétienne en Afrique*; *Église des Noirs*; *Église Évangélique Branche Indigène*; *Église Protestante Baptiste du Kivu* «EPROBA»; *Église Sainte Sara*; *Mission des Fidèles Protestante*⁵⁴.

In tale modo si è creata una situazione abbastanza paradossale che persiste in molti casi fino ad oggi. Da allora, infatti, non costituisce un'eccezione il fatto che compare una nuova chiesa che vanta una segreteria, una casella postale, una scuola e un conto in banca ma non ha ancora né fedeli, né una dottrina ben definita, né catechisti né allievi e nemmeno fondi. I capi religiosi, in questo caso, trattano la sfera religiosa come una di quelle sfere che servono ad acquistare popolarità e prestigio. François Muepo, capo (*représentant légal*) dell'*Église des Dignes*, è sotto quest'aspetto, l'esempio più significativo. Prima di assurgere alla guida di questa nuova chiesa, aveva acquistato notevole esperienza militando nell'ambito socio-politico. Nel periodo coloniale era impiegato nell'amministrazione, nel 1958 fondò un partito politico locale chiamato Unione Socialista Rurale della Gioventù Congolese, collaborando con il Movimento Nazionale Congolese, capeggiato da P. Lumumba. Dal 1958 al 1960 viaggiò per l'Europa, più tardi, dopo la proclamazione dell'indipendenza, lo ritroviamo a Kasai come direttore del Servizio per lo Sviluppo Sociale. Dopo la morte di Lumumba, dimesso dall'incarico, Muepo passò all'opposizione politica, tentando anche il giornalismo. Nel 1962, approfittando del prestigio acquisito dall'*Église des Dignes*, decise di far «carriera religiosa». Conseguito il titolo di capo di quella chiesa, lo sfruttava per i suoi contatti con gli alti rappresentanti del ministero, soggiornando a lungo a Kinshasa, nonostante la sede della chiesa fosse a Kananga e contasse circa 3 mila seguaci appartenenti all'etnia Lulua⁵⁵.

Il nuovo tipo di capo che andava prendendo forma era diametralmente opposto al tipo tradizionale, che si basava su una personalità profetica e carismatica. Di conseguenza, il confronto fra i due tipi di capo in un movimento diventava sovente motivo di conflitti, che portava inevitabilmente alla disgregazione del movimento in gruppi indipendenti, che si differenziavano

⁵⁴ GUY BERNARD, *Diversité des nouvelles églises congolaises*, cit.; DAVID B. BARRETT, *Schism and Renewal in Africa*, cit., pp. 79, 317-318.

⁵⁵ DAVID B. BARRETT, *Schism and Renewal in Africa*, cit., p. 294.

unicamente nella denominazione e nella forma organizzativa ma non nella dottrina. Sorgevano allora nuovi movimenti, detti chiese, i cui capi avevano come primario interesse la controversia sulla fedeltà alla tradizione e alla locale ortodossia. Di solito erano formazioni effimere che, a loro volta, si disgregavano per dare vita a nuove chiese. Era il caso, fra gli altri, del kimbanguismo. Simon Kiamossi, figlio di uno dei collaboratori di Kimbangu, e Thomas Dumas, uno dei primi discepoli di Kimbangu, fondarono nel 1964 l'*Église du Christ sur la Terre par deux temoin: Simon Kimbangu et Thomas Ntualani*, staccandosi dall'EJCSK. Thomas Dumas rappresentava la tradizione della nuova chiesa, mentre Kiamossi rappresentava il nuovo tipo di capo religioso che gestisce l'organizzazione ecc. T. Dumas giustificò così il suo atteggiamento: «Nel 1921 testimoniai di fronte alle autorità di aver visto la resurrezione dei morti, ho visto camminare invalidi e ciechi che hanno acquistato la vista, muti che proclamano il nome di Gesù. Dissi allora che i nostri profeti erano veri e Dio era con noi. Sono uno dei primi testimoni. Molti di noi sono stati arrestati per questo, padre Kimbangu, padre Ntualani, Thomas ed io. Con la stessa nave siamo stati deportati nell'Alto Congo. (...) Siamo i testimoni oculari dell'arresto. Non posso giurare nient'altro che la verità. (...) Moniste Timothée (Kiamossi) non possiede il vero Spirito»⁵⁶. Ecco la motivazione di Kiamossi: «Dicono sempre che i profeti che hanno arrestato e deportato nell'Alto Congo non avevano discepoli istruiti. La religione poteva operare normalmente? All'epoca di Simon Kimbangu non poteva nascere una religione, perché non c'erano persone istruite (...) oggi invece è sorta; le persone istruite hanno creato lo status e altri documenti, la qual cosa non potevano fare coloro i quali non possedevano un'istruzione»⁵⁷.

Il conflitto fra i capi religiosi storici e quelli nuovi costituiva sostanzialmente il conflitto fra il potere carismatico e il potere burocratico. I primi si chiudevano in un ambiente ancora fortemente ancorato alla tradizione, gli altri, per converso, tendevano a modernizzare l'opera religiosa e a svolgerla nell'ambiente urbano, extra-tradizionale. Usando titoli come: segretario generale, capo del gabinetto, rappresentante legale e così via. In molti casi, tuttavia, quest'ultimo tipo di attività era orientato a creare effetti spettacolari, una facciata, che nascondeva contenuti religiosi essenziali. I documenti ufficiali, il permesso di svolgere l'attività politica e simili erano presentati come diplomi professionali che servivano a confermare la «qualificazione di profeta» del nuovo capo, la professionalità del suo «mestiere». Costituisce

⁵⁶ GUY BERNARD, *Diversité des nouvelles églises congolaises*, cit.

⁵⁷ GUY BERNARD, *Diversité des nouvelles églises congolaises*, cit.

un'eccezione al riguardo la fruttuosa collaborazione fra i due tipi di capo in un movimento religioso, come nel caso dell'EJCSK, dove i collaboratori storici di Simon Kimbangu hanno ottenuto una posizione ben definita nella gerarchia ecclesiastica come portavoce della tradizione e testimoni della missione del profeta.

I nuovi movimenti religiosi sorgevano inoltre sulla base dei conflitti interetnici, o anche di clan, che erano sorti con accresciuto vigore all'indomani della conquista dell'indipendenza⁵⁸. Anche dopo, nel periodo della dittatura di Mobutu. «La dittatura non aveva pretesto migliore del tribalismo per consolidare la monocrazia – osserva Nkashama⁵⁹. Al di là di certe apparenze fuorvianti, come la nomina di responsabili amministrativi non nativi delle province e il loro continuo avvicendamento, l'esercizio di un potere monopolizzato aveva portato a ristabilire una strategia identica a quella dell'epoca coloniale». «Non vogliamo essere governati da Besi-Ngombe» – questa era la motivazione principale della secessione di una parte dei fedeli dell'EJCSK, appartenenti ad una frazione etnica di Mayombe⁶⁰. Nel 1960 crearono la già menzionata *Église Sainte Jésus Christ par la Prophète Simon Kimbangu*⁶¹. Il tribalismo è tuttora un tratto caratteristico di una parte dei movimenti, ciononostante sempre più spesso accade che l'egalitarismo etnico viene attuato con successo. Le aspirazioni all'unificazione erano il più delle volte espresse dalle etnie caratterizzate da una tradizione di potere centralizzato (per es. Bakongo, Baluba) e non già da una forte tradizione di struttura segmentale. Nel 1960 si contavano circa 20 fusioni più o meno riuscite⁶². Fu così che nacque il *Conseil Supérieur de Sacrificateurs pour les Églises Unies de Jésus-Christ en Afrique*, che alla guida di Marc Kadima univa 28 chiese della zona di Kananga (Luluabourg). Questa chiesa è riuscita ad elaborare comuni forme liturgiche e organizzative per tutte le comunità religiose unite. Promuove una fervida opera di carità in unione con la *Caisse Philantropique Chrétienne des Sacrifices* e aspira a collaborare con i cattolici ed i protestanti⁶³.

