



Università degli Studi di Sassari

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Teorie e Ricerche dei Sistemi Culturali

Scuola di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali

Indirizzo: Antropologia culturale

Ciclo XXIV

Direttore: Prof. Aldo Maria Morace

I Bakongo.

Società, tradizioni e cambiamento in Angola.

Tutors:

Prof.ssa Maria Margherita SATTA

Prof. Mario ATZORI

Prof. John Kelly THORNTON

Dottorando:

Gabriele BORTOLAMI

INDICE

Introduzione	1
1 La storiografia sui Bakongo.....	6
1.1 I Cronisti.....	8
1.2 I Cappuccini	21
1.3 Gli esploratori e i geografi nel XIX secolo.....	73
1.4 I linguisti e gli etnografi.....	109
1.5 L'antropologia come <i>ciência colonial</i>	134
1.6 L'antropologia post-coloniale.....	181
2. Un territorio antropizzato.....	198
2.1 La localizzazione geografica.....	199
2.2 Il clima.....	201
2.3 I movimenti migratori e le origini.....	202
2.4 Una società organizzata.....	205
3 Le attività produttive.....	210
3.1 Il villaggio.....	210
3.2 L'amministrazione delle terre.....	213
3.3 L'agricoltura.....	214
3.4 La caccia e la pesca.....	218
4 La cultura materiale.....	222
4.1 Gli abbigliamenti tradizionali e gli ornamenti.....	222
4.2 L'alimentazione.....	223
4.3 Le bevande.....	227
4.4 L'abitazione.....	230
4.5 La divisione del lavoro.....	232
4.6 Il mercato.....	234
5 L'organizzazione socio-politica.....	240
5.1 I lignaggi	240
5.2 Le strutture di parentela bakongo.....	246
5.3 Lignaggio matrilineare (Kanda).....	250
5.4 Lignaggio patrilineare (Kise).....	252
5.5 I procedimenti giuridici.....	253
6 Il ciclo della vita.....	259
6.1 La nascita.....	259
6.2 L'infanzia.....	262

6.3 L'iniziazione maschile e la circoncisione.....	266
6.4 L'iniziazione femminile.....	270
6.5 Il matrimonio.....	272
6.6 La poligamia.....	277
6.7 La morte.....	278
7 Religiosità e pratiche rituali.....	284
7.1 Le divinità bakongo.....	286
7.2 Gli spiriti della terra: <i>nkisi nsi</i>	288
7.3 I <i>bakisi a nsi bafyoti</i>	292
7.4 Il feticismo.....	296
7.4.1 Il <i>Kindoki</i>	301
7.4.2 Il feticcio e la morte.....	306
7.4.3 I bambini ed il feticcio.....	308
7.4.4 Tra i villaggi bakongo: Kwilo Futa.....	312
7.5 Gli operatori del sacro.....	313
7.6 Patologie e medicina tradizionale.....	316
8 La lingua dei Bakongo.....	322
8.1 Le tradizioni orali.....	330
8.1.1 Miti di fondazione.....	332
8.1.2 Le origini dei Bakongo.....	333
8.1.3 Il lignaggio degli Nzinga.....	336
8.1.4 La dispersione dei lignaggi.....	336
8.1.5 Origine del lignaggio Na Kapitau.....	337
8.1.6 Il re Nsaku ne Vunda.....	337
8.1.7 Le origini del lignaggio Nakongo na Nlombo.....	339
8.1.8 Il lignaggio dei Lukeni.....	340
8.1.9 Il lignaggio di Madyangu.....	341
8.1.10 Il lignaggio dei Mfulama.....	341
8.1.11 <i>Ndumbulu a makanda</i>	342
8.2 Racconti e storie.....	346
8.2.1 Eziologie.....	347
8.2.2 Racconti fantastici.....	351
8.3 I proverbi.....	353
8.3.1 Proverbi con finalità educative.....	354
8.3.2 Proverbi riguardanti il potere di governare.....	356
8.3.3 Proverbi su questioni giudiziarie.....	357
8.3.4 Proverbi che identificano i lignaggi.....	360
8.3.5 Proverbi che riguardano il matrimonio.....	362
8.3.6 Proverbi sulla morte.....	365

8.4 Canti.....	368
8.4.1 Canti della circoncisione.....	369
8.4.2 Canti nuziali.....	371
8.4.3 Canti funebri.....	373
8.4.4. Canti di investitura.....	375
8.4.5 Le “gride” dei re.....	376
9 La situazione economico-politica attuale.....	379
9.1 I movimenti di liberazione e l’indipendenza.....	385
9.2 Dal <i>machete</i> al <i>kalashnikov</i>	388
9.3 Un’esperienza <i>geertziana</i> della guerriglia.....	391
9.4 Il nazionalismo angolano.....	394
9.5 I principi della guerriglia.....	396
9.6 Le basi militari.....	399
9.7 Diari di guerra.....	401
Note conclusive.....	404
Bibliografia.....	406
1 Fonti.....	406
2 Relazioni di viaggio nell’epoca coloniale.....	409
3 Opere a carattere storico.....	412
4 Opere a carattere etnografico e antropologico.....	414
5 Opere a carattere sociologico.....	420
6 Opere di Linguistica kikongo.....	422
7 Sitografia.....	426

Introduzione

Iniziai la mia esperienza tra i Bakongo, vent'otto anni fa, quando giunsi a Makela do Zombo e, più tardi, a Mbanza Kongo dove mi sarei aspettato di vedere una realtà più rispondente all'immagine dell'Africa che già avevo. I villaggi rurali tradizionali esistevano, ma chi vi abitava erano uomini moderni, capaci di sopravvivere e di interagire davanti alle pressioni ideologiche della guerra allora in atto. In tutti i casi, le loro risorse socioculturali provenivano dalla tradizione ed agivano in un presente continuamente sollecitato da cambiamenti. La tradizione, tuttavia, era costretta ad arrendersi di fronte all'eterogeneità delle ideologie in atto.

Allo sguardo dell'Occidente borghese, l'Angola veniva ridotta al silenzio, e il suo spazio storico ed etnografico definito dall'immaginario occidentale doveva, così, rassegnarsi ad entrare nel mondo moderno attraverso le modalità stabilite dal colonialismo prima e dall'imperialismo poi. Un possibile suo futuro non era che un insieme di sfide irrisolte e irriducibili alle visioni omologanti della cultura occidentale. L'Africa di oggi è straordinariamente diversa dall'Africa di un secolo fa, le vecchie ideologie e le vecchie strutture logiche e sociali, in un mondo ricco di significati antichi e che in passato contenevano valori di pensiero e azione, con le moderne realtà a forza entravano e collimavano in una drammatica giustapposizione. Molti sono i modelli occidentali che persistono in fogge africane, ma, essi aumentano la provvisoria liquidità di una società che vive l'emergere di una profonda e globale trasformazione.

Qualcosa di analogo accade anche per i Bakongo, i quali hanno ormai conquistato un loro spazio storico ed etnografico, anche se le loro storie si sono perse prima nelle cosiddette scienze coloniali, che poi si sono impigliate in un socialismo solo tecnologicamente avanzato, e ora rischiano di dissolversi sotto la pressione omologante dell'Oriente cinese. Infatti, continuano a inventare il loro futuro locale; e la diversità culturale, non più legata a passati tradizionali, è il frutto di continue mediazioni tra un'eredità che cede il passo e la novità che irrompe. La loro non è più ormai un'autenticità in pericolo, ma qualcosa di creativo, da immaginare continuamente, sottratta alla condanna del dover subire. Nel secolo scorso i Bakongo sono stati circoscritti dall'amministrazione coloniale in un territorio ben definito, e sottoposti a un rigido controllo che li definiva come identità culturali. Tutto ciò rientrava nella tattica amministrativa. Una volta cessato questo atto di controllo che li salvaguardava come realtà culturale distinta, si ingenerò un continuo farsi e disfarsi della loro cultura, grazie anche alla zona di contatto lungo la frontiera con il Congo. In tale processo sorge il problema come sia stato possibile isolare la loro "angolanità" in un costante interagire con la cultura zairese, con la musica *dorbolò*, con le danze completamente diverse. Come siano riusciti in tanti anni trascorsi a Songololo, Kimpese, Kwilo Ngongo, Kisantu a preservare e inventare il loro essere muxicongo, muzombo, mussolongo in un ambiente così transitorio e ibrido.

In questa serie di improvvisi cambiamenti ci si pone la domanda a chi corrisponda la descrizione della realtà sociale bakongo che qui si propone. Si tratta di un mondo che apre il velo che lo copriva, ma ci si chiede a chi appartenga e dove si collochi. Tradurre una cultura può essere ambiguo perchè si tratta di un'operazione che circonda, delimita, fissa in qualche modo qualcosa che è in continuo movimento. Inoltre, sorge naturale il quesito quale autorità etnografica è in grado di descrivere e delimitare una cultura definendola sul piano identitario. In quanto si tratta di una storia tormentata, qual'è quella dei Bakongo, grazie ai moderni approcci antropologici più diversi ci si chiede in che modo s'incontrano o si scontrano i mondi che vengono a contatto. Nella serie infinita d'incontri è possibile situarsi storicamente e tradurre la cultura dei Bakongo intesa come un insieme globale e coerente? La condizione di subalternità

imposta dal colonialismo e la schiavitù hanno determinato un grande svantaggio per gli scambi economico-culturali che i Bakongo hanno costantemente realizzato, percorrendo le vie commerciali dall'interno verso la costa. Come per tante etnie africane così per loro si è verificato, nell'arco di cinque secoli, un processo di sedimentazione e di rifunzionalizzazione di numerosi elementi e fattori culturali, da quelli materiali e tecnici a quelli immateriali, ideologici. Un processo, questo, che è riuscito a determinare una loro specifica caratterizzazione, attualmente definita come "cultura bakongo". Pertanto si potrebbe definire il mondo dei Bakongo come una realtà socio-culturale, dove la natura dell'ambiente e la cultura sono correlati in modo dialettico e antagonico, tanto che l'antropizzazione dei territori è un fatto raramente omogeneo, spesso stridente e, in quanto tale, costituisce campo di studio per monitorare dinamicamente l'insieme dei cambiamenti socio-culturali in atto, che incidono sullo specifico patrimonio sociale identitario. In sostanza, si tratta di un insieme di segni identitari che distinguono i loro propri caratteri culturali da quelli di altre etnie angolane.

La parte storiografica del presente lavoro tenta di far luce su come siano avvenuti tali scambi, su chi furono i protagonisti e come hanno tradotto, per noi che leggiamo a distanza d'anni, ciò che hanno visto. Per avvicinarsi a questo obiettivo si è cercato, attraverso gli strumenti forniti dall'antropologia, di individuare i differenti approcci storici ed antropologici per capire l'ottica da cui essi partivano e quindi arrivare alle rispettive analisi. Sono emersi così numerosi elementi di carattere teorico e metodologico che, nella seconda parte, si è cercato di organizzare, al fine di poter individuare le costanti culturali e funzionali che, nel processo di trasformazione e di rifunzionalizzazione durato diversi secoli, hanno caratterizzato le popolazioni bakongo: l'insediamento, le attività produttive, gli aspetti della cultura materiale e l'organizzazione socio-politica. Si è intuito preliminarmente che il rischio era quello di inventare attraverso una molteplicità di autori, una costruzione storico-politica per definirla e tradurla in un'etichetta sintetizzabile come "cultura bakongo". Sarebbe stato, infatti, un lavoro incompleto, o forse una fotografia di tanti anni fa, se tutto questo lavoro, in gran parte da realizzare "a tavolino" non fosse stato supportato da anni di presenza sul campo. Come è da tempo noto, in antropologia il nuovo paradigma teorico che articola la conoscenza della cultura come processo globale e locale è quello relazionale: come conoscere senza ascoltare? Insistere sulla concretezza ha contribuito a far luce su attività concrete da realizzare in luoghi ben definiti storicamente e politicamente.

Infatti, appena giunto in Angola nel 1983, mi fu detto: «Non far l'errore che noi abbiamo commesso: ci siamo accaniti sui problemi da risolvere, senza conoscere la lingua di questa gente». La conoscenza di una lingua apre un nuovo orizzonte culturale. Fu così, infatti, che, attraverso il kikongo e più tardi l'umbundu, ho avuto la possibilità di entrare facilmente in un mondo di divergenze, contestazioni e dialoghi difficilmente controllabili. Ma per riuscire a capire, leggere, ascoltare, sentire insieme e vivere, mi fu necessario rovesciare il sistema logico-concettuale della lingua che parlavo. Certo, non potevo disfarmi delle specifiche strutture socio-culturali che già possedevo, ma neppure ero vincolato in modo permanente alla mia "identità". In genere, ci si fa un'idea della realtà studiandola e poi, con una certa trepidazione e con dubitazione si tenta di avvicinarla per coglierla e capirla direttamente. Però non fu questo l'iter percorso per giungere ad elaborare il presente studio. Infatti, il cosiddetto "lavoro sul campo" non fu quasi un corollario che concludeva una serie di indagini, bensì una dura esperienza di più di vent'anni, che precedette quello che qui infine si propone.

Per prima cosa mi dedicai a raccogliere e registrare ciò che gli anziani bakongo raccontavano, anche se all'inizio non capivo cosa dicevano. Imparai così ad ascoltarli proprio acquisendo l'attenzione che gli altri prestavano e partendo dalla loro partecipazione ai racconti, dalle loro esclamazioni di ammirazione e dalle risate dei presenti. Erano momenti importanti vissuti dopo giornate di lavoro, seduto attorno al fuoco, necessario per scaldarsi e per raccontare. Ho avuto modo di registrare e trascrivere una grande quantità di appunti che sono stati ripresi ed elaborati

nella terza parte, dove affronto i problemi connessi alla lingua kikongo. Tutto ciò mi ha consentito di realizzare un'antologia di storie, proverbi e racconti, confrontandoli con il materiale raccolto da altri studiosi. Le tradizioni popolari e la lingua dei Bakongo, nelle differenziazioni delle parlate locali, costituiscono elementi che, nonostante il livellamento culturale operato dal colonialismo portoghese, sono ancora vitali e recentemente in forte recupero, come reazione ai processi di omologazione e massificazione indotti dal sistema economico sociale coloniale, post-coloniale e neocoloniale. Tale lavoro tenta di documentare e sistemare, nell'ambito delle tradizioni popolari, i saperi riguardanti l'agricoltura, la caccia, gli abbigliamenti, l'alimentazione, l'abitazione, la divisione del lavoro, il ciclo della vita, la medicina tradizionale e le pratiche rituali. Credo evidente si tratti di un patrimonio di conoscenze che possono costituire un interessante comparto da inquadrare nella valorizzazione della cultura tradizionale bakongo, così come fece, ma ideologicamente, alla fine degli anni '50, l'antropologia coloniale. In quel particolare contesto costituiva un movimento poi sfociato nella riappropriazione dell'autenticità culturale operata dopo l'indipendenza dai movimenti nazionalistici angolani ed attualmente condivisa da africanisti anglosassoni. Si è cercato in tal modo di valorizzare i saperi della tradizione orale che ugualmente costituiscono motivo d'interesse per l'africanistica la quale si propone di valorizzare, oltre la cultura materiale, le feste, i canti, le espressioni popolari così come l'apparato espressivo dei racconti.

Questa pacifica convivenza nei villaggi bakongo fu però duramente provata dalla guerra post-coloniale; era una dimensione che toccava profondamente l'esistenza delle popolazioni. La guerriglia raccoglieva le possibilità di resistenza e di innovazione entro e contro la determinazione globale che contrastava i gruppi. Era una cultura in diaspora, vista però come potenziale sovversione e in continua *poiesis*. Venivano tracciati sentieri nelle foreste per stabilire connessioni con più luoghi e praticare al tempo stesso una forma di padronanza per un futuro tutt'altro che garantito. Nell'ultima fase della guerra lo spazio e il tempo omogenei e gestiti dalla guerriglia, entrarono in contatto con i nuovi flussi transnazionali e ciò rese possibile il formarsi di nuove forme culturali. Il guerrigliero non era più un rigido assertore di ideologie violente, ma il tramite politico-culturale per tutta una serie di cambiamenti. Infatti, i movimenti di guerriglia produssero identità meticce e in diaspora che si auto-percepirono come limitate ma pregne di potenziale rivoluzionario. La foresta ricuciva insieme lingue, tradizioni e luoghi accomunati dalla resistenza in modo coercitivo, ma anche creativo. Il rapporto con le strutture nazionali e transnazionali era ambiguo, guerrigliero, contrassegnato da uno stile di trasgressione e con un'intensità di memoria acuita dal distacco vissuto in diaspora. Un esodo durato quarant'anni e ritmato dalla speranza, poi frustrata, dell'«*Havemos de voltar*», come sognavano le poesie di Agostinho Neto e di Jonas Malheiro Savimbi.

Per tradurre la complessità di questo mondo, vengono riportati alcuni diari di guerra inediti scritti da persone che osservavano dall'esterno ed inseriti in questo lavoro non solo per accompagnare gli avvenimenti storici che hanno turbato l'Angola post-coloniale, ma anche per meglio capire e ben cogliere gli improvvisi cambiamenti in atto. Ciò costituisce, infatti, l'ultima parte, crediamo la più interessante e stimolante, ma anche rischiosa perchè la più coinvolgente. Infatti, l'analisi della cultura bakongo puntualizza e costituisce degli oggetti, quali società, tradizioni, comunità e identità, studiate attraverso pratiche spaziali dettate e fissate da uno stile di ricerca e residenza condotte per anni sul campo. Infatti, ho avuto modo di studiare e di cercare direttamente nei villaggi della Serra de Kanda, nelle basi militari del Kwando Kubango, negli ospedali di Luanda, nelle scuole di Mbanza Kongo, nelle riunioni religiose, nei quartieri delle città e nell'Università. La scelta di rimanere sul campo con una specifica pratica professionale, non fu solo un delimitare lo spazio, il tempo in una particolare residenza, ma camminare, viaggiare per confondersi e mescolarsi con la cultura locale. Si tratta, in pratica, di una specie di adozione non sopportata quasi fosse un'intrusione, ma una vera *full immersion*, dove la dinamica

dell'approccio veniva via via dettata dall' "apprendere la lingua e la cultura". Il fermarsi, rimanere e indagare mi ha permesso di sviluppare competenze culturali specifiche, grazie a pratiche discorsive e relazionali facilitate dal parlare ed ascoltare in prima persona attraverso la lingua kikongo. Ho visto così, la necessità di condividere senza marginalizzare, ma cercando, piuttosto, di eliminare taluni sfoggi o esibizioni che la tecnologia occidentale offre all'europeo in Africa. Questo risultato è stato possibile senza esibirsi con un fuoristrada, senza prediligere le comodità offerte dalla città, evitando l'intralcio delle metaculture elaborate da intermediari cosmopoliti e fuorvianti. Il rapporto era facilitato dalla libertà di movimento, dentro e fuori le situazioni, senza i paradigmi di un protocollo che l'ospite è tenuto ad osservare. Insomma una sorta di maieutica interpretativa di tipo geertziano, per cogliere la realtà con le categorie proprie di chi la vive in prima persona. È stato necessario evitare di rinchiudersi in monologhi che danno ragione solo all'etnocentrismo e ai rapporti di potere che si auto-installano. È insidiosa la strada da percorrere ed è difficile evitare le strategie che restringono e localizzano gli Africani come nativi, indigeni e a volte anche indigenti, quasi fossero ipostasi rappresentative o più semplicemente oggetti di studio. Com'è noto si tratta di idealizzazioni che determinano categorie classificatorie e che spesso lo stesso ricercatore tende a confermare. In pratica le idealizzazioni esistono unicamente nelle concezioni teoriche e metodologiche dello studioso che spesso parte da presupposti preconcezioni e pregiudizi.

