

LA TEOLOGIA AFRICANA

Pedro Miguel

PARTE I - TEOLOGIA DI TEOLOGI

1. Cos'è mai un africano?

Nel mio ultimo intervento fatto in questa sede sull'impatto tra l'Occidente e l'Africa, credo di avervi dimostrato che gli africani, e in modo particolare i neri africani, siano ancora oggi descritti e trattati come esseri umani usciti in modo sbagliato dalle mani del Creatore, rispetto alla "normalità" (che è tale in quanto dominante) degli occidentali o dei bianchi che è la stessa cosa.

Naturalmente partivo dalla considerazione di base che l'Africa non è fatta solo da cardinali, vescovi e preti, dal rispetto verso i quali nelle sacrestie si vorrebbe evincere che non esistono discriminazioni di trattamento, ma è composta anche dal popolo in genere, dal cui seno provengono coloro che, una volta giunti in Europa, e in Italia, vengono chiamati "Vu'cumprà", extracomunitari, animali.

L'arrivo dei ventimila albanesi ha potuto solo confermare le nostre tesi e la gara di solidarietà (per la verità poi notevolmente ridimensionata al momento della pratica effettiva di una politica di accoglienza da parte di numerose comunità locali) ha fatto da cartina al tornasole per esaltare la chiusura, a volte feroce, mostrata in precedenza nei confronti degli africani: un sondaggio svolto nei giorni immediatamente successivi all'arrivo degli albanesi ha rivelato che il 70% degli intervistati si mostrava incondizionatamente favorevole al loro accoglimento e ad una loro successiva "integrazione" nel tessuto sociale della nazione.

Qualche mese prima la stessa agenzia aveva svolto un sondaggio simile, il cui oggetto erano però gli africani, messi alle strette dalla Legge Martelli: ugualmente il 70% si mostrava favorevole, ma alla chiusura delle frontiere e ad una forte limitazione degli arrivi, in pratica un rifiuto quasi totale.

Ponendo a confronto i due risultati, dicotomici e schizofrenici come molte realtà occidentali, si arriva ad un'ineludibile conclusione: la repulsione massificata nei confronti degli africani e quindi delle loro espressioni culturali e religiose.

Se non vi è la mano occidentale a tracciare una bene-

dizione esse rimangono nell'ambito del feticismo, del totemismo, dell'animismo, della magia e della magia "nera".

2. Che cos'è la teologia africana

In questa prospettiva, allora, che significato ha il termine "teologia africana" (riferendomi all'Africa Bantu, escludendo pertanto il Nord Africa)?

L'espressione compare con i primi africani che terminano i loro studi negli istituti e nelle università europee. Il teologo Justin Upkong attribuisce la paternità della "Teologia Africana" al teologo camerunese Melnard P. Hebga. Siamo dopo la metà degli anni '50. Prima di questa data non si parla di Teologia Africana. Sembra pertanto legittimo affermare che la Teologia Africana è la produzione teologica istituzionale, fatta dai teologi africani usciti da istituti e università europee, con i metodi scientifici europei, mirata a collegare il messaggio cristiano che hanno appreso alla vita e al pensiero dei loro popoli.

3. Dalla salvezza dei selvaggi all'inculturazione

Questo processo di "collegare" il messaggio cristiano alla vita del popolo africano, prima dell'arrivo della "Teologia Africana" si è tradotto in diverse espressioni: "salvare le anime dei selvaggi", "strappare i negri all'inciviltà e alla dannazione", "plantatio ecclesiae". Con la presenza dei teologi africani ai tavoli delle discussioni le espressioni menzionate cominciano a cambiare forma: "africanizzazione" o "indigenizzazione" del Cristianesimo, "portare il Vangelo in Africa", "adattamento", "incarnazione". Oggi domina il termine "inculturazione".

4. Denominazione comune

In tutte queste espressioni, nonostante si riveli gradualmente l'esigenza di un ridimensionamento dei metodi d'approccio alla religiosità nero-africana, si intravede comunque un denominatore comune, reso indiscutibile dai rapporti di forze fra le parti in causa: il movimento, cioè, è sempre a senso unico, con un punto a quo che è l'Occidente, e un punto ad quem che è l'Africa, o comunque il Terzo Mondo. Solo per

Il Terzo Mondo, in effetti, scattano tutte le espressioni citate, le quali, viste attraverso il prisma del mondo economico occidentale (che ha, per l'appunto, tracciato il destino del Terzo Mondo) si sposano perfettamente con i termini "arretrati", "sottosviluppati", "incapaci" e così via.

Un matrimonio che oggi diventa più che mai evidente in tanti di quei programmi e progetti di cooperazione per il Terzo Mondo che mescolano motivazioni pie con foschi interessi commerciali e di potere.