Dobbiamo precisare, però, che un simile atteggiamento nei confronti di cattolici e protestanti era ed è assai raro. Tuttavia, nella formazione di

⁵⁸ DAVID B. BARRETT, *Schism and Renewal in Africa*, cit., pp. 283 segg.

⁵⁹ PIUS NGANDU NKASHAMA, *Il pensiero politico dei movimenti religiosi in Africa*, cit., p. 89.

⁶⁰ GUY BERNARD, *Diversité des nouvelles églises congolaises*, cit.

⁶¹ A. GEUNS, *Chronologie des mouvements religieux indépendant aus Zs-Zaire, (1921-1971)*, in *Journal of Religion in Africa*, 1974, vol. 6, fasc. 3, pp. 187-222.

⁶² GUY BERNARD, *Diversité des nouvelles églises congolaises*, cit.

⁶³ DAVID B. BARRETT, *Schism and Renewal in Africa*, cit., pp. 168, 176, 205, 295.

nuovi movimenti e nella definizione delle dottrine di movimenti già esistenti ha tuttora un ruolo importante la protesta contro le missioni cristiane. Le cause del separatismo di gruppi di fedeli dalle missioni e della formazione di una nuova chiesa erano e sono diverse – da conflitti in merito a particolari differenze nelle norme liturgiche e morali oppure nell'esegesi della Bibbia. L'*Église de la Conscience Chrétienne* sorse nel 1960 per secessione dalla *British Missionary Society* di Yakusu di un gruppo di fedeli che protestavano contro il protrarsi del catecumenato, il divieto di bere alcolici, le rigide norme matrimoniali e così via. Più tardi questa chiesa prese il nome di *Église Chrétienne en Afrique*. I suoi fedeli appartengono alle tribù di Kumu e Lokele; nel 1967 contava circa 2 mila seguaci⁶⁴. È una delle chiese che ha ottenuto il permesso del governo a svolgere pubblica attività. In modo simile si sono formate, fra le altre, le seguenti chiese: *Église Neutre Bikoro* (1966), *Église de Pentecôte* (1964), *Église Évangélique au Mayombe* (1962), ed anche l'EPROBA che sta per *Église Protestante Baptiste du Kivu*, formatasi nel 1960 per scissione della *Conservative Baptiste Foreign Mission Society*. Il separatismo primario, vale a dire il distacco di un gruppo di fedeli dalla chiesa missionaria, e il separatismo secondario, cioè il formarsi di un nuovo gruppo religioso in seno alle chiese separatiste già esistenti, stanno alla base della maggior parte dei movimenti religiosi congolesi d'oggi. L'adesione a queste chiese è assai differenziata; contano da alcuni milioni di fedeli, come l'EJCSK, a qualche decina di fedeli (ad es. *Église Universelle* – 60 membri). Alla fine, anche nel Congo, come in tutta l'Africa, il separatismo secondario è diventato un diffuso modo di proliferazione dei movimenti religiosi. Tuttavia, non è una particolarità africana ma un percorso che non si scosta dalla dinamica generale dei movimenti sociali. «Mentre nello stato nascente – osserva Alberoni⁶⁵ – si ha un passaggio da una situazione differenziata ad una uniforme, nell'uscita si ha un passaggio da una situazione uniforme ad una differenziata. Mentre cioè l'ingresso è omogeneo, l'istituzionalizzazione è eterogenea».

Va anche notato che in Congo si osserva la presenza sempre più marcata di movimenti religiosi esterni, ovvero provenienti da altri paesi africani, fra cui ne troviamo di numericamente corposi. Oltre il Kitawala, movimento storico, e Bapostolo⁶⁶ a titolo di esempio indicheremo l'*Église du Christ Unie de l'Angola* che conta circa 200 mila aderenti e l'*Église Lumpa* (Chiesa di

⁶⁴ DAVID B. BARRETT, *Schism and Renewal in Africa*, cit., pp. 293-94.

⁶⁵ FRANCESCO ALBERONI, *Movimento e istituzione*. Bologna, Il Mulino, 1977, p. 183.

⁶⁶ Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 253-260

Altissima Salvezza) che conta sul suolo congolese appena mille fedeli circa ma che è una delle più conosciute in Africa. È un movimento religioso di carattere profetico e sincretico che è stato fondato nel 1954 in Zambia (allora Rhodesia del Nord) da una donna, Alice Lenshina, ed è per questo che viene comunemente chiamato anche lenshinismo. Nel periodo coloniale subì persecuzioni perché accusato di xenofobia e di anticolonialismo; fra i seguaci attivi c'era Robert Kaunda, fratello del primo premier dello Zambia. Dopo la conquista dell'indipendenza nel 1964, pur dichiarando l'orientamento apolitico, o forse proprio per questo, il movimento fu coinvolto nel conflitto con il partito di governo, UNIP (Partito Nazionale Unito d'Indipendenza), e in seguito accusato di tendenze antistatali e antigovernative. A causa di tale tensione politica avvennero scontri con le forze militari. Gli incidenti più gravi si verificarono alla fine del 1964 durante i quali perirono quasi 700 seguaci del lenshinismo. La profetessa Lenshina fu messa in prigione dove morì nel 1978. Il movimento fu bandito dal governo nel 1965⁶⁷.

La questione del coinvolgimento di certi movimenti nelle dimostrazioni antigovernative nel contesto congolese si pone diversamente. L'introduzione dell'ideologia dell'autenticità africana di Mobutu – fortemente ancorata al linguaggio religioso, come abbiamo mostrato precedentemente – ha confermato e nello stesso tempo rivelato la plausibilità sociale e politica di questo linguaggio ma, di conseguenza, anche – *nolens volens* – la plausibilità degli stessi movimenti religiosi, non però l'orientamento divergente da quello ufficiale. L'apparato di stato si identificava con l'apparato ierocratico pertanto qualsiasi sacro che sfuggiva al suo controllo veniva considerato come un sacro selvaggio. «L'attuale governo al pari del governo coloniale – scriveva W. de Craemer⁶⁸ sulla base della propria osservazione – considera i movimenti religiosi autoctoni del Congo una potenziale minaccia all'autorità dello Stato e all'ordine pubblico». Tale considerazione governativa era seguita da adeguati provvedimenti repressivi, come in tutti i casi di proteste sociali di quel periodo, su cui l'opinione pubblica era completamente tenuta all'oscuro. Fu infatti realizzata in quel periodo (fino al 1979), una sorta di dissoluzione dei movimenti religiosi (chiese indipendenti), tranne quelle che non erano federate nella Chiesa di Cristo del Congo (allora Zaire) e, come abbiamo già notato, il kimbanguismo. Per tale motivo non si sa quasi niente in proposito, tuttavia,

⁶⁷ GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrze cijańskimi*, Warszawa, PWN, 1994, pp. 202-205.

⁶⁸ W. DE CRAEMER, *A Sociologist's Encounter with the Jamaa*, in *Journal of Religion in Africa*, 1976, vol. 8, f. 3, pp. 153-174.

sulla base delle informazioni sporadiche ma affidabili possiamo dedurre che un simile fenomeno era del tutto marginale e socialmente irrilevante. Non possiamo escludere, però, una scoperta di testimonianze che proveranno il contrario.