Per quanto mi riguarda sul piano personale, per modificare l'ottica e l'approccio verso la realtà sociale africana, di particolare aiuto è stata l'imboscata e la mia cattura da parte dei guerriglieri dell'UNITA, avvenute il 27 ottobre 1984. Fatto che mi ha permesso di ottenere una sorta di estraneamento e deportazione dal centro della mia cultura occidentale, per giungere alla periferia, dove mi è stato dato di poter incontrare ed entrare in quella delle etnie angolane. Si è aperta così improvvisamente un'altra dimensione: quella dei margini, con la possibilità di comparare le dinamiche specifiche in atto tra chi rimane in città e chi invece va verso la foresta.

In genere l'antropologo sogna il villaggio; ha bisogno di insediarsi, di localizzare la sua capanna, di stanziarsi nell'insieme del luogo che studia. Pensa così di osservare, raccogliere, tradurre e valorizzare la "cultura"; ma è egli stesso osservato, studiato e ironicamente respinto come estraneo. L'esperienza vissuta nella guerriglia, invece, ha tolto il bisogno di localizzazione ed eliminato il protagonismo. Nella situazione di guerriglia la realtà non era più un oggetto di studio da definire "culturalmente", ma un continuo andare, crescere, vivere, lottare, porsi in questione e morire. Il regno della provvisorietà, del continuo cambiamento che si svolgeva nella foresta dove nessuno e niente rimaneva fermo o stabile. Sono bastati cinque mesi di marcia con le colonne militari per veder dissolversi l'immagine di ciò che si pensava. L'interesse era costituito dalla colonna, questo serpente umano che si snodava tra gli alberi e attraversava gli spazi in un continuo errare vigilando. Non c'era più motivo di relegare ai margini qualcuno da evitare: il prototipo umano che si offriva era composto dal soldato con quaranta chili di armamento, l'avanguardia che non si vedeva mai, il radio-telegrafista che era l'unica sicurezza e il comandante accigliato e pensieroso. Il silenzio rotto dal fruscio dei rami spezzati e delle foglie calpestate veniva ritmato dai brevi comandi impartiti. Quando la zona era ritenuta sicura e la colonna sostava in una radura scelta accuratamente, allora si notavano i rapporti che si stabilivano tra i guerriglieri. Emergeva, così, una nuova strategia rappresentativa non più solidamente strutturata dalla teoria, ma un'immagine che si svolgeva e che subito lasciava il posto ad un'altra immagine. Ci si trovava come all'interno di fotogrammi che compongono la pellicola di un film, inventato nella contingenza oggettiva del momento senza la preoccupazione di trovare gli attori. Una strategia dove non si poneva più il problema di come i soggetti erano localizzati, ma un ambiente atipico: quello della foresta, delle basi, dei campi di concentramento che metteva in rilievo le differenti modalità in cui si svolge la connessione tra il dentro e il fuori. Questo significava essere "dentro" nella guerriglia ed essere "fuori" nelle città. In simile

dinamismo è avvenuto lo spostamento di intere popolazioni appartenenti ad etnie differenti: nganguela, kwangari, kwanhama, tchokwe, umbundu. Venivano coinvolte forze che passavano violentemente attraverso i territori *do fim do mundo* com'erano chiamate le foreste secche del Kwando Kubango che divennero, in seguito, il teatro delle sanguinose battaglie di Kwito Kwanavale, Baixo Longa e Mavinga.

Non è certo l'antropologia del turista che va a Nairobi a filmare i Kikuyu che ballano per cinque dollari. Anche i Bakongo hanno imparato a scherzare e a prendere in giro i turisti che prima chiamavano "*Mundele!*" poi, al tempo dei cubani, chiamavano "*Companheiro!*", con l'arrivo dell'Onu "*Amigo!*" ed infine, con l'attuale massa di operai cinesi, "*Scina!*". Cambiano i tempi ma non la curiosità e l'ironia per il diverso e l'esotico che evocano mondi lontani. Siamo in presenza di una vita difficile, spesso precaria, il cui equilibrio in definitiva si compie regolarmente obbligando senza remissione l'angolano alla sobrietà.

Com'è noto agli archeologi, agli storici, agli antropologi e, in generale, agli studiosi e ai politici incuriositi verso i processi e i fenomeni di cambiamento, talvolta sfuggono i meccanismi e gli esiti di rifunzionalizzazione che gli uomini da sempre adottano per adattare il proprio vivere quotidiano alle nuove situazioni economiche che giungono dall'esterno e che determinano nuove scelte culturali e di adattamento. Senza dubbio, il cambiamento è un dato oggettivo inevitabile in quanto costituisce la realtà culturale di una data popolazione intesa in senso dinamico; pertanto, la ricerca antropologica ha la fortuna di cogliere un momento di tale dinamica, senza avere la pretesa di fissare per sempre e definitivamente le categorie dell'analisi compiuta.

1 La storiografia sui Bakongo

Dopo le conquiste coloniali effettuate nella costa occidentale del Golfo di Guinea in seguito alla primo viaggio di Diogo Cao del 1482, nell'ultimo decennio del XV secolo i Portoghesi cominciarono ad esplorare le coste e i corsi d'acqua dell'Africa Occidentale. Il loro scopo era di stabilire contatti che facilitassero la penetrazione nel continente attraverso relazioni diplomatiche e commerciali con i regni e i sultanati della costa atlantica. Come riferisce Gluckman, in quel tempo, la cultura africana trasmessa e diffusa solo oralmente, non era conosciuta in Europa se non attraverso le relazioni di viaggiatori, cronisti e missionari:

«che passavano rapidamente da un'abitazione indigena a un'altra e che spesso parlavano in modo stentato la lingua locale o che utilizzavano interpreti la cui conoscenza della lingua madre dell'osservatore era del tutto insufficiente. Le loro annotazioni venivano sollecitate da avvenimenti casuali che si verificavano durante la loro permanenza. Essi probabilmente registravano ciò che più li colpiva o ciò che poteva probabilmente interessare i loro connazionali; è per questo motivo che i loro diari e le loro lettere traboccavano di tutto ciò che di insolito, di esotico, di bizzarro, persino di grottesco era possibile osservare» (Gluckman, 1965, p. 40).

I diari di viaggio e le osservazioni fatte sulle popolazioni locali inglobavano momenti di storia africana, di avvenimenti e di genealogie di re e di storie di eroi tramandati oralmente nei miti di fondazione. Nei primi resoconti, molti sono gli elementi degni di attenzione. Innanzitutto risulta evidente come si tratti dei resoconti di missionari fra i quali le relazioni più importanti, a partire dalla seconda metà del Seicento sono di cappuccini, (Girolamo da Montesarchio, 1646; Giovanni Francesco Romano 1649; Zaccaria da Finale, 1649; Joris van Gheel, 1652; Giacinto da Vetralla, 1659; Antonio da Gaeta, 1669; Michelangelo de Guattini da Reggio-Dionigi de Carli da Piacenza 1679; Luca da Caltanissetta, 1689; Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo, 1690; Lorenzo da Lucca, 1700; Gabriele da Bologna, 1705; Filippo da Firenze, 1711; Antonio Zucchelli da Gradisca, 1712; Giuseppe da Modena, 1723; Girolamo Merolla da Sorrento, 1726; Bernardino d'Asti, 1740; Bernardino Ignazio, 1755; Annibale Tavarone da Genova, 1769; Boaventura de Ceriana, 1790); fonte importante di tali relazioni è la tradizione orale Bakongo, diligentemente raccolta dai missionari. A questo riguardo, da un punto di vista linguistico, Giorgio Cardona fa presente che

«le prime relazioni di viaggio ebbero il merito di richiamare l'attenzione sulle lingue dei vari popoli visitati presentandole ormai come strumenti di comunicazione a pieno titolo» (Cardona, 1976, p. 37).

Vengono rilevati numerosi manufatti che la cultura materiale produce inoltre vengono individuate le figure tipiche ricorrenti nella mitologia e nella simbologia bantu. Si tratta di elementi utili per ricostruire l'evoluzione della realtà socio-culturale precedente alla colonizzazione. Questi primi testimoni sul campo descrivono i rapporti tra autorità indigene e corona portoghese, evidenziano le problematiche sociali determinate dall'impatto tra culture differenti, denunciano la tratta degli schiavi, cartografano il territorio e ne studiano l'antropizzazione e forniscono notizie preziose riguardanti la realtà geografica, la flora, la fauna e le proprietà terapeutiche delle piante. L'analisi di questi lavori permette di ricavare dati importanti circa la struttura sociopolitica del regno del Congo, il ciclo della vita dei Bakongo, le

norme matrimoniali, le malattie, e relativamente all'esistenza materiale e le credenze legate alla morte. Non bisogna però dimenticare, come ricorda Ekholm, che tutto è frutto dell'interpretazione fatta da stranieri legati a una particolare cultura e condizionati da presupposti etnocentrici,

«written by foreigners who had little insight into the area's language, culture or social structure, and it is too often inflicted with an ethnocentrism and religious dogmatism that can hinder serious research on the society» (Ekholm, 1972, p. 9)

L'aspetto che maggiormente emerge dalle relazioni è quello collegato alle concezioni religiose definite e descritte come diaboliche. I missionari sanno di essere inviati per convertire al Vangelo e lo fanno senza mezzi termini, a volte usano anche la violenza ed impongono la religione cattolica ostacolando le pratiche religiose locali considerate pure e semplici stregonerie. A questo proposito Eduard Burnett Tylor sostiene che:

«Some missionaries, no doubt, thoroughly understand the minds of the savages (...). But for the most part of the "religious world" is so occupied in hating and despising the beliefs of the heathen whose vast regions of the globe are painted black on the missionaries map, that they have little time or capacity left to understand them» (Tylor, 1873, p. 420).

L'etnologia, come scienza documentaria, e l'antropologia culturale, in quanto approccio teorico, si servono di tutti questi aspetti per ricavarne preziosi elementi utili alla comprensione di usi, costumi, strutture sociali, pratiche, credenze e saperi vigenti in quel tempo tra numerose popolazioni extraeuropee tra le quali i Bakongo (Surdich, 1997, p. 43). Si forma tuttavia una letteratura esotica operata e tratta dai resoconti degli esploratori, dei mercanti e dei soldati che, come afferma Fabietti,

«non rispondevano ad un progetto scientifico né, tantomeno, rivelavano un atteggiamento degli autori nei confronti delle popolazioni descritte molto diverso da quello che poteva essere ispirato da un primo stupefatto incontro: moralismo, pregiudizio, esotismo e meraviglioso erano infatti gli elementi che prevalevano all'interno di questa tradizione» (Fabietti, 2001, p. 5).

Dalla lettura di questi resoconti, al di là delle forme espressive intrise di esotismo, si capisce che l'autore diventa un attore che ci introduce sul rapporto tra il luogo che viene descritto e la parola che viene prodotta. Le loro opere rivestono un particolare interesse per l'analisi antropologica perchè ogni autore - attore stabilisce un suo approccio con la cultura africana. Infatti, come spiega Maino

«À défaut de théorisation, la production de connaissances sur la société fut qualifiée "d'anthropologie spontanée" ou encore de "pré-anthropologique" (...) d'aucuns l'ont qualifiée de "savoir ingénu". Si l'on assume le paradigme selon lequel la théorie naît de la pratique, du point de vue d'une reconstruction épistémologique, on peut envisager ces écrits dans la perspective de gestation d'un savoir spécifique à partir des pratiques de systématisation qu'ils mettent en oeuvre. En admettant que leur vocation ne soit pas explicitement celle de se forger comme savoirs construits, ils constituent néanmoins non seulement une source documentaire précieuse et incontournable pour les chercheurs, mais aussi un témoignage sur le mode de construction du regard sur l'Autre qui préside à la constitution de l'anthropologie» (Maino, 2005 p. 168).

1.1 I Cronisti

I cronisti rappresentano una prima categoria di autori che elaborano i dati raccolti presentati cronologicamente. Scrivono per un fine specifico, che varia a seconda della missione che sono chiamati a svolgere. Le prime notizie sul regno del Congo, e in particolare sui Bakongo, risalgono alla seconda metà del Quattrocento, in un momento in cui i Portoghesi, sotto l'impulso del principe Enrico detto il Navigatore, intrapresero una serie di viaggi di esplorazione che nel breve arco di un cinquantennio culminarono, nel 1488, con la circumnavigazione dell'Africa e consentirono, nel 1483, i primi contatti con l'antico regno del Congo. Fino allora l'attenzione era concentrata sull'Oriente; ma quando i possedimenti asiatici cominciarono a subire una drastica riduzione, le coste africane e il Brasile divennero i nuovi obiettivi dell'espansione coloniale lusitana. Secondo Maino ciò che animava queste scoperte non era propriamente la sete di conquista:

«Au-delà de l'idée répandue selon laquelle les “Découvertes” étaient guidées plus par un esprit de croisade que par celui de conquête, d'autres motivations son perceptibles à travers l'analyse d'écrits de l'époque: les intérêts commerciaux mais aussi la soif d'élargir les anciennes connaissances remises en cause par les théories des savants tels qu'astroinomes, mathématiciens, philosophes, etc.» (Maino, 2005, p. 168).

La cristianità medievale aveva elaborato un sistema globale fatto di elementi simbolici e mitici negativi, che incise profondamente nei rapporti con l'Africa nera. La differenza culturale che caratterizzava le società africane veniva notata immediatamente dai primi viaggiatori del XV° secolo. Essi avevano modo di verificare come tra le popolazioni africane esistessero concezioni sociali e comportamenti culturali arcaici e credenze mitiche comuni alle diverse etnie. Questa categoria di scrittori si aggiunge a quella dei cronisti ed è definita da Maino come

«des “experts” (práticos) chargés de produire des états des lieux sur l'organisation des structures sociopolitiques des sociétés africaines afin d'élaborer des strategies de pénétration commerciale appropriées. Dans ce sens, certains travaux peuvent être considérés comme relevant de l'anthropologie appliquée» (ibid.).

Esperti il cui compito non è unicamente quello di riportare gli avvenimenti, magari cronologicamente, ma operavano sulla struttura sociale per incentivare l'acculturazione come precisa Maino.

«Ces auteurs remarquèrent que les dynamiques d'affaiblissement des cohésions claniques favorisaient l'affirmation des intérêts luso-africains dans les structures locales de pouvoir. Ainsi, l'implantation des colons aurait dû reposer moins sur la conquête militaire que sur l'influence exercée par les accords de coopération commerciale avec les autorités coutumières, dont la subordination économique exigeait, en contrepartie, le respect des normes» (ibid.).

La ricerca di nuove vie marittime per soddisfare le esigenze dell'incipiente economia mercantile europea caratterizza e influenza la cultura dell'epoca. L'interesse per gli studi scientifici e tecnici tendeva a valorizzare le capacità dell'uomo che per tutto il Medio Evo erano state sottovalutate. Si trattava di ricuperare il rapporto dell'individuo con il mondo e la natura, e rinasceva così il gusto per l'impresa, necessaria per bilanciare le sconfitte subite in Oriente, e per ampliare in tale modo i traffici con nuove terre. Nella misura in cui venivano scoperte nuove aree di estensione, l'interesse e la curiosità iniziali lasciavano lo spazio al commercio.

Nell’Africa occidentale i Portoghesi avevano occupato luoghi strategici situati lungo le zone costiere. Dopo aver scoperto queste terre, essi si insediarono occupando lungo la costa occidentale dell’Africa posizioni strategiche favorevoli ai traffici commerciali. In un primo momento si erano limitati a costruire forti costieri e a stabilire relazioni di protettorato con i sovrani locali; in seguito gli occupanti, sempre più numerosi (militari, mercanti, coloni e missionari), si spinsero verso l'interno: gli uni alla ricerca delle ricchezze che assieme al bisogno di conoscenza avevano motivato le esplorazioni, gli altri per evangelizzare le popolazioni indigene come riporta la cronaca di Garcia Mendes

«os ditos padres saibam o que ha pelo reino adentro, que nós não podemos saber por que não ha ido pela terra adentro nenhum portuguez até agora, nem se sabem as riquezas que ha nella, o que se saberá fazendo-se o que fica dito e será mais frequentada de portuguezes do que é hoje, que não vão lá com medo, por não haver quem falle por elles ao rei» (Cordeiro, 1881, p. 29).

In seguito si aggiunsero Inglesi, Francesi, Brandeburghesi, Danesi e, soprattutto, Olandesi che entrarono in competizione per avere il monopolio dei traffici. I Portoghesi cercarono di osteggiare e di impedire il commercio dei nuovi arrivati, ma inutilmente

«com que o dito rei não consinta em sua terra, que é o cabo que acima se diz, que se faça resgate aos ditos holandezes nem os consinta em sua terra, mas antes os matem se lá forem, e assim se irão extinguindo estes commercios dos holandezes por ali onde tanto prejuizo nos fazem» (ivi, p. 29).

Nelle corti europee cominciarono ad affluire le relazioni di viaggio dei mercanti, dei navigatori e dei missionari: erano le prime preziose testimonianze che fornivano le notizie sul continente africano definito "tenebroso". Molto di questo patrimonio di notizie sempre più imponente rimase confinato nei manoscritti, nelle cancellerie dei vari stati, nelle sedi delle grandi compagnie mercantili, nei conventi, negli archivi vaticani; una parte venne stampata per venire incontro al crescente interesse per l’Africa nutrito dalla società colta europea. Tutto ciò contribuì alla costruzione di un sapere specifico, da valutare, secondo Maino, con una metodologia attenta

«En effet, si les manuscrits chronologiques relèvent du récit historique, d'autres se présentent comme des monographies sur une aire ou un sujet donné, que nous proposons de considérer comme relevant des sciences sociales, bien que l'on constate la carence d'un corpus théorique spécifique» (Maino, 2005, p. 168).

Si stamparono così sia opere scritte direttamente dai testimoni, sia le relazioni dei missionari e dei viaggiatori (talvolta raccolte in volumi che accoglievano più testimonianze), sia opere derivate dalle informazioni dei testimoni, sia anche opere di carattere generale compilate sulla scorta di testimonianze diverse, manoscritte e a stampa.

