

LA VISIONE DELL'UOMO NELLA RELIGIONE TRADIZIONALE DELL'AFRICA SUB-SAHARIANA

KIPOY POMBO

0. INTRODUZIONE

Prima di entrare nella problematica dello studio della visione dell'uomo nella religione¹ e cultura tradizionali² dell'Africa sub-sahariana, cioè nell'universo socio-religioso negro-africano, vogliamo anzitutto sottolineare due difficoltà metodologiche: 1. *il campo religioso tradizionale africano, oggetto del nostro studio, presenta a qualunque studioso che l'affronta una grande complessità che gli venga dalla diversità del fatto religioso in se stesso, degli approcci teorici che lo circondano e tentano di spiegarlo e del vasto spazio sociale (diversi gruppi etnici e la loro interazione con specifici ambienti fisici) dove esso si spiega e degli interessi storici e culturali in gioco che esso soleva.*

2. *l'importanza dell'ambiente fisico nella religione tradizionale africana non si deve comunque minimizzare, e costituisce la seconda difficoltà metodologica. La religione africana è esperienza-*

¹ Recentemente c'è stato un dibattito sul nome della religione, se esso sia al singolare o al plurale. B. Idowu rappresenta quelli che vogliono l'uso del singolare, mentre J.S. Mbiti è per il plurale. Entrambi i campi hanno forti e validi argomenti. Siamo liberi di usare l'uno o l'altro modo. Pertanto si sa che fondamentalmente, l'universo africano è uno (Cfr D. ZAHN, *Religion, Spiritualité et pensée africaines*, Payot, Paris 1970, pp. 8-9; Il celebre storico africano CHEIKH ANTA DIOP dice che la divisione in due dell'Africa risale solo verso gli anni 7000 prima di Cristo quando fu compiuto la desertificazione del sahara. Inoltre, egli afferma che i neri formano la maggioranza del continente e malgrado la loro diversità, hanno tra di loro i tracci del gemellato. Per rendersi conto, basta riferirsi alla sua opera fondamentale "*L'unité culturelle de l'Afrique noire*".

² Tradizionale qui non significa passato o superato (anti-moderno), ma si usa qui per opposizione allo storico (al senso di datazione cronologica) giacché la religione africana è contemporanea dell'uomo africano moderno e essa "costituisce un luogo privilegiato, un elemento reale e centrale della cultura africana" (*Cahiers des Religions africaines*, n.9 (1971), p.171).

le, piuttosto che filosofica. Prende a prestito il proprio vocabolario teologico dalla vita vissuta in un dato contesto geografico. Foreste, laghi, rocce, montagne assumono importanza mistica. Essi e la loro flora e fauna non sono semplicemente immagini pittoriche di valore ed esperienza religiosa, ma sono pensate come veri legami con la realtà invisibile. Tutte queste cose sono le componenti di un universo organico. Un sistema operante a stretto contatto con la geografia di un dato territorio.

Di conseguenza, lo studioso della religione tradizionale africana deve familiarizzarsi con i nomi e le abitudini di uccelli, animali e insetti, con gli usi di cespugli, piante e alberi, e con i cicli del clima e dell'agricoltura. Senza questa conoscenza è impossibile capire il significato di canti, formule rituali, degli stessi riti, o anche la visione dell'uomo. La complessità del simbolismo è estremo, per esempio nella caccia e immolazione delle vittime sacrificali, nel loro smembramento, cottura e consumazione rituale da parte dei fedeli³. Lo studio della religione tradizionale africana richiede grande attenzione per tutti questi dettagli se si vogliono comprendere le sue istituzioni⁴.

Nonostante la diversità delle espressioni religiose proprie delle differenti tribù presenti nell'Africa nera, un fatto è certo: questa diversità non altera l'unità dell'Africa nera. Lo dimostra le ricerche degli eminenti studiosi come per esempio: Cheikh Anta Diop, M. Guthrie, L.-V. Thomas, J. Jahn, V. Mulago, J. Mbiti, A. Mveng, A.T. Sanon, ecc. Per questo, nostro sforzo sarà quello di non presentarvi un mosaico delle visioni dell'uomo, ma piuttosto una visione unitaria⁵.

Queste difficoltà metodologiche poc'anzi citate sono una delle ragioni che spiega la difficoltà che incontra un straniero che si accosta per la prima volta in terra negro-africana nel capire il suo campo religioso tradizionale e d'altronde spiega anche questa reazione che al tempo delle grandi esplorazioni, alcuni videro giusto affermare che i popoli da essi visitati non mostravano tracce o preoccupazioni di credenze religiose⁶. Gli stra-

³ Cfr. L. DE HEUSCH, *Sacrifice in Africa*, Manchester University Press, Manchester 1985.

⁴ Cfr. A. SHORTER, "Lo studio della religione tradizionale africana", in *Religioni e Sette nel mondo*, n°3 (settembre 1996), pp.54-61.

⁵ D. ZAHN, *Religion...* op.cit..

⁶ Cfr. B. DAVIDSON, *The Africans. An entry to cultural history*, Longman, London 1969.

nieri, esploratori o missionari, al primo contatto con gli africani, quando non hanno negato l'esistenza di qualsiasi manifestazione religiosa, l'hanno minimizzata o ridicolizzata. Tre esempi aiutano a comprendere come è difficile giudicare una religione dall'esterno.

Sir Samuel Baker affermava al ritorno da un viaggio nella regione dell'Alto Nilo, nel 1866: *"nessuna delle razze del Bacino del Nilo, senza eccezione, possiede una fede in un essere supremo, né alcuna forma di culto d'idolatria; l'oscurità del loro spirito non è neppure rischiarata da un raggio di superstizione. Essi hanno lo spirito stagnante come le paludi che fondano il loro mondo ristretto"*⁷.

Per Richard Burton *"la religione degli africani è sempre interessante per coloro che possiedono una fede più elaborata, allo stesso modo in cui osservare i bambini è un piacere per gli uomini maturi"*⁸.

Significativa è l'impressione di un missionario a proposito delle feste di iniziazione in un paese dell'Africa occidentale: *"Qualche giorno dopo il nostro arrivo, aveva luogo al villaggio una grande festa pagana: era il ricevimento trionfale dei giovani iniziati dopo sette mesi di reclusione. Essi sfilavano davanti a una folla in delirio, su due ali, parati con le loro insegne, il busto segnato dalle linee eleganti delle striature che resteranno loro come l'impronta indelebile delle grinfie del demonio al quale essi si sono votati. Gli stregoni mascherati, personificazione di questo demonio, vengono spesso la notte a fare con i loro affidati delle cerimonie accompagnate da una musica infernale. In breve, è una vera orgia di stregoneria: il demonio ci vuole provare che egli regna signore incontrastato e che noi non avremo vita facile"*⁹.

Perchè queste affermazioni? A differenza delle religioni storiche abramitiche monoteistiche con l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam dove si possono facilmente rintracciare gli obbiettivi, le caratteristiche e le modalità dell'incontro con Dio così come l'uno o l'altro fondatore ha stabilito, per le religioni tradizionali senza fondatori, la maggioranza delle quali prive di struttu-

⁷ Citato in L. VINCENT THOMAS e R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, L'harmattan, Paris 1975, p.9.

⁸ Ibid.

⁹ Cfr. A.T. SANON e R. LUNEAU, *Enraciner l'Évangile. Initiations chrétiennes et pédagogie de la foi*, Centurion, Paris 1982, p.20.

re culturali chiari, stabili e di libri sacri, è difficile evidenziare gli aspetti dottrinali e determinare i contenuti.

Questi esempi citati poc'anzi stupiscono oggi. Non dimentichiamo che la mentalità si è molto evoluta. Studi seri di etnologi, antropologi, storici delle religioni, teologi africani e occidentali, hanno portato a una migliore conoscenza e a una comprensione più precisa del passato e del presente dell'Africa. Per cui, al colloquio internazionale tenutosi ad Abidjan (Costa d'Avorio) nel 1961 sulle "Religioni africane", tutti i partecipanti ritenessero che la terminologia più adeguata per denominare l'esperienza religiosa nelle società multiformi dell'Africa tradizionale non sia quella di animismo ma quella di "religione africana tradizionale" come religione autentica perchè esse *"implicano l'idea di un Dio personale e l'idea di mediazione tra l'uomo e gli esseri diversi. La vita fa l'unità di queste religioni situate in un insieme che forma una civiltà ricca di elementi o valori positivi dell'umanesimo in campi diversi"*¹⁰.

E' in questo contesto che va capito la visione che l'africano ha dell'uomo.