Va comunque precisato che, se la dinamica dei movimenti continua a rivelare, grosso modo, le caratteristiche che abbiamo delineato poc' anzi, il loro panorama generale viene sempre di più dominato dal tipo di movimento che mostra uno stretto legame con la vita sociale a livello quotidiano e locale a tal punto che in molti casi l'appartenenza religiosa costituisce il più forte fattore d'identità. Le loro dottrine, i loro riti e le modalità d'azione corrispondono alle esigenze esistenziali rese sempre più disagiate dalla povertà, dalle malattie, dalla disoccupazione, dalla violenza. Si potrebbe dire, seguendo il linguaggio di M. Weber, che il loro orientamento è dominato da una *teodicea* nella quale trovano spazio sia elementi tradizionali sia cristiani. Lo si nota di più dove si manifesta il disastro economico e sociale a cui ha portato la politica di modernizzazione in corso che nonostante la sua apparenza africana si fondava e si fonda sul modello liberal-capitalista. Inoltre, gli orrori della guerra tra Mobutu e Kabila e le sue conseguenze segnano ancora profondamente le sorti di tante etnie, città, villaggi.

In tale contesto nascono e sono attivi movimenti religiosi, chiamati spirituali e di carattere decisamente carismatico con un eloquente richiamo alla Bibbia, in particolar modo alla I Lettera di S. Paolo ai Corinzi (12, 4-10 e 28-31). Fra questi il movimento più attivo è Mpeve Ya Nlongo⁶⁹ ovvero comunità del sacro spirito presente soprattutto a Kinshasa. Si calcola che un quinto degli abitanti della capitale appartenga a questo tipo di movimento. Il loro orientamento di base è la fede nell'operato del sacro spirito che non si limita al concetto cristiano di Santo Spirito ma abbraccia anche le credenze tradizionali negli spiriti ancestrali. In tale contesto vengono intesi i riti di guarigione, le glossolalia ovvero il dono delle lingue, la trance che, come vedremo, costituiscono un culto attorno al quale si formano le comunità locali (*dibuundu*) che contano da qualche centinaia a più di un migliaio di *bilaandi*, cioè seguaci. La loro specificità sta nel fatto che nella loro struttura il ruolo centrale è svolto da donne, profetesse, che spesso sono ragazze-madri provenienti dai ceti medi.

Le Mpeve Ya Nlongo vengono chiamate comunemente chiese di guarigione anche se la credenza nella guarigione mediante gli spiriti è un elemento molto diffuso fra altri movimenti religiosi. La troviamo anche nel kimbanguismo.

⁶⁹ Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 268-276.

Tale credenza è diventata perfino una componente di base di tanti carismatici, profeti-guaritori, fondatori di vari culti nel senso sociologico del termine e cioè movimenti collettivi di aggregato⁷⁰, composti da persone che si ritrovano insieme occasionalmente solo nei momenti forti dello svolgimento del culto (*client cult*). La maggior parte di loro risponde alle speranze di guarire o di ottenere la fortuna in diversi campi della vita proponendo soluzioni culturali di impronta decisamente sincretica che corrispondono all'ambiente sociale ancora legato ai valori della cultura tradizionale. Esistono, tuttavia, anche carismatici, profeti e guaritori che sono ex-preti ed ex-pastori delle chiese storiche e perfino ex-insegnanti universitari come Nkombe Oleko o Ilunga Kabongo, che ha occupato diversi posti di prestigio nei numerosi governi⁷¹.

8. *Considerazioni conclusive*

«In pratica – osserva Hobsbawm⁷² – ogni uomo, che non sia un dottor Pangloss, e ogni movimento sociale sottostanno a impulsi di riformismo e rivoluzionarismo di forza variabile nei diversi periodi di tempo. Salvo che in periodi eccezionali di crisi profonde e di rivoluzioni, o nell'immediata vigilia di eventi del genere, anche i rivoluzionari più estremisti sono costretti ad avere una politica in merito alla realtà attuale del mondo in cui sono obbligati a vivere. Se vogliono rendere questo mondo più tollerabile per il tempo in cui si preparano alla rivoluzione, oppure se vogliono prepararsi in modo efficiente, essi devono essere anche riformisti, a meno di abbandonare completamente il mondo per edificare qualche Sion comunista nel deserto o nella prateria oppure, come fanno molte società religiose, trasferire ogni speranza nell'aldilà, cercando di attraversare senza lamenti questa valle di lacrime, in attesa che la morte venga a liberarli. (In quest'ultimo caso non sono più né rivoluzionari né riformisti ma diventano conservatori). La speranza di una società veramente buona e perfetta è d'altra parte così potente che permea dei suoi ideali anche coloro che si sono rassegnati all'impossibilità di trasformare il mondo o la natura umana e sperano soltanto nelle riforme minori e nella eliminazione degli abusi. In seno al riformista più convinto c'è spesso un rivoluzionario modesto e pavido che anela ad emergere ma che di solito, con il progredire dell'età, viene invece più strettamente imprigionato. Nell'assenza di ogni prospettiva

⁷⁰ FRANCESCO ALBERONI, *Movimento e istituzione*, cit., pp. 23-29.

⁷¹ PIUS NGANDU NKASHAMA, *Il pensiero politico dei movimenti religiosi in Africa*, cit., pp. 130, 65-66.

⁷² ERIC J. HOBSBAWM, *Forme primitive di rivolta sociale*, cit., p. 17.

di rivoluzione vittoriosa, i rivoluzionari possono trasformarsi in riformisti di fatto. Nella fase inebriante ed eccitante della rivoluzione in atto la grande ondata della speranza umana può trascinare anche i riformisti nel campo dei rivoluzionari, pur con qualche riserva mentale. Fra questi due estremi può trovar posto una grande varietà di posizioni intermedie».

I movimenti religiosi contemporanei del Congo non sfuggono a questa dialettica. Infatti, dalla loro analisi emerge anzitutto la considerazione che essi, pur esprimendo una protesta, non sono più, nella maggior parte, movimenti ribelli, movimenti di attiva e totale protesta contro il mondo. Sono piuttosto caratterizzati da un diverso tipo di orientamento: accanto alla rinuncia, il loro tratto endemico, emergono elementi già presenti nel periodo precedente, ma che differenziano in diverso grado i movimenti dal punto di vista strutturale, dottrinale e socio-culturale. Sicché ci troviamo di fronte ad una maggiore eterogeneità – almeno sotto questo aspetto – rispetto al periodo coloniale. È ovvio che questo fenomeno è dovuto soprattutto alla specificità e alla dialettica della situazione contemporanea del Congo di cui abbiamo parlato prima.

Va comunque precisato che l'abbandono degli atteggiamenti estremi di protesta contro il sistema vigente, ovvero la caduta della ribellione, usando un'espressione volutamente retorica, non avvenne in modo repentino, ma graduale fin dai primi anni dell'indipendenza. Si nota allora un fenomeno interessante; lo spirito rivoltoso dei movimenti religiosi cede nella misura in cui progredisce la loro apoliticità. Tale processo è meglio illustrato dalle vicende del kimbanguismo, sebbene anche in questo caso osserviamo la presenza di un elemento sintomatico che è presente in altri movimenti religiosi. Risulta infatti che l'apoliticità dottrinale del kimbanguismo non si verifica nell'attività pubblica dei suoi capi e perfino dei suoi seguaci, nell'attività cioè al di fuori dell'ambito ecclesiale. Kisolokele, il figlio maggiore di Simon Kimbangu, occupò una serie di importanti cariche nell'amministrazione dello Stato, perfino a livello ministeriale. Anche E. Bamba partecipò attivamente alla vita politica del paese, e molti altri meno noti rappresentanti del kimbanguismo hanno raggiunto posizioni elevate e influenti non solo in campo politico ma anche in quello economico. Nonostante ciò, o forse proprio per questo, il kimbanguismo, ossia l'EJCSK, in linea con quanto dichiarato, ha messo in atto l'orientamento esclusivamente religioso, allontanandosi dalla rivolta e dalla vita politica. Secondo Guy Bernard⁷³ si tratta di una caratteristica ricorrente nell'evoluzione di altri movimenti del genere, e non solo del kimbanguismo.