Uno dei primi manoscritti è *Cronaca di Dom João II* scritta da Rui de Pina nel 1492 studiata e pubblicata dal cappuccino portoghese Francisco Leite de Faria nel 1966 col titolo *Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492* (1966, p. 223-303). Tale cronaca in sette capitoli che trattano del Congo riporta i primi contatti avvenuti nel 1485 tra i Portoghesi e i Bakongo. Gli stessi fatti vennero riportati nel 1545 da un altro cronista portoghese Garcia de Resende, un impiegato dell’amministrazione di Lisbona e nobile appartenente alla corte di Dom João. La cronaca da lui scritta però sembra un plagio di quella di Rui de Pina (Leite de Faria, 1966, pp. 228. 252).

Rui de Pina riporta le notizie relative al secondo viaggio in Congo di Diogo Cão nel 1485. Il primo era avvenuto nel 1482, in questa occasione Diogo Cão approdando alle foci del fiume Zaire ebbe indirettamente dei contatti con il re del Congo (*Manicongo*) attraverso una delegazione composta da quattro membri del suo equipaggio. Tale delegazione si inoltrò verso Mbanza Kongo mentre lui risaliva il fiume. Sulla riva meridionale eresse una stele commemorativa (*padrão*), poi continuò fino a raggiungere il capo Santa Maria, situato nel 13°28' latitudine est (Bontinck, 1970, p. XIX), dove eresse un'altra stele commemorativa dedicata a S. Agostino. Ritornato a Soyo, non vide la delegazione con la quale era d'accordo di salpare. Senza aspettare ulteriormente decise di tornare a Lisbona con tre giovani bassolongo trattenuti come ostaggi. Li restituì, nel 1485, nel suo secondo viaggio. In seguito fece ritorno a Lisbona portando con sé altri Bakongo, non più come ostaggi, bensì a seguito di una richiesta esplicita del re del Congo. Durante quest'ultimo viaggio Diogo Cão morì di peste; i giovani, accolti a Lisbona, furono istruiti e battezzati. Tra loro si distinse un giovane detto Caçuta, battezzato con il nome di Dom João da Silva (Boehrer, 1955, p. 395) che però morì durante la navigazione nel marzo 1491 prima che la caravella di ritorno approdasse a Soyo (Leite de Faria, 1966, p. 230). Infatti, nel 1490 era stata organizzata la terza spedizione, al comando di Gonçalo de Sousa: anch'egli morì durante il viaggio, e venne sostituito dal nipote Rui de Sousa. Questi al suo ritorno a Lisbona, nel 1492, fornì a Rui de Pina, incaricato dal re del Portogallo Dom João II°, le informazioni necessarie per comporre nel 1497 una cronaca che gli procurò il titolo di *Cronista Mor*. Le notizie raccolte, consultando anche il diario di bordo di Rui de Sousa, riguardavano il battesimo del re del Congo e dei suoi notabili, la costruzione della chiesa di San Salvador, l'accoglienza festosa riservatagli dal re e le richieste di rapporti diplomatici che Nzinga Nkuwu avrebbe voluto instaurare con il re del Portogallo. Di questa cronaca rimane solo una traduzione italiana a opera di ignoti del manoscritto n° 1910, conservato presso la Riccardiana di Firenze (ivi, p. 230). Il materiale che interessa il regno del Congo è contenuto in sette capitoli intitolati rispettivamente: *Scoperta del Regno di Manicongo e di come fu fatto cristiano. Arrivo dei Neri nella sua Terra. Andata del Capitano e dei Frati dal Re del Congo. Entrata dei Cristiani nella Corte del Re Moni-Congo. Costruzione della della prima Chiesa. Come il Re fu fatto Cristiano. Ed infine Come la Regina fu fatta Cristiana.*

Al foglio 88 del manoscritto si legge:

«*Chomiselj portasse per donare a re di choncho [...] croce sagre ueste e chalice chandelieri canpane horchanj e moltj altrj hornamentj li qualj in una chiesa chatedrale sono necesari mando clerici frati di ciuerse ordinj e molti altrj artificj eletj de varj ministerj e pretj e maestrj i teologia alli quallj [...] de la suo maesta li dette le let'e adirate a esso Re [...] e tjrasedo li sudjttj a ricevere el sacro battesimo e alla fede*» (cit. Leite de Faria, 1966, p. 234).

Dopo un'attenta analisi lo storico Francisco Leite de Faria conclude che il primo gruppo di missionari era composto da padri diocesani, domenicani e francescani (ivi, p. 249). La cronaca nel foglio successivo narra l'approdo della caravella alle foci del fiume *Padrão*:

«*Li chosmografi spanj sentono che questo fiume nasce deli monte de luna, dove lo nillo nasce e afermono non eser chosa hoschura avere tal[...] per la testimonianza de li altrj chosmografi antjquj che dicono dove lo nillo nasce v' nasce li nasce anchora uno altro fiume*» (cit. Leite de Faria, 1966, p. 234).

I Portoghesi andavano alla ricerca delle sorgenti del fiume Congo, per verificare, così, se si trovassero nei Monti della Luna, dove secondo la cartografia dell'epoca nasceva anche il Nilo. Quando Diogo Cão giunse nell'immenso estuario del fiume, gli si presentò lo scenario di una

costa attorniata da paludi arboree, con promontori, insenature e estuari intercalati da spiagge. Mentre la corrente del fiume Zaire spingeva per molte miglia le sue acque torbide dentro l'oceano (Ravenstein, 1900, p. 629). La prima impressione fu quella di aver finalmente scoperto la via fluviale che l'avrebbe portato fino all'Abissinia, alla corte del famoso Preste João, con il quale il Portogallo andava cercando in tutti i modi di mettersi in comunicazione (Saccardo, 1982, p. 5). Il territorio all'interno era sconosciuto; si sapeva vagamente di una catena dei Monti della Luna alle cui pendici nasceva il grande fiume Zaire: bisognava pertanto ricorrere agli esperti cosmografi per saperne di più (Ravenstein, 1900, p. 641). Il 6 maggio 1491 venne iniziata la costruzione della chiesa dedicata a Santa Maria che sarebbe terminato il 1° giugno dell'anno seguente, nel frattempo il re Nzinga Nkuwu fu battezzato. Così il racconto nella cronaca di Rui de Pina:

«Frate giovannj batezo lo re chon sei nobilj suoj charissimi dellj qualj ciascheduno puo servire alla suo maesta chon cento mila vominj e lo re lo quale aveva nome monimochanimj per reverenza de rre di portochallo volse eser chiamato giovannj e li altrj nobilj per vsare poche parole furono chiamatj di que medesimj nomj cholj qualj erano chiamatj li piu nobilj e principalj de rre di portochallo» (ivi, pp. 253s.).

Tra i Bakongo era sempre più invalso l'uso di farsi battezzare e ricevere il nome cristiano della nobiltà portoghese, ciò era considerato un privilegio, pertanto in questo caso il re, al nome ricevuto dal lignaggio *muna nkisi a nsi* che era appunto Nzing'a Nkuwu aggiunse un altro nome *muna kimundele*, ossia Dom João. A questo riguardo va precisato che il nome, per un Bakongo, non è mai un'etichetta, ma è piuttosto un simbolo che esprime la natura individuale di un membro appartenente al lignaggio. Come osserva Tempels (1946, p. 99), se attualmente si dovesse chiedere ad un Bakongo se il suo nome è Giovanni la risposta sarebbe: "sì" oppure "no", ma se gli venisse chiesto se viene chiamato Nzing'a Nkuwu egli risponderebbe: *I mono kwame* oppure: *Eya*, che significa: "Sono proprio io!". Ciò porta a concludere che il nome *muna nkisi a nsi* indica che quell'individuo è una persona in cui rivive l'antenato del lignaggio, mentre quello *muna kimundele* indica un attributo ricevuto dall'esterno. In pratica, avere un nome europeo significava sia disporre di un'etichetta prestigiosa da esibire come segno di nobiltà, sia porsi sotto la protezione dei "bianchi" cioè, in qualche modo essere insigniti della loro nobiltà e possederne la forza. Tale trasposizione onomastica rimanda alla pratica, diffusa con le prime conversioni, in base alla quale, con il battesimo si davano i nomi dei sovrani e delle nobiltà ciò ha determinato la tradizione che viene definita con il seguente moto: *«...e fu chiamata Lionora chome si chiamava la regina di portochallo»* (Leite de Faria, 1966, p. 258). In questo caso il battesimo si coloriva di attributi che i missionari non avrebbero mai immaginato. Nell'insieme questo documento lascia intravedere le finalità dei primi viaggi: scoprire nuove terre, cartografare la costa e l'interno al fine di chiarire i dubbi dei geografi del tempo. Per ottenere ciò Rui de Sousa si serve sia di esploratori ma anche di missionari i quali lasciati sul posto, viaggeranno protetti dal re del Congo *accio che per li altrj luochj piu secretj vacando mo da vna parremo da l'altra diligentemente cerchasino* (ivi, p. 268).

I primi navigatori misero in atto una politica che mirava ad incentivare la sudditanza del re del Congo al re del Portogallo. A questo scopo, Rui de Sousa si schiera con Nzinga Nkuwu contro i ribelli anziani che popolavano le aree di Zanga e Mazinga; li combattè dal fiume Zaire con una caravella. Ecco come viene documentata l'azione:

«se ne ando alle naue le quale misse che furono in ordine (...) le mando allo re lo quale in tal modo fu filice nella chuerra che faceua contro allj suoj Ribellj (...) e tutte queste chose che llo re ebe secondo lo suo desiderio si chredeva eser proceduto non d'altro che per lo susidio de re di portochallo» (Leite de Faria, 1966, pp. 258s.).

Le province che formavano il regno del Congo, mantenevano un rapporto di vassallaggio, e lo dimostravano attraverso un tributo annuo versato al re. Quando questo non avveniva, era segno che la popolazione si stava ribellando, e bisognava pertanto domarla con la forza. E' quello che successe nel 1491 con gli Anzicani che popolavano le isole nella foce del fiume Zaire, identificate come *Ango-bibe de cima* e *Ango-bibe de baixo* in un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Lisbona (8080, f.31 r-v). Gli Anzicani furono sottomessi grazie all'intervento delle caravelle portoghesi.

Alleanze militari e politiche fin dai primi viaggi, si intrecciavano attraverso rapporti diplomatici e di potere; così il re del Congo si sentiva debitore verso i Portoghesi. Una delle prime preoccupazioni dei Portoghesi, i quali non conoscevano il kikongo e si trovavano davanti a culture e mentalità molto diverse dalla propria, fu quella di educare giovani Bakongo per servirsene come interpreti. In questo modo si dette inizio a un processo di acculturazione che lo stesso Rui de Pina menziona:

«Si ritenne uno nero lo quale era perito nelle lettere de l'uno e de l'altra, lo quale negro chomincio ansengnare a moltj altrj uomini da bene e vertvosi li qualj fratj lo re di portochallo aueva chomandato» (ivi, p. 267).

L'interesse e la curiosità suscitati da tali avvenimenti si fissarono nell'immaginario dei primi re del Congo, che furono indotti, in questo modo, a richiedere la protezione dei Portoghesi:

«Rendiamotj grazie immortali e siamo vbrichatj tuttj per la tua beningnita e liberalità i perpetuo vbrichatj» (ivi, p. 271).

Iniziano così le prime richieste di missionari, di tecnici, di professori, di ambasciatori, che vennero subito soddisfatte dal re portoghese.

«E Re di portochallo dapoj la ritornata de rodericho nella patria inteso che ebbe ongni chosa per la grande alegrezza chomando che per tuto l'universo suo Regno si facesse festa» (ivi, p. 275).

Si tratta di una fase idillica dei rapporti col Portogallo, che in seguito si trasformerà in una profonda delusione.

Tra le principali fonti a stampa del XVI secolo la *Relazione del reame di Congo et delle circonvicine contrade* di **Filippo Pigafetta**, pubblicata nel 1591: è la prima fonte in ordine cronologico che riguarda i Bakongo. Venne usata durante tutto il XVII secolo dai geografi del tempo, interessati alla scoperta dell'Africa. Fu riedita, nel 1598 e nel 1624, in latino. Tra il 1596 e 1727 apparvero sei edizioni in olandese, tanto era l'interesse per l'argomento che animava la Compagnia Olandese delle Indie. Nel 1597 apparve la prima delle quattro traduzioni in inglese; nello stesso anno fu tradotta per intero in tedesco. La prima versione francese apparve solo nel 1883; divenne tuttavia importante l'edizione del 1963 tradotta da Willy Bal (1963, p. 17) e punto di riferimento per gli studiosi (Leite de Faria, 1965, p. XI).

Filippo Pigafetta nasce nel 1533 da una nobile e antica famiglia vicentina resa famosa dal fratello Antonio che fu viaggiatore e scopritore insieme a Ferdinando Magellano prima come marinaio, poi come soldato prendendo parte attiva nei combattimenti e negli arrembaggi e guadagnandosi stima. Al termine delle proprie peripezie, scrisse una famosa relazione di viaggio sulla navigazione verso le Indie Orientali.

Dal canto suo, Filippo invece, come tanti nobili del tempo, abbracciò dapprima la carriera delle armi. A 23 anni partecipò, al servizio dei Caraffa, alla guerra d'Abruzzo, poco dopo, nel 1561, col Condé prese parte all'assedio di Parigi. Successivamente il servizio militare lo vide prima a Cipro e in seguito a Lepanto. Nel 1579 tornato a Vicenza si dedicò allo studio dell'arte

dell'attacco e della difesa delle piazze. Eletto papa Sisto V, Filippo Pigafetta fu incaricato di svolgere mansioni diplomatiche presso Aleppo, Gerusalemme e Tripoli. Di ritorno da uno di questi viaggi, nel maggio del 1589, incontrò a Roma il portoghese Duarte Lopez che alcuni presentano come un commerciante ebreo (Porisiensi, 1981, p. 37), altri come un frate o un *cris ao novo* (Martins, 1959, p. 21), altri ancora come un eremita portoghese (Bentley, 1900, p. 22). Senza dubbio fu un viaggiatore mosso da interessi commerciali; quando Filippo Pigafetta lo incontr , era giunto a Roma come pellegrino accolto in un'ospizio da Monsignor Antonio Migliore:

«Atto di charit  fu etiandio, quando poco prima di questi accidenti V.S. Reverendiss. Raccolse il Romito Portoghese capitato di Congo   Sisto PP V di memorabile & santa ricordanone» (Pigafetta, 1591, p.[vi]).

Ma Duarte Lopez non era soltanto un pellegrino, era anche ambasciatore di don Alvaro Mvemba Nzinga, re del Congo, e incaricato da lui a tessere rapporti diplomatici diretti con la Santa Sede, senza passare attraverso la mediazione di Filippo II, re di Spagna e del Portogallo. Egli si era recato a San Salvador, capitale del regno del Congo nel 1578, dopo aver trascorso cinque anni alla corte reale; nel 1583 fu inviato a Roma per presentare alla Santa Sede una relazione che fornisse per esteso tutte le informazioni necessarie sul regno del Congo (Files ,1978, p. 12) al fine di ottenere la protezione. Senza dubbio aveva con s  un diario o degli appunti, o comunque una carta geografica. Ci  non bastava; si rendeva necessario che tutti questi dati fossero redatti in buona forma italiana e riorganizzarli in una pubblicazione. Il tutto fu reso possibile grazie al Pigafetta, come lo stesso autore spiega nella dedica a Mons. Antonio Migliore, che l'aveva incaricato di redigere il lavoro:

«Hor il Portoghese porgeva   me questa Relatione in suo idioma, & io dalla viva voce di lui nel medesimo tempo la trasportava nel nostro» (ivi, p. [vi]).

Per  Filippo Pigafetta non si limita a tradurre gli appunti di Duarte ma cosciente della portata delle informazioni avute, personalizza la *Relatione* integrandola con le sue conoscenze di esperto geografo. I preziosi dati ottenuti da Duarte Lopes vengono cos  inseriti in una trattazione pi  vasta dedicata all'Africa in generale, che attirava la Sede Apostolica interessata a una nuova evangelizzazione dopo la dura esperienza subita dalla Riforma. Secondo Cardona, su incarico del re del Congo, Duarte Lopes si proponeva di raggiungere due obiettivi

«esaminare le possibilit  di espansione del Cristianesimo in Congo (...) e mostrare come dal Congo si potesse arrivare al regno del Prete Gianni per via di fiumi e accerchiare cos  il Gran Turco» (Pigafetta, 1591, p. X).

La *Relatione* si divide in due libri, dei quali il primo   relativo al viaggio di Duarte al Congo (Pigafetta, 1591, p. 1-6.), soffermandosi a riferire sulle popolazioni della costa, per poi descrivere il regno del Congo, determinandone approssimativamente i confini. Dopo la presentazione del clima (ivi, p. 6-8) e la descrizione geografica dei quattro lati del regno (ivi, p. 9-24), l'autore termina la prima parte presentando le sei province del regno (ivi, p. 25-38). Nel secondo libro il Pigafetta si intrattiene a considerare le vicende storiche del Congo, chiarendo alla Santa Sede le circostanze che diedero origine alla prima evangelizzazione (Pigafetta, 1591, p. 42-48), le lotte per la successione al regno (ivi, p. 48-55), le incursioni dei Jagas (ivi, p. 59s.). I Jagas costituivano un gruppo di nomadi e guerriglieri che propagatosi nei territori dell'Est dell'Angola, si mescol  con numerose etnie, e secondo alcuni studiosi (Redinha, Cardona) diede origine ai Bayaka, che vivono nel municipio di Kimbele e nelle aree del Kwango. I Jagas, come

osserva Cardona, avrebbero invaso il regno del Congo tra 1568 ed il 1573 e provenivano dal Nord (ivi, p. 99, nota 6). Il Pigafetta inoltre divulgò molte notizie, interessanti dal punto di vista etnografico, che riguardanti la corte del re e le sue abitudini (ivi, p. 66-69). Gli ultimi tre capitoli della relazione diedero un importante contributo alla conoscenza geografica dei territori limitrofi (ivi, p. 70-82).

Si tratta di una delle fonti più consultate sull'Angola ed il Congo del secolo XVII che presenta un'immagine dell'Africa estremamente elaborata e raffinata. L'opera è illustrata da incisioni ben lontane dal ritrarre l'effettiva realtà africana. Gli indigeni vengono rappresentati con le sembianze di nobili europei, senza nulla che possa far pensare al selvaggio. La *Relatione* ha anche l'intento di magnificare davanti alla Santa Sede le effettive ricchezze del paese (ivi, p. 17). Presenta la popolazione del Congo con i tratti della tipica nobiltà rinascimentale: gli indigeni sono muscolosi (ivi, p. [91]) e vigorosi, secondo i modelli dell'arte del tempo (ivi, p. [89]), enfatizzando il materiale delle loro vesti, rapportati ai tessuti europei. Le figure sono volutamente poste in primo piano, mentre, sullo sfondo si notano i paesaggi delle città rinascimentali, con i loro castelli e torri (ivi, p. [93]). Risalta la negritudine nella sua innocente nudità immersa nell'idillio della vita pastorale e senza il peso della cosiddetta "civiltà". Insomma ricava una realtà che prefigurava già il mito del "buon selvaggio".