Nella sua lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali di Asia, America e Oceania sull' "Attenzione pastorale alle Religioni Tradizionali", il Cardinale Francis Arinze esplicitava il termine di "Religioni tradizionali" con queste parole: *"Per religioni tradizionali si intendono quelle religioni che, al contrario delle religioni mondiali che si sono diffuse in molti paesi e culture, sono rimaste nel proprio contesto socio-culturale. La parola "tradizionale" non si riferisce a qualcosa di statico o immutabile, ma fa riferimento a questa matrice localizzata.*

*Non c'è accordo su un unico termine da utilizzare quando ci si riferisce a queste religioni. Alcuni nomi (per esempio paganesimo, feticismo) hanno un significato negativo e oltre a ciò non descrivono realmente il contenuto delle stesse. (...) Mentre in Africa si dà generalmente a queste religioni il nome di "Religione Tradizionale Africana", in Asia sono chiamate "Religioni Popolari" (Folk Religions), in America "Religioni Indigene e Religioni Afro-Americane" (Native Religions and Afro-American Religions) e in Oceania "Religioni Indigene" (Indigenous Religions)"*¹¹.

¹⁰ Colloque sur les Religions Africaines (Abidjan 5-12 avril 1961), Présence Africaine, Paris 1962.

¹¹ "Attenzione pastorale alle Religioni tradizionali, lettera del Presiden-

Senza entrare in un'analisi più profonda, diciamo che gli altri termini, adoperati spesso per qualificare il fenomeno religioso in Africa sono da respingere; infatti espressioni come animismo, politeismo, sincretismo, manismo, naturalismo, totemismo, idolatria, superstizione, antenatismo,... non rendono conto del fatto religioso tradizionale africano.

0.1. TERMINI DA EVITARE: Feticismo, animismo, paganesimo, antenatismo, totemismo

La parola "feticismo" è stata adoperata dagli Europei, fra i quali i missionari, per descrivere le pratiche religiose degli Africani. L'introduzione di questo termine è stato fatto dai Portoghesi, i primi Europei ad avere stabilito dei contatti soprattutto commerciali con i popoli africani dal XV° secolo. Hanno chiamato feitiço gli oggetti o articoli di valore religioso come talismani e amuleti che gli africani dell'ovest indossavano quando gli hanno incontrati. I portoghesi immaginarono che la religione di questi africani dell'ovest fosse costituita dal culto e dall'adorazione di tali oggetti.

Ridurre l'esperienza religiosa che s'incontra nell'Africa tradizionale al culto degli oggetti è inaccettabile. Gli oggetti di culto in una religione hanno sempre un posto secondario. La verità è che non c'è religione al mondo che possa essere chiamata feticismo.

"**Animismo**": un altro termine, adoperato per definire l'esperienza religiosa africana, è stato introdotto da E.E.Tylor¹². Animismo deriva dalla parola latina "anima". Il pensiero dietro l'uso di questa parola per descrivere la religione tradizionale africana è che gli africani pensano che gli oggetti e animali abbiano anime o spiriti-anima. Benché questo possa essere vero, non si può dire che gli africani credono che tutti gli oggetti e tutte le creature abbiano tali spiriti. E' semplicemente scorretto chiamare animismo la religione tradizionale africana perché l'animismo non è religione. "*Non si può considerare l'animismo co-*

te del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso ai Presidenti delle Conferenze Episcopali di Asia, America e Oceania", in *L'Osservatore Romano* del 21 gennaio 1994, n.2.

¹² Cfr. *Primitive Culture*, 4 ed, II, p. 143.

*me un sistema chiuso (cioè esistente come un'insieme coerente di pensiero in una società determinata); ancora meno come la religione dei popoli così detti primitivi. L'animismo come tale non è religione, tutt'al più può scaturire dallo sfondo religioso. A maggior ragione l'animismo non può in nessun modo essere considerato come forma primordiale della religione, per la semplice ragione che non ce ne sono tracce nei dati culturali dei popoli classificati come i più primitivi...."*¹³.

Il Dictionnaire de l' Ethnologie, nello spiegare l'animismo come teoria illustrata da E.E. Tylor in quanto che tutto nella natura possiede una anima, afferma orbene che questa opinione fu stata respinta subito e criticata definitivamente dagli Autori susseguenti: J.G. FRASER e M.MAUSS in modo particolare si sono sforzati di provare che la religione è differente dal culto degli spiriti e non può derivarne storicamente. Infatti questo tipo di problemi e d'interpretazioni appartiene alla storia congetturale, poichè sulla base dei dati mal identificati e mal osservati (alla fine del XIX° secolo ed inizio del XX°) era scambiata erroneamente per l'etnologia. Oggi, la parola e l'idea di animismo sono scomparsi dalla letteratura antropologica¹⁴.

"Paganesimo". Oltre alla visione negativa della religione africana tradizionale basata sulla mancanza di una scrittura, la religione tradizionale africana ha sofferto altre ingiustizie, specialmente per il modo in cui essa è stata chiamata. E' stata chiamata pagana. Che questo è un errore si vede chiaramente dall'origine della parola "pagano". La radice latina suggerisce che un pagano sia originariamente una persona rozza e contadina. Più tardi, "paganesimo" fu usato per riferirsi a qualunque religione che non fosse Islamismo, Giudaismo o Cristianesimo. E' sbagliato ed ingiusto chiamare la religione tradizionale africana, con la sua forte fede in un Dio unico, incomparabile e creatore, paganesimo¹⁵.

"Antenatismo" o culto degli Antenati. E' il peggiore degli epiteti usati per descrivere la religione tradizionale africana. Co-

¹³ B. SCHEBESTA, *Le sens religieux des primitifs*, Mame, Paris 1963, pp.77-78.

¹⁴ Cfr. *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, Paris 1968.

¹⁵ P. K. SARPONG, "Religione tradizionale africana e inculturazione del messaggio cristiano", in *Religione e Sette nel mondo*, n.3 (settembre 1996), pp.83-84.

me lo diremo più avanti, gli antenati formano una parte del pensiero religioso degli africani. Ma anche l'esistenza e la venerazione dei santi forma una parte del pensiero dei cristiani, di qualunque denominazione.

Nessun cristiano accetterebbe che il cristianesimo fosse designato "culto dei santi". La reazione sarebbe giustificata sulla base che in verità i santi non sono adorati, né deificati, né sono l'oggetto ultimo della nostra richiesta o preghiera o adorazione. Onoriamo i santi perchè hanno vissuto le nostre vite e sono degni di imitazione e passiamo le nostre domande con la loro mediazione all'Onnipotente Dio.

Questa è esattamente la stessa idea della venerazione degli antenati nella religione tradizionale africana. Gli antenati non sono divinizzati. Mio padre che muore ed è visto come un antenato rimane mio padre e mi riferisco ad esso come a mio padre. Lo onoro e lo rispetto per ciò che ha fatto per me e gli altri. A causa del radicale cambiamento nel modo di esistenza, si crede che gli antenati abbiano acquisito un potere che è maggiore che quello umano. E non possono agire indipendentemente dalla volontà di Dio¹⁶.

"Totemismo". Il totemismo è la credenza che c'è una relazione tra gli esseri umani o i gruppi di esseri umani da una parte e le creature dei regni animali e vegetali dall'altra. Le idee totemiche sono forti nella religione tradizionale africana. Ma questo non giustifica il nostro etichettare l'intera religione come totemica. Davvero, il totemismo, in relazione agli altri concetti, è solo un aspetto insignificante della religione tradizionale africana¹⁷.

I. STRUTTURA DI BASE DELLA RELIGIONE TRADIZIONALE AFRICANA

Per l'Africa, il ruolo della religione tradizionale è stato vitale nel determinare il *modus vivendi*. Il suo impatto sulla mentalità e il suo radicamento nelle strutture sociali non diminuiscono, mentre l'Africa contemporanea è stata brutalmente messa di

¹⁶ Ibid., pp.86-87.

¹⁷ Ibid., p.88.

fronte a un'altra cultura e altre strutture sociali e religiose più elaborate e dominanti. Il credente africano è profondamente attaccato al suo patrimonio religioso. Egli, musulmano o cristiano, custodisce la sua sensibilità religiosa, la sua maniera propria di rispondere, in fondo a se stesso, alle questioni fondamentali che egli si pone sul mondo visibile e il mondo invisibile ai quali egli è costantemente di fronte.

Perciò se si vuole abbozzare una descrizione della religione africana, potremmo dire che la religione è l'insieme culturale delle idee, sentimenti e riti basata su¹⁸:

1. la credenza ai due mondi, visibile e invisibile;
2. la credenza al carattere comunitario e gerarchica di questi due mondi;
3. l'interazione tra i due mondi, la trascendenza del mondo invisibile non intralcia la sua immanenza;
4. la credenza in un Essere Supremo, Creatore e Padre di tutti ciò che esistono.

Visto così, possiamo affermare che in Africa nera non esistono gli atei o i non-credenti o ancora, l'indifferenza religiosa. Poichè tutti i membri della comunità familiare sono coinvolti essenzialmente nella pratica religiosa così come tutti gli aspetti della vita del popolo si qualificano di una forte spiritualità (radicata nella realtà del sacro, della divinità e nelle figure degli antenati), motivo del sacrificio e di venerazione degli antenati e il culto a Dio. Come diceva Amadou Hampaté Ba: "tentare di capire l'Africa e l'Africano senza l'apporto delle religioni tradizionali sarebbe come aprire un grande armadio svuotato del suo contenuto più prezioso"¹⁹.