L'attività che deriva da questi meccanismi non può che parlare un linguaggio a senso unico, o meglio un linguaggio da export-import, nei modelli di sviluppo come nei modelli di civilizzazione e di evangelizzazione.

E' quanto risulta, ad esempio, da quasi tutte le riviste missionarie in cui le foto didascaliche pongono sempre l' europeo in primo piano, in senso proprio e in senso metaforico, quale agente attivo e promotore per l'antonomasia.

Mi sono sembrati sintomatici due titoli reperibili nella rivista "Jesus" dell'aprile 1991. Uno intestava un articolo che trattava del centenario dell'evangelizzazione della Repubblica Centrafricana, che ha come attuale capitale la città di Bangui, e diceva: "Cent'anni fa Cristo sbarcava a Bangui".

E come se il titolo, da solo, non bastasse a richiamare l'attenzione del lettore, l'articolo dopo aver parlato dei "villaggi della savana più selvaggia, tra le foreste ancora popolate dai piccoli pigmei", ribadisce che "la natura pur bella a volte diventa ostile quasi volesse rallentare ulteriormente il faticoso cammino di civilizzazione...". Naturalmente si tratta della civilizzazione occidentale, giacché viene frenata dalla natura del luogo.

L'altro titolo è tratto dall'affermazione che il professore Claude Geffré fece nell'intervista data alla conclusione del convegno Internazionale organizzato dall'Università di Macerata sulla "Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa", svoltosi alla fine dello scorso anno: "Il futuro della Chiesa è ancora in Occidente", poiché "il miglior servizio che la Teologia potrà rendere ai teologi della liberazione è quello di obbligare a vestire di concetti la loro esperienza (...) sarà perciò soltanto nella misura con la quale le teologie della liberazione non rappresentano solamente un grido che esse potranno coinvolgere la chiesa universale".

Nel suo intervento allo stesso convegno, richiamando l'attenzione sulle responsabilità che incombono

sul vecchio continente, il teologo tedesco J.B. Metz invita a concepire il cristianesimo come "portatore di quello spirito europeo che conosce se stesso e perviene a se stesso non soltanto nella propria libertà ma anche nella libertà degli altri".

Con queste tesi, che appartengono ai nostri medesimi giorni e non a un lontano passato, mi sembra che il posto di una Teologia Africana (e l'articolo indeterminativo ne vuole sottolineare l'eventualità, la possibilità e non una stringente necessità) sia in una posizione nettamente subordinata, dove il sintagma "Africana" allude semplicemente all'area geografica e non ad una dinamica endogena, avente un proprio statuto epistemico.

Non intende con ciò alludere semplicemente ad una teologia interculturale o trovare un denominatore comune a tutte le culture, quanto piuttosto auspicare che l'Europa sviluppi una cultura del riconoscimento degli altri, giacché, a mio avviso, la teologia africana dovrebbe essere un incontro creativo tra il sistema di pensiero africano e il sistema di pensiero cristiano europeo.

Dunque due sistemi di pensiero che si incontrano e dialogano. E non una spedizione punitiva, a senso unico, di un soggetto che parta già con la presunzione di avere ragione ed esercitare sugli altri una forza di potere.

Possiamo dare la stura a tutti i distinguo ma che si trattino le cose come se Cristo non fosse mai stato a Bangui prima di cento anni fa (nonostante lo Spirito soffi dove vuole) è un dato pacifico nella gente comune europea; la quale è stata abituata più all'aspetto esteriore e formale che a quello del contenuto sostanziale, più al "concetto" che al "grido": per cui un battezzato bianco che sfrutta e massacra gli indios e i Neri è sempre migliore di un africano non battezzato, la cui saggezza però, riesca a far camminare la propria comunità sulle vie della compartecipazione, della ridistribuzione dei beni e dell'ospitalità.

5. Chi incultura chi?

Nel mio libro *Mwa Lemba. Per una Teologia Bantu*, Edilco, Bari, 1987, ho messo a titolo di un capitolo la domanda: "Chi incultura chi?". Cosa intendevo con questa domanda?

Oserei appellarmi all'Enciclica "Redemptoris Missio" che ribadisce la definizione già data dal Sinodo dei Vescovi del 1965, sulla "inculturazione". "L'inculturazione - ribadisce la "Redemptoris Missio" - significa

l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel Cristianesimo e il radicamento del Cristianesimo nelle varie culture" (n. 52).

Si tratta quindi di un'intima trasformazione degli autentici valori culturali. Ma come si può sapere se un valore è trasformato positivamente o negativamente se non lo si conosce? Il processo di salvare le anime prima, di "adattamento" poi e di inculturazione ora, se non è fondato sulla profonda conoscenza (se la conoscenza è limitata a dati etnografici), si traduce facilmente in arma di imposizione e di perpetuazione del potere.