⁷³ GUY BERNARD Bernard G., *The Nature of a Sociological Research, Religious Sects in the West of the Congo*, in *Cahiers Économiques et Sociaux*, 1964, vol. 2, n. 3.

«A seconda della partecipazione o meno dei capi delle chiese profetiche alla vita politica, l'evoluzione dei rispettivi movimenti ha avuto un corso differente. Laddove la partecipazione era marginale, le sette conservavano il proprio carattere messianico, alienandosi dalla vita socio-politica, perdevano il dinamismo per divenire focolai di resistenza alla politica del governo (...). Nel caso contrario, le chiese mantenevano il proprio dinamismo, perdendo però il carattere messianico».

La progressiva apoliticità e il regredire dell'atteggiamento rivoltoso dei movimenti religiosi sono stati un significativo riflesso dei mutamenti politici che hanno avuto ed hanno luogo nella prima indipendenza. Il fattore determinante è stata la conquista dell'indipendenza e quindi la fine della dominazione politica straniera. L'*oggetto* della rivolta, ossia il colonizzatore, venne eliminato dalla vita politica del paese, pertanto la ribellione, che fino ad allora si era manifestata sotto forma di anticolonialismo, o in generale di xenofobia, perse la sua *raison d'être*. Non del tutto tuttavia, giacché la presenza dei bianchi e l'influsso politico, che in una certa misura continuavano ad esercitare, erano un dato di fatto innegabile. Ad ogni modo, con la fine dell'oppressione coloniale venne a mancare il fattore determinante dell'atteggiamento rivoltoso dei movimenti a carattere, ripetiamo, originariamente rinunciatario. Ma il repentino mutamento politico vide anche crollare le illusioni sulla nuova vita che, a parte la libertà *ufficiale* e nuove prospettive, non portò gran cosa, anzi acuì i problemi e le tensioni (lotta per il potere, conflitti tribali, peggioramento delle condizioni di vita). Le organizzazioni politiche peraltro non erano ancora in grado di assolvere in modo maturo le proprie funzioni per via della scarsa educazione politica delle masse. È anche per questo che nei primi anni d'indipendenza i movimenti religiosi hanno continuato a farsi portavoce della protesta politica, fra gli altri il Kitawala e il Mpeve⁷⁴. E per lo stesso motivo, laddove un movimento politico si afferma, ottenendo il consenso pubblico, come ad esempio il mulelismo, è pervaso di elementi magico-religiosi, mentre l'idea della nuova indipendenza è collegata al messianismo o al millenarismo.

L'altro fattore che sembra in modo decisivo abbia determinato l'apoliticità dei movimenti religiosi e l'abbandono dell'atteggiamento di protesta aperta è dovuto alla crescente unificazione politica del paese, con lo stabilirsi della seconda indipendenza, ed alla maggiore partecipazione delle masse alla vita politica, anche se in modo viziosamente limitato, nonché l'esistenza di

⁷⁴ Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 174-176, 252.

organizzazioni e formazioni politiche. Le organizzazioni politiche e sociali hanno cominciato a trovare campi di azione in un ambito sempre più vasto a svolgere le proprie funzioni. La maggior parte dei movimenti religiosi cessa di essere un mezzo di azione per coloro che dichiarano scopi politici di carattere sovversivo e cioè ribelle. Di conseguenza, tale dinamica ideologica dei movimenti contemporanei in riferimento a quelli del periodo coloniale permette di avanzare (riprendere) l'ipotesi secondo la quale le funzioni politiche realizzate da questo tipo di movimenti dipendono dal sistema e dalla coscienza politica. Allorquando il sistema politico è un sistema di oppressione (quello coloniale, le dittature), e, in quanto tale, non permette l'esistenza di partiti politici ovvero ne limita l'ambito ideologico, e il livello di coscienza politica è basso, i movimenti religiosi si prefiggono scopi politici e politicizzano le loro dottrine. Nella situazione opposta o comunque quando uno dei fattori enumerati registra un «miglioramento», viene ad indebolirsi la loro funzione politica. Ciò significa che in condizioni politiche di oppressione e di coscienza politica insufficientemente sviluppata i movimenti religiosi svolgono il ruolo di forme politiche sostitutive e divengono sovente organizzazioni parapolitiche. La veridicità di tale affermazione è confermata dai movimenti religiosi del periodo coloniale e dai movimenti contemporanei. L'uomo ricorre alla religione, possiamo quindi affermare, allorquando non riesce a gestire le condizioni della sua esistenza e i frutti del suo operato in termini più appropriati, nel nostro caso-politico. Ovviamente, ciò fa eco a quanto Marx affermava sulla religione come deformazione della coscienza, e di conseguenza anche della percezione della realtà (da qui la metafora dell'oppio), ma è un'eco molto lontana dal nostro paradigma epistemologico in quanto riduce la religione solo a tale deformazione. Il fatto che un movimento religioso assuma una funzione politica non preclude la sua formazione di base e cioè religiosa che non si esaurisce in tale funzione, come abbiamo accennato prima, e che si colloca nell'universo dei significati diversi, universo della costruzione del senso e ultima legittimazione della realtà sociale. Solo in tale prospettiva può essere intesa la persistenza attiva dei movimenti religiosi contemporanei fra i quali troviamo anche quelli nati nella situazione coloniale e cioè in un contesto socio-politico decisamente diverso. La funzione politica di tali movimenti va quindi vista non come manifestazione di falsa coscienza ma come manifestazione di un programma di trasformazione del mondo adeguato ad un dato periodo e luogo. Se è vero che «ogni fatto sociale ha il suo tempo», come afferma S. F. Nadel⁷⁵, è altrettanto vero che ogni espressione di un

⁷⁵ S. F. NADEL, [1951], *The Foundations of Social Anthropology*, London, Cohen & West, 1951, p. 104-105.

fatto sociale ha il suo tempo. In tale angolazione concettuale sembrano più interessanti le osservazioni del giovane Marx sulle pagine dei *Manoscritti economico-filosofici* (1844), in cui sottolinea il ruolo positivo delle idee e formazioni religiose nel primo stadio della *disalienazione* dell'autocoscienza. Lo stesso concetto è stato meglio espresso da Régis Debray⁷⁶ quando scrive che la religione «non è l'oppio per il popolo, ma la vitamina per i deboli». In parole semplici, essa può costituire una fonte d'ispirazione e di legittimazione per la trasformazione della società.

Non sarà fuori luogo rafforzare il nostro ragionamento con un'osservazione di Peter Worsley di carattere generale in proposito anche se riguarda i movimenti millenaristi. «Quando un'organizzazione politica laica – egli scrive – prende il posto del millenarismo, i culti che ancora sussistono in questa era di politica temporale quasi sempre vanno perdendo il loro slancio. L'energia rivoluzionaria è loro sfuggita, ed essi diventano passivi. Il giorno del millennio viene confinato in un ignoto futuro; il Regno del Signore diventerà una realtà, ma non in questa terra, bensì nel mondo a venire; e i fedeli devono rendersi degni di entrarvi non combattendo per esso, senza indugio, con la forza delle proprie braccia, ma vivendo una vita pacifica e virtuosa. Siffatto volgersi ad un atteggiamento passivo lo si può notare in specie in due situazioni: quando un culto ha subito una vera e propria disfatta, e quando le aspirazioni politiche per esprimersi non ricorrono più a travestimenti religiosi, ma si servono direttamente di formazioni politiche»⁷⁷. È una riflessione tanto più valida in quanto ci aiuta a comprendere meglio anche lo spostamento, sempre più marcato, dei movimenti religiosi dal tipo messianico e millenarista verso altri tipi, profetico ed innovativo, che si verifica in tutto il periodo post-coloniale nel Congo come in tutta l'Africa, ma soprattutto durante la prima indipendenza.