In Africa, infatti, la religione permea tutta la vita dell'individuo: la sua vita privata, familiare, sociale, politica. Dalla sua nascita fino alla sua sepoltura, alla sua installazione nel mondo degli antenati, l'uomo africano è circondato delle pratiche religiose (iniziazioni tradizionali) tendendo ad assicurare il suo equilibrio personale, a permettergli un'armonica integrazione nella società, a creare il contatto con il mondo invisibile. John Mbiti è esplicito quando afferma: "Ovunque si trovi un africano, là è la

¹⁸ Cfr. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, Présence Africaine*, Paris 1965, pp. 82-83.

¹⁹ Cfr. Prefazione al libro: *Textes sacrés d'Afrique noire*, scelti e presentati da Germaine DIETERLIN, Gallimard, Paris 1965, p.8.

*sua religione... là è il suo pensiero... La porta con sé nei campi, dove semina o raccoglie i prodotti della terra; essa lo accompagna a una festa o a una cerimonia funebre, se studia, è con lui durante gli esami a scuola o all'università; se è un politico, lo accompagna al parlamento...La religione accompagna l'individuo fin da molto tempo prima della sua nascita e molto tempo dopo la sua morte fisica*²⁰.

Una certa categoria di africani, i cosiddetti moderni, anche trovandosi in presenza dell'annuncio della Buona Novella di salvezza, non si distaccano dai valori derivanti dalla propria religione tradizionale poichè essa è ancora una realtà quotidiana e dinamica. Come constata giustamente il Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, *"numerosi cristiani, nei momenti critici della loro vita, fanno ricorso alle pratiche della religione tradizionale: alle case di preghiera, ai centri di guarigione, ai "profeti", alla magia o agli indovini. Altri sono attirati dalle sette o dalle cosiddette "chiese indipendenti", dove sentono che alcuni elementi della loro cultura sono più rispettati... In certi paesi africani, anche alcuni membri dell'élite intellettuale dichiarano di aderire alla religione tradizionale"*²¹.

I.1. GLI ESSERI DELL'UNIVERSO (COSMO) AFRICANO

Per la mentalità religiosa africana, l'universo è ritenuto come invisibile e visibile, profano e sacro, inevitabilmente incatenato alla felicità e all'infelicità, al benessere o alle vessazioni umane.

Queste due dimensioni costitutive del cosmo sono intimamente unite come i due lati di una medaglia. Ciò che dà validità alle credenze, alle preoccupazioni o alle ossessioni dell'africano è la presenza degli antenati e degli spiriti, costantemente legati alle attività umane a cui essi presiedono - attività che essi ispirano, fecondano, proteggono e incoraggiano o dall'altra parte ostacolano. L'africano unisce tutte le sue credenze e le sue pratiche al cosmo che è abitato da esseri spirituali benevoli da con-

²⁰ J. S. MBITI, *African Religion and Philosophy*, Heinerman, Nairobi 1969, pp. 2-3.

²¹ "Attenzione pastorale alla religione africana tradizionale. Lettera del Presidente del Segretariato per i non cristiani ai Presidenti delle Conferenze Episcopali d'Africa e di Madagascar", in *Il Regno-Documenti*, 3(1989), p.73.

quistarsi o da quelli malevoli da cui riguardarsi. E' un compito intricato e delicato spiegare i legami precisi tra Dio, gli antenati e questo o quello spirito. Gli esseri che lo compongono non sono tutti visibili: attorno agli animali, alle piante e agli uomini si muovono i geni del suolo, le forze della vegetazione, gli spiriti dei morti, gli antenati e Dio. Il legame che gli unisce è la partecipazione.

Gli esseri del mondo invisibile (i presenti o i viventi invisibili)

- * Dio, Padre e Creatore: sorgente della vita,
- * I fondatori dei clan (Antenati),
- * Gli spiriti degli antichi eroi,
- * Le anime desincarnate dei parenti defunti e dei membri del clan,
- * I geni e le forze tellurici,

Gli esseri del mondo visibile (i presenti o i viventi visibili)

- * Il Re o la Regina Madre (secondo il sistema familiare patrilineare o matrilineare)
- * I capi del clan,
- * I capi della famiglia: il padre è il centro della vita familiare,
- * I membri delle differenti famiglie e dei differenti clan formano con la loro appartenenza allo stesso Re o alla stessa Regina, una sola comunità,
- * La terra (animali, piante, esseri inorganici) è al servizio dell'uomo per accrescere o diminuire la vita²².

I.1.1. DIO, PADRE E CREATORE, SORGENTE DELLA VITA E PIENEZZA DI BONTA'

Al culmine della scala degli esseri, alla sorgente di tutta la vita - gli africani, senza esitare e unanimemente affermano che

²² Cfr. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Presses Universitaires du Zaire, Kinshasa 1973, pp. 121-127.

esiste un Dio essenzialmente Creatore²³, con pienezza di vita e pienezza di bontà.

L'idea di Dio è fondamentale per questa religione. Dio stesso è concepito anche come l'Essere Supremo ed è coinvolto in modo essenziale nella vita quotidiana di questi popoli, anche se ciò non è sempre evidente.

Per avere un approccio esatto dell'idea che il negro-africano ha di Dio la via più giusta è di mettersi all'ascolto della parola espressa nei miti, nei nomi teofori, nei riti e nelle preghiere, cioè il ricorso alla tradizione orale. Peraltro, in questa religione (che è la religione del popolo), tutti fanno l'esperienza della presenza di Dio. Alcune tribù africane hanno delle strutture fisse della religione (altari, luoghi e ministri di culto, oggetti, formule e riti sacri).

Nella religione tradizionale africana, Dio è *"il Tutto Altro"*, sorgente di tutto ed *"è trascendente per quello che riguarda il suo essere e immanente per quello che riguarda le sue manifestazioni"*²⁴. Egli è anche la causa prima e ultima, garante dell'ordine del mondo, dell'armonia degli esseri e delle cose. Inoltre in molti linguaggi africani, solo l'Essere Supremo porta, in senso proprio, il personale ed esclusivo nome: Nzambi (Bakongo), Imana (Kinyarwanda), Mungu (Swahili), Kalunga (Tchokwe), Munkulnkul (Zulu), Mvidi-Mukulu (Luba), Nzakomba (Mongo), Zamba (Ewondo), Loba (Duala), Sambi (Tetela).

La teoria africana del male è formulata in chiari termini: poiché Dio è L'Essere Perfetto, non è nel suo interesse far del male all'uomo che lui stesso ha creato. Perciò, il male nasce solamente dalle sue creature. Nonostante questa teoria, l'africano si sottomette al volere di Dio con un certo fatalismo: "E' Dio chi l'ha fatto", "E' la mano di Dio che agisce", io non posso fare niente.

L'uomo africano parla di Dio. E la sua parola traduce spesso la profondità di una vera esperienza spirituale. Le ricerche antropologiche devono essere attente ad assegnare ad ogni realtà il suo vero posto: il mondo degli spiriti intermediari fra

²³ Il titolo di "Creatore" implicitamente include tutte le altre qualità che usualmente provengono da esso: sollecitudine paterna, provvidenza, giustizia, onnipresenza, generosità, onnipotenza, ecc... Ciò è perchè l'attributo "Creatore" è negato ad ogni altro essere (D. ZAHN, op.cit., pp.27-28).

²⁴ A. HAMPATE BA, *Aspects de la civilisation africaine*, Présence Africaine, Paris 1972, p.71.

l'uomo e Dio, che rimane una realtà da non privilegiare a scapito della divinità.

Che sia lontano nei racconti mitici e assente nel culto, che sia vicino nelle banalità della vita quotidiana, dell'esistenza quotidiana, Dio rimane il riferimento essenziale.

I.1.2. GLI ANTENATI

Secondo il negro-africano, il mondo visibile è unito al mondo invisibile. Non c'è separazione tra i due, meno ancora tra i loro abitanti essendo la famiglia estesa, il luogo ideale per la manifestazione di un insieme di rapporti di comunione, di solidarietà e di partecipazione. Il legame con l'antenato è, dal punto di vista religioso, fondamentale.

Nella mentalità mbala (mia tribù) come nella maggior parte delle tradizioni religiose dell'Africa nera, gli Antenati, uomini o donne, sono considerati vicini all'uomo allora che Dio si è allontanato dal mondo degli uomini come lo raccontano molti miti presso i diversi popoli africani²⁵. Se Dio è al di là di ogni relazione diretta, l'uomo però può entrare in relazione con lui grazie alla mediazione e all'intermediario delle potenze invisibili, fra le quali gli antenati. In questa mediazione, essi hanno un posto privilegiato. La credenza negli antenati ha il suo fondamento sulla realtà del mondo dei defunti (dei presenti invisibili), ed è legata alla convinzione secondo la quale l'uomo continua a vivere dopo la morte. Il legame tra quelli che sono riconosciuti come antenati e i viventi è particolarmente intenso all'interno della stessa realtà comunitaria.