Il successo ottenuto dalle relazioni diplomatiche con la Santa Sede attraverso questa relazione fu apparente (Dias, 1992, p. 31). Infatti, Sisto V molto paternamente fece capire a Duarte Lopes che il regno del Congo apparteneva alla Spagna, pertanto, se voleva ottenere favori e protezione, doveva rivolgersi al re Filippo II (Filesi, 1978, p. 12).

Una volta pubblicata, questa relazione, preziosa dal punto di vista etnografico, sebbene oleografica nelle descrizioni, riscosse subito successo tra i geografi ed i cartografi del tempo, molti si basarono sulle carte riportate dal Pigafetta per completare le loro cognizioni sull'Africa Australe. Dall'interesse posto nel descrivere la moneta del regno del Congo e altre forme di scambio, si deduce l'attività commerciale praticata dal suo informatore (Pigafetta, 1591, p. 10s. 23.). Le competenze sull'arte della guerra permisero a Pigafetta di fare delle considerazioni e stabilire raffronti sulla strategia dei soldati del re del Congo (ivi, p. 23). Costituiva motivo di interesse dar conto circa gli sforzi messi in atto dal re Afonso Mvemba Nzinga per estirpare dalle popolazioni che abitavano nella regione della capitale del regno le credenze e pratiche religiose tradizionali, allora etnocentricamente definite come stregoneria. Questo fatto avrebbe colpito l'immaginario religioso e fideistico del clero cattolico europeo e soprattutto del Santo Uffizio il quale, nel secolo XVI, era piuttosto interessato alla caccia di streghe:

«è ammirabile che in manco di un mese furono portati alla Corte tutti gl'Idoli e le stregherie e li caratteri che essi adoravano e tenevano per Dei E per certo si viddero innumerabili cose tali, perciocché ogn'uno riveriva quel che più l'aggradava senza regola o misura o ragione di sorte veruna, che si trovò grandissima quantità de Demonij di strane foggie e ispaventevoli»
(Pigafetta, 1591, p. 53).

È evidente che Filippo Pigafetta trascrisse quello che Duarte Lopes gli riferì, e lo fece ricomponendo e traducendo quanto gli veniva detto e cercando di riportarlo nel migliore dei modi. Il passo che segue riferito ai fetici, è un esempio di come l'immaginario magico-religioso di quel tempo, popolato da draghi, serpenti e filtri magici, interferisca sulla comprensione di Filippo Pigafetta:

«Molti avevano in devozione Draghi con le ali che nutrivano nelle case loro private, dandogli mangiare le più pregiate vivande, altri serpenti d'orribil figura, alcuni adoravano li Caproni più grandi, questi li Tigri e altri animali più mostruosi e quanto erano più strani e difformi, più gli onoravano, certi teneano per venerabili gl'immondi augelli e notturni, come

pipistrelli, civette, guffi e somiglianti. In somma, si eleggevano per Dei varie biscie e serpenti e bestie e augelli e erbe e alberi, diversi caratteri di legno e di pietra e figure impresse delle cose predette, si di pittura come scolpite in legno e in sasso e in altro. E non solamente gl'animali vivi adoravano, ma le pelle stesse riempite di paglia» (ivi, pp. 53-54)

In sostanza, si tratta di un'opera etnografica che si inserisce nel contesto culturale dell'umanesimo europeo, affascinato sì dalla scoperta di nuovi mondi, ma anche alla ricerca di nuovi sbocchi commerciali. L'interesse scientifico delle scoperte si mescolava al gusto dell'esotico e al traffico di avorio, spezie e schiavi:

«Or abondando tanto d'avolio quella contrada, considerava acccadere percioché, nascendo in quella regione gran moltitudine di Lionfanti e per l'adietro non si facendo conto di cotal materia, ma solamente dopo che li Portoghesi incominciarono ad aver pratica di quelle regioni esser stata in pregio» (ivi, p. 29).

L'avorio (*meno ma nzau*) che prima non aveva nessun valore, con l'arrivo dei portoghesi incomincia a essere ricercato e venduto:

«copia grande di Avorio e si dà in cambio di poco ferro, e per qual si voglia chiodo di nave danno un dente d'Elefante» (ivi, p. 34).

In questo quadro, i portoghesi erano ben felici di poter sfruttare popoli che non si rendevano minimamente conto del valore dell'avorio, come osserva Pigafetta, viene

«raunata una infinita quantità, che infine ad ora si vende a buona derrata» (ivi, p. 29).

Questo traffico porrà fine al primo rapporto idilliaco dei portoghesi con l'Africa e al "religioso" rispetto che essi riscuotevano presso quelle popolazioni. Gli interessi economici aprirono un'epoca di intenso sfruttamento dei territori africani, e la tratta degli schiavi in breve tempo divenne una delle fonti di maggior guadagno dei paesi coloniali.

Altre notizie le ricaviamo dalle *Strange Adventures* di **Andrew Battel**, una cronaca che sembra avvolta da un'atmosfera leggendaria. La vicenda di questo prigioniero inglese è legata a Thomas Turner, Andrew Towres ed Antony Knivet catturati dai Portoghesi mentre navigavano in acque brasiliane, deportati in Angola nel 1589 ed inquadrati tra le truppe portoghesi di occupazione per costruire fortezze. Andrew Battel fu il più fortunato tra i suoi compagni inglesi perché, dopo vari tentativi di fuga, riuscì a ritornare in Inghilterra. Prigioniero a più riprese nel forte di Massangano, situato nella zona di confine tra i fiumi Kwanza e Lukala che dividevano il regno di Matamba dal Congo, Andrew Battel lavorò per il governatore di Luanda don João Furtado de Mendonça come marinaio e mercante lungo la costa angolana. In seguito tentò di fuggire come clandestino in una nave olandese:

«I went secretly on board, but I was betrayed by Portugals which sailed in the ship, and was fetched on shore by sergeants of the city and put in prison» (Ravenstein, 1901, pp. 9-10).

Fu catturato e rinvio a Massangano dove rimase sei anni in prigione. Dopo un'ulteriore fuga fu messo ai ferri nel 1596 a Luanda ed arruolato tra le truppe portoghesi che parteciparono alle campagne militari di Lamba e Ngazi. Il suo diario redatto dal Rev. Samuel Purchas, curato di Leigh, paese natale di Andrew Battell, si distingue dalle altre narrazioni di viaggio. Si tratta di un viaggiatore che per sopravvivere fece il soldato, il marinaio e il mercante cercando sempre di svincolarsi dai Portoghesi. Nella sua relazione non si notano quegli atteggiamenti di disprezzo

verso le etnie angolane, anzi la sua curiosità lo porta a descrivere realtà che diventano preziose testimonianze etnografiche. Ha difficoltà ad abituarsi alle marce militari; la sete, il caldo e la fame lo tormentano, deve perciò accontentarsi di ciò che incontra. La gente dei villaggi lo vedeva arrivare armato insieme agli altri soldati, e pertanto si dimostrava diffidente ed ostile

«*here we were forced to ask water, but they would give us none (...) but seeing that we were desperately they called their Lord*» (ivi, p. 11).

Andrew Battell si inserì tra i *degredados* esiliati dal Portogallo, viaggiò con gli zingari (*ciganos*) e i mulatti e *for hundred men, that were banished out of Portugal* (ivi, p. 13). Fece ritorno a Luanda dopo esser stato ferito e si meritò, così, la fiducia del Governatore che lo imbarcò come marinaio nelle sue navi commerciali che facevano rotta su Benguela. Mentre commerciava, incontrò, difficoltà con i trasporti: *those that trade with these people must stand upon their own guard* (ivi, p. 17). Rimase due anni e mezzo tra i Jagas, che per la prima volta vedevano dei bianchi; fu accolto insieme agli altri e stabili con loro rapporti commerciali proficui, infatti, *we laded our ship with slaves in seven days, and bought them so cheap that many did no coste one real* (ivi, p. 20). Mentre si trova a Kibala, durante una campagna militare, suscitò l'ammirazione dei capi indigeni che *never saw white man before, nor guns* (ivi, 22) e non lo lasciarono partire senza coinvolgerlo con gli altri soldati portoghesi nei conflitti con altre etnie. *So we were forced to go with him, and destroyed all his enemies* (ivi, p. 23). Il rapporto che stabili con le popolazioni locali era basato sull'uso della forza, i "bianchi" erano considerati in base alle armi e ai beni commerciali che traevano. Due secoli dopo un esploratore tedesco, Heinrich Barth, che si recò in Tchad per conto degli inglesi, rifletteva così:

«*Naturellement, les armes ne sont pas les moyens efficients et exclusifs de donner à ces contrées le développement qui leur manque, mais elles constituent la première condition pour jeter les bases d'un gouvernement durable (...) Depuis les découvertes des Portugais sur les côtes de l'Afrique, les Européens n'ont fait que hâter la décadence de ces contrées en fomentant la désunion et la guerre à l'intérieur*» (cit. Loi, 2008, pp. 38-39).

Su questi parametri si fondava l'occupazione coloniale portoghese dell'interno, *the Conquest* (Ravenstein, 190, p. 39), con forze militari composte da *degredados*, galeotti, esiliati e mulatti. Andrew Battell essendo l'unico straniero inglese in mezzo ai Portoghesi, si fece carico di tutte le situazioni più incresciose:

«*The Portugals and Mulatos being desirous to get away from this place, determined to draw lots who should stay; (...) At last they consented together that it were fitter to leave me, because I was Englishman, than any of themselves. Here I was fain to stay perforce*» (Ravenstein, 1901, p. 23).

Il pericolo e la paura lo resero astuto e non si separava mai dal suo fucile; tuttavia con i Jagas cannibali non gli rimase altro che affidarsi a Dio: *Among the cannibal people I determined to live, hoping in God* (ivi, p. 25). Nonostante le circostanze avverse riuscì a conquistare la fiducia dei capi indigeni:

«*I was so highly esteemed with the great Gaga, because I killed many negroes with my musket, that I had anything that I desired of him*» (ivi, p. 28).

Nel 1606 mentre era impiegato nella costruzione di una fortezza nei pressi di Kambambe sul fiume Kwanza, gli giunse la notizia (*by Jesuits*) della morte della regina d'Inghilterra.

«came news by Jesuits that the Queen of England was dead, and that King James had made peace with Spain. Then I made a petition to the Governor, who granted me licence to go into my country» (ivi, p. 38).

Si recò a Luanda con il governatore ed insieme a un mercante portoghese viaggiò in direzione del regno del Congo fino ad arrivare a Mbanza Kongo; poi continuò il suo viaggio a Mbanza Ngungu e Kimbata, per tornare infine nuovamente a Luanda. Il governatore che prima gli aveva promesso la libertà, in un secondo momento gliela negò rimandandolo al fronte (*to the Conquest*). Fu così che segretamente, con due ragazzi, partì per il Nord *near the highway of Congo* (ivi, p. 39). Arrivato alla foce del fiume Zaire si allontanò prudentemente dal porto di Mpinda controllato dai Portoghesi e sbarcò più a nord nel porto di Loangu dove rimase per più di due anni. A quel tempo la costa era frequentata dai commercianti d'avorio in contatto con le popolazioni dell'interno:

«Here is a great stock of elephants teeth, and boat of ten tons may go up to the river. The Mombales have a great trade with them, and pass the river Zaire in the night, because ten it is calm, and carry great store of elephants teeth to the tow of Mani Sonna, and sell them to the port of Pinda to the Portugals, or any other stranger that first cometh» (ivi, p. 42).

Nella sua permanenza a Luango, Andrew Battell che modo di osservare il re Maniloango e così poté descrivere minutamente la corte, le udienze, la vita privata e i “feticci” del re (Frazer, 1925, p. 158). Prese contatti con i capi dell'interno e riuscì a trafficare avorio, peli delle code di elefante in cambio di schiavi. Si guadagnò in tal modo la stima dei capi villaggio che avevano sempre lottato contro i Portoghesi (Ravenstein, 1901, p. 58).

Nel secolo XVII dopo i primi viaggi di esplorazione l'Europa si stava ricedendo circa l'idea dell'Africa come paese tenebroso, popolato da esseri mostruosi. Nelle loro relazioni, i viaggiatori continuavano a narrare fatti stupefacenti che aumentavano le fantasie esotiche dei lettori. La prima fase di evangelizzazione del Congo si compì con l'arrivo dei primi missionari portoghesi nel 1491. Il loro intento era quello di convertire il re del Congo e di battezzarlo, era, infatti, interesse del sovrano consolidare i rapporti diplomatici con la Santa Sede al fine di far fronte alla conquista coloniale portoghese. Infatti, le numerose richieste formulate dagli ambasciatori del re per ottenere l'invio di missionari furono sempre osteggiate dalla corona portoghese che voleva controllare le proprie colonie con personale proveniente dal Portogallo.

In quel periodo l'integrità territoriale delle colonie lusitane era posta in pericolo dagli interessi espansionistici della Francia, della Spagna, dell'Inghilterra e dell'Olanda. La spinta all'evangelizzazione si mescolava spesso alla necessità di occupare politicamente e amministrativamente i regni africani. Vigeva una particolare forma di protettorato, nata dopo il Trattato di Tordesillas del 1494 che, con una linea di demarcazione delimitò la sfera d'influenza orientale sotto il controllo portoghese e quella occidentale sotto il predominio spagnolo. Il papa Alessandro VI che mediò la divisione, concesse un privilegio speciale il *direito do padroado* col quale delegava l'evangelizzazione, la scelta, l'invio e la protezione dei missionari alle cure delle potenze occupanti, in pratica Spagna e Portogallo. Pertanto, con la fine del periodo delle scoperte, i missionari sostituirono i viaggiatori e si differenziarono da loro perché non viaggiavano solo per visitare, scoprire, relazionare, ma si stanziarono definitivamente nei luoghi di missione.

«Tra incertezze, tentativi di appropriazione culturale, timori e orrori lo sguardo antropologico dei Padri trasmette all'Europa le prime preziose notizie su questa parte dell'Africa nera, non senza compiacimenti etnocentrici spesso assai discutibili» (Turchetta, 2007, p. 12).

Gli amministratori coloniali erano interessati a conoscere, osservare, partecipare e comprendere il modo di vivere e di pensare dei Bakongo. Nel quadro delle diverse competenze, per la loro formazione ed impegno sul territorio sociale, erano deputati a questo compito soprattutto i missionari che dovevano svolgere, secondo le buone intenzioni a loro affidate, il compito pastorale essendo pienamente inseriti nelle realtà socio-culturali in cui operavano. A questo riguardo va menzionata l'influenza che i gesuiti ebbero in Angola ed il contributo che diedero nei diversi campi del sapere soprattutto nel diritto e nella medicina.

«Ces derniers contribuèrent à la formation d'une ethnologie évolutionniste. Citons Pêro Rodrigues (1594) qui utilise la correspondance de la congrégation mais aussi d'autres sources pour l' "Historia da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola" en 1594» (Maino, 2005, p. 170).

La stretta relazione tra Chiesa Cattolica e governo portoghese era evidente. La Chiesa svolse un ruolo fondamentale nel progetto coloniale di assimilazione del nativo. Di fatto era chiamata nella sua azione missionaria a promuovere le popolazioni nella conversione alla nuova fede e a "demonizzare" le varie credenze non cristiane, genericamente definite "pagane" e superstiziose. In pratica, l'istituzione dell'indigenato pretendeva, attraverso tappe evolutive, di integrare i popoli colonizzati nel quadro della civiltà europea, già da allora considerata come il vertice a cui gli uomini erano risusciti ad arrivare e che doveva costituire il termine di paragone per tutte le altre culture rimaste a livelli considerati "primitivi". Questa nuova sovrastruttura culturale, politica ed economica, utilizzata per giustificare le conquiste coloniali, è servita a coprire di umanitarismo i veri scopi che muovevano l'azione coloniale. In questo ordine di idee ai missionari veniva assegnato il compito di promuovere ed elevare il livello morale ed intellettuale degli indigeni. Perciò:

«Cabia ao poder português codificar "os usos e costumes" dos distintos grupos étnicos do império, sem interferir de forma contundente na organização social existente e no direito consuetudinário. Poder-se-ia, assim, melhor administrá-los, respeitando as especificidades culturais dos indígenas, sem, contudo, abrir mão da sua incorporação progressiva, que se faria por meio de uma convivência "pacífica" com os colonos (...) e por meio da ação das missões» (Thomaz, 2001, p. 6).

Il capitano **Garcia Mendes de Castello Branco** era un nobile che aveva accompagnato Paulo Dias de Novais nella seconda spedizione del 1574; di lui non abbiamo molte notizie, tranne quelle ricavate dalla lettura del documento *Da Mina ao Cabo Negro (1574-1620)* raccolto da Luciano Cordeiro insieme ad altri di notevole interesse per la storia angolana. Emerge, infatti, un carattere:

«desenhado com soffrivel nitidez um espirito sagaz e organisador e um caracter ambicioso e insinuante, são por todos os titulos extremamente curiosos. Ele foi explorador capitão, juiz, e muito provavelmente mercador» (Cordeiro, 1881, p. 5).

Il documento scritto da Garcia Mendes presumibilmente nel 1602 tratta dei rapporti tra i Portoghesi e il re del Congo e contiene informazioni d'interesse che riguardano la vita dei Bakongo quali:

«O dito reino é terra pobre de mantimentos. Sustenta-se a gente d'elle con alguns legumes. É preguiçosa. O que tiverem hoje o hão de comer e não se lembrar guardar para amanhã. São pouco lavradores e tem falta de gados. Não são animosos, antes covardes» (ivi, p. 8).

Le notizie che riporta risentono del clima politico poco favorevole ai Portoghesi che vengono spesso attaccati e impediti di commerciare. Carica, infatti, di tinte fosche tutto ciò che riguarda il re e i soba del Congo e vieta la vendita di armi nel regno:

«Tem Sua Magestade necessidade de mandar com graves penas que se não venda em Angola polvora, munições, espadas, nem outro genero de armas para o reino de Congo, porquanto nos podemos temer do rei do dito Congo mais do de Angola, porque descobertamente ha mostrado muitas e diversas vezes ser inimigo, como se pôde ver e sempre foram inimigos nossos os reis seus antecessores» (ivi, p. 21).

Tra le cronache del Seicento va menzionata l'opera in tre volumi del capitano **Antonio de Oliveira de Cadornega** dal titolo *História Geral das Guerras Angolanas*, conclusa nel 1683. Cadornega proveniente da una famiglia portoghese di *crístãos novos* (ebrei convertiti) di Vila Viçosa, per non cadere nelle mani dell'Inquisizione, si arruola a quindici anni insieme al fratello Manuel e parte come soldato al seguito del Governatore Pedro Cesar de Menezes per l'Angola. Vi approdò nell'ottobre del 1639 due anni prima che i soldati della Compagnia Olandese delle Indie Occidentali conquistassero Luanda. La sua cronaca registra uno dei momenti più tristi della presenza coloniale portoghese in Angola, cioè quando i Portoghesi, inseguiti dalle navi olandesi, abbandonarono Luanda e risalendo la *barra* del fiume Kwanza, si rifugiarono nella fortezza di Massangano.