E in Africa, dove l'imitazione del modello europeo ha creato anche parecchia sete di potere (denunciata, fra le altre amare nostre realtà anche dall'esistenza dei troppi dittatori africani) bisogna guardarsi anche che la teologia dell'inculturazione non sia uno strumento (l'ennesimo) del potere occidentale condiviso in complicità dal teologo africano, e che le sacre certezze della fede africana non siano le sacre certezze dell'interpretazione occidentale di quella stessa fede.

J. M. Ela e R. Luneau nel loro libro "Questo è il tempo degli eredi", sottolineano la denuncia del teologo Luis Paul Ngongo che dice: "non è stata operata nessuna rottura reale in Africa: continuiamo a vivere nelle strutture di una chiesa colonizzata. L'illusione delle Chiese africane autonome, illusione largamente sfruttata dall'Occidente cristiano, viene da una duplice apparenza: dai capi di diocesi africani e dalle liturgie che si ispirano alla tradizione culturale africana. Ma il potere reale si giudica dal ruolo svolto in un processo decisionale. Due punti ci permettono di renderci conto dell'impatto del potere politico occidentale sulle strutture della chiesa africana: il personale e le finanze (...)". Parlando dei 450 istituti, segnalati in Africa nel 1984, dove si fa Teologia Africana, il teologo Engelbert Mweng dice che "purtroppo queste istituzioni sono un freno all'emergere di una teologia autenticamente africana (...)" (vedi "Concilium" 5/88) e riferendosi in modo particolare all'Africa anglofona, Mweng riconosce che il contributo di questa area linguistica alla teologia africana "viene non tanto dalle istituzioni teologiche quanto dai teologi impegnati".

6. Un arduo cammino

Secondo il teologo Mweng è l'Africa francofona che ha molto contribuito al sorgere di una teologia africana, a causa del movimento della Négritude, prima e l'associazione ecumenica dei teologi africani poi. A

ciò va aggiunta la creatività dimostrata dalla Facoltà Cattolica di Teologia di Kinshasa (capitale dello Zaire), la quale ha agito "rompendo con il conservatorismo delle altre istituzioni teologiche".

Ci preme osservare che sia la Négritude promossa da Senghor, ex presidente del Senegal, e dalla sua scuola sia l'"authenticité" creata e messa in moto da Mobutu, presidente non certo democratico da ormai trent'anni dello Zaire, presentano delle connotazioni da cui è necessario guardarsi, se non si vuole impiantare un cristianesimo e una liturgia da parata.

Senghor, infatti, tenta di scremare la cultura africana da ogni implicazione che possa irritare i padroni colonialisti e i loro interessi commerciali, facendo dei neri essenzialmente l'altra metà sensuale dell'umanità, la cui parte logica e razionale è invece rappresentata dai bianchi (cfr. Libertà I. Négritudine e Umanesimo, Rizzoli). Senghor diceva: noi siamo i sensuali, gli altri sono i razionali. Quindi noi facciamo i saltimbanchi e i suonatori, gli altri fanno i matematici e i filosofi.

Gli anni della Négritudine furono gli stessi in cui furono poste le basi del neocolonialismo, dato che i paesi africani che giungevano all'indipendenza si davano sistemi politici, economici, giuridici fedelmente riprodotti sull'esempio occidentale. In questo modo il colonialismo poté continuare a funzionare, legittimato dall'indipendenza del paese dominato.

Si può definire poi l'"authenticité" di Mobutu come la mistificazione più sanguinaria e pericolosa, l'ultima nata fra le figlie della negritudine senghoriana che ne incarna sicuramente la corrente di estrema destra, se vogliamo usare un linguaggio familiare qui in Europa. L'"authenticité", che il presidente a vita Mobutu ha chiamato anche "Africanité", tanto per chiarire meglio le idee, in un paese in cui il teologo Mweng colloca l'esuberanza della vita della teologia africana, non è che il paradosso populista, sedicente culturale, di un leader incolto e del tutto avulso dal suo autentico contesto culturale africano: in Zaire, solo per fare un esempio, sono stati aboliti i nomi coloniali e tutti sono obbligati a chiamarsi e chiamare i propri figli con "autentici" nomi precoloniali. Persino il paese, l'ex Congo Belga, è rimasto vittima della più clamorosa fra le sviste linguistiche. Mobutu, infatti, lo ha ribattezzato Zaire, credendoci l'autentico nome precoloniale e invece si tratta proprio del nome con cui i Belgi ribattezzarono il fiume Congo.