Ma la crescente apoliticità dei movimenti è una delle cause di tale fenomeno. Sembra che il messianismo e il millenarismo, orientamenti più correlati con la protesta attiva, abbiano perso l'originario dinamismo ideologico come conseguenza dell'impatto con la realtà dei fatti che vede gli africani governarsi da soli. E non soltanto perché le speranze messianiche non si accingono all'ideologia dei popoli liberi, ma perché il suo messaggio si basa sulla dialettica antitetica e salvifica ad opera delle forze soprannaturali che si presta alla situazione di oppressioni simili a quella istituita dal colonialismo belga. Infatti, la situazione coloniale nel Congo era profondamente antitetica: da una

⁷⁶ RÉGIS DEBRAY, *God and the Political Planet*, in *New Perspective Quarterly*, 1994, 11, (Spring).

⁷⁷ PETER WORSLEY, *La tromba suonerà*, Torino, Einaudi, 1977, p. 294 (trad. italiana di *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, London, 1957).

parte vediamo europei oppressori, dall'altra africani oppressi, i primi erano uniti da un sistema politico legittimato politicamente e perfino religiosamente (la missione di civilizzazione e cristianizzazione), i secondi, al contrario, non erano uniti in nessun modo, erano indifesi e divisi etnicamente cioè totalmente sul piano della coscienza e dell'identità culturale. L'unico legame che univa gli africani era il sentimento d'ostilità verso il colonizzatore e cioè un legame negativo. In altri termini, li univa più la coscienza di un comune nemico che l'appartenenza alla comune cultura. Di conseguenza, l'idea messianica sembrava la più adeguata per esprimere le speranze di trasformazione del mondo che nascono in simili situazioni in quanto propone la sua inversione con l'intervento delle forze divine. Il messianismo e il millenarismo sono stati quasi una istintiva conseguenza di tale situazione.

Nel momento in cui il Congo è diventato indipendente la ribellione nella sua fattispecie basata sull'idea messianica venne a perdere la sua plausibilità sociale e politica, regredendo fino a sbiadire gradualmente ma definitivamente. Tuttavia, la società liberata dal suo oppressore non si è sottratta ai mali e malesseri che egli ha introdotto, identificati come cultura estranea. La persistenza delle ingiustizie, dello sfruttamento, della povertà e la mancanza di solidarietà sociale ha rivelato il carattere utopico dell'annuncio messianico e che la realizzazione del mondo migliore non poteva avverarsi soltanto con l'inversione del mondo precedente o con l'eliminazione degli oppressori. Di conseguenza, i movimenti abbandonarono la precedente visione escatologica di tipo messianico e millenarista per concentrarsi su un realismo religiosamente inteso. Si tratta sempre, va ribadito, di movimenti di protesta, ma nelle quali la ribellione ha perduto il ruolo dominante nella ricerca di un mondo migliore. Va notato tuttavia, che le implicazioni contestuali dei movimenti sono talora talmente composite, come oramai sappiamo, che perfino oggi notiamo nel Congo la presenza di movimenti messianici e millenaristi, pur se in decisa minoranza, come Bapostolo e, soprattutto, il Kitawala. Si tratta, però, di movimenti il cui rifiuto del mondo è un elemento intrinseco delle loro dottrine formulate in termini apocalittici e teocratici, quindi extrastorici.

In questo contesto, però, la dinamica del kimbanguismo si è rivelata del tutto particolare anche se in prospettiva storica costituisce un esempio abbastanza tipico. La sua particolarità era fondata sull'appoggio da esso ricevuto da parte di Mobutu nell'ambito del suo programma di *zairenizzazione*, le cui componenti integrali erano la sacralizzazione del proprio potere e l'indebolimento sociale delle formazioni religiose (chiese, missioni e movimenti). Era un tentativo di istituire una forma africanizzata di cesaropapismo. Il kimbanguismo, come già abbiamo accennato, è caduto nella trappola dell'opportunismo politico diventando una sorta di religione ufficiale negli anni di maggior

attuazione della politica mobutista. Susan Asch⁷⁸ scriveva a quell'epoca: «La EJCCK partecipa attivamente alla diffusione delle parole d'ordine mobutiste, all'indottrinamento dei suoi fedeli e alla realizzazione della politica nazionale. (...) Da chiesa in principio apolitica, il kimbanguismo ufficiale oggi è un supporto dell'ideologia dello Stato e un portavoce del mobutismo. (...) Senza giri di parole, il capo spirituale invoca i tutti i kimbanguisti di appoggiare il Capo, per il trionfo della rivoluzione nazionale. (...) La religione kimbanguista da espressione di protesta popolare contro il colonialismo si è trasformata in una vera e propria componente religiosa dell'ideologia dominante neocoloniale». In tal modo il kimbanguismo aveva perso l'originario carattere messianico come – *toutes proportions gardées* – il cristianesimo delle catacombe quando divenne la religione dell'impero per volere di Costantino il Grande.

Ad ogni modo, la situazione post-coloniale si è rivelata non meno antitetica di quella coloniale; al posto della contrapposizione africani-europei, congolesi-belgi, noi-loro, colonizzati-colonizzatori, oppressi-oppressori si sono rivelate determinanti altre antinomie non meno eloquenti come cultura africana-cultura europea, tradizione-modernità, città-campagna, élites-popolo, ricchi-poveri, istruiti-analfabeti che, tutte insieme, vanno viste come conseguenza del contatto culturale il quale non cessa di manifestare i sintomi di un urto culturale. Per questo i programmi di rinnovamento del mondo contenuti nelle dottrine dei movimenti religiosi contemporanei, sia storici che nuovi, sono profondamente impregnati di un simile dilemma che si manifesta in due orientamenti: riformista e rivoluzionario. Il primo è senza dubbio dominante e si esprime nelle proposte di rinnovare il mondo, non della sua totale negazione e trasformazione come nel caso dell'orientamento rivoluzionario. Sono, quindi, sempre movimenti di protesta, in cui compare, però, una parziale negazione dell'ordine sociale attuale e del sistema dei valori culturali. L'orientamento riformista dei movimenti contemporanei trova conferma nel loro riordinamento tipologico. Attualmente prevalgono i movimenti profetici (anche nel periodo coloniale legate al riformismo), mentre diminuiscono soprattutto per i motivi già detti i movimenti messianici e millenaristi. Anche i movimenti innovativi di tipo neofeticista, al pari del periodo precedente, costituiscono un esiguo gruppo. Il passaggio dei movimenti contemporanei dal rivoluzionismo dominante del periodo coloniale ad una posizione di riformismo costituisce la funzione del mutamento nel contesto in tre suoi aspetti fondamentali, politico, sociale e culturale. Tale trasformazione tipologica, in

⁷⁸ SUSAN ASCH, *L'Église du prophète Kimbangu: de ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983, pp. 134-135.

sostanza determinata dall'indebolimento del radicalismo sociale e culturale delle dottrine religiose, può essere interpretata innanzitutto come effetto del libero accesso dei congolesi, anche se limitato, alla cultura europea sul piano sia materiale sia spirituale, ed inoltre alla maggiore e libera acculturazione. Anche in quest'ottica la protesta intesa come negazione totale della realtà sociale ha perduto ragione d'essere.