«caudolozo Rio chamado Lucala, o qual vinha ali offerecer suas agoas a aquelle potente Rio Coanza, e que onde se metia este Rio no outro fazia modo de Ilha de Rochedos, sitio forte e eminente, se resolveo a passar a elle como com effeito o fez e achando-o forte por natureza só com huma entrada para a banda do Sertão e tudo o mais cercado de hum e outro Rio, o qual sitio se chamava Masangano, terras e senhorio de hum Sova fidalgo por nome Angola quilongola ficandolhe de pé hum braço que ali divide a Coanza. a que chamão Samba Coanza, que quer dizer que vay sendo ou quer ser outro Coanza, ficando humilha em meyo que divide a may do Rio, e o seu braço, e a chamão no tempo de hoje a Ilha de Fernando, não de Noronha, se não Rodrigues. Em este sitio por forte e capaz se tratou de fortificar, e fazer ali praça de Armas e alojamento, e dar hum pouco de descanso a sua gente; porque para chegarem com a Conquista a Massangano onde agora se achava, que se fazião quarenta legoas do Porto de Loanda» (Cadornega, 1972, p. 37).

Il fiume Kwanza, che supportava un intenso traffico commerciale, al tempo stesso era usato dai Portoghesi non solo come via per la conquista dell'Angola, ma costituiva al tempo stesso la principale arteria commerciale per il regno del Dongo, come spiega Thornton

«Antonio de Oliveira de Cadornega utilizzava i fiumi come punto di riferimento della propria geografia dell'Africa centrale (le sue conoscenze dell'entroterra di quella zoma erano approfondite) e faceva un lunghissimo peana del fiume Kwanza» (Thornton, 1998, p. 33).

In questa posizione strategica, collocata sul delta del Kwanza e del fiume Lukala che non fu mai espugnata dagli Olandesi, Cadornega visse per 28 anni prima come soldato e poi come giudice. In seguito, nel 1671, divenne funzionario della *câmara municipal* di Luanda. Quando riporta gli avvenimenti prima del 1641, Cadornega si scusa per l'inesattezza dovuta alla

«fuga de Luanda em 1641, pela tomada daquela cidade pelos holandeses, os portugueses levaram consigo os livros da câmara. Estes livros iam pelo rio Bengo em embarcações, onde também iam os doentes. que não podiam caminhar. Os holandeses indo em sua perseguição mataram os doentes e deitaram ao rio os livros todos e assim se perderam documentos que dariam muita luz â história de Angola» (Cadornega, 1972, p. 6).

Distrutti gli archivi della *câmara municipal* di Luanda, a Cadornega rimasero i documenti conservati nell'archivio di Massangano e i *papeis de serviço* custoditi presso le famiglie portoghesi di Luanda. Per descrivere gli avvenimenti prima del suo arrivo in Angola egli si rifece anche al loro ricordo vivo ancora nella memoria dei soldati portoghesi del presidio di Massangano che parteciparono alle guerre di espansione. Dal titolo della cronaca si evince che l'*História Geral das Guerras Angolanas* sia un'opera a carattere storico; tuttavia questo non è secondo l'opinione di José Matias Delgado che ne curò l'edizione senza però vederla pubblicata a causa della morte che lo colse nel 1932, scrive infatti:

«não é história de Angola, mas e uma notícia geográfica e uma narração etnográfica de tudo o que lhe contaram e éle viu; mas geografia e etnografia a seu modo; pois não localisa os lugares onde muitos dos factos se realisaram: éle tinha muito poucas noções de geografia, porquanto nem emprega os nomes dos quatro pontos cardeais. excepto o nascente e poente uma ou outra vez; sôbre etnografia conta como verdadeiros e com convicção os factos mais absurdos e inverosimeis, revelando a maior ignorância neste ponto» (ivi, p. 7).

In ogni caso l'*História* del Cadornega si inserisce nel contesto delle

«monographies à caractère historique ou historicisant, que privilégient un champ spécifique (religieux, militaire, politique ou économique) en fonction du contexte professionnel et des liens de sociabilité des auteurs.» (Maino, 2005, p. 174).

Cadornega, per comporre la sua descrizione etnografica, era dotato di

«um grande espírito de observação e conta os factos de tal modo que se torna agradável e de interêsse a leitura da sua história» (Cadornega, 1972, p. 8).

1.2 I Cappuccini

La maggior parte delle relazioni del Seicento-Settecento furono scritte da cappuccini che, dopo l'istituzione nel 1622 del dicastero della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, svolsero un intenso apostolato missionario rivolto in particolare alle realtà africane, fra le quali quelle angolane e congolesi. In tale approccio pastorale, tuttavia, è necessario considerare che l'impatto tra il sistema simbolico del missionario e la cosmologia del nativo fu orientato secondo forme di violenza acculturativa che sottomisero la cultura dei Bakongo al sistema elaborato dalla civilizzazione coloniale portoghese e dalla catechesi missionaria. L'alterità bakongo fu interpretata attraverso un percorso di mediazioni e di trasposizioni concettuali stabilite da prospettive sia coloniali che religiose, che traducendola in un linguaggio simbolico negoziato. In questo quadro era inevitabile che il missionario comprendesse e traducesse il pensiero dei Bakongo a partire dalla rappresentazione che si era fatto. Però, il rischio era quello di utilizzare le informazioni ottenute sul campo come dati obbiettivi, dimenticando i filtri attraverso cui un europeo percepisce la diversità antropologica e le categorie messe in atto per tradurla e rappresentarla. Il missionario, pertanto, percepì la cultura dei Bakongo attraverso i propri codici; a volte mise in atto strategie di ricostruzione simbolica che rifunzionalizzarono certe realtà presenti nella cultura altra. Spesso egli portava il suo orizzonte simbolico a convergere con quello del nativo. In tale dimensione un certo atteggiamento etnocentrico nelle nuove leve missionarie veniva così stigmatizzato:

«Si constata un profondo mutamento nell'animo dei nuovi arrivati dopo un certo periodo di permanenza in missione: l'amore e l'entusiasmo si smorzano e nasce una certa indifferenza. Da "servi" che sognavano di essere, diventano padroni. Maniere di comandare poco riguarde, sembra che la mentalità dei "bianchi" si comunichi anche a loro: mentalità aggressiva di paura e di potere» (ASS 4).

Nonostante i limiti teorici a cui si è appena fatto cenno, è necessario precisare che, da un punto di vista storico ed etnografico, le relazioni dei cappuccini sulla realtà africana congo-angolana sono quasi le uniche fonti per conoscere la cultura e la lingua dei Bakongo del secolo XVII.

«In tutti i casi ci troviamo di fronte a relazioni molto ricche di dati, informazioni, osservazioni che testimoniano in prima persona, con piglio ingenuo e sincero, le difficoltà, le diffidenze, l'operosità e i parziali successi dell'attività di evangelizzazione e di conversione ma anche di conflitti, spesso violenti, con le autorità portoghesi» (*ibid.*).

Le loro cronache contengono preziose testimonianze storiche di realtà culturali che sarebbero andate altrimenti perdute se non si fossero preoccupati di fissarle per scritto. Il loro approccio alla cultura bakongo si differenzia da quello degli amministratori coloniali che dominavano le popolazioni colonizzate. Nonostante i tentativi di assimilazione, fu una costante dei cappuccini

quella di prendere le distanze dal potere coloniale, lo si nota in una cronaca redatta da Emidio Demeneghi:

«Incontriamo una rivista edita dall' "Agenzia dell'ultramare" in cui parlando dei cappuccini, in opposizione ai Padri Bianchi usciti dal Mozambico, li qualifica "fedeli collaboratori della politica portoghese". Nè più nè meno! E pensare i cappuccini veneti si gloriano di riuscire, con la prudenza, a tenersi lontani dalla politica; cioè essere apolitici. Ironia della...prudenza, siamo invece considerati i più fedeli politici» (Demeneghi, 1971, p. 31).

Come i mercanti e i viaggiatori, i missionari descrissero l'accoglienza loro riservata e le espressioni culturali che incontrarono e che in loro suscitavano meraviglia e curiosità. Sembrava loro che i Bakongo possedessero una predisposizione al cristianesimo; si lasciarono incuriosire da ciò che incontravano, ma erano intransigenti nel ripetere i modelli culturali della mentalità europea a cui appartenevano. Al loro arrivo furono accolti e sostenuti dal re Garcia II, che li apprezzò come abili mediatori presso i Portoghesi. I cappuccini si resero conto che era difficile evangelizzare senza avere il consenso del re, e cercarono pertanto di intrattenere con il sovrano e con la sua corte rapporti cordiali. Ben presto tuttavia le cose cambiarono, i nobili si accorsero che il cristianesimo vissuto e annunciato dai cappuccini avrebbe posto fine a tutti i costumi tradizionali, e costituiva pur un pericolo per il regno. Con questo si giustifica la considerazione fraseriana nella quale si sostiene che

«This radical conflict of principle between magic and religion sufficiently explains the relentless hostility with which in history the priest has often pursued the magician. The haughty self-sufficiency of the magician, his arrogant demeanour towards the higher powers, and his unabashed claim to exercise a sway like theirs could not but revolt the priest, to whom, with his awful sense of the divine majesty, and his bumble prostration in presence of it, such claims and such a demeanour must have appeared an impious and blasphemous usurpation of prerogatives that belong to God alone» (Frazer, 1925, p. 52).

Infatti, i frati, con l'appoggio del re, iniziarono a bruciare le immagini e i simulacri delle divinità elaborate dalla concezione religiosa indigena e etnocentricamente definiti come "feticci". Si erano creati un'immagine dell'Africa piuttosto negativa che rafforzarono con i preconcetti raccolti durante la loro permanenza in Congo. Quando la resero nota le conseguenze, come spiega Maino, non si fecero attendere.

«Les Capucins, mandataires de la Propaganda fides chargés de l'évangélisation et «oeil» de Rome sur les nouveaux mondes, produisirent leur propre vision de l'Afrique en s'appuyant sur leur expérience du terrain. Le tribunal de l'Inquisition fut un commanditaire de rapports sur les moeurs des populations dans les nouvelles implantations» (Maino, 2005 p. 171).

In questo modo cominciarono ad attirarsi parecchie ostilità e anche odio dalla popolazione che non riusciva a capire la repressione culturale addottata dal nuovo centro di potere di fatto alleato con quello espresso dal sovrano. Per converso, *o feitiço virou contra o feiticeiro*, infatti fu lo stesso Garcia II, prima entusiasta dell'azione dei cappuccini, nel 1654 fu accusato dal prefetto della missione di condurre una vita scandalosa. In pratica, avvenne che il re, aizzato dalla gelosia dei gesuiti portoghesi che ormai avevano perso il monopolio della pastorale, finì per accusare i frati di essere filospagnoli e di nascondere armi.

Da qui si deduce la profonda e inevitabile trasformazione che la religione tradizionale dei Bakongo subì con l'evangelizzazione missionaria. Gli stessi missionari, dovendo tradurre testi dottrinali in kikongo, rifunzionalizzarono termini e concezioni religiose locali attribuendo loro un significato teologico che non avevano.

Tuttavia, le descrizioni etnografiche sono tra gli aspetti più rilevanti delle cronache missionarie. Spesso appaiono impregnate da una visione della cultura bakongo eurocentrica e condizionate dal momento culturale che attraversava l'Europa nei secoli XVII – XVIII. Il missionario nel comporre la sua relazione faceva da tramite culturale con i destinatari europei che dovevano essere in grado di cogliere la cultura africana. La Sacra Congregazione de Propaganda Fide sollecitata dalle relazioni dei vicari apostolici d'Oriente si era già espressa indicando l'apertura e la comprensione delle culture altre come l'atteggiamento più corretto da assumere per i missionari che lì operavano. Le relazioni che i cappuccini fornirono alla Santa Sede venivano utilizzate e discusse nel Consiglio della Congregazione e dal dibattito sortivano: *moltissimi cenni alla necessità di rispettare i costumi delle popolazioni locali* (Turchetta, 2007, p. 56).

«Non fate nessun tentativo né cercate in nessun modo di persuadere quei popoli di cambiare i loro costumi, il loro modo di vivere, le loro consuetudini, quando non siano apertamente contrari alla religione e alla morale. Non c'è niente di più assurdo di voler portar in Cina la Francia o la Spagna o l'Italia o altra parte d'Europa. Non tutto questo, ma la Fede dovete portare, Fede che non rigetta né offende il modo di vivere e le consuetudini di nessun popolo, quando non siano cose prave, anzi vuole che tali cose siano conservate e protette, perché iscritto per così dire dalla natura di tutti gli uomini di stimare, di amare, di mettere al di sopra di ogni cosa al mondo le tradizioni del proprio paese ed il proprio paese stesso» (cit. Filesi-Isidoro de Villapadierna, 1978, pp. 51-52).

Gli scopi dichiarati da Propaganda Fide rappresentavano uno slancio innovatore, venivano proposti i metodi come pure le indicazioni da implementare nella pastorale per l'evangelizzazione in tal modo che non dovessero essere per niente violenti come invece spesso succedeva. La Congregazione esortava ad assumere modi:

«...improntati alla dolcezza e alla carità cristiana; dovevano basarsi esclusivamente sull'insegnamento, la discussione e la preghiera» (Atzori, 1978, p. 50).

I cappuccini prima di partire per il Congo si recavano a Propaganda Fide dov'erano sottomessi ad un esame attitudinale, ricevevano poi il mandato missionario di sette anni, che pochi riuscivano a portare a termine a causa delle difficili condizioni di vita. Il viaggio per il Congo costava 100 scudi a testa e il loro corredo era molto povero. Ecco l'inventario del corredo di ogni missionario che si recava in missione:

«Habitò canne 3 -----	25 Giulii la canna, scudi sette e mezzo
Suole -----	uno scudo
Un paio di mutande -----	Giulii sette --- Baiocchi 70
Fazzoletti -----	Giulii 5 --- Baiocchi 50
Un paio d'asciugatori -----	Giulii sette --- Baiocchi 70 Dieciscudi e quattro Giulii Baiocchi 40» (Turchetta, 2007, p. 58).

La partenza per Lisbona avveniva dai porti di Genova, Savona, Livorno; quindi i missionari, quando ricevevano i permessi si imbarcavano in una nave che faceva scalo all'isola di Madeira e da lì proseguivano per il Cabo Verde. Approdati a Pernambuco, in Brasile, rimanevano alcuni mesi prima dell'imbarco per l'Angola. La nave salpava dal Pernambuco, sfruttava la corrente di Benguela e attraccava a Benguela e successivamente a Luanda e a Mpinda. Per il Congo venivano scelti preferibilmente i fratelli cappuccini laici che conoscevano un mestiere e potevano esercitarlo insegnando qualcosa di utile ai Bakongo.

Su padre **Giovanni Francesco Romano**, che nel 1648 scrisse la *Breve Relatione*, si hanno scarse notizie. Si sa che fu predicatore e custode della provincia di Roma e che compì, dal 1651 al 1654, un secondo viaggio nelle missioni del Congo. Infine, che morì a Roma nel 1656 mentre prestava aiuto agli appestati. Il suo arrivo in Angola con un vascello spagnolo provocò non poche difficoltà diplomatiche ed incrinò ulteriormente i già difficili rapporti tra cappuccini e il governatore di Luanda. Infatti approdare a Soyo per entrare in Congo significava aggirare il controllo portoghese sulle coste angolane, come spiega Giacinto Brugiotti da Vetralla:

«Si può dar anche fondo in Pinda nella bocca del Zaire, contado di Sogno, ma vi sono molte difficoltà annesse per le gelosie de Portughesi, per li Capitani dei Navilij per non esservi il contratto per le mercantie» (cit. Turchetta, 2007, p. 71).

Durante la sua permanenza in Angola Francesco da Roma visse a Soyo (Mpinda) e a Mbanza Kongo. Fu inviato dal re del Congo, Garcia II, come ambasciatore in Olanda insieme ad Angelo da Valencia per ottenere dal duca d'Orleans un passaporto unico per tutti i cappuccini che si recavano in Congo. La missione, però fallì e il frate, prima di tornare in Congo presentò nel 1648 la sua *Breve Relatione* a Propaganda Fide. Il suo ritorno in Congo fu contrastato dalla revoca ufficiale dell'autorizzazione, che però gli pervenne quando era già in viaggio. Infatti il missionario, contravvenendo all'ordine di attendere, partì lo stesso con un gruppo di cappuccini, arrivando in Congo nel 1648. Fu perciò richiamato definitivamente in Italia. La *Breve Relatione* fu scritta in un periodo particolarmente difficile per le colonie portoghesi. Durante l'annessione alla Spagna, il dominio coloniale portoghese entrò in crisi. Gli Olandesi occuparono le coste brasiliane nel 1630 e cinque anni dopo invasero l'Angola. Nel 1641 Luanda cadde nelle loro mani ed i Portoghesi si ritirarono a Massangano, una fortezza strategicamente eretta sul delta dei fiumi Lukala e Kwanza. Fu in queste circostanze e sotto la stretta vigilanza olandese che, nel 1645, Giovanni Francesco Romano ed altri undici frati sbarcarono a Soyo senza salvacondotto.

L'occupazione olandese rese difficile l'attività dei cappuccini e, nonostante i pregiudizi sui protestanti, Francesco Romano si presentò alla *Vereenigde Geoctroyeerde Oostindische Compagnie* per regolarizzare la sua presenza in Angola.

La relazione, che inizia a scrivere a Roma il 19 marzo del 1648, si divide in due parti: la prima è di carattere storico, sono narrati gli avvenimenti che riguardano la fondazione della missione dei cappuccini nell'antico regno del Congo e la storia della prima evangelizzazione realizzata tra innumerevoli difficoltà e pericoli (Giovanni Francesco Romano, 1648, pp. 64-65).

La seconda parte dell'opera porta il titolo: *Breve descrizione del Regno di Congo*. Sembra un trattato di scienze naturali con un resoconto etnografico che completa in modo più attendibile le notizie già divulgate dal Pigafetta. Nella seconda parte della relazione si possono ricavare notizie sugli aspetti geografico-ambientali (ivi, pp. 84-86), e climatici (ivi, pp. 87-88) delle regioni descritte. Riporta particolari molto interessanti circa la flora (ivi, pp. 93-98), la fauna (ivi, pp. 98-102) i costumi, le usanze e l'abbigliamento degli abitanti del regno (ivi, pp. 103-108). La descrizione continua, infine, soffermandosi sulle diverse tipologie abitative (ivi, pp. 113-115), sulle attività lavorative (ivi, pp. 115-117), sui costumi sociali inerenti al matrimonio (ivi, pp. 118-120), sulle pratiche terapeutiche (ivi, pp. 120-122) e sulle feste (ivi, p. 123-125). In essa si

può rilevare come l'approccio di Francesco Romano e dei suoi confratelli con la popolazione indigena sia stato abbastanza criticabile, in quanto i fedeli vengono trattati così come, nello stesso periodo, erano considerati i "cafoni" dell'Italia meridionale, cioè, delle *Indias de por a qua*, rimasti "pagani" e superstiziosi perchè Cristo si era fermato ad Eboli e non era giunto a Pescopagano. Quindi, Francesco Romano scrive che

«Il Sacerdote non voleva battezzare il figliuolo, se il Padre, e la Madre non gli davano una gallina, e tanta moneta del paese, quanta saria il valore di un giulio» (Giovanni Francesco Romano, 1648, p. 18).