Le donne zairesi, fra l'altro, non possono portare i pantaloni né indossare parrucche. Gli uomini non porta-

no cravatte e così via. Tutto questo fervore nazional-popolare, però, sembra che non contrasti con le multinazionali occidentali presenti nel paese che inchiodano il popolo zairese alla fame e al brigantaggio.

Torna, quindi, la denuncia di Luis Paul Ngongo, come sembrano aver ragione le mie domande: chi incultura chi? Chi incultura che cosa?

7. Caratteristiche della "Teologia Africana"

Quali sono le caratteristiche della Teologia Africana promossa dai teologi veramente impegnati?

Bisogna considerare che nell'Africa di oggi, a parte le divisioni in stati imposte dalla conferenza di Berlino del 1984/85, esistono anche le divisioni linguistiche, e ogni gruppo linguistico ha le sue caratteristiche. Vi è un'Africa anglofona, una francofona, una lusofona, l'Africa Araba e il Sudafrica in cui esiste l'unica costituzione ufficiale al mondo ad aver istituzionalizzato e regolamentato la discriminazione razziale, perfettamente valida e funzionante ancora oggi nonostante le cosiddette aperture del regime, che sono servite solo a far cadere le già deboli sanzioni economiche occidentali, ma che di fatto non hanno intaccato il monopolio minoritario e bianco.

L'Africa anglofona sottolinea di più la personalità africana vista alla luce della Bibbia e delle religioni tradizionali.

L'Africa francofona fa leva in modo particolare sulla "cultura" africana.

Dell'Africa araba diremo brevemente che, essendo sotto l'influenza islamica, non ci interessa in questa particolare trattazione, mentre non conosco nessun esponente dell'Africa lusofona che sia specificamente impegnato in tema di teologia africana.

Sembra che, almeno per il momento, la grande preoccupazione della Chiesa cattolica africana di lingua portoghese sia quella di dare un'immagine cristallina e senza la più piccola ambiguità circa la sua fedeltà al Vaticano.

I saggi e gli articoli di chi scrive sembrano essere gli unici, almeno nell'ambito dell'Africa lusofona, che tentano di illustrare dall'interno e dalla radice il pensiero filosofico e teologico del popolo africano, e tengono sempre presente, in chiave profetica, che qualunque discorso volto alla promozione dell'uomo integrale e all'evangelizzazione, se non parte dai valori endogeni dell'uomo in causa, è destinato a fallire: Cristo in effetti, dopo aver guarito o operato il miracolo dice: la tua fede ti ha salvato.

La teologia sudafricana, invece, lotta per la dignità e l'identità dell'uomo nero, conculcato dal regime razzista promosso dalla minoranza bianca della popolazione. La razza e il colore sono dunque il problema centrale di questa teologia.

Ad ogni modo, tutti i teologi africani impegnati a riconoscere il diritto di cittadinanza della cultura africana e del suo incontro con la Bibbia, affrontano gli stessi temi, anche se con approcci diversi.

I principali temi di cui trattano sono: la religiosità nero-africana, la Bibbia, il dialogo tra quest'ultima e la precedente, la liberazione dal peccato e dalle conseguenze strutturali-sociali di esso, come lo sfruttamento, l'abuso di potere, la dipendenza; l'ecumenismo inteso come dinamica di unità e di solidarietà; la Cristologia, in cui Cristo sia la Parola di Dio che si è fatta carne e abita con noi.

Finora ho parlato della Teologia Africana elaborata dai teologi africani che si sono espressi con tutti i metodi della scientificità europea.

Vorrei ora parlare di quei teologi che non si esprimono secondo i metodi scientifici europei ma che comunque si esprimono anche teologicamente, e senza i quali non esisterebbero nemmeno "teologi africani": i rappresentanti e gli anziani dei nostri villaggi.

A non tenerli presente si commetterebbe la stessa disonestà che commettono molti europei quando vanno in Africa, carpiscono informazioni agli africani, tornano in Europa, pubblicano il loro bel libro senza nemmeno fare cenno a chi ha fornito loro il materiale, e tutto passa come risultato delle sole loro prodezze intellettuali. E magari noi africani dobbiamo citarli nelle nostre eventuali trattazioni, come fonti etnografiche, dato che ciò che attingiamo da noi stessi non ha sufficiente patudamento accademico per camminare con le proprie gambe.

Sono le religioni tradizionali africane, infatti, che forniscono ai cultori della teologia africana le strutture fondamentali dell'esperienza religiosa africana, le categorie e gli schemi culturali che rendono conto dell'intelligibilità di questa esperienza e che tessono la trama di ogni discorso propriamente religioso.

PARTE II - TEOLOGIA DI POPOLI

1. Tra il concetto e il grido

Prima di parlare della "teologia del popolo africano" mi preme fare una premessa, già in altra occasione ri-

chiamata, ma che ritengo essenziale per evitare equivoci nell'approccio al pensiero africano.