Di fatto, l'esistenza dei viventi visibili staccata dall'influsso vitale degli antenati è inconcepibile. Tutto come l'esistenza del fanciullo che non può essere considerata separatamente dell'influsso dei suoi genitori. Cosicché, la comunità africana è un circuito vitale nel quale i membri vivono in dipendenza e a profitto gli uni degli altri. Uscire da questo circuito, sfuggire all'influsso vitale dei membri vitalmente superiori, sarebbe volere cessare di vivere.

²⁵ Cfr. A. RAZAFINTSALAMA, "Les Ancêtres au cœur de la vie et de la sagesse: jalons pour une théologie en terre malgache", in *Telega*, n°53 (janvier-mars 1/88), pp. 11-29.

Gli antenati giocano un ruolo importante nella società dei viventi visibili. Vivono giorno per giorno con i loro discendenti, continuano di un modo invisibile ma certo, a vegliare su di loro, perchè possono vivere in pace e prosperità. Da loro dipende la vita del clan, la sua prosperità come la sua fecondità.

Generalmente si pensa che la comunicazione degli antenati con i viventi avvenga in diversi modi: tramite un malessere fisico oppure psicologico, nel sogno, tramite una visione in un luogo ritirato e silenzioso, talvolta tramite le persone più anziane del clan considerate interpreti della presenza e della volontà degli antenati.

Considerati come protettori e garanti delle tradizioni morali e sociali, come intermediari tra Dio e i loro discendenti, gli antenati sono oggetto di rituale e di invocazioni da parte dei membri del suo clan, pena una maledizione. Poichè rimangono in qualche modo giudice delle azioni dei vivi. Il comportamento di questi ultimi sarà sovente dettato dalla paura di irritare gli antenati. Perchè l'azione degli antenati sia propizio, bisogna che i loro discendenti, cioè i membri del clan si comportino seguendo le esigenze della fraternità.

Ma resta a sapere: chi può diventare Antenato secondo la mentalità religiosa africana?

Per la credenza sparsa in Africa nera, può diventare o accedere alla dignità o al titolo di "antenato" solo colui che risponde a certe condizioni o criteri che possono variare da una società all'altra. Generalmente, bisogna che il candidato sia morto in un'età avanzata lasciando dietro di sé una progenitura, abbia avuto un comportamento etico conforme ai modelli sociali della morale prodigata dal gruppo umano nel quale egli è membro (cioè una certa esemplarità della vita), sia stato sepolto realmente o simbolicamente nella terra di origine²⁶, che i riti funerari di integrazione al mondo degli antenati siano stati tutti celebrati entro il tempo previsto che può andare fino a quattro anni. Ma però, non tutti i defunti meritano di essere chiamati antenati e

²⁶ Ogni società clanica ha il suo territorio sul quale devono svolgersi la sepoltura e i riti funerari. Quando un africano muore lontano dal suo paese e che non è possibile il trasporto del suo corpo fino al suo luogo di origine per la sepoltura, si ha l'usanza prendergli una ciocca di capelli e le unghie. Tutto viene portato nel villaggio di origine per una sepoltura rituale al posto del corpo affinché, dopo la celebrazione dei riti funerari, il defunto possa entrare nel regno degli antenati.

dunque non sono oggetto di un comportamento religioso speciale da parte dei viventi.

I luoghi dove è praticato il culto ancestrale e le forme che esso assume sono diverse a secondo della popolazione di una determinata regione, ma l'interesse mostrano in esso da tutte le popolazioni è ovunque della stessa natura primordiale. Il luogo dove gli antenati sono venerati può essere il cimitero, i campi, il fiume o la casa, ma qualunque sia la località, gli antenati non possono essere trascurati pena l'impunità, o dimenticati pena di correre il rischio di perdere l'identità personale. Conseguentemente il ricordo degli antenati è direttamente legato al benessere e all'identità degli stessi discendenti²⁷.

Anche oggi, prima di bere, gli africani versano alcune gocce sul terreno, e prima di mangiare tagliano e gettano una porzione di cibo (anche alle galline) come segno di condivisione con gli antenati. Vi sono alcuni che, anziché esprimere queste azioni preferiscono "dare" ciò che essi stanno godendo al loro vicino, nel medesimo spirito e con il medesimo intento di condividere con gli antenati. Questo uso, che è molto prevalente in africa, sembra essere un modo pubblico di testimonianza della venerazione verso gli antenati. Ma molto di più di ogni cerimonia sacrificale o supplica pubblica, la forma di venerazione più obbligatoria e l'attestazione più amorosa di pietà filiale è quella che incute rispetto, fedeltà e attaccamento alle tradizioni ancestrali, perché essa serve come simbolo vivente della presenza degli antenati.

I.1.3. GLI SPIRITI E I GENI

Al di fuori degli antenati, esistono altre potenze invisibili che vengono comunemente chiamate, nelle lingue europee, spiriti, geni oppure divinità secondarie. Nella religione tradizionale africana queste potenze invisibili sono legate alle attività umane e ai fenomeni naturali a cui presiedono. Per cui, la società dell'aldilà è un riflesso della società umana di quaggiù. Le forze della natura, che siano buone o cattive, sono sempre presenti nella vita dell'africano; li consulta in caso di dubbio, gl'informa delle decisioni da prendere, implora la loro protezione quando egli ha

²⁷ Cfr. V. MULAGO, *La religion traditionnelle...* op.cit., p.128 ss.

bisogno dell'aiuto e del sostegno. La salute dell'uomo, il suo primo bene, rimarrà sempre fragile, minacciata se non prende a cuore di compiere i gesti religiosi che esprimono allo stesso tempo il sentimento della sua dipendenza verso il mondo invisibile e la sua preoccupazione di vivere in armonia con questo mondo invisibile.

Esiste una varietà infinità di spiriti: spiriti della terra, del cielo, delle acque, delle foreste, della caccia, della pesca, della guerra, del viaggio, ecc. Per esempio, la terra rimarrà sempre sterile se colui che la lavora per la prima volta non ha avuto la preoccupazione di conciliarsi tramite un sacrificio i geni protettori di questa terra. Anche la donna rimarrà sterile se non si fa quello che è dovuto per onorare gli antenati che torneranno a vivere nel figlio sperato, oppure i geni domestici che, di una generazione all'altra assicura la sopravvivenza della parentela che è loro fedele. Gli atti di culto che riempiono la vita e che punteggiano quasi ogni avvenimento, ogni attività, hanno come destinatari abituali i morti, i geni, le potenze della natura, gli spiriti, gli antenati e non Dio, la cui esistenza al di sopra di tutte le cose è però riconosciuta e proclamata. Si invoca generalmente, per spiegare questo fatto, il carattere lontano del Dio, come se lo rappresentano i vecchi africani, la sua indifferenza riguardo agli affari degli uomini. E' il "*Deus otiosus*" che ha rimesso il governo del mondo agli spiriti intermediari. Tuttavia, le preghiere e invocazioni ci mostrano in molte etnie africane, un Dio straordinariamente vicino agli uomini.

Malgrado le apparenze contrarie, Dio non ha abbandonato il campo dell'esistenza quotidiana. I Pahizi scrive: "*Spontaneamente le azioni di grazia salgono verso di lui ad ogni occasione anche la più piccola*". *Quasi ogni contadino ha il suo nome sulla bocca. "Grazie a Dio. Se Dio vuole... Dio è grande..." Il nome di Dio accompagna i voti e le benedizioni, è il riferimento abituale: "Il nome di Dio non si perde mai nella bocca dell'uomo; se tu vuoi viaggiare domani, andando a letto, tu dici spontaneamente: che Dio mi risvegli domani; quando tu hai urtato una pietra, è prima il nome di Dio che spontaneamente tu invochi; quando ti capita di trovare qualcosa per strada, spontaneamente tu gridi: è Dio che mi ha dato"*²⁸.

²⁸ Cfr. I. PAHIZI, "Les noms théophores chez les kabiyedina du Nord Togo", in *Afrique et Parole*, n° 39-40 (novembre 1972), p.25.

I.1.4. IL "FETICHEUR" (feticista)

Feticheur è il comune titolo "consacrato" dato a ogni specialista del cosmo (nel senso pieno sottolineato sopra) e a qualsiasi esperto iniziato ai misteri, alle tecniche e alle pratiche relative agli antenati e agli spiriti, i quali sono gli esperti delle difficoltà della vita. Contrariamente a tutto ciò che uno è portato a credere, il feticheur non è una figura uniforme e singola.