Francesco Romano conobbe la cronaca precedentemente redatta da Filippo Pigafetta ed ebbe modo di verificarne il contenuto. Alla fine della *Breve Relatione* esprime il suo disappunto davanti ai cosiddetti "rituali magici" praticati dagli indovini:

«(...) quando stanno infermi molti di essi nelle infermità si curano per mezzo di incantatori; non vi sono appresso di loro ne medici, ne medicine; onde gli incantatori fanno l'ufficio di medico (...) come che operano per arte diabolica, non risanano perfetramente (sic!) l'infermo» (Pigafetta, 1591, p. 53).

La cronaca è particolarmente interessante quando descrive le pratiche magiche che ovviamente giudica in modo negativo ed etnocentrico:

«Un costume hanno veramente assai dannevole all'anima, & al corpo; & è che quando stanno infermi, molto do essi nelle infermità si curano per mezzo d'incantatori; non vi sono appresso di loro ne medici, ne medicine; onde gli incantatori fanno l'ufficio di medico; e sanno così bene ingannare quelle povere genti per cavarne danari, che certo è una compassione» (Giovanni Francesco Romano, 1648, p. 96)

In sostanza, durante lo svolgimento dei "rituali magici" praticati dagli indovini Francesco Romano rimase sconcertato; né poteva essere altrimenti in quanto egli valutava quei fatti culturali con i parametri del suo tempo, secondo i quali ogni forma religiosa eterodossa rispetto al Cattolicesimo era considerata un'espressione demoniaca da condannare come stregoneria. Tuttavia, dalle sue descrizioni e valutazioni negative si può ricavare quale fosse nel XVII secolo la realtà socio-culturale delle etnie che vivevano nelle colonie portoghesi del Congo e Angola.

«Pongono sopra di esso alcune foglie d'un herba particolare, fanno alcuni circoli in terra, e nell'aria, chiamano il demonio, parlando dentro d'una zucca, e doppo haver fatto queste, & altre diavolerie, interrogano l'infermo se si sente meglio; e parendogli di ritrovarsi meglio, risponde che si, e ciò detto con molta puntualità paga l'incantatore» (ivi, p. 96.)

Egli conclude la *Breve descrizione* con alcune note sul protocollo usato dalla corte reale (ivi, p. 125-129), e offre all'attenzione del lettore informazioni importanti sulla strategia e tattica dell'esercito congolese (ivi, p. 129-132). Rispetto al lavoro del Pigafetta, quest'opera rappresenta una diretta testimonianza etnografica sul campo: le osservazioni vengono raccolte e filtrate senza l'aiuto di informatori e la descrizione dei fatti sembra essere attendibile. La stesura della cronaca terminò nel maggio del 1648 e non si trovò un editore che si preoccupasse di pubblicarla. La *Breve Relatione* ebbe però subito un grande successo, fu riedita e tradotta in francese, tedesco e spagnolo e servì come base per tutte le opere successive.

Pellicer de Ossau Salas y Tovar scrisse nel 1649 *Misione Evangelica de Congo*, una cronaca nella quale si basa sulle testimonianze scritte da altri viaggiatori e missionari e dalle quali però attinse con scarso senso critico:

«Esto es lo que puedo añadir lo que del Congo escrivierõ en libros enteros, Duarte Lopez, Felipe Pigafeta, i otros Autores: i las Relaciones de los Capuchinhos: si bien me avrã sucedido lo q a todos quãtos hablan de lo q no ven» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 3)

Altre notizie le raccolse *aviendole yo oido de boca del Padre Fray Angel de Valencia (...) me ha asegurado, por Escrito, i de Palabra* (ivi p. 13v. 15).

La cronaca contiene due parti ben distinte: la prima è un'ampia introduzione che spiega le vicissitudini vissute dai cappuccini per arrivare in Congo, la seconda di interesse etnografico riassume le notizie ricavate

«reduciendo a Metodo Castellano las Relaciones que los Padres de la Mission Nos dieron en Distinta Lengua» (ivi, p. 47)

La cronaca fu redatta quando il regno del Congo presentava i primi segni di decadenza *por las muchas Guerras Civiles* biasimata dagli anziani:

«Y ansi los Viejos, quando se acuerdan de aquellos Tiempos suyos Felizes; suelen dezir comunmente: Ya el Congo no es Congo» (ivi, p. 48).

Nel 1639 don Alvaro re del Congo scrisse una lettera al papa Urbano VIII chiedendo l'invio di missionari. Fu così che il primo gruppo di cappuccini con il Padre Bonaventura da Alessano si preparò a partire da Livorno con passaporto portoghese. I loro preparativi furono frustrati dall'occupazione delle coste angolane da parte delle navi della Compagnia Olandese delle Indie Occidentali. Nel capitolo generale del 1643 dopo l'elezione di padre Innocenzo da Caltagirone fu deciso di ritentare l'invio di missionari cappuccini con l'ausilio delle navi spagnole attraverso la mediazione di fra Francesco da Pamplona ex capitano dell'esercito aragonese. Per ottenere il passaporto spagnolo per tutti i missionari padre Bonaventura da Alessano si recò a Madrid da Filippo IV e, con l'aiuto di fra Francesco da Pamplona, oltre ai dovuti permessi, ottenne finanziamenti ed altri missionari cappuccini spagnoli.

«Senalado ed Dia de la Partida para Veinte de Enero dia de Sã Sebastiã del año Mil Seicentos i Quarenta i Cinco, todos los Padres de la Misiõ referida, se embarcarõ de Seuilla para San Lucar de Barrameda, dõde estava el Navio q avia de cõducirlos al Cõgo» (ivi, p. 3).

Partivano con una certa perplessità; infatti si era sparsa la notizia che

«en llhegando al Congo, aviã de ser todos hechos Pedaços; corriendo Voz que el Rey de Congo avia prevaricado a Persuasion de los Olandeses» (ivi, p. 3v).

Arrivarono a Soyo il 25 maggio 1645, e dopo lo sbarco, si resero conto che le informazioni che avevano ricevuto sull'apostasia dei Bakongo erano false:

«Este Primer encuentro fue de Sumo consuelo para ellos, reconociendo, q aquellos Pueblos, no estaban pervertidos por Olandeses, como se tenia por cierto en Europa» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 7v).

Mentre approdavano però furono avvistati e abbordati da una nave olandese che controllava le coste e, temendo di essere attaccati, si misero in assetto di guerra:

«los Padres Capuchinhos, pues tomaron las Espadas, i en particular Fray Francisco de Pamplona, que como queda dicho, avia sido en el Siglo muy Valeroso Capitan» (ivi, p. 8).

Tutto ciò contrasta con l'immagine serafica dei cappuccini che ci è pervenuta dalla storia: *desnudos, descalços, armados solo com um Christo* (ivi, p. VI); la difesa della fede contro *todos los Hereges Sacramentarios* (ivi, p. 15) non si limitava alle argomentazioni convincenti dell'oratoria.

Un problema importante era la conoscenza del kikongo, per dialogare con gli indigeni. Lo studio di questa lingua favoriva l'approccio dei missionari alla cultura bakongo ed era indispensabile per l'evangelizzazione, come giustamente osserva Pellicer de Tovar:

«Y si el Missionario no procurasse trabajar en tal forma en la Viña del Señor, estaria mucho tiempo ocioso, sin cojer fruto alguno, porque el Leguaje de la Tierra es muy dificultoso, i no se puede aprender sin mucha fatiga, i Estudio, i sin gastar muchos Meses (...) si el Missionario no quiere estarse ocioso por muchos Dias, es preciso que trabaje desta suerte, hasta aprender la Lengua de la Tierra (...) En esta forma començaram los Padres la Cultura de aquel Reyno» (ivi, p. 21).

Egli esalta i Bakongo paragonandoli agli Arabi e agli Olandesi:

«entre ellos no halla, ni aun de muy lexos la Perfidia de los Iudios, ni la Obstencion de los Herejes, ni la Brutalidad de los Mahometanos, sino unas Ovejas Dociles, i unos Coraçones de Cera, en que con facilidad se imprime el Caracter de la verdad» (ivi, p. 24).

Nel gruppo dei missionari si trovava pure padre **Bonaventura di Sardegna**, professore di teologia e definitore della provincia di Castiglia, con padre Francesco Romano fu tra i primi frati a sbarcare a Soyo, eludendo il controllo degli Olandesi. Arrivato a Mbanza Congo, il re Garcia II lo inviò a Luanda come ambasciatore presso gli Olandesi per favorire l'arrivo di altri missionari cappuccini:

«conviene a saber que los Olandeses no estorvassen su Passaje a Congo; el Rey despachò a toda diligencia, a su Confessor, que era un Canonigo de San Salvador, i a Fray Buenaventura de Cerdena, nombrandolos Embaxadores suyos; a los Directores de Loanda» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 25).

Bonaventura di Sardegna ebbe anche l'incarico di ottenere, tramite l'intervento degli olandesi, la liberazione del figlio del re del Congo, fatto prigioniero dal conte di Soyo. Durante questa missione venne coinvolto in dispute teologiche dagli Olandesi e davanti a loro si distinse per la capacità di argomentare e convincere (ivi, p. 29).

Lo studio della lingua kikongo fu sempre una necessità per coloro che incontravano le popolazioni nei villaggi dell'interno, perché esse si esprimevano unicamente in kikongo, mentre nelle città non era raro incontrare persone che parlavano in portoghese. Nel XVIII secolo i missionari erano molto pochi e l'attività pastorale si concentrò nelle città, tralasciando i villaggi, è anche per questa ragione che i cappuccini si dedicarono più ai Portoghesi e ai Bakongo che capivano il portoghese. Pertanto, come osserva Bernardo da Gallo:

«è necessario sapere che i ministri della N.S. Fede non si slongorono ad abitare in (tu)tte le Prov(inc)ie, ma quegli pochi che erano se ne stavano a S.Salvatore e qualche volta andavano in qualche parte» (Toso, 1999, p. 58).

Mancava l'interesse per le lingue locali, per cui anche lo studio della lingua kikongo fu trascurato. La situazione vissuta dai cappuccini nel XVII secolo, però, era diversa, in quanto dovendo essi fondare una nuova missione, si vide indispensabile conoscere la lingua locale. All'inizio i primi missionari si scusavano, esagerando le difficoltà nell'apprendimento del kikongo. In effetti, coloro che partivano per il Congo erano di età non più giovane e spesso

venivano richiamati per fondare nuove missioni in aree linguistiche diverse. Inoltre i frati ricevevano le confessioni senza avere un colloquio diretto col penitente poiché, non conoscendo la lingua, si avvalevano della traduzione fornita dagli interpreti.

Il primo gruppo di cappuccini che arrivò nel 1645 si stabilì nelle città di Soyo e Mbanza Kongo. La loro attività pastorale si limitò alla zona urbana dove vivevano i nobili e i cortigiani del re che conoscevano il portoghese; perciò non si sentirono spinti all'apprendimento della lingua locale, che ritenevano barbara. Tra di loro un fratello laico, Angelo da Nancy, morto dopo pochi anni, assimilò così profondamente la lingua locale che insegnava il catechismo ai ragazzi e aiutava i sacerdoti come interprete. Col secondo gruppo di cappuccini, arrivati nel 1648, l'attività missionaria si aprì ai villaggi dell'interno: il che richiese un'indispensabile conoscenza del kikongo per poter avere buoni esiti nell'apostolato. Chi iniziò i frati allo studio della lingua locale fu **Manuel de Roboredo**, un meticcio figlio di Tommaso, nobile portoghese, e di Dona Eva, parente del re Garcia II. Il padre si preoccupò di istruire Manuel, il quale, più tardi, fu ordinato sacerdote e divenne cappellano di corte e confessore del re del Congo; in seguito chiese di entrare tra i cappuccini e fu accolto col nome di Francesco da Mbanza Kongo. Fu lui a insegnare il kikongo a Bonaventura Piroli da Nuoro, ad Antonio da Teruel, a José da Pernambuco, Antonio Maria da Montepandone, Gabriele da Valencia e Girolamo da Montesarchio. Dall'interessamento di questo secondo gruppo di missionari nacquero opere importanti, come i *vademecum* scritti da Antonio da Teruel, la *Dottrina cristiana* in quattro lingue con la presentazione di Giacinto da Vetralla, ed un vocabolario kikongo che fu trascritto da Joris van Geel. Questi missionari si resero conto dell'importanza dello studio della lingua e delle pubblicazioni in kikongo come strumenti per la pastorale; e questo li convinse a chiedere alla Congregazione de Propaganda Fide l'invio dell'occorrente per imprimere in loco.

Non essendo ancora prevenuti circa i fenomeni di sincretismo, ritennero di adottare terminologie e concetti mutuati dal linguaggio magico-religioso per poter esprimere i contenuti dottrinali del cristianesimo. Perciò i primi missionari adattarono, rifunzionalizzando dal linguaggio magico dei Bakongo, dei simboli che decodificarono usandoli come contenitori per esprimere i concetti dottrinali cristiani. Quest'operazione si concluse senza preconcetti verso la cultura locale, la quale fu invece valorizzata proprio nel suo patrimonio di credenze magico-religiose. Solo in seguito i redattori europei (Alamandini, Francesco Maria Gioia da Napoli) rimaneggiarono il materiale fornito dai missionari e lo pubblicarono, modificandone l'assetto originale con impronte chiaramente etnocentriche.

Tra le opere più rilevanti ci fu la compilazione del primo dizionario kikongo, che fu definitivamente redatto da **Girolamo di Montesarchio**, che acquistò un posto particolare nella documentazione della cultura bakongo. Sicuramente redatto da Manuel de Roboredo e composto dal gruppo dei nuovi missionari arrivati nel 1648, il *Vocabularium* fu portato a termine prendendo come testo base il dizionario latino-spagnolo di Antonio da Nebrija, in voga a quel tempo. L'opera, divenuta trilingue con la traduzione spagnola di Antonio da Teruel, è pervenuta a noi tramite la copia di **Joris van Geel** che la trascrisse, completandola con la versione italiana; il che rese il dizionario quadrilingue. L'analisi lessicale del *Vocabularium Latinum, Hispanicum et Congense. Ad usum Missionariorum transmittendorum ad Regni Congi Missiones* condotta, sia pur sommariamente, sul testo seicentesco consente di evidenziare, dal punto di vista antropologico, la creazione di un lessico adeguato alle nuove realtà concettuali. Sui lemmi, non solo di tipo religioso, viene praticata con notevole cura la ricerca di varie soluzioni per la resa del medesimo termine portoghese; ciò, evidentemente, per trovare la corrispondenza ogni volta migliore e adeguata ai diversi orizzonti linguistici e semantici.

Nella trascrizione, Joris van Geel colloca ad ogni parola latina quattro o cinque sinonimi kikongo; sono rare le parole che non vengono tradotte. In quest'opera non si cercò né si mirò tanto di sapere che cosa significassero i termini nel contesto convenzionale bakongo, quanto

piuttosto di vedere a quale parola europea corrispondessero, come se fosse scontato che fra i Bakongo esistessero le stesse distinzioni fissate dagli spagnoli. Nel 1928 ne è stata curata, da parte di J. Van Wing e di C. Penders, un'edizione a stampa, che ha completamente mutato l'ordito dell'opera, con un'operazione filologicamente singolare: l'ordinamento non è più quello dei lemmi latini, ma quello dei lemmi kikongo, mentre il latino e lo spagnolo sono stati sostituiti dal francese e dal fiammingo. Alla fine del *Vocabularium*, il Gelensis aggiunse un piccolo trattato sul metodo da seguire per una buona confessione, che si apre con un detto evangelico del Vangelo di Matteo (XVI,19). Il ministero delle confessioni fu sempre una priorità per i cappuccini. Girolamo da Montesarchio, constatando la difficoltà di far percepire il senso del peccato, si premunì di un vademecum per la confessione. Joris nella sua pastorale sacramentaria, per poter comunicare i valori dottrinali della confessione, valorizzò il patrimonio delle tradizioni orali e, in particolare modo, degli aneddoti e dei proverbi per attirare l'uditorio come il proverbio, che poi traduce in fiammingo:

«*Waar Gode en kerk bouwt, bouwt de duivel een kapel*» (Hildebrand, 1940, p. 266)

e lo riporta in kikongo con

«*catiuna ucua cumoneca bho nzam[bi ampung]u utunga nzoamquissi/ncadiampemba otunga eiemba*» (Van Wing – Penders, 1928, p. 365)

per dire che: «*Dove Dio costruisce una chiesa il diavolo costruisce l'entrata*». L'opera in tal modo costituisce attraverso la lingua una mediazione culturale tra elementi appartenenti al mondo magico-religioso bakongo e la dottrina cattolica.

Giacinto da Vetralla sicuramente era un componente della famiglia dei conti Brugiotti, come è confermato dai documenti raccolti nell'opera di Paolocci F. (1907) *Notizie e documenti relativi alla storia di Vetralla*. Padre Giacinto si imbarca a Lisbona nell'ottobre 1651, con l'incarico di vice-prefetto, e arriva a Luanda il 16 marzo 1652, quando Bonaventura da Alessano era già morto e che egli sostituì nell'incarico di prefetto, ma senza il consenso dei confratelli. Venne accusato di plagio per aver aggiunto la versione italiano-latina al catechismo di Manuel de Roboredo, pubblicato dal gesuita Mateus Cardoso in kikongo – portoghese la versione italiano – latina.

Nell'agosto del 1652 p. Giacinto arrivò a Mbanza Kongo, mentre era re Garcia II, il quale gli propose di intercedere presso il papa circa il riconoscimento della sua successione ereditaria sul torno del Congo.

Nello stesso frangente, era sorto uno scontro tra gesuiti e cappuccini per quanto riguarda il sistema innovativo dalla loro pastorale. Per questo motivo un decreto del re proibiva ai cappuccini l'amministrazione dei sacramenti dove fosse presente un parroco.

Sotto la prefettura di Giacinto Brugiotti, contrastata dall'ostilità di Garcia II, la missione di Mbanza Kongo fu chiusa, e si iniziò una nuova prefettura a Luanda.