Risale al grande pensatore greco Aristotele il metodo di fare "scienza" da lui definito come unico e dunque universale, adottato dall'occidente classico e sul metro del quale viene valutata la "scientificità" di una elaborazione qualsiasi. Fuori del metodo aristotelico non vi è scienza.

Aristotele instaura una metodologia astrattiva che scinde il reale in due universi, l'universo del concreto, storico, variabile e l'universo dei concetti, immutabile, permanente, atemporale.

In questa scissione il problema si presenta non tanto in quanto l'intelletto scinde, ma in quanto i due universi rimangono scissi, scomposti, e se unione c'è questa avviene non per saldare la frattura ma per dare spazio unicamente all'universo dei concetti che plommano, con la loro legge di immutabilità e atemporalità, sulla realtà empirica, concreta e storica, con un capovolgimento che culminerà in Hegel, per il quale la fredda, astratta verità assoluta è la portatrice dell'uomo e non l'uomo portatore della verità.

Non solo, ma la verità è tale in quanto è verità astratta, per cui la qualità principale è l'astrazione, non la verità. La scientificità di un'elaborazione, dunque, consisterebbe nel muoversi nel mondo dei concetti, dell'astratto. Anche l'essere teologico, in questa prospettiva, si traduce nella contemplazione della propria ragione e la teologia diventa quindi una scienza di élite.

Se ci muovessimo secondo le leggi dei due universi, non si farebbe più scienza: si "griderebbe" soltanto! A questa divisione logica Aristotele ne fa seguire una sociologica, anzi è grazie a questa che quella si sviluppa. Per Aristotele (cfr. *Politica* L.I) gli uomini sono stati creati in due categorie: alcuni per lavorare con l'universo della realtà concreta e sono i manovali, i braccianti, gli zappatori; altri sono stati creati per lavorare con l'universo dei concetti e sono i pensatori, i contemplatori, coloro che sanno fare i lavori scientifici.

Fra le due categorie esiste un abisso incolmabile perché i nati col "dorso curvo" non potranno mai accedere alla verità. E dovremmo soltanto obbedire (cfr. anche *La Repubblica* di Platone).

2. "Antropo-teo-logia"

Fatte queste premesse, possiamo ora illustrare alcuni aspetti della teologia popolare. Innanzi tutto non è

proprio esatto chiamarla semplicemente "teologia", perché il discorso religioso nero-africano riguarda il destino dell'uomo, la lotta in ciascuno di noi tra la vita e la morte, e la vittoria finale della vita sulla morte. E quando introduce il soggetto "Dio" il discorso africano non intende scandagliare la sua essenza ma domandarsi "che cosa fa Dio per salvarmi dalle forze nemiche". Questa teologia, pertanto, potrebbe essere meglio definita con il termine "antropo-teo-logia", o meglio ancora "riflessione sulla nostra salvezza operata da Dio": una soteriologia.

Si può ora capire perché la prassi religiosa nell'Africa tradizionale sia tutta centrata sulla vita dell'uomo, sottolineandone gli aspetti come la nascita, la morte, la sopravvivenza, la salute, l'aldilà, la fecondità, la prole, la famiglia, la comunità, gli antenati, il successo, l'insuccesso, la fortuna, la sfortuna, l'armonia con la natura.

Non sto qui a dimostrare se il popolo africano è "capace" di elaborare ed elabora riflessioni sulla sua fede nel Dio unico, quel dio professato ancora prima dell'arrivo degli Europei in Africa, e che l'uomo africano scopre nella Natura, nella natura del singolo uomo e negli eventi di salvezza, come la nascita ecc.

Nel mio libro *Honga*, che già si trova nella vostra biblioteca, mi sono soffermato a lungo sui temi concernenti questi aspetti, sul Dio unico che si rivela nel momento stesso in cui crea e salva. Le conclusioni delle mie riflessioni potrebbero essere sintetizzate da queste parole di Marcel Griaule: "I negri vivono secondo idee complesse ma ordinate, e secondo sistemi di istituzioni e di riti nei quali nulla è lasciato al caso o alla fantasia (...); questi uomini vivono su una cosmogonia, su una metafisica e su una religione che li pone sullo stesso piano dei popoli dell'antichità e che la stessa cristologia avrebbe interesse a studiare" (Dio d'Acqua, Bompiani).

Infatti dopo il linguaggio religioso di primo grado, cioè quello costituito dai riti, dalle celebrazioni liturgiche, dalla riviviscenza delle vibrazioni ancestrali e mitologiche, segue il linguaggio teologico che, nascendo dall'interno della credenza nel Dio che salva, cerca di strutturare questa stessa credenza, rendendola esplicita ed esposta, quale punto di riferimento per il comportamento dell'intera comunità.