Il titolo comprende - e facendo questo in qualche modo deforma - quattro categorie di specializzazione sociale proprie in una società globale: il mediatore, il curatore, l'operatore di meraviglie (l'indovino) e il divinatore (un termine inadeguato che in africa designa colui che diagnostica le cause occulte).

L'esperienza quotidiana è ricca di avvenimenti; incidenti, malattie, sfortuna, lutti... appaiono angosciosi e trovano spiegazione o meglio la loro ragione di essere non si trova, nel semplice riferimento ad un racconto mitico. L'assenza di risposta alla domanda che questi avvenimenti pongono sarebbe insopportabile. Bisogna dunque dare una spiegazione a ciò che è accaduto e farlo in conformità con gli schemi tradizionali.

Ciò che viene momentaneamente percepito come un disordine ha una causa e appartiene al mondo degli interpreti qualificati del gruppo come gli indovini: l'uomo forte è caduto malato perchè ha violato un divieto, il granaio è crollato sull'uomo che dormiva sotto a causa di un maleficio, di uno stregone; non piove più da molto tempo perchè un adulterio è stato commesso nei campi. Niente è senza ragione, ma niente è radicalmente nuovo. L'oracolo degli indovini, accolto come una parola proveniente dall'altro mondo è infatti una riaffermazione del senso.

Come mediatori della collettività, con le loro diverse tecniche divinatorie che permettono di dare delle risposte adeguate alle domande che devono risolvere, gli indovini spiegano e rassicurano. Ristabiliscono un ordine che l'"avvenimento" aveva momentaneamente compromesso.

Così se la comunicazione con l'aldilà offre un ricorso normale nelle situazioni in cui l'esperienza quotidiana si rivela insoddisfacente, la parola venuta d'altrove dice, di nuovo, in modo definitivo, sempre la stessa cosa. C'è un rinnovo di senso, di significato.

La parola di cui l'indovino rimane l'interprete necessario prende posto in una tradizione che non è mai messa in causa. Essa è al servizio di una integrazione momentaneamente mi-

nacciata. Essa è la riaffermazione di un ordine iniziale che continua ad essere ricevuto come normativo dall'insieme della comunità²⁹.

I.1.5. L'UOMO

Nella religione tradizionale africana, l'uomo ha la sua importanza, perchè ogni espressione, ogni esperienza religiosa ha per metà essenziale la condizione umana, ch'è uno dei suoi temi centrali.

E' essa che prende il primo posto nelle preghiere e nei sacrifici, nei racconti e proverbi, nei miti e simboli. Perchè infatti, la religione tradizionale africana ha un carattere intimamente sociale, poichè il suo principale obbiettivo riguarda la continuità del phylum umano, la coesione della stirpe, la prosperità degli uomini e soprattutto l'onore della famiglia, fonte di dignità. Però, l'osservazione attenta dei fatti, giunta alla riflessione, mostra che nè il posto riconosciuto all'uomo vivo, nè il culto degli antenati costituiscono qualche cosa di chiuso. La religione tradizionale africana ha il suo culmine in Dio, sorgente della vita, Padre e Creatore di tutto ciò che esiste.

Per meglio capire l'atteggiamento religioso degli africani, noi dobbiamo difarci della dialettica dualistica che caratterizza il pensiero occidentale e secondo laquale l'esaltazione dell'uomo significherebbe il rifiuto di Dio. No, la religione tradizionale africana si articola attorno ai due verità-credenze come attorno ai due centri: Dio e l'uomo³⁰.

L'uomo africano³¹ è un "essere" in relazione attuale e per-

²⁹ Cfr. L.V. THOMAS - R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions...* op.cit., pp. 107-181.

³⁰ Cfr. A. NGINDU, "Propos et problèmes concernant le culte des morts chez les baluba du kasayi", in *Cahiers des Religions Africaines*, n°5 (janvier 1969), pp.101-103.

³¹ L'uomo, per l'africano religioso, è composto di elementi materiali mortali (il corpo, l'ombra che accompagna il corpo, l'interno del corpo); elemento immateriale mortale (lo spirito localizzato dietro la fronte che l'uomo perde con la folia) e degli elementi immateriali immortali (cuore, sede per eccellenza della persona come valore; il soffio viale "spiritual soul", la testa, parte immortale che si reincarna nel neonato che l'antenato chiama ad esistere), L.-V. THOMAS - R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions...*, op. cit., pp.27-28.

manente, non solo con la sua famiglia, la sua etnia, il gruppo della sua età, la società umana, ma soprattutto con gli antenati e con la divinità chi lo trascende. Egli non si concepisce come un individuo isolato, ma come membro di una comunità viva. Per riprendere l'espressione di P. Tempels, *il mondo secondo la concezione africana è una immensa ragnatela di cui non si può toccare un filo senza far vibrare tutta la ragnatela. Al centro di questo mondo sta l'uomo che ne è la chiave di intelligibilità. "L'uomo è l'universo in miniatura"* secondo l'espressione di A. Hampaté Ba³². Perciò egli vive in una relazione a tre dimensioni:

- *C'è prima di tutto la relazione con il mondo infra-umano del nostro universo che cerca a congiurare le reali o eventuali sfortune con delle pratiche para-scientifiche e para-tecniche o l'utilizzazione di queste pratiche per mettere a profitto le virtualità del mondo della natura (cfr. ruolo del curatore e del divinatore).*

- *C'è poi la relazione sociale che l'uomo intrattiene con gli altri viventi (visibili e invisibili). L'interdipendenza umana nel bene come nel male, concepita sovente secondo il modello familiare e clanica, è una realtà molto viva in tutta l'afrika nera. Questa unità non è rotta con la morte. Il fatto che l'africano sente vivere in un reticolo di relazioni con il visibile e l'invisibile, e il fatto che tutta la struttura sociale è a base dell'idea di paternità, e per conseguenza, di fraternità, gli dà un senso molto sviluppato dell'ospitalità e dello spirito di aiuto reciproco. E si l'aiuto reciproco ha un carattere soprattutto clanico, non è lo stesso dell'ospitalità: lo straniero deve essere ben trattato, a meno che non si trattasse di un nemico.*

- *C'è infine la relation con l'aldilà. La divinità con la sua corte è concepita come presiedendo al destino del nostro universo naturale e umano. Ella costituisce il riferimento supremo di tutto ciò che avviene nel mondo, di tutto ciò che si svolge e orienta il tutto verso un fine previsto e dovendo arrivare inevitabilmente. Il piano di questa storia universale è nelle mani solo di Dio. L'uomo deve avere fiducia in lui e sottomettersi ai suoi disegni.*

³² Cfr. *Aspects de la civilisation...* op.cit., p.14.

I.2. ELEMENTI FONDAMENTALI

Uno degli studiosi della religione tradizionale africana, il Professore Vincent Mulago, raggruppa in 4 punti essenziali gli elementi fondamentali di questa religione. Studiandoli si rendiamo conto che la religione tradizionale africana è principalmente la prova che gli africani sono da lunghe generazioni, in cerca di Dio e di una vita spirituale. E questo è già un fatto importante che indica che qualche parte, l'evangelizzazione in Africa non si fa come su un terreno praticamente vuoto di religiosità.

Questa religione tradizionale costituisce un luogo privilegiato, un elemento reale e centrale della cultura africana. Perché come detto sopra, essa permea la vita dell'africano dalla culla alla tomba. Per questo non è possibile studiare la cultura africana isolata dalla religione. Infatti, la religione africana è una religione culturale; la cultura africana è una cultura religiosa (R. Tosou, nella Conferenza panafricana dei teologi del Terzo mondo ad Accra/Ghana nel 1977). Qui la cultura si intende come un insieme dei mezzi che l'uomo si dà per vivere; per organizzare il suo rapporto con l'ambiente che lo circonda³³, cioè per l'africano, la cultura è la visione globale della vita. Per questo motivo, la cultura diventa un progetto della comunità o della collettività che è sempre dinamico e mai completamente definibile.

Nel contesto africano è nel vissuto quotidiano che si concepisce la realtà religiosa e culturale. Infatti, è proprio all'interno della realtà familiare (comunitaria) e sociale che l'individuo trova la sua espressione ed identità personale. Così che la religione è vissuta in seno alla cultura tradizionale dove il campo delle relazioni è limitato alla famiglia, al lignaggio, al clan, al gruppo etnico e al villaggio. Ciò che conta per prima, in queste relazioni, è la vita. Perciò, nella cultura e nelle tradizioni africane, il ruolo della famiglia è universalmente considerato come fondamentale. Perché la famiglia è il luogo naturale nel quale l'uomo nasce e agisce,

³³ Cfr. la definizione classica e puramente descrittiva di E.B. Tylor: "La cultura o la civilizzazione è un insieme complesso che comprende le conoscenze, le credenze, l'arte, l'etica, le leggi, i costumi ed ogni altra attitudine o abitudine acquistata dall'uomo nel corso della storia come membro di una società" (Cfr. *Dizionario di cultura* [a cura di Franco Denarchi e Aldo Elena], Paoline, Torino 1976, pp.384-388).

dove egli trova la protezione e la sicurezza che egli ha bisogno, e dove infine, gli è assicurata la continuità con l'unione agli antenati, al di là della vita terrena (*Africae Terrarum*, nn. 10-11).