Le riforme avanzate nelle concezioni religiose del rinnovamento della realtà sociale si dividono in due tipi. Il primo ha un orientamento tradizionalista, il secondo – modernista. Il tradizionalismo consiste nel fatto che la società e la cultura tradizionale è il punto di partenza nel giudizio dei valori alieni. Il modernismo, per contro, consiste nell'accoglienza generale delle nuove strutture sociali e della cultura aliena (ossia europea), con opportune modifiche dettate anche dai modelli tradizionali. Tale orientamento si potrebbe anche chiamare *acculturazionista*, seguendo la terminologia di James Fernandez⁷⁹. Tutto sommato, non sarebbe tanto sbagliato considerare l'orientamento tradizionalista come espressione del post-cristianismo e quello modernista come afro-cristianesimo.

È ovvio che i movimenti che propagano un innovamento di tipo tradizionalista sono maggiormente, se non esclusivamente, diffusi nell'ambiente ancora fortemente tradizionale. La riforma auspicata è una modifica della concezione tradizionale del *sacrum* e del *profanum*, attuata con l'introduzione di elementi nuovi di derivazione cristiano-europea. Essa riguarda sia la struttura sociale che i rapporti umani e i valori culturali. L'essenza di ogni innovazione consiste nell'adattamento dei nuovi elementi di derivazione aliena in maniera tradizionale. Un particolare consenso hanno quegli elementi a cui si attribuiscono facoltà para-magiche, e quindi l'efficacia nella lotta al male e nella conquista del successo. L'esempio più probante in molti movimenti è il rito della guarigione. I nuovi mezzi (l'acqua benedetta, la croce, ecc.), adottati in un nuovo ma sostanzialmente tradizionale modo, assicurerebbero la guarigione. Tali pratiche sono accompagnate da una serie di divieti formali dell'uso dei medicinali europei e del ricorso medico, come ad esempio nel movimento Mpeve Ya Nlongo o Bapostolo.

Il ricorso alla tradizione ha un ruolo importante nell'attività di questi movimenti in quanto essa costituisce una funzione essenziale nel mutamento della struttura sociale tradizionale e dei rapporti umani. Allentandosi i legami

⁷⁹ JAMES W. FERNANDEZ, *African Religious Movements*, nel vol. *Sociology of Religions*, ed. R. ROBERTSON, London, Penguin, 1972, pp. 385-389 (ristampa di Id., *African Religious Movements-Type and Dynamics*, in *Journal of Modern African Studies*, 1964, vol. 2, pp. 531-549).

familiari, essi costituiscono talvolta l'unica base di reintegrazione sociale. L'accentuato tradizionalismo dell'ambiente esige il mantenimento di molte forme di vita tradizionaliste, come ad esempio la poligamia, il matrilineato, l'endogamia ecc. Il settore della società indigena è ancora tradizionale nella sua struttura di base; il sistema di parentela non si è di fatto disintegrato anche se si è ristretto socialmente. Tuttavia ha un ruolo sociale importante l'organizzazione del movimento, il suo capo con la gerarchia. In questo caso il movimento svolge la funzione di clan, laddove il vincolo religioso, e non più quello di parentela estesa, costituisce il telaio della nuova comunità. L'importanza attribuita ai vincoli tradizionali fa sì che i movimenti tradizionalisti, più di quelli modernisti, sono caratterizzati da un tribalismo dottrinale e rituale, che è tanto visibile da costituire un infallibile parametro di identificazione etnica di un movimento religioso.

Possiamo, quindi, constatare che i movimenti riformisti di orientamento tradizionalista ricordano i movimenti *nativisti*⁸⁰ e quelli *revitalisti*⁸¹ per il fatto che il loro programma di rinnovamento sociale si basa sulla cosiddetta *revitalization* della tradizione con elementi di provenienza aliena. Alcuni di essi peraltro sono caratterizzati dalla contro-acculturazione, ossia la negazione dei valori e dei modelli della cultura aliena. È tuttavia un rifiuto che riguarda più la sfera spirituale che non quella materiale; ne deriva pertanto un pragmatismo materiale. Ora più che mai al rifiuto dell'ideologia cristiana non si accompagna il rifiuto dei beni di provenienza europea.

L'accettazione dei nuovi modelli di vita e la loro integrazione con la tradizione caratterizza attualmente una parte abbastanza significativa dei movimenti religiosi del Congo, alcuni storici (ad es. kimbanguismo), altri nuovi (ad es. Jamaa⁸² e in modo del tutto singolare Mpeve Ya Nlongo). Il tipo di innovazione modernista da essi proposto consiste anzitutto nel ripudio delle credenze tradizionali e nell'identificazione del proprio programma religioso nell'ambito del cristianesimo largamente inteso. Ciò non significa che non c'è qui sincretismo religioso. Naturalmente è un sincretismo che riguarda più che altro la sfera rituale, e in misura notevole anche i contenuti religiosi e pervade l'apparato delle idee religiose. Questa caratteristica è forse meglio visibile nel Jamaa - movimento che propaga il cattolicesimo sulla base di una filosofia dell'uomo africano. In questo caso ci troviamo di fronte ad un sincretismo

⁸⁰ RALPH LINTON, *Nativistic Movements*, in *American Anthropologist*, 1943, vol. 46, pp. 230-240.

⁸¹ A. F. C. WALLACE, *Revitalization Movements*, in *American Anthropologist*, 1956, vol. 58, n. 2, pp. 264-281.

⁸² Cfr. GRZEGORZ J. KACZYŃSKI, *Il sacro ribelle*, cit., pp. 260-268.

intellettualizzato, e non già – come sovente accade – ad un sincretismo comune, spontaneo, privo di una struttura logica, ponderata e compatta.

I movimenti modernisti hanno una maggiore dinamica evolutiva rispetto ai movimenti tradizionalisti. Sono presenti in un ambiente sociale più vasto e differenziato, sia esso rurale sia urbano. Aderiscono a tali movimenti in numero sempre crescente impiegati, insegnanti, studenti ed anche operai. Pertanto essi non si collocano più fra i movimenti tipicamente plebei, bensì fra quelli socialmente misti, inter-professionali ed inter-etnici ma soprattutto urbani. Quindi nelle loro concezioni del rinnovamento sociale non c'è più il tribalismo, che lascia uno spazio sempre più ampio all'egalitarismo etnico. Al posto delle norme tradizionali di convivenza sociale in cui dominava il potere patriarcale, i legami di sangue e di parentela, inizia a vigere la regola dell'*endogamia religiosa*. I criteri di identificazione strettamente tradizionali cedono per far posto a nuove categorie sociali, quali la nazione, la chiesa, lo strato sociale. Si osserva peraltro una rivalutazione dell'uomo bianco; manca il rifiuto della cultura bianca e si tende all'ecumenismo. Assolvono o quantomeno tentano di assolvere alle funzioni di veri e propri sistemi religiosi come il cattolicesimo o il protestantesimo, anche se spesso in modo più intenzionale che reale. Prova di tali ambizioni è l'uso ufficiale della denominazione di «chiesa», titolo che in verità solo in taluni casi rispecchia la realtà. L'occidentalizzazione, come sintomo dell'aspirazione a modellarsi sulle chiese europee, pervade quasi tutte le sfere, dalla liturgia alla terminologia nell'organizzazione, e via dicendo. Il modernismo delle dottrine si traduce tuttavia anche nell'interesse per i problemi della vita contemporanea. Oggetto fondamentale della dottrina diventa la filosofia della vita nel mondo moderno – il problema del lavoro, il problema della vita sia nella famiglia che nella collettività ecc. e non già la creazione di un nuovo edificio religioso e liturgico. In generale, le forme organizzative di simili movimenti abbracciano anche le funzioni propriamente laiche. La nuova chiesa è nella fattispecie un'istituzione, che gestisce l'educazione e l'istruzione pubblica, l'assistenza sanitaria, e perfino gli affari puramente economici.