E ciò avviene per mezzo di alcuni membri della comunità stessa che in forma narrativa forgiavano oralmente il discorso teologico. Un discorso, quindi di seconda istanza.

L'analisi sui nomi teofori applicati ai bambini, ai villaggi e a certi eventi straordinari (cfr. P. Miguel, MWA Lemba) conferma l'esistenza di questa riflessione. I miti, poi, rivestono qui una dimensione peculiare. Il momento privilegiato in cui gli anziani organizzano e presentano la teologia, è l'incontro serale, la Maka, la Sungila, su cui mi soffermo nel mio Honga.

3. Dal parlante all'orante

Per tentare di essere brevi ma chiari partiamo dal meccanismo delle lingue bantu (con esempi già citati in altre occasioni e tratti dalla mia lingua), che ci può rivelare il pensiero sotteso.

ditadi pietra	didi questa	d'ingezanadiu che ho portato	dianeme é pesante
kialu sedia	kiki questa	kingezanakiu che ho portato	kianeme é pesante
lumwenu specchio	lulu questo	lungezanalu che ho portato	luaneme é pesante

Come si vede, in italiano per esempio tranne i soggetti con i rispettivi attributi, le tre frasi sono identiche e se sostituisco pietra, sedia, specchio con altri soggetti al singolare, potrò formare moltissime frasi senza cambiare le altre parti.

Ciò non è possibile in una lingua bantu. La particella con cui inizia la frase, il di, il ki, il lu, nel nostro caso, deve comparire lungo tutta la frase e, se ci fosse, lungo tutto il discorso, con una logica di "dare-ricevere-restituire": la parola iniziale deve dare la sua particella alla prima parola che è in relazione con essa, questa la riceve e a sua volta la deve cedere all'altra seguente.

L'uomo che parla, pertanto, il parlante, coinvolto in questo meccanismo serba nel suo substrato antropologico la struttura che eticamente rivelerà una teologia della compartecipazione, della ridistribuzione dei beni e, soprattutto, dell'ospitalità come accoglienza. La stessa logica di "dare-ricevere-restituire" la ritroviamo nella struttura economica bantu in cui i beni si presentano sotto una duplice forma: beni di consumo, che costituiscono il campo del commercio economico, e beni di prestigio che formano un campo di commercio rituale.

Secondo gli africani, attraverso i beni di prestigio, concretizzati in oggetti, gesti e comportamenti donati,

passa una forza di carattere sacro che, rispettata la logica del "dare-ricevere-restituire", combatte le forze nemiche, umane e cosmiche, che potrebbero allentare l'uomo.

Ma queste ultime, se il circuito non si chiude, vengono rafforzate, ossia se alla cosa che noi abbiamo ricevuto non segue il gesto che concretizzi una restituzione.

Stando ancora nel campo del linguaggio, e con gli esempi citati in lingua bantu Kimbundu, vediamo che se ci muoviamo con un processo a ritroso, per esempio nella prima frase, osserviamo che il di di dianeme è chiamato dal di di d'ingezanadiu, e questo dal di di didi e questo ancora dal di di ditadi. Ora il bantu si chiede: da chi è chiamato il di di ditadi?

Questa è una domanda fondamentale per comprendere l'antropoteologia popolare africana. L'africano vive nella fede sull'esistenza della Parola-Madre della quale "le parole di questo basso mondo", come dicono i teologi anziani del popolo Dogon, sono una eco, un riverbero.

Si può attribuire dunque all'uomo africano un senso profondo della Sapienza eterna di Dio, la cui parola si incarna nella storicità pulsante dell'uomo, ed è creatrice ed evocatrice della storia in cui l'uomo è immerso: è Verbo carico di vita, dispiegato a raggiungere ogni recesso del creato, piuttosto che Logos, gendarme di un ordine politico (pre)costituito e (pre)stabilito.

Da questo senso della Sapienza eterna di Dio, a un discorso del Gesù storico, morto e risorto, l'uomo africano rivela la sua predisposizione morale attraverso quei miti o leggende di carattere soteriologico, in cui il re o la regina sacrificano il proprio figlio, per riscattare gli uomini.

La leggenda sull'origine del popolo Baule, ad esempio, ci racconta che la regina Pokou, che conduceva il suo popolo in fuga, sacrificò il figlio davanti alle acque della Comoé scatenata, affinché la sua gente potesse attraversare il fiume: "La regina Pokou passò per ultima e trovò sulla riva il suo popolo prosternato. Ma la regina era anche madre, ed ella poté dire soltanto: *ba u li*, che significa: il bambino è morto. Era la regina Pokou. E il popolo conservò il nome di Baule" (B. Dadie, *Legendes et poèmes*, Seghers).