I.2.1. L'UNITA' DI VITA E LA PARTECIPAZIONE³⁴

* Cosa è questa unità di vita cioè questa unione vitale?

Una relazione di essere e di vita di ciascuno con i suoi discendenti, cioè la sua famiglia estesa basata sulle parentele di sangue o sulle prossimità acquisite con il matrimonio, la sua ascendenza e con Dio sorgente ultima di tutta la vita.

Una relazione ontica analoga di ciascuno con il suo patrimonio, il suo merito, con tutto ciò ch'egli ha o produce, con ciò ch'egli crede e vive³⁵.

Brevemente, si può dire che l'unione vitale è il legame uniendo tra di loro, verticalmente e orizzontalmente, degli esseri viventi visibili e invisibili; essa è il principio vivificante che si trova in tutti loro. E' il risultato di una comunione, di una partecipazione a una stessa realtà, ad un stesso principio vitale, che unisce tra loro molti esseri.

* Di quale vita si tratta qui?

Si tratta di quella vita integrale, individuale in quanto ricevuta da ogni esistente, e comunitaria, collettiva, in quanto partecipata da una unica e stessa sorgente. Non si tratta dunque di una vita esclusivamente corporale o esclusivamente spirituale, ma di una vita "totalmente umana". Si tratta di tutta la vita, dell'intero essere, dell'integrità dell'essere. Poichè per l'africano, la persona umana non si concepisce spogliata dai suoi averi.

Questa vita, che fa oggetto delle preoccupazioni degli africani, non è solamente la vita empirica, ma anche la vita sopraempirica (la vita dell'aldilà), perchè, per loro, le due sono inseparabili, interdipendenti. La vita dell'individuo è percepita solo in quanto partecipata. Il membro del clan, della tribù, della famiglia sa ch'egli vive non solo della sua propria vita, ma di quella

³⁴ Cfr. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme...* op.cit., pp.121-127.

³⁵ Cfr. P. TEMPELS, *La philosophie bantoue, Présence Africaine*, Paris 1961, pp.68-69.

della comunità. Egli sa bene che, staccato della comunità, egli non avrà più i mezzi per esistere.

Per il negro-africano, vivere, è esistere in seno ad una comunità, è partecipare alla vita sacra (ed ogni vita è sacra) degli antenati che ha la sua origine in Dio.

C'è una vera continuità della famiglia e dell'individuo dopo la morte. I morti (i presenti invisibili) formano l'elemento invisibile della famiglia, del clan, della tribù; e questo elemento invisibile è molto importante. A tutte le cerimonie di qualsiasi genere, per esempio all'occasione della nascita di un figlio o figlia, del matrimonio, della morte, dei funerali, ecc... sono gli antenati che presiedono, e la loro volontà cede solo dinanzi a quella di Dio.

Gli africani credono fermamente che c'è comunione vitale o legame di vita che rende solidali i membri di una stessa famiglia, di uno stesso clan. Il fatto di nascere in una famiglia, un clan o una tribù ci emmerge in un corrente vitale specifica, ci "incorpora", ci plasma al modo di questa comunità, modifica "onticamente" tutto il nostro essere e l'orienta a vivere ed a comportarsi al modo di questa comunità. Così la famiglia, il clan, la tribù sono un tutto in cui ogni membro è solo una parte. Questa visione del vivere africano potrebbe senza dubbio urtare la sensibilità dei difensori della libertà individuale.

Lo stesso sangue, la stessa vita partecipata da tutti e ricevuto dal primo antenato, fondatore del clan, circola in tutte le vene. Il canale universale è che dall'antenato fondatore del clan, il sangue passa ai suoi successori: nell'ambito della famiglia è al padre; nell'ambito del clan è al patriarca; e in quello tribale al Re, gran capo con la sua moglie. E' alla salvaguardia, al mantenimento, all'incremento, alla perenità di questo tesoro comune che bisogna lavorare con tutte le energie: togliere senza pietà tutto ciò che si oppone, favorire ad ogni costo ciò che l'aiuta: ecco l'ultima parola dei costumi (usanze) della saggezza, della filosofia e della religione degli africani.

I.2.2. LA CREDENZA ALL'INCREMENTO, ALLA CRESCENZA E ALL'INTERAZIONE DEGLI ESSERI

Nella mentalità africana, diventare capo di una comunità significa incrementare internamente la potenza vitale, cioè elevare il patriarca a un livello d'intermediario e di canale delle forze,

tra gli antenati d'una parte, e la discendenza con il suo patrimonio dell'altra³⁶. Per il negro-africano, si tratta di un cambiamento quasi ontico, di una trasformazione profonda, di un nuovo modo di essere. Questo nuovo modo di essere modifica, o meglio, adatta l'essere intimo a vivere ed a agire secondo la sua nuova situazione, cioè a comportarsi come i suoi antenati, a prolungargli degnamente. Un esempio: prima della sua elezione, della sua investitura che lo consacra e lo trasforma, il Re è solo un semplice mortale, un uomo come gli altri. La mano di Dio e quella degli antenati vengono di eleggergli per prendere il governo del suo popolo, si produce in lui in quel momento un cambiamento totale, un cambiamento di cuore - nel senso ebraico del termine.

Cosa è successo?

Tutte le energie vitali, tutti i flussi del sangue dei suoi antenati, tutta la vita depositata in loro da Dio perchè la perpetuano e la fanno fruttificare, hanno fatto irruzione su questo mortale e hanno talmente rafforzato il suo essere, il suo "ntu", che egli è diventato come la sintesi dei suoi antenati e l'espressione vivente dell'Essere supremo e della sua munificenza divina. Questo è vero anche per tutti gli altri, dai capi, vice-capo della tribù fino ai capi del clan e ai padri di famiglia. perchè la successione è sempre considerata come una modifica ontica, un rafforzamento vitale, un "passaggio" di qualche cosa dei parenti defunti in loro successori. Ma però, una volta che il popolo, rappresentanti degli antenati, si rende conto che il loro capo (i loro capi) non fa più i loro interessi, gli ritira la fiducia. E qui assistiamo ad una diminuzione vitale dell'essere.

Diminuire vitalmente un defunto sarebbe tagliarli le relazioni con i vivi, membri della sua famiglia o del suo clan. E' perchè queste relazioni non siano mai rotte bisogna cercare a tutti i costi sopravvivere nei suoi discendenti.

La vita decresce anche per ogni maleficio: gli stregoni sono odiati da tutti il mondo per questo. Essa può diminuire ugualmente per ogni violazione del diritto altrui. Ogni danno spirituale o materiale ha la sua ripercussione e la sua influenza sulla vita.

Tutte le manifestazioni della vita degli africani mettono in rilievo questo elemento dell'interazione degli esseri tra di loro. I

³⁶ Cfr. *Ibidem*, pp.69-70.

vivi rafforzano, con delle offerte e dei sacrifici, loro defunti, e questi qua, da parte loro, esercitano sui viventi e sul loro destino una influenza vitale supposta essere reale.

L'originalità delle religioni tradizionali africane consiste nella celebrazione permanente proprio della vita. L'uomo si vede impegnato in un combattimento che oppone continuamente la vita e la morte, e deve assicurarsi, in modo durevole per sé e per i suoi, la vittoria della vita sulla morte. Minacciato nella sua esistenza e nei suoi beni, egli cerca degli alleati della vita per guadagnarli alla sua causa ed assicurare la sua propria sopravvivenza. Le preghiere, i sacrifici, i riti, in particolare i riti di passaggio, la "stregoneria" e le altre forme sono le sue armi da cui egli non si separa mai per lottare contro le forze distruttrici provenienti dal mondo visibile e dell'universo degli spiriti. Il culto degli antenati, considerati come degli intermediari efficaci e benevoli, è fondamentale per chi vuole raggiungere l'uomo africano, che vive sul continente o altrove.

I.2.3. IL SIMBOLO, MEZZO PRINCIPALE DEL CONTATTO E DI UNIONE

Se il legame che unisce i membri di una comunità negro-africana non è altro che la partecipazione, "*cioè una solidarietà di fatto, che si presenta sotto due aspetti inseparabili, l'uno personale, l'altro reale*"³⁷, il mezzo principale spesso unico, alla portata dei membri, di entrare in contatto gli uni con gli altri e di stringere di più l'unione, è il simbolo.

In tutte le culture africane, i simboli giocano un ruolo vitale nella vita del popolo. La nostra cultura è una cultura simbolica. Troviamo simboli nelle nostre danze, nella nostra lingua, nella nostra arte e artigianato, nelle nostre istituzioni come il matrimonio e la guida delle tribù, dovunque.