Nel 1659 Giacinto Brugiotti fu il primo missionario a comporre una vera e propria grammatica kikongo. Si tratta di una fonte documentale particolarmente interessante. Ha come titolo *Regulae quaedam pro difficillimi Congensium idiomatis faciliiori captu ad grammaticae normam redactae a F. Hyacintho Brusciotto a Vetralla Concionatore Capuccino Regni Congi Apostolicae Missionis Praefecto*. È la prima grammatica a stampa scritta su una lingua bantu. Il testo fu steso in latino e pubblicato da Propaganda Fide, nel 1659. In un periodo in cui l'unico modello di riferimento era quello classico ispirato al greco e al latino, l'opera di Giacinto Brugiotti stabilisce le tipologie che in seguito saranno paradigmatiche per le lingue bantu, ossia la determinazione delle classi nominali basate sui prefissi.

L'interesse di questo documento, tradotto in italiano da Barbara Turchetta, risiede nello descrivere gli aspetti culturali della società bakongo nella sua variante *kissolongo*. È una delle prime opere che si interessa del sistema parentale dei Bakongo, basato sulla matrilinearità, precorrendo così le classificazioni antropologiche del secolo XX (ivi, pp. 134-136). Il cappuccino italiano tenta di “bantuizzare” il lessico religioso, rifunzionalizzando termini appartenenti al mondo religioso dei Bakongo al fine di cercar di tradurre i concetti cristiani. Uno di questi è il termine *nkisi* (ivi, p. 89) che nella religione tradizionale era un oggetto sacro al quale ci si riferiva con timore perché considerato la rappresentazione di una divinità e perciò da rispettare e temere per i suoi poteri sull'esistenza e la salute degli uomini.

«Le nom Nkisi s'applique également aux médicaments et à toute chose en général qui semble avoir une puissance secrète» (Hildebrand, 1940, p. 290).

Probabilmente sulle basi linguistiche fornite dagli interpreti e ignorando il parere di altri cappuccini come Girolamo da Montesarchio, con notevole ingenuità rifunzionalizzò il termine e lo usò per tradurre tutto ciò che indicava sacralità. Ovviamente, Giacinto disponeva soltanto dei parametri che allora etnocentricamente distinguevano il sacro cristiano dal magico pagano. Come è noto la distinzione, nel comune insieme del campo religioso, tra fatto religioso egemone, costituito intorno ad una chiesa, composta da specialisti del sacro e da fedeli, e fatto religioso subalterno, gestito in modo individuale e spesso profetico: sarà una riflessione antropologica successiva che passa attraverso la fondamentale istanza teorica durkheimiana.

Gli operatori del sacro e gli indovini erano ugualmente definiti con il nome di *nganga*. I missionari non distinguevano gli *nganga* dai *feticeiros*: li ritenevano capaci di guarire le malattie, anche se, per esempio, disdegnavano tutto l'apparato magico rituale che accompagnava il loro uso di piante medicinali. Nell'interpretazione dei missionari, gli oggetti in sé considerati fetici, non erano pericolosi; tuttavia il potere magico che rappresentavano, incuteva paura. Essi spesso li scambiavano per “idoli” pagani e si scagliavano contro chi li possedeva.

A questo riguardo, si deve considerare che essi erano portatori di una concezione religiosa europea, la quale non era in grado di cogliere né di accettare la possibilità che altri uomini, vissuti in contesti ambientali e economico-culturali differenti da quelli semitico-mediterranei, avessero elaborato concezioni religiose diverse. Per il missionario, il cosiddetto “culto magico-religioso” e il ricorso alle pratiche degli *nganga*, erano considerati un peccato grave contro la “virtù” della religione. Secondo i cappuccini, formati secondo i pregiudizi etnocentrici di quel tempo, non si trattava di nozioni appartenenti ad una specifica cultura con una sua dignità, ma come vere e proprie superstizioni. Pertanto, gli operatori del sacro, cioè gli *nganga* ed i *feticeiros* erano considerati nemici del cristianesimo e pertanto da combattere.

Il regno del Congo confinava a Sud con il regno di Ndongo, il cui sovrano era insignito del titolo di *ngola*. Ad Est del regno di Ndongo vi era il regno di Matamba, governato da **Nzinga Mbandi**, una regina che diede parecchio filo da torcere al dominio portoghese del XVII secolo. La figura della regina Nzinga si è prestata in passato a molte rielaborazioni. I nazionalisti, come Agostinho Neto e Jonas Malheiro Savimbi, la presentarono come una delle prime eroine angolane (*proto-nationalist resistance leader*) che seppero far fronte all'imperialismo coloniale portoghese. Mentre i Portoghesi la presentarono come un modello di acculturazione:

«Portuguese histories of Angola, on the other hand, tend to neglect Nzinga's hostility to Europeans but praise instead her conversion to Catholicism and the harmonious relations that she maintained with missionaries at her court and with governors at the Portuguese capital during the last years of her life » (Miller, 1975, p. 201).

Nata nel 1583 dall'ottavo re di Ndongo la regina Nzinga Mbandi condivise le sorti del regno ereditato nel 1617 dal fratello Ngola Mbandi, legittimo successore al trono. Nel 1622 il fratello la inviò a Luanda per negoziare la fine della guerra col governatore João Correia de Sousa; e qui divenne il punto di riferimento per i Portoghesi, i quali realizzarono le loro mire espansionistiche strumentalizzando l'evangelizzazione missionaria.

«She thus identified herself as a potential bearer of Portuguese evangelical hopes for the conversion of the Ngola kingdom to Christianity and for the development of profitable commerce with its rulers» (ivi, p. 207).

Infatti i gesuiti, a Luanda, dopo aver insegnato a Nzinga Mbandi il catechismo, la battezzarono col nome di Ana de Sousa. La morte del fratello, avvenuta un anno dopo, aumentò il sospetto che lei l'avesse ucciso. Lei ebbe il merito di rompere i legami che la società del tempo aveva imposto alle donne, impedendo loro l'esercizio di ruoli di potere. Secondo le leggi in vigore della successione dinastica, non aveva diritto alcuno di ereditare il trono e ricevere il titolo di *Ngola Kiluandje*:

«Nzinga was the daughter of a woman who had been among the lineageless 'slave' dependants at the royal court» (ivi, p. 205).

La successione non era ereditaria, ma elettiva (Pellicer de Tovar, 1649, p. 24); ogni lignaggio a turno forniva un suo rappresentante da candidare per essere eletta al trono; perciò le pretese di Nzinga Mbandi avevano violato le consuetudini. Nonostante ciò, divenne regina ed elaborò il consenso con altre stratificazioni sociali che vivevano ai margini: schiavi scappati dai portoghesi, guerriglieri Jagas che vivevano di scorrerie. Con queste forze riprese con intensità la guerriglia contro i Portoghesi. Tuttavia, con il suo regno, finì un'epoca di aperte ostilità con i Portoghesi, i quali finalmente ottennero il permesso di trafficare nel suo territorio. Diede il benvenuto ai missionari che si insediarono nella capitale del regno e allentò così le mire espansionistiche dei soldati portoghesi che minacciavano dal forte di Massangano. Se la sua politica estera tendeva ad armonizzare le tensioni che si creavano con i coloni, quella interna invece si caratterizzò per

«a sanguinary campaign to eliminate all her domestic opponents, probably candidates of the kingdom's lineage coalitions and including the man expected to succeed the dead king» (Miller, 1975, p. 208).

Volle avere il monopolio delle vie commerciali, che permettevano la tratta dall'interno verso le coste; fu questa la strategia adottata per stabilire il dominio sul regno di Matamba. Si era accorta che

«the Portuguese finally penetrated in the Angolan interior, ushering in an era of intensive cultural contact which bred new systems of racial differentiation and exploitation» (Bender, 1978, p. 135).

Perciò Nzinga Mbandi invertì la rotta dei mercanti che percorrevano l'interno, per far affluire i beni commerciali alla costa ed incentivò il traffico nel senso contrario, boicottando le carovane portoghesi.

«Nzinga simultaneously completed the new commercial circuit by securing an independent outlet for Matamba slaves at the coast» (Miller, 1975, p. 211).

I Portoghesi senza l'accesso alle vie dell'interno, anche se si servivano dei *pombeiros*, si videro costretti a trattare con lei.

Con la fine dell'occupazione olandese, la regina Nzinga attuò una politica di riavvicinamento ai Portoghesi i quali, nel 1648, vollero consolidare la loro amministrazione coloniale. I negoziati terminarono con un trattato nel 1656, dove si ripeterono le clausole degli accordi precedenti avvenuti nel 1622.

«The terms of the agreement assured Nzinga a monopoly over slave exports by concentrating the trade at a feira at her capital» (ivi, p. 212).

Il trattato prevedeva: l'apertura delle vie commerciali di Matamba ai mercanti di schiavi portoghesi, la presenza nella capitale di un rappresentante del governo portoghese, il *capitão mor*, il tributo da pagare in schiavi al governatore di Luanda e il dovere di prestargli appoggio militare in caso di guerra. Il suo ritorno al cattolicesimo e la conversione dei Jagas furono scelte opportunamente studiate nel contesto di altri importanti avvenimenti, come il consolidamento della presenza portoghese a Luanda, il suo potere riconosciuto nel regno di Matamba, la creazione di un'élite cattolica nella capitale formata da nobili, clero, ufficiali e mercanti di schiavi. Terminarono, così, 25 anni di ostilità.

Molte di queste notizie provengono dalla *Maravigliosa conversione alla santa fede di Cristo della regina Singa*, una relazione scritta nel 1669 dal cappuccino Francesco Maria Gioia da Napoli dopo aver raccolto le testimonianze del confratello missionario **Antonio Laudati da Gaeta**:

«Douendo io (...) mandar alla luce delle stampe e far comparire nel teatro del Mondo la presente Historia (...) cōposta da me & estratta da una relatione di là dall'istesso Padre trasmessa; per fregiarla col nome, & appoggiarla all'autorità di un personaggio grāde» (Francesco Maria Gioia da Napoli, 1669, p.[I-II]).

Padre Francesco si adoperò per *indurre il medesimo Padre à raccontar' in persona propria l'Historia da lui solamente riferita, come s'egli composta l'hauesse* (ivi, p. [XVIII]); poi, redigendola, volle conferirle una veste letteraria preoccupato dello

«scrivere corretto, che insegnano i Maestri dell'Idioma Italiano, e singolarmente il Boccaccio nel Decamerone» (ivi, p. [X]).

Padre Antonio nacque nel 1615 dalla nobile famiglia Laudati di Gaeta, ricevette un'educazione raffinata ed entrò nell'Ordine dei Cavalieri di Malta, che in seguito abbandonò per farsi cappuccino. Gli fu affidato il compito di maestro dei novizi della Provincia di Napoli, poi fu inviato, nel 1654, come missionario in Congo, Matamba e Ngola insieme a Antonio Cavazzi e vi svolse le funzioni di prefetto della missione. Si distinse per la sua attività di mediazione tra la regina Nzinga Mbandi e i Portoghesi, che si servirono di lui per consolidare la loro presenza. La *Maravigliosa Conversione* fu redatta, secondo i modelli culturali seicenteschi, con numerosi e continui riferimenti alla storia, alla mitologia e alla filosofia greco-romana, con l'inconveniente di interrompere spesso il filo del racconto e di renderne pesante la lettura. Il racconto, infarcito di citazioni latine tipiche dell'omiletica seicentesca, fu redatto secondo i parametri teologici del tempo mutuati dalla filosofia aristotelico-platonica nei tre ordini di vita *Ethica, Economica, e Politica* (ivi, p. 175). La relazione si propone di narrare

«il modo, che teneua la Regina Singa in regolare se stessa, in guerra, nella casa, & in reggere il Regno» (ivi, pp. 174-175).

Nella sua opera, il cappuccino presenta la regina Nzinga Mbandi come una figura mitica, una *furia d'Averno*; in seguito la descrive come una donna energica, autoritaria, sagace e finisce poi per parlarne con profonda ammirazione.

«postasi con vn grosso esercito in câpagna, si dichiarò seguace della vita de Giaghi, dandosi in preda ad ogni forte di maluagità, e vitij, combattendo e perseguitando disperatamente senpre colle arme alle mani i Portughesi, per racquistar, e ricuperar, quanto usurpato, e tolto le haueuano» (ivi, p. 396).

Solo alla fine dell'opera offre una presentazione etnografica dei Jagas che sarebbe stata utile, invece, all'inizio per capire i cambiamenti a cui essi furono soggetti. Il racconto, infatti, inizia con le vicissitudini attraversate dai quattordici cappuccini, tra cui Antonio Cavazzi, per ottenere il salvacondotto e partire per l'Angola.

Antonio da Gaeta, durante la descrizione delle vicissitudini vissute nella missione, si interessa tuttavia anche agli usi e costumi indigeni; in particolare si occupa delle pratiche terapeutiche con l'uso di piante medicinali:

«non solo non vi sono medici, siropi, e medicine secondo l'uso di Europa, ma né meno si ritrova chi habbia pur' vn minimo principio dell'arte del medicare, conforme alle regole della medicina: con tutto ciò il modo, che tengno nel curarsi dalle loro infermità è assai gratioso à riferirlo (...). Egli è vero che, qui si ritrouano alcune herbe, e semplici, che applicati à gl'infermi, hanno gran virtù di risanarli da' malori, & infermità che patiscono, quali sé da Bianchi, cioè da' Portughesi conosciuti fossero, opererebbero effetti marauigliosi, come da' Neri, che di quelli han cognizione, operar si veggono» (Francesco Maria Gioia da Napoli, 1669, p. 75.76).

È noto come l'interesse per la medicina tradizionale sia stata sempre una caratteristica dei cappuccini, tuttavia in questo caso, proveniva dall'urgente necessità di cure che fossero efficaci per la malaria che afflisse a più riprese l'autore della *Couersione*. In quel tempo, per abbassare la febbre l'unico rimedio conosciuto erano i salassi:

«In tanto per alleuiar', e scemar in parte l'ardor febrile, fui costretto io medemo, non vi essendo altri, che sapesse ciò fare, à ferirmi al meglio, che potei, con vna lancetta, che sempre meco portauo, le vene d'ambe le braccia, e cauarmi da me stesso il sangue, facendo à mie spese vna proua, che mai in vita mia haueuo fatta, né pesauo di fare» (ivi, p. 95).

Mentre vengono condotte trattative per la liberazione di Donna Barbara, sorella della regina Nzinga Mbandi, catturata nel 1646 dai Portoghesi, padre Antonio mise in evidenza il rapporto conflittuale stabilito dai Portoghesi con le popolazioni locali. Nella sua cronaca egli si rivela un attento osservatore, e dimostra di aver a cuore la sua missione di evangelizzare i Jagas e la sua capacità di smascherare i tentativi dei coloni di guadagnare il potere con l'inganno:

«non si fidando Egli de' Neri, i quali (così scriueua) sogliono, per la grand'esperienza, che ne hò di molti anni, facilmente mentire, & ingannare. Questo improuiso, & inaspettato tratto dispiaque à tutti, e toccò me più d'ogni altro sul viuo (...) e ne auuisarono tosto la Regina per vn Messo à posta, acciò stasse auuertita, perché facilmente dopo pagato il riscatto, sarebbe stata dal Goernatore truffata, & inganata (...) poscia che giudicarono tutti, che questa fosse vna trappola, & ingano de' Bianchi, per vcellare, schernir' e burlarsi de' Neri» (ivi, pp. 85-86).

L'esperienza diretta sul campo permise al missionario di ricredersi sui molti pregiudizi etnocentrici che avrebbero ostacolato l'approccio alle popolazioni. Gli stessi Portoghesi, che

avrebbero voluto che egli desistesse dalla sua missione, lo dissuadevano e gli presentavano la realtà che avrebbe incontrato a tinte fosche per scoraggiarlo:

«Ecco suaniti, diceuo tra me stesso, e riusciti vani i sospetti di coloro, che mi dissuadevano la partenza (...) ben si conosce hora, quanto errati andauano né loro giuditij, e che non fù altrimenti pietà quella, che di me hauer dimostravano, ma empia crudeltà, ispirata loro dagli spiriti di Auerno (...) Quei, che dissuadevano (...) diceuano, che quel Paese diuoraua gli habitatori, perché per la grauezza, e malvagità dell'aria, che quiui era, non vi poteuano lungo tempo viuere, e che vi erano in oltre gigāti così mostruosi, fieri, e terribili, che mangiavano gli uomini, come locuste» (ivi, p. 105).

I coloni ritenevano che la regina Nzinga Mbandi fosse una barbara, disumana, assetata di sangue e vendicativa. Tentavano, in tal modo di convincere il missionario che sarebbe stato condannato a morte se si fosse presentato alla regina senza la sorella Barbara, che essi avevano promesso di liberare. Ecco in breve l'impressione di fra Antonio da Gaeta quando, invece, incontrò la regina:

«Nell'istesso modo hauendo ritrouato la Regina del tutto diuersa da quello, che mi era stato rappresentato, dico, & affermo, ch'ella non è più quella, ch'era; è divenuta un'altra, tutta piaceuole, cortese, affabile, pacifica, pia, e diuota; mercè alla virtù del Santo Crocifisso, che sa operare queste metamorfosi, e queste marauiglie» (ivi, p. 106).

I Jagas accolgono il missionario e gli attribuiscono i poteri che tradizionalmente vengono riferiti agli altri operatori del sacro. Inizia un processo lento di acculturazione, caratterizzato dalla pretesa del missionario di gestire e monopolizzare la realtà religiosa indigena. Sono due mondi culturali che entrano in contatto: quello tardo seicentesco del cappuccino e quello africano. Il contesto sociale dei Jagas riconobbe la figura del missionario e lo autorizzò ad evangelizzare; infatti, nonostante la diffidenza, finirono per accettare la cultura e la religione cristiana come punti di riferimento importanti; e lentamente vi si adeguarono. Il missionario invece voleva una risposta immediata, una conversione totale, allo stile di vita cristiano, constatando l'indifferenza dei Jagas, si spazientì:

«la risposta che danno alle ragioni, è una sciapita risata, che come pazzi, e scemi si fanno: e quel ch'è peggio, mettono il discorso, e quanto per loro bene si dice, in burla, in tanto che vi fanno venir voglia, di render loro con un buon bastone la misura del giubbone» (Francesco Maria Gioia da Napoli, 1669, p. 399).

Si tratta di un processo di acculturazione che non tiene conto dei valori presenti nella cultura africana. Alla loro manifestazione di disprezzo, rispose aggiungendo imposizioni violente, esclusioni e condanne a morte.

«feci intendere alla Regina che voleuo in ogni conto disfar', e distruggere i detti simulacri, e sepolcri (...) per torre via dalla rimembranza gli huomini (...) dimostrai lo stato infelice delle anime di quei defonti, che in dette sepulture si chiudevano (...) presa, per far loro animo una grossa zappa nelle mani, cominciai à disfar', e rouinar uno di quei sepolchri» (ivi, p. 374).