Tuttavia, sia il riformismo moderno sia quello tradizionale esprimono il profondo pragmatismo sociale dei movimenti contemporanei. Essi si differenziano, nell'ideologia, a seconda dell'ambiente sociale in cui nascono, ma la conformità sociale è la loro ragione d'essere. La dinamica della situazione che determina l'insorgenza e l'attività dei movimenti determina, a sua volta, la dinamica del programma di rinnovamento da essi avanzato. La differenza sempre più netta fra i settori tradizionali e quelli moderni nell'ambito della società congolese contemporanea, come logico effetto del processo di modernizzazione – l'esodo dalla campagna alla città – ha tracce profonde nel tradizionalismo e nel modernismo dei movimenti religiosi. Questa differenza

è molto fluttuante e si riscontra infatti anche nei movimenti religiosi. Pertanto essi hanno talvolta un carattere composito, dialettico, che fa propri elementi apparentemente opposti di derivazione tradizionale e moderna. Il fatto di costituire una chiesa o comunità moderna guidata da un nuovo tipo di capo religioso non si traduce nel rifiuto di certi valori tradizionali che permangono nel proprio codice ontologico e normativo in cui troviamo sempre, *implicite* o *explicite*, l'influenza del culto degli avi per le ragioni che abbiamo già esposto. Ad ogni modo in tutti i movimenti, o quasi, le risposte al mondo che, in fondo, si traducono nelle diverse concezioni della nuova società, sono improntate ad un maggiore pragmatismo sociale e comprendono svariati elementi della cultura europea. Tale processo del resto era già visibile prima, nel periodo coloniale, e sul suo sviluppo aveva avuto un'influenza determinante l'aculturazione e, in conseguenza di questa, la conoscenza della cultura europea che l'ha fatta gradualmente accettare, facendo decisamente attenuare gli atteggiamenti e le manifestazioni di radicale protesta contro di essa.

In definitiva, si può dire che nel Congo di oggi, tramite i movimenti religiosi, si esprime un insieme di idee, credenze e rituali di carattere più o meno sincretico in quanto proveniente da due sistemi religiosi in contatto: cristiano e tradizionale, e che allo stesso tempo diverge dall'uno e dall'altro. In altri termini, è un tipo di religione che possiamo chiamare religione di contatto, seguendo John Mbiti⁸³ ma solo a livello terminologico e non semantico. Mbiti ha introdotto questa categoria di religione per distinguere una delle forme dell'esperienza religiosa, quella causata dal contatto culturale, quindi la definisce come una forma di riflesso psichico della situazione. Secondo noi, invece, la religione di contatto non si può riferire solo alla sfera psichica della condizione di contatto, ma indica un nuovo tipo di esperienza religiosa sul piano collettivo, sociale ovvero una forma sociale di religione condizionata dal contatto culturale. Il suo significato semantico, quindi, è più vasto di quello di religione sincretica; esso infatti deriva non solo dalla specifica fusione di elementi provenienti da differenti credi religiosi, ma altresì di elementi extra-religiosi di sistemi culturali che sono venuti in contatto. È un *tertium quid* sacrale del contatto culturale, direbbe Bronisław Malinowski. In qualche modo costituisce un aspetto religioso di una cultura meticcia, se vogliamo rievocare il termine proposto da Leopold Senghor, molto suggestivo ma non più usato. Forse è vero che essa si manifesta come una «copia sbiadita e arretrata del cristianesimo europeo», «la versione volgare e acritica della

⁸³ JOHN J. MBITI, *Oltre la magia*, Torino, SEI, 1992, p. 288 (versione originale: *African Religions and Philosophy*, London, Penguin, 1969).

fede razionale e tollerante dell'Europa»⁸⁴, ma è anche vero che si presenta come un nuovo incanto del modo culturalmente diverso da quello europeo, oramai disincantato.

Tempo fa, Roberto Cipriani, analizzando la religiosità italiana formatasi negli ultimi decenni, propose una categoria chiamata religione diffusa con la quale voleva indicare un tipo di religione che si differenzia dalla religione-di-chiesa in quanto «essa ne rappresenta un'estensione o altre possibili espressioni, un prolungamento, con caratteri suoi propri, innervati soprattutto sulla socializzazione primaria e sulla costruzione sociale della realtà acquisita per tradizione, acculturazione, apprendimento. Gli indicatori di tutta questa pregressa attività si ritrovano in momenti e situazioni abbastanza spesso inerenti l'esperienza socio-politica»⁸⁵. Penso sia un concetto valido nella sua formulazione africanizzata, si intende, per cogliere la struttura e la condizione socio-culturale della religione di contatto nel Congo (come in tutta l'Africa), le cui manifestazioni concrete e singolari sono dottrine dei movimenti religiosi, afro-cristiane o post-cristiane che siano. In altre parole, abbiamo a che fare con una religione che è costruita sulla diffusione e condivisione sociale di certe componenti religiose sia su una scala microstrutturale che macrostrutturale. È una religione tanto diffusa quanto è diffuso un tipo di subcultura e, in certi casi, di controcultura per la quale costituisce la legittimazione sacrale. In quanto tale, costituisce una ridefinizione del senso e del simbolismo del proprio mondo, del *Lebenswelt*, appeso fra tradizione e modernità e pertanto costituisce la base del *riorientamento* culturale ed identitario.

Friday M. Mbon⁸⁶, che fa parte della oramai sempre più numerosa cerchia di studiosi africani dei movimenti religiosi, osserva : «Questi movimenti, in quanto suscitano amore, devozione, autostima e senso di appartenenza, conferiscono ai loro membri amor proprio, dignità, integrità, nonostante la denigrazione della tecnologia e la spersonalizzazione derivante dall'anonimato, dall'ambiguità e dalla crescente solitudine della moderna società di massa. In un certo senso, la nascita di movimenti religiosi in Africa e altrove può essere vista come una soluzione religiosa ai problemi sociali e spirituali sorti con la modernizzazione». «Queste chiese – scrive Sidbe Semporé, africano

⁸⁴ ARNALDO NESTI, *Per una mappa delle religioni mondiali*, Firenze, Edizioni Polistampa-Firenze University Press, 2005, p. 155.

⁸⁵ ROBERTO CIPRIANI, *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Roma, Borla, 1988, pp. 24-25.

⁸⁶ F. M. MBON, *The Quest for identity in African New Religious movements*, nel vol. *New Religious Movements and Society in Nigeria*, ed. G. LUDWAR-ENE, Bayreuth African Studies, series n. 17, 1991, p. 15.

e domenicano – introducono nella vita la solidarietà ricevuta dal cielo, accogliendo peccatori, portando aiuto e coltivando l'amore fraterno, prendendosi cura dei poveri e degli inermi; in breve, domina in esse lo spirito di *agape* e *philadelphia*»⁸⁷. Nei termini proposti da Engelbert Mveng, vivere in una simile comunità significa tentare di sollevarsi da diverse povertà – materiale, sociale, affettiva, culturale e religiosa – che assieme formano una povertà antropologica la cui essenza non si esaurisce con la questione «avere o non avere» ma è costituita dalla questione ontologica «essere o non essere»⁸⁸. È una questione ontologica perché l'africano per colpa della disumana situazione coloniale aveva perso la propria collocazione nello spazio e nel tempo storico-culturale; la sua esistenza è stata ridotta ad un livello puramente fisico senza un'adeguata condizione antropologica, ad una sorta di sudditanza antropologica. Dobbiamo osservare, però, che la situazione di contatto culturale, in cui la modernizzazione assume la funzione di legittimazione del mutamento socio-culturale, è profondamente segnata dal colonialismo culturale, ovvero, come direbbe Pierre Bourdieu⁸⁹, dalla *violenza simbolica*, che rende molto tortuoso il compito degli africani di riappropriarsi di un'adeguata dimensione antropologica.