Per scoprire il posto e il ruolo del simbolismo nella vita e la religione del negro-africano, dobbiamo seguire le manifestazioni

³⁷ J. PRZYLUKI, *La partecipazione*, Paris 1949, p.148, citato da V.MULAGO, "Elements fondamentaux de la religion africaine", in *Religions africaines et Christianisme* (Colloque international de kinshasa, 9-14 janvier 1978), FTCK, Kinshasa 1979, p.55.

ni della sua vita dalla nascita fino alla morte e all'aldilà. Prendiamo come esempi queste tappe:

- * l'iniziazione clanica,
- * la comunione alimentare e il patto di sangue,
- * i riti di purificazione, di confessione e di riconciliazione,
- * le cerimonie del matrimonio
- * i riti attorno alla morte,
- * i riti di investitura.

I.2.4. UNA ETICA DERIVANDO DALLA ONTOLOGIA

Nella mentalità religiosa africana, possiamo constatare che la vita umana, dunque l'uomo, è il criterio del bene e del male; che la base della coscienza morale si ricollega alla filosofia africana; che gli africani attribuiscono il bene e il male alle diverse origini (uomini o spiriti)³⁸.

*"Nel mondo ntu, scrive E.N.Mujynya, gli atti supposti suscettibili di favorire lo sboccio della vita, di conservarla, di proteggerla, di sbocciarla oppure di aumentare il potenziale vitale della comunità, sono, di fatto, considerati come buoni... Invece, ogni atto presunto pregiudizievole alla vita degli individui oppure della comunità passa per essere cattivo anche nel caso dove si attacca solo agli interessi materiali delle persone fisiche oppure morali... Per capire questo atteggiamento, bisogna mettersi in testa il fatto che il nego-africano considera la vita umana come il bene più prezioso e che l'ideale del muntu consiste non solamente a vivere al riparo delle preoccupazioni fino alla vecchiaia, ma anzitutto, a rimanere, anche dopo la morte, una forza vitale continuamente rafforzata e vivificata nella e con la sua progenitura... E' in funzione della vita e della sopravvivenza, questo ideale del muntu, che è giudicato ogni atto umano"*³⁹

L'etica negro-africana vista in questa angolatura ha una dimensione anamnetica, cioè è un atto narrativo-comemorativo

³⁸ A.KAGAME, "Le fondement ultime de la morale bantu" in *Au coeur de l'Afrique*, n°5 (1969), pp.5-11; J.S.MBITI, *African Religion...* op.cit., pp.204-215; P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, op.cit., pp.77-91.

³⁹ E.N. MUNJYNYA, "Le mal et le fondement dernier de la morale chez les bantu interlacustres", in *Cahiers des Religions Africaines*, III, n°5(1969), pp.63-64.

del testamento degli antenati, un ricordare costantemente le parole degli antenati lasciate come eredità per la discendenza affinché possano avere un orientamento sicuro per la vita, la loro proprio e quella della generazione avvenire.

Nel vivere eticamente bene la vita quotidiana, l'africano rende presente e continua a vivere il testamento lasciatelo dagli antenati che è un insieme delle esperienze buone e cattive, quasi una loro auto-biografia. I discendenti sono invitati a riprendere in loro conto in un modo anamnético quest'auto-biografia in una biografia, perchè giustamente, basandosi sulle esperienze dei loro antenati, continuano a raccontare la loro vita sotto forma di biografia in modo da costituire la loro propria auto-biografia. E' in questo ambito che va collocato, la realtà del matrimonio come luogo, per eccellenza, dell'incontro con la comunità degli antenati. Generare e partorire sono il compimento stesso del testamento degli antenati: *"fate questo in memoria di me"*. Questa memoria è garantita in primo luogo con la perpetuazione della comunità clanica. Ogni bambino che nasce è un memoriale degli antenati, e veglia affinché restano presenti nella comunità. Il peggio di tutto è morire senza lasciare una discendenza che possa ricordarti fino alla fine.

E' qui che si capisce il senso comunitario della libertà nell'ambito africano. La libertà non è concepita come nel mondo occidentale: *"la capacità che ogni uomo ha di prendere in mano il suo proprio agire"*, ma significa che l'individuo non può realizzarsi fuori della comunità. Perchè l'individuo nella società negro-africana è concepito come un essere non ancora compiuto/completo che, attraverso l'interazione individuo-comunità, cammina verso il suo compimento. Sono libero in quanto faccio partecipare alle mie decisioni la comunità. Questo entra nel processo del "divenire comunitario". Nella logica e la razionalità euro-americana, si tratta di una violazione della libertà individuale. Vede in questo, l'intromettersi negli affari altrui in modo da influenzare o a forzare la sua volontà a fare ciò che egli non ha deciso di un modo autonomo. Per l'africano, quella sua libertà lo realizza perchè capisce che "sono perchè siamo".

E' ben chiaro, infatti, che l'agire morale negro-africano riguarda così le relazioni interpersonali tra gli uomini e così si può capire che egli creda che la disgrazia di cui soffrono gli uomini in questo mondo sia opera dell'uomo stesso. E' l'uomo solo che è colpevole e responsabile del male, poichè le disgrazie che sono le malattie, le calamità, la morte e tutte altre miserie

che si abbattono sugli uomini arrivano in questo mondo che:

1. se l'uomo abusa delle sue forze oppure sfrutta le forze della natura a scapito dei suoi interessi propri o della sua discendenza;

2. se attira su di lui o sugli altri l'ira dei defunti, principalmente degli antenati, trascurando i doveri e le obbligazioni sacri a loro dovuti;

3. se entra in contatto con le forze malefiche cieche o personificate e se ne serva per causare del torto ad altri uomini mentre egli è supposto capace, solo o in collaborazione con gli antenati protettori degli interessi familiari, di allontanare l'influenza negativa di ogni nemico;

4. se provoca, seguito alla sua cattiva condotta, la rabbia del Maestro della vita, e attira così su di lui stesso o sugli altri il castigo dell'Altissimo: fulmine, siccità, piogge torrenziali, fame, carestia, ecc.

In generale il concetto etico negro-africano vuole che il malenon viene da Dio ma dell'uomo. Ciò vuole dire che la morale si vive di più orizzontalmente che verticalmente.

I.3. LA DIMENSIONE COMUNITARIA DELLA RELIGIONE AFRICANA

L'uomo africano vive in comunità che non è una realtà astratta e giuridica, ma è, in qualche modo, "l'estensione della famiglia", luogo dove si forma una rete di rapporti nei quali l'uomo è parte importante. La base della comunità è lo spirito di solidarietà. Ogni uomo è funzionalmente attaccato agli altri. E' stato detto che Cartesio scrisse: "*Cogito ergo sum*" (*penso, dunque sono*). Gli africani invece direbbero: "*Cognatus sum ergo sum*" (*sono in relazione, quindi sono*)⁴⁰. John Mbiti è ancora esplicito quando scrive: "*Le religioni tradizionali non sono principalmente per l'individuo, ma per la comunità di cui egli è parte. Capitoli interi delle religioni africane vengono scritte nella vita della comu-*

⁴⁰ P.T. SARPONG, "Religion tradizionale africana... art.cit., p.98; Per il negro-africano, è anche vero di dire che l'uomo è il suo corpo e ch'egli ha un corpo. L'essere e l'avere si coniugano qui nel vissuto quotidiano. Cfr. L.-V. THOMAS, "Corps et société: le cas negro-africain", in *Cahiers des Religions Africaines*, 24, n.47 (Janvier- Juillet 1990), p.194.

nità, ovunque e quotidianamente, e nella società tradizionale non esistono persone areligiose. Far parte del genere umano significa appartenere all'intera comunità e perchè sia così bisogna partecipare a credenze, cerimonie, rituali e festività di quella comunità. Una persona non può distaccarsi dalla religione del suo gruppo perchè altrimenti spezzerebbe ogni legame con le sue radici, la sua parentela e l'intero gruppo di coloro che gli permettono di rendersi conto della propria esistenza. Essere privi di uno di questi elementi collettivi della vita, significa l'esclusione totale. Dunque, essere privi di religione è come una sorte di autoscomunica dall'intera vita della società, e i popoli africani non sono capaci di esistere senza la religione..."⁴¹.

L'africano, dicevamo, vive in comunità. Suo padre non è solo la persona biologicamente responsabile della sua concezione. Sua madre non è necessariamente la donna che lo ha dato alla luce. Può avere fino a quindici "padri" e dieci "madri". Nella situazione ideale, ciascuno di questi lo tratterebbe come il padre o la madre biologico farebbero. Poichè egli ha parecchie "madri" e "padri", naturalmente ha molti più fratelli e sorelle e nipoti. Infatti, in alcune lingue africane, le parole "cugino", "zio", non esistono. Il fratello del padre è il padre, e la sorella della madre è la madre. Quindi la famiglia africana è molto allargata. E' quello che ci si attende che costruisca il cristianesimo - famiglie allargate⁴².