Ma vedremo più avanti come può avvenire l'incontro dell'uomo africano con il realismo storico del Verbo incarnato dei Vangeli.

L'etica che ne deriva trova il suo fondamento nella teo-

logia dell'Ascolto. Il tema dell'ascolto, infatti, riveste un'importanza fondante nella riflessione dei narratori africani. Tra la Parola-Madre e le parole di questo basso mondo esistono dei campi di forza che non possono essere incastrati nel Principio di Identità, detto anche Principio di (non) contraddizione o Principio del Terzo Escluso, di aristotelica memoria, secondo il quale una cosa o è o non è, la terza via è esclusa.

Tra la Parola e le parole esiste anche una realtà inafferrabile dalla ragione, per cui solo il simbolo adeguato, la metafora, ci possono fornire un linguaggio per poterne parlare.

4. L'esperienza ancestrale

Un'altra colonna portante del pensiero antropo-teologico africano scaturisce dalla sua organizzazione socio-politica, che poggia sull'esperienza ancestrale che, tra l'altro, è molto complessa. In questa sede mi limito a sottolineare quanto segue.

Il ceppo sul quale s'impiana la linea di successione biologica e clanica è prevalentemente il nucleo matrilineare, costituito da uno o più fratelli o da una o più sorelle della stessa madre e dai figli delle sorelle. Le discendenze per via uterina comprendono tre generazioni: i nonni, i figli e i nipoti e si possono considerare in questa linea almeno fino a dodici generazioni all'indietro.

Questo computo clanico-biologico determina un fondamentale atteggiamento nell'uomo africano: quando egli deve fare la sua presentazione a un'altra persona o a un altro gruppo clanico, non può limitarsi a dichiarare il proprio "nome e cognome", ma deve saper elencare a ritroso la sua generazione almeno fino alla dodicesima, in corrispondenza con le discendenze per via uterina del suo Clan.

Questo espediente, stabilendo tra l'altro, il gruppo di Antenati a cui una persona appartiene, porta alla luce i canali attraverso i quali dovranno circolare le norme e i precetti, nel campo morale; e i beni di prestigio e di consumo, nel campo economico.

L'espediente onomastico, pertanto, non è importante solo per il significato di cui è carico il nome africano, ma anche per la globalità dell'esperienza ancestrale. Le genealogie sono una garanzia di legittimazione nella tradizione autentica, e al di là della loro progressione aritmetica, esse ritmano una scansione di vita e di storia che, quand'anche alcuni anelli di collegamento possano perdersi nella notte dei miti, deve comunque ricondursi agli Antenati.

Agli Antenati, poi, è riconosciuta la proprietà delle terre, dei fiumi, delle foreste e del territorio in generale: l'uomo africano, quindi, demanda la radice delle sue istituzioni, comprese quelle economiche, alla sfera sacra.

5. Mi chiamo "salvato"

Questo quadro infonde alla struttura antropologica dell'Africano un atteggiamento di un uomo in comunità e di una comunità non sbandata, senza coscienza di sé, ma di una comunità che crede nell'esistenza di qualcuno che la guida, qualcuno che ha lottato e lotta contro le forze nemiche, costantemente in agguato nel tentativo di interrompere la catena generazionale, tragedia alla quale seguirebbe inevitabilmente una drammatica perdita di Identità ancestrale.

Questo qualcuno, sotto la guida del quale l'uomo africano si è sentito salvato e protetto, egli lo ha chiamato Dio (che agisce attraverso gli Antenati) e ce lo confermano i nomi teofori e carichi di significato soteriologico di cui abbonda l'onomastica africana, pienamente databili in epoche molto anteriori ai primi contatti con gli europei. I fenomeni della nascita e dell'imposizione del nome, in effetti, segnano un momento decisivo nella visione antropo-teologica africana.

La domanda primordiale dell'Africano su Dio, infatti, non è di carattere metafisico, circa la sua essenza. Egli non si chiede mai chi è Dio, ma cosa ha fatto e fa Dio per salvarmi dalle forze nemiche.

A questo punto davvero risulta sorprendente e consolante constatare che l'espediente di cui l'africano fa uso per presentarsi, e cioè la recitazione della propria genealogia, è rintracciabile anche nella Bibbia, in uno dei libri essenziali della storia della salvezza. Mi riferisco al capitolo per es. 1, 1-7 dell'Esodo, che esordisce anche con una genealogia. È ancora: al libro del Deuteronomio, 26, 5-8, dove il ricordo dell'Antenato costituisce quello che è stato definito il "piccolo credo storico" del popolo d'Israele, la cui fede si appoggiava sui fatti storici della salvezza.