A livello microstrutturale, come risulta dalla nostra analisi dei movimenti contemporanei che non poteva fare a meno dell'approccio fenomenologico ed ermeneutico, la ricostruzione del proprio mondo tramite esperienze ritualistiche e di solidarietà sociale ed esistenziale segue diverse dinamiche a seconda del tipo di movimento religioso. Quella routinizzata, estremamente ritualizzata, la riscontriamo, ad esempio, nel kimbanguismo, quella opposta, spontanea, profondamente dialettica la troviamo invece in Mpeve Ya Nlongo. Quest'ultima, in quanto meno routinizzata appunto, è non solo più interessante ma anche più autentica. Ciò è espresso mediante la parodia che è, senza dubbio, una sorta di invenzione liturgica che richiede qualche considerazione.

Ebbene, appare plausibile sostenere che la parodia, usata in queste comunità come componente liturgica, svolge una funzione catartica nei confronti degli effetti traumatici provocati dalla vita quotidiana, in particolar modo nei

⁸⁷ SIDBE SEMPORÉ, *L'afro-cristianism. Un courant irréversible*, in *Spiritus*, 1989, 30, n. 115, p. 203.

⁸⁸ ENGELBERT MVENG, *La teologia Africana della liberazione*, in *Concilium*, 1988, 24, q. 5, p. 55 (747).

⁸⁹ PIERRE BOURDIEU, *Symbolic Power*, in *Critique of Anthropology*, 1979, vol. 4, n. 13-14, pp. 77-85; P. BOURDIEU, J. C. PASSERON, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris 1970, p. 18.

sobborghi di una metropoli come avviene nel caso di Mpeve Ya Nlongo. È un modo di sfidare l'autorità che si cela dietro l'ordine ufficiale, l'apparato legislativo e, in tal modo, di creare una nuova prospettiva di percezione del mondo quotidiano che supera le gerarchie e le istituzioni statali. Denunciando e mettendo in ridicolo ciò che quotidianamente e comunemente viene considerato normativo e perfino imperativo, la parodia mette a nudo le fragili regole su cui si basa, la faziosità retorica del potere, il permissivismo morale e sociale come espressione di conformismo economico e politico, di ignoranza, prepotenza ed egoismo dei custodi ed esecutori dell'ordine pubblico. Di conseguenza, la parodia porta ad una rottura del sentimento di acquiescenza al determinismo imposto dalle istituzioni statali ed indica gli aspetti negativi quale manifestazione di *sataani*. La parodia liturgica può essere, quindi, considerata come una forma particolare del processo rituale⁹⁰, in cui viene messa in scena la *liminalità* del contesto esistenziale, tramite la rivelazione dei suoi elementi antistrutturali, e in tal modo si effettua una simulazione di riordinamento della realtà. E siccome la sua lettura è chiaramente sacrale in chiave antitetica, quasi manicheica, i partecipanti accolgono il suo significato in modo chiaro, distinguendo ciò che è l'opera degli spiriti del male e ciò che è rivelazione dello spirito sacro. Il processo ricostruisce i significati sia sul piano della personalità sia su quello collettivo; ognuno ha la possibilità di purificarsi dalle forze del male e di sentirsi parte del gruppo attraverso la semplice condivisione dei valori religiosi. La legittimazione della lettura del mondo esistenziale è convincente non solo perché sacrale ma anche perché è profondamente comunitaria; non esige nessuna preparazione particolare, non richiede un «diploma bianco», ovvero una qualsiasi sorta di diploma professionale o di licenza rilasciata dalla burocrazia. La comunità di guarigione include tutti e non nasconde la propria utopia; non conta la provenienza sociale o etnica, il grado d'istruzione o la posizione economica. Ognuno ha la potenzialità di ricevere il dono delle lingue e di essere irradiato dalla speranza; ognuno può portare il proprio contributo al rafforzamento del sentimento di gruppo attraverso un'attiva partecipazione alla cerimonia rivelando la propria forza nel contrastare gli spiriti malvagi. Ognuno, infine, può contare sulla solidarietà economica della comunità che prescinde, va sottolineato, dai legami sociali sia tradizionali (parentela ecc.) sia occidentali (istituzioni e organizzazioni politiche e territoriali ecc.).

In definitiva, sembra chiaro che tutto il vissuto basato sull'esperienza ritualistica comunitaria costituisce l'aspetto pragmatico della dottrina, in particolar

⁹⁰ VICTOR TURNER, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, Morcelliana, 1972.

modo la sua *teodicea*, e che non si esaurisce al livello della vita quotidiana ma abbraccia anche, in modo più o meno esplicito, la situazione macro, in tutti i sensi (sacrale, culturale, sociale, politico, economico e così via). Infatti, nell'immaginario collettivo la parodia poggia sulla decodificazione della realtà generale del paese e in tal modo produce un distacco rispetto alle ingiustizie che segnano tutta la società. Esso offre, perciò, una protezione contro ogni conseguenza negativa che il contesto sociale possa esercitare soprattutto perché le sue antinomie (bene-male, libertà-coercizione, ricchezza-povertà, amore-odio, vita-morte, oggetto-soggetto, tradizione-modernità, post-colonialismo-indipendenza, africanizzazione-occidentalizzazione) diventano facilmente decifrate in chiave di valori assunti. Di conseguenza, la comunità non solo si propone ai propri partecipanti come una nuova comunità ma crea uno spazio integro di significati globali tramite il riordinamento del cosmo sacro e in tal modo propone un profondo rinnovamento della vita nel mondo attorno ai suoi membri, liberata dalle ambiguità e ovvia; in breve: un nuovo modello di società, modernizzata ma non occidentalizzata. In tale spazio antropologico i membri della comunità hanno possibilità per guarire l'auto-immagine, la propria identità dalla schizofrenia imposta dal colonialismo, post-colonialismo e dalla modernizzazione occidentalizzata. Tutti questi messaggi di protesta, giacché si riferiscono alla società globale, contengono inevitabilmente preposizioni implicite di carattere politico che insieme rappresentano una sfida allo stato e al governo. Costituiscono, quindi, una ribellione latente che in una situazione di oppressione politica accompagnata spesso militarmente, si può trasformare in una ribellione vera e propria. Allora una parodia si rivelerebbe una realtà, la commedia diventerebbe una tragedia. E non sarà una banalità aggiungere che una simile ribellione latente impregna quasi tutti i movimenti contemporanei.

In sintesi, possiamo constatare che le idee cristiane che stanno alla base delle dottrine dei movimenti religiosi hanno perso, poco o quasi niente, della plausibilità contestuale che si cela nel loro messaggio salvifico e non tanto quello apocalittico e millenario quanto quello espresso nel *Magnificat* e nel *Discorso della montagna*. Ciò fa venire in mente il teorema di Max Weber sulla relazione fra l'etica protestante ed il capitalismo. Il capitalismo, frutto dell'etica protestante, alla fine si è rivelato il fattore più secolarizzante, quindi anti-protestante. In Africa si è verificata un'analogia contrapposta; il colonialismo portando a questo continente il cristianesimo, anche come propria legittimazione, ha portato le idee che si sono rivelate più efficaci nella nascita e diffusione della protesta e ribellione non soltanto contro esso ma anche contro tutte le forme di ingiustizia che pervadono l'Africa contemporanea. In altre parole, i simboli cristiani che hanno fornito la lingua franca attraverso

cui si realizzava l'articolazione gerarchica tra colonizzatori e colonizzati⁹¹ sono diventati una legittimazione delle rivendicazioni politiche, sociali e culturali degli africani. L'egalitarismo cristiano ancora oggi si rivela rivoluzionario.

⁹¹ JEAN COMAROFF, *Body of power, spirit of resistance. The culture and history of a South African People*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1985, p. 2.