Inoltre, gli africani tengono in grande conto l'amicizia. In alcuni casi, le amicizie sono istituzionalizzate a un grado in cui il legame fra uno e i suoi amici diventa persino più forte che il legame fra uno e i suoi fratelli e sorelle di sangue.

CONCLUSIONE

La religione tradizionale africana, legata a diversi ambienti e popolazioni, presenta l'uomo come un "essere" in relazione attuale e permanente, non solo con la sua famiglia, la sua etnia, o tribù, il gruppo della sua età, la società umana, ma soprattutto con gli antenati e con la divinità che lo trascende. Ciò vuol dire che si può capire il negro-africano solo prendendo posizione di

⁴¹ J. S. MBITI, *African Religions...* op.cit., p.4.

⁴² P.T. SARPONG, "Religion tradizionale africana...art.cit., p.98.

fronte a ciò ch'egli è, perchè solo in quel modo ch'egli si capisce come progetto.

Si può di fatto dire che l'uomo negro-africano esiste solo in un insieme di relazioni e come membro di un gruppo vivente. L'uomo in questa visione africana⁴³, diremo, si capisce solo nell'unità del vivente come un essere essenzialmente partecipante. La parola, in questo caso, costituisce così il medium per eccellenza dove si realizza un'armonia piena e agente, in quanto è espressione dell' "essere-forza", scatto delle potenze vitali e del principio della coesione⁴⁴.

Una tale primazia accordata alla parola viene dalla stretta parentela che essa intrattiene con la vita e la fecondità, elementi fondamentali dell'antropologia religiosa africana. Dal negro-africano tradizionale, tutto è parola (segno o simbolo, ritmo o suono) e il "logos" non si concepisce più fuori del discorso. E' nel discorso, non come l'intende il pensiero occidentale, ma come è inteso nel pensiero religioso africano che va pian piano esplicitando la visione dell'uomo. Perchè il modo del pensiero africano, proprio delle civiltà orali, essendo caratterizzato dal suo modo ciclico procede per approfondimenti successivi e progressivi. E' il contrario del pensiero discursivo e lineare; è come la danza dei tre passi in avanti e due indietro, e dove avanzano ogni volta d'un passo, mentre danno l'impressione di restare sullo stesso posto⁴⁵.

⁴³ L'africanità, in questo senso, riguarda in preferenza l'insieme dei valori socio-culturali, religiosi, filosofici, artistici e morali che sono dotati del coefficiente dell'umanità negro-africana. Esplicitamente, è una totalità di elementi che si scrivono nella definizione dell'uomo negro-africano e nell'orientamento di colui verso il suo destino. Cfr. KANGUDI KABWATILA WOMBUEUND, *La théologie comme herméneutique anthropologique africaine*, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1987, pp. 158-162; M. J.-M. SIDIBE, "Une approche de la conception africaine de l'homme", in *Secretariatus pro non Christianis*, 49-50 (1982), pp. 121-140.

⁴⁴ Cfr. L.-V. THOMAS, "La religion negro-africaine dans son essence et ses manifestations", in *Religions africaines et le christianisme* (Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978), Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, Kinshasa 1979, pp. 65-89.

⁴⁵ F. KABASELE - LUMBALA, *Catéchiser en Afrique aujourd'hui: Apport des traditions orales*, Baobab, Kinshasa (Congo) 1995, ; cfr. M. NKAFU NKEMNKIA, *Il pensare africano come "vitalogia"*, Città Nuova, Roma 1995.

E' proprio questa la pedagogia usata nei riti di iniziazione tradizionale⁴⁶. Le iniziazione, o i riti di passaggio, rappresentano un momento essenziale "del divenire dell'uomo e della donna", cioè l'entrata nella vita adulta, l'ingresso in una situazione sociale riconosciuta, in quanto il "non iniziato" è per definizione un "bambino", socialmente "inferiore". Lo dice un proverbio africano: *"In Africa, si nasce maschio o femina, ma si diventa uomo o donna"*. Cioè per diventare veramente uomo culturalmente e socialmente, bisogna percorrere tanta strada fatta dei rapporti con il mondo visibile e quello invisibile.

Perciò, la struttura antropologica africana, che si articola su *vita/morte/vita*, costituisce l'itinerario fondamentale della Religione tradizionale africana, come ricerca permanente di una vita in aggiunta, di una liberazione delle diverse forze malefiche.

Così che la visione dell'uomo nella religione tradizionale africana è vissuta più che pensata, sentita più che analizzata o elaborata in modo sistematico.

Per cui, *"non si può accedere alla conoscenza intima dei sistemi religiosi africani che con un apprendimento cordiale della loro saggezza, poichè questi sistemi che sono per lungo tempo sfuggiti alla perspicacia dei ricercatori, hanno una logica e sono più elaborati e coerenti di quanto si supponga generalmente"*⁴⁷.

L'esperienza mostra l'inutilità di pretendere di convertire gli uomini al messaggio di Cristo, senza incontrarli in ciò che fa la loro vita, o senza raggiungerli nel loro universo per incarnarvi di nuovo il Cristo. Senza questo impegno, corriamo il rischio, che è già presente, di vedere tanti africani vivere, in qualche modo, secondo le due religioni: il cristianesimo e la religione tradizionale. Pertanto, le due religioni non possono coabitare dentro una stessa persona. La conversione al Cristo è una rottura radicale con il contenuto della fede precedente.

La lezione che traiamo dalle nostre letture degli scritti degli africani cristiani, dei congressi o colloqui, degli incontri interpersonali, è l'inquietudine profonda che scaturisce dal cuore degli africani cristiani per non poter vivere profondamente l'esperienza africana nel loro essere nuovo di cristiano. C'è una vera tensione fra l'uomo africano e l'africano divenuto cristiano.

⁴⁶ A. T. SANON - R. LUNEAU, *Enraciner l'Évangile...* op.cit.

⁴⁷ SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS, *A la rencontre des religions africaines*, Ancora, Roma 1968, p.15.

L'africano divenuto cristiano nelle forme che si sa, sente e prova intimamente il "suicido culturale" al quale è stato costretto. Non dimentichiamo che l'evangelizzazione si dirige a una persona umana concretamente formata e per questo implica un "incontro" e un "riadattamento". Se l'incontro si fa nel senso della liberazione da ciò che sminuisce l'uomo e dalla valorizzazione e il perfezionamento di ciò che era già valido e buono, realizza in esso un nuovo equilibrio. Nel caso contrario provoca uno "scompiglio", e conduce al rifiuto.

E' la stessa cosa della vita consacrata presentata a persone la cui vita è già diretta da valori culturali. Se essa è vissuta in simbiosi con tali valori, fiorisce; ma se è un semplice innesto, corre il rischio di essere rifiutata. Di fronte a tale realtà, spesso sentiamo porre delle domande circa la compatibilità tra la vita consacrata e la cultura africana. *"Tali questioni vengono poste da altri, afferma Padre Kasanda, che si chiedono se, davanti a certi atteggiamenti degli africani e delle africane di fronte a ciò che generalmente si credeva che fosse l'unica maniera di vivere la vita religiosa, non sarebbe più prudente dichiararli inadatti a tale vita"*⁴⁸.

Giovanni Paolo II non si stanca di mostrare che la sintesi fra la cultura e la fede sia una esigenza della cultura che della fede. *"Una fede che non diventa cultura è una fede che non è pienamente accolta, interamente pensata e fedelmente vissuta"*⁴⁹. *"E' più che mai vero che il cammino della cultura è il cammino dell'uomo e che in questo cammino, l'uomo incontra l'Unico che riunisce in Sé i valori di tutte le culture a se stesso. Il Vangelo di Cristo, Verbo incarnato, si inserisce nel cammino della cultura e, partendo da essa, continua ad offrire il messaggio di salvezza e di vita eterna"*⁵⁰.

Malgrado le sue grandi contraddizioni economiche, politico-sociali e i suoi limiti culturali⁵¹, la terra africana e la sua religione possiedono tuttavia una propria visione dell'uomo inserita in una molteplice varietà di valori culturali e di estimabili qualità

⁴⁸ L. KASANDA LUMEMBU, "L'inculturazione della vita religiosa nell'Africa Nera", in UISG (Dicembre 1988), p.37.

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, L'Oss. Rom., 16-1-1982.

⁵⁰ Idem, *Documentation Catholique*, 7 mars 1982, p.249.

⁵¹ Cfr. AA.VV., "Des problèmes actuels de l'Afrique aux espérances d'un synode", in *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest*, n.3 (1992); N. YAОВI SOEDE, *Une morale de la vérité, un besoin majeur en Afrique: Essai d'une lecture africaine de Veritatis Splendor*, Istitut Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidjan 1994.

umana, che possono offrire alle chiese e all'intera umanità. E che Giovanni Paolo II, nella scia dei suoi predecessori, non cessa di valorizzare nei suoi incontri con i fedeli e i vescovi africani e ultimamente nella sua esortazione post-sinodale "Ecclesia in Africa".