Tutta la saggezza africana si definisce nel discernere la voce-guida di colui che ha salvato il Clan e la Comunità dalle forze nemiche. Questo discernimento avviene nell'ambito della vita quotidiana tramite la presenza di se stessi, per mezzo del contatto con gli altri uomini e attraverso la Natura, quest'ultima considerata dagli africani come avente una sua soggettività specifica che va ascoltata e rispettata, pena lo scatenamento del caos.

Anche nelle sue istituzioni politiche, giuridiche economiche e sociali, pertanto, ritroveremo sempre il senso, ma si potrebbe definire il precetto, dell'Ascolto della voce-guida.

6. L'incontro dell'uomo africano col Dio di Gesù

La teologia africana del popolo è l'animo cogitante di una religiosità della salvezza, fondamentale aspetto delle religioni tradizionali africane.

L'incontro dell'uomo africano con il Dio di Gesù non si definisce nei termini di un passaggio dal naturale al soprannaturale, anzi. La vera questione, che la tradizione africana aveva colto in tutta la sua profondità, è quella risultata dalla logica del "dare-ricevere-restituire", che si esplica eticamente nella pratica dell'accoglienza.

Il Dio di Gesù viene accolto ed entra all'interno delle strutture etico-logiche africane; queste ultime, da sempre in cammino sulle vie della salvezza, attendono da Lui l'adempimento che risponde alla domanda primordiale: cosa fai Tu, o Dio, per salvarmi?

Alla risposta, che libera l'uomo da tutto ciò che può annientarlo, il nero africano fa seguire un dono totale: egli consegna se stesso, le sue tradizioni, le sue speranze e le sue paure a questo Dio che ora ha incontrato sulle vie della salvezza.

Il teologo africano E. Mweng ("Concilium" 5/88) scrive: "Se è vero che esse [le religioni tradizionali africane] sono religioni della salvezza, è anche vero che le vie alla salvezza non sono sempre le medesime. La forma detta culto degli antenati è una celebrazione della consanguineità e della vita di famiglia. La via alla salvezza in questo caso è una via communis che sfocia nella piena realizzazione della vita condivisa in famiglia tra i vivi e i morti. (...) Nel culti misterici e nei sistemi iniziatici, la fedeltà e l'identificazione mirano al totalmente Altro, allo straniero, al modello che è insieme benefattore e liberatore, il quale, necessariamente, deve venire da fuori".

Primo passo per accogliere il mistero dell'alterità è il suo ascolto: nell'Altro vibra l'eco primordiale della Parola-Madre. Accoglierlo significa intraprendere un ritorno verso la Parola-Madre da cui tutto proviene e a

cul tutto deve dirigersi.

Le sfere simbolica e mitologica parlano il linguaggio dell'Altro perché esigono continua applicazione e reverente ascolto per incarnarsi nella vita concreta e storica pur rimanendo fondamentalmente ancorati alla loro sfera invisibile: nel mito Bambara di Maa-Ngala, ad esempio, si trovano mirabilmente fusi la creazione e la salvezza, e la salvezza come continua scoperta dell'Alterità totale: Dio (Maa-Ngala) creò venti esseri per popolarne l'universo e con una parte di ciascuno di questi venti esseri creò il ventunesimo, l'essere umano, cui dette il nome di Maa, la prima parte del suo divino nome.

Fece il suo volto munito di sette aperture: due occhi, due narici, due orecchie e una bocca, ognuna delle quali è una porta, da cui si accede ad uno stato diverso, ad una sfera esistenziale diversa di Maa.

Maa-Ngala fece l'uomo da ciò che aveva prima fatto, pur tuttavia, attraverso l'uomo di accede a nuovi stadi di esistenza e conoscenza, attraverso l'uomo, fatto dalla natura, dal fuoco, dal vento e dalle stelle, si arriva a comprendere il Creatore e a rispondere alla sua Parola primordiale.

Su questo terreno avverrà l'incontro tra il Dio di Gesù e teologia dei popoli: le diverse strade, le diverse Parole, le diverse parole, i diversi ascolti menano ad un'unica salvezza, inconcepibile senza l'ascolto, l'accoglienza, la condivisione.

7. Conclusione

Lungo è il cammino che la teologia africana ha da percorrere, non nel senso di un dinamismo interno, che da sempre essa si confronta e si agita nella pulsante realtà umana, quanto nel senso della costituzione di una propria e originale fisionomia.

Ciò potrà accadere se da un lato verranno ascoltati pazientemente i "teologi" rappresentanti dei nostri villaggi e dall'altro se gli esperti teologi, i professionisti occidentali o allievi degli occidentali non ci sbarreranno la strada, e bruceranno le nostre messi di sapienza con il fuoco dogmatico e intollerante di un etnocentrismo trionfale, che avrebbe dovuto spegnersi da tempo.