Il missionario ritenendo il suo l'unico messaggio valido, entra in rapporto conflittuale con gli altri operatori del sacro, che sopprime, perseguita, provocando la riprovazione e la reazione del popolo:

«Io ti comando, ò brutto Demonio, che tu metta cotesta tua faccia in terra, acciò possa co' miei piedi calpestarla, come meriti. Vbbidi egli subito, e mètre staua così prosteso à terra gli calcai col piè il superbo, & orgoglioso capo» (ivi, p. 385).

Da queste vicende si può trarre un significativo esempio di quanto i missionari siano stati spesso strumenti, per lo più in buona fede, della conquista coloniale, che avallarono con il pretesto della cristianizzazione (Atzori, 1978, p. 57). Il racconto di padre Antonio da Gaeta fu reinterpretato dal padre **Francesco Maria Gioia da Napoli** ed espresso con le categorie teologico-morali del tempo, con una evidente precomprensione in termini demoniaci della cultura Jaga come dimostrano queste osservazioni:

«Dico, che questi sono gl'istessi habitatori, e medesimi Ethiopi Giaghi, che vi dimorano quali sembrano appunto Demoni per la deformazione del volto; Demoni per la negrezza del corpo; Demoni nell'anima per la volontà, c'hanno sempre fissa nel male; Demoni ne' pensieri, per le superstizioni, malefitij, e stregonerie, a' quali pèsano di continuo; Demoni nelle parole, per le gran bugie, che dicono; Demoni nell'opere per tanti altri enormi peccati che commettono; e per finirla Demoni e più che Demoni; dannati, e più che dannati, per la bestial ferezza, inhumana, e barbara crudeltà, che in ogni tempo & in ogni lor'attione dimostrano» (ivi, p. 440).

Il perché di tanto accanimento va spiegato nell'incapacità di rapportarsi con la cultura altra, dove l'ignoranza della lingua non aveva certamente favorito un approccio culturale adeguato. Non era facile per il missionario capire e convivere con mentalità e abitudini che entravano in conflitto col suo quadro di valori. Nella descrizione del cappuccino abbondano immagini stereotipe ed etnocentriche che presentano gli africani in termini surrealistici:

«ch'io per me non saprei gli huomini di questi paesi distinguer poco dalle fiere seluagie, né tampoco come chiamar gli douessi, se huomini imbestialiti (...) nessuno si marauigli, che chiami questi Neri Ethiopi, huomini bestiali, e bestie poco men che irragionevoli, perché in vero non fanno ciò, che ad un huomo è necessario di sapere; conuengono nell'essere, nel viuere, e nel sentir con gli altri animali, ma nel discorrere, e saper discernere il bene dal male, la virtù dal vitio, l'vtile dall'honesto, il giusto dall'ingiusto, par che nō habbiano vso di ragione, e priui affatto siano d'intelletto; auuenga per altro barbari, fieri, crudeli, & inhumani si dimostrino, e nella malitia, nelle doppiezze, nelle furberie, nelle fintioni, e negl'inganni siano volpi astutissime (...) & io scorgendo in questa gente, così poco dell'humano, che sembrano tante bestie, non potrò senza taccia chiamargli semihuomini, pubblicarli per tanti Satiri, ò Centauri, e liberamente dir di ciascun di loro, che sia mezo huomo, mezo capra e tutto bestia?» (Francesco Maria Gioia da Napoli, 1669, pp. 123.124).

Fra Antonio si interessò della discendenza della Regina Nzinga: ne volle scoprire le origini servendosi delle informazioni ottenute dagli anziani e da un *Prete Nero del Paese, huomo assai versato nelle antichità del Regno* (ivi, p. 134). Il missionario raccolse la testimonianza delle tradizioni orali che celebravano le origini mitiche del regno del Ndongo, fondato da Angola Bumbambula, un fabbro che, per l'aiuto prestato alle popolazioni durante una carestia, fu in seguito acclamato re. Ebbe due figli Zundu dya Angola che ereditò il regno e una figlia Hoho dya Angola che fu data in sposa a un nobile di Bemba detto Kiluandji Kyasamba. Zundu dya Angola non ebbe discendenza e non volle che il suo regno fosse dato ai nipoti. Riuscì ad uccidere uno dei figli della sorella, suscitando le ire del cognato che gli mosse guerra. Zundu si mise in salvo e abbandonò il regno a Kiluandji, che si fece acclamare re di Angola col nome di Ngola. La moglie Hoho fu proclamata regina di Dondo. Ngola suddivise le province del regno tra quattro figli avuti da altre donne. Il primo Hadi a Kiluandji fu antenato di Ngola Hadi

reggente imposto dai Portoghesi a Dondo. Il secondo figlio Kanini ka Kiluandji fu l'antenato del soba Ngola Kanini, che governò a Ambaca. Il terzo figlio Mwenga a Kiluandji fu l'antenato del soba Mwenga, che governò a Lembo. Il quarto figlio ebbe il nome di Mubanga wa Kiluandji antenato dei soba Mubanga. Quando Ngola morì, lasciò il trono al legittimo erede il figlio avuto da Hoho chiamato Ngola Kiluandji, a cui succedettero successivamente gli eredi: Ndambi a Ngola, Kiluandji kya Ndambi a Ngola, Ngola Kiluandji, Mbandi a Ngola. Quest'ultimo ebbe quattro figli: la regina Nzinga Mbandi, Kisungi fatta prigioniera in battaglia dai Portoghesi e poi annegata nel Kwanza, Kanhoje che fu battezzata col nome di Dona Barbara, e infine il figlio Ngola Mbandi che gli succedette come erede al trono. Durante le guerre d'occupazione i Portoghesi si impossessarono del regno di Ndongo, costringendo Ngola Mbandi ad allearsi con i Jagas e a sopravvivere di scorriere. Padre Antonio ricavò le notizie storiche riguardanti il regno di Matamba da fonti scritte e orali che cita:

«Da quello dunque che nella sua Historia dè Rè di Portugallo riferisce Luiggi Barbosa; da quello, che si ritroua ne' manoscritti, che nell'Archiuio del Presidio della Villa di Massangano si conseruano; e da quello finalmente, c'hanno per tradizione, & affermano i vecchi Portoghesi abitanti del Regno di Angola, ho io fedelmente cauato» (ivi, p. 149).

In questo modo il frate è in grado di ricostruire la storia dei primi contatti avvenuti tra il Portogallo e il Congo. Quando Diogo Cão approdò a Mpinda fu piacevolmente colpito dal ricevimento cordiale che i Bakongo gli attribuirono, Ciò gli permise di stabilire dei confronti con altre popolazioni incontrate durante la navigazione nel Golfo di Guinea:

«paruero molto trattabili, e di migliori costumi, che non erano gli altri, da lui sin'all'hora discoperti» (Francesco Maria Gioia da Napoli, 1669, p. 150).

Un argomento che interessava i destinatari della relazione era l'organizzazione gerarchica della corte che *poco differiva da quelle de' nostri Rè d'Europa nel numero però, ma non nella qualità* (ivi, p. 180). Antonio da Gaeta nella descrizione sottintende sempre una visione etnocentrica che manifesta attraverso confronti e apprezzamenti avanzati nei confronti della regina.

«I gradi e gli uffitij della sua Corte erano molti, da lei tra' suoi Cortigiani e famigliari diuisi, e compartiti, e ciascuno haueua il suo soprastante, i quali dopo hauer in quelli alcuni anni fedelmente seruito, passar gli faceua ad altri uffitij, cariche maggiori, ò vero daua loro alcun altra mercede, sollevando, e rimettendo altri ne' posti, donde eran rimossi i primi» (ibid.).

Da queste osservazioni preziose si può dedurre che i Jagas da gruppi segmentari dediti alle razzie vennero strutturati con la regina Nzinga in società gerarchicamente organizzate a statuto tributario. Al riguardo James George Frazer osserva:

«Il sorgere di un uomo al potere supremo gli basta per effettuare durante una sola vita umana dei cambiamenti che prima parecchie generazioni non sarebbero state in sufficienti a produrre; e se come spesso accade, questi è un uomo di non comune intelletto e energia, egli si varrà prontamente dell'opportunità» (1925, p. 78).

La cultura politica e i riferimenti letterari portano il redattore Francesco Gioia a stabilire dei confronti tra la politica svolta dalla regina Nzinga e quella del *Principe* di Machiavelli:

«A me, per dire il mio sentimento, par, che appresa, & apparata l'habbia dalla dottrina del Macchiauelli, senza che però mai veduta, letta ò studiata l'hauesse, dettatale forse dal suo

genio, assai peggiore, che non è quella, che questi nell'infame e pernicioso suo libro insegna» (ivi, p. 194).

L'esperienza vissuta tra i Jagas e la constatazione dell'abilità politica di Nzinga Mbandi fanno riflettere Antonio da Gaeta sui tanti pregiudizi nutriti dalla società maschilista del suo tempo e sul ruolo sociale affidato alle donne. Per convincere il lettore, il redattore della *Conversione* paragona la regina dei Jagas alle figure femminili più celebri del passato, come Minerva, Artemisia, Semiramide, Hippolita, Camilla, Erodiade, Zenobia, Teuca, Pentasilea, Cleopatra, Marina, Tomiri, Atalia, Gezabele, Irene, Tullia, Fulvia, Donna Mariana d'Austria, e le sante Caterina, Agnese, Agata, Dorotea, Lucia, Cecilia, Sofronia, Tecla, Apollonia, Emerenziana, Margherita, Barbara, Orsola (ivi, p. 198):

«Biasimano alcuni le donne, perche non siano, per esser deboli d'ingegno, e di animo vile, e molle: Mulier, quasi molliens, atte al gouerno de' Regni, & al maneggio dell'arme, e degli eserciti, occorrendo guerreggiar', e combattere co' loro nemici: ma in questo s'ingannano eglino, e vanno molto errati, perciò che se bene da tutte le leggi vengano escluse le donne dall'interuenire ne' publici consigli, e giuditij, hanno nondimeno alcune di loro, e non di rado, auuantaggiato molti uomini illustri nella prudenza, nell'accortezza, nella fortezza, nella virtù, e valor sì del corpo, come dell'animo» (Francesco Maria Gioia da Napoli, 1669, p. 194-195).

Nzinga Mbandi era temuta dai Portoghesi per la *gran fama, che ogni giorno acquistaua appresso tutti del suo valore* (ivi, p. 207) vollero pertanto trattare diplomaticamente con lei la restituzione del regno di Ndongo, ma in cambio chiedevano che *deponesse l'arme, facesse pace con essi, e pagasse (...) tributo perpetuo*. Davanti a queste condizioni che l'avrebbero resa vassalla, Nzinga Mbandi ribadì con forza che *prima, che soggettarsi a' Portughesi, vuol darsi più tosto di propria mano la morte* (ivi, p. 212):

«voleua come Regina, e Padrona assoluta dominar ne' suoi Regni, che ereditati haueua da' suoi antenati, senza dipendere da verun'altra potenza superiore alla sua, ò altro sourano riconoscere; perciò si eleggeua più tosto à morire coll'arme in mano, che dar tributo, ò soggettarsi ad altri» (ivi, p. 208).

Ormai settantenne, la regina sembrò cedere davanti alle pressioni dei Portoghesi e alle loro mire espansionistiche: era opportuno scendere a compromessi per non subire sconfitte e rischiare di perdere il regno. Tra le condizioni da accettare c'erano la costruzione di una chiesa dedicata a Santa Maria di Matamba, la pubblica abiura al culto jaga, il rinnovo della sua professione di fede, la proibizione in tutto il regno di prestare il culto tradizionale ed il permesso ai missionari di evangelizzare il popolo.

«In a further echo of her strategy at the time of her initial bargain with the Portuguese, she once again embraced Catholicism and welcomed missionaries to her court» (Miller, 1975, 212).

La regina propose questo cambiamento ai suoi consiglieri; uno di loro, evocando l'antenato Ngola Mbandi, le rispose:

«S'ella hora vuol lasciare la vita Giagha, fa bene viuendo secondo l'uso antico di Dongo, come i suoi antenati viueuano: ma adesso in sua presenza non posso far di meno di non dirle, che riceuerà la fede di Cristo, e viuerà Cristiana, i Bianchi non le faranno più guerra, e goderà gran pace, e quiete nel suo Regno» (ivi, p. 227).

Allo scopo di condurre in modo più efficace la lotta contro i Portoghesi la regina aveva, infatti, assunto in pieno il sistema di vita dei Jagas adeguandosi alla loro cultura. Gli accordi di pace tra la regina e i Portoghesi, mediati da padre Antonio da Gaeta, prevedevano concessioni reciproche. Essi erano disposti a restituire le terre del regno del Ndongo, a cessare le ostilità e a ristabilire i rapporti commerciali. L'unico punto *dolens* delle trattative era il tributo da pagare; infatti la regina rispose:

«Se'l Portoghese pretende da me vn donatiuo ogn'anno, ve lo darò volentieri, purché egli parimente ne faccia à me vn'altro, e così anderemo del pari in cortesia» (ivi, p. 233).

Per la cristianizzazione dei Jagas il cappuccino fece affidamento al principio *cujus regio eius et religio*; ma si rese conto che ciò era scapito della stabilità della fede:

«feci vn'ottimo pronostico di hauer' à convertire anco la plebe, essendo che questi Ethiopi viuono talmente rimessi al voler di chi gli governa, che all'esempio del capo regolano tutte le attioni loro (...) E questa è la cagione, perche sono poi così istabili nella fede, volubili, & incostanti nell'osseruanza de' precetti Diuini, e facilissimi à ripigliar i barbari loro costumi» (Francesco Maria Gioia da Napoli, 1669, p. 243).

Il missionario trovò gravi difficoltà nel convincere i Jagas ad assumere la morale cattolica come parametro di vita. Tentò di convincerli a lasciare la poligamia; per celebrare il loro matrimonio, si recò prima da *quei del volgo, e della plebe bassa* (ivi, p. 256), poi dai nobili ed infine dai *Macota* cioè i *primi Offitiali, e Ministri del gouerno* (ivi, p. 257). Ricevette da tutti la stessa risposta: *questo è il nostro costume, non possiamo fare altrimenti*. Si trattava di una società organizzata gerarchicamente e tutt'altro che segmentaria dove le modalità comportamentali e le strutture sociali organizzative erano assunte in modo gerarchico, infatti:

«come ben disse Platone, quando il Principe si muta, tutto il Regno, e la Republica parimente si muta» (ivi, p. 259).

Al fine di convertire i Jagas, il frate dovette ricorrere all'appoggio della regina, la quale glielo concesse garantendo l'acculturazione dei Jagas tramite leggi e decreti. Fu lei a stabilire il modo in cui i Jagas dovevano organizzare la loro società: li esortava, infatti, ad abbandonare le loro abitudini bellicose di guerrieri nomadi per adattarsi a diventar agricoltori stanziali. A questo scopo non disdegnò di rivelare che lei stessa si era fatta Jaga per lottare contro i Portoghesi, e che la situazione politica attuale richiedeva altre attitudini:

«se sin'hora (...) ho fatto vita da Giagha, hò errato per non hauer chi mi guidasse, e vi fui anco indotta dalla disperazione, per vedermi spogliata de' miei Regni (ivi, p. 232). Di più ordino espressamente, che si lauorino, e cultiuino i campi, affinche si mantenga l'abbondanza de' viueri, e delle vittouaglie nella Città, senza andar depredando, e saccheggiando i paesi altrui» (ivi, p. 266).

Alle condizioni poste dai Portoghesi per la realizzazione del trattato di pace, Nzinga Mbandi rispose precisando che, come regina, non si trovava affatto in una posizione sfavorevole e che non era obbligata ad assumere un atteggiamento remissivo ed accettare le condizioni imposte, anzi con fierezza affermava che

«se' il Portoghese vostro Signore vuol restituirmi parte del mio Regno di Dongo, che mi hà occupato a forza d'arme, la fara' da buon Causaliero; ma se le lo restituirà tutto intero insieme coll'altro d'Angola, che ingiustamente mi hà tolti, la farà da buõ Cristiano» (ibid.).

Le pressioni esercitate dai Portoghesi perché lei si riconvertisse al cristianesimo e lasciasse la vita selvaggia condotta fino allora con i Jagas, erano inutili; dalle parole della regina si intuisce che per lei la fede faceva parte del bagaglio delle sue convinzioni personali coltivate fin da bambina e non un motivo per assoggettarsi ad obblighi e convenienze politiche, come i “bianchi” volevano.

«Volermi poi astringere, ch'io ritorni alla Santa fede di Cristo, dico che questo lo fò da me spontaneamente, essendo che io fui battezzata da fanciulla nella Città di Angola» (ibid.).

Ma in effetti il ritorno alla *Santa fede* le era conveniente, come Miller afferma nel suo studio:

«Nzinga's final conversion was thoroughly consistent with the constraints underlying the twists and turns of her earlier career—from her original baptism in the 1620s to gain Portuguese intervention on her behalf against the mbande a ngola, through her search for Imbangala willing to accept her as tembanza, to her appropriation of Matamba traditions of female rule, slave-trading with the Dutch, and finally her return to the Portuguese in a manoeuvre that closed the circle of her quest for reliable outside allies» (Miller, 1975, p. 213).

Il missionario ebbe campo aperto, col consenso della regina, di apportare tutti i cambiamenti necessari alla cristianizzazione dei Jagas: lottò contro la poligamia, combatté contro i cosiddetti stregoni, indusse i nobili ad accettare il matrimonio cristiano, fondò la confraternita del Santissimo Rosario, organizzò le processioni, battezzò i bambini, assistette ai matrimoni. Si trattava di modalità che in seguito furono riproposte nella *Pratica missionaria*, un *vademecum* diventato il paradigma per la pastorale missionaria dei cappuccini in Congo.

Nell'aprile del 1667 due cappuccini emiliani **Michelangelo Guattini** e **Dionigi Carli**, si imbarcano a Genova per recarsi missionari in Angola e in Congo. Le rotte commerciali dell'epoca imponevano lunghe soste e ampie peregrinazioni. Tre mesi dopo l'arrivo nella missione di Mbamba, Guattini moriva di febbre (aprile 1668), e Carli, caduto gravemente ammalato, fu costretto a rimpatriare (giungerà a Bologna nel gennaio del 1671). Il *Viaggio nel Regno del Congo* è una relazione stabilita sul carteggio epistolare tra i due missionari ed il loro superiore provinciale. L'opera è divisa in due parti. La prima, scritta da padre Michelangelo ripercorre le tappe del viaggio in Angola fino al porto di Luanda; durante la descrizione, si sofferma a considerare i preparativi e l'attesa prima dell'imbarco (Guattini, 1674, p. 129-131), le vicissitudini durante la traversata in mare (ivi, p. 132-138), la processione del Corpus Domini a Lisbona (ivi, p. 139-148), la pausa a Pernambuco (ivi, p. 157-178) e infine l'approdo a Benguela e a Luanda (ivi, p. 179-189). La prima sezione del *Viaggio* termina con la morte di padre Michelangelo, avvenuta subito dopo l'arrivo nel Regno del Congo. Una delle notizie più significative fornite da padre Michelangelo riguarda la popolazione portoghese insediata nella colonia:

«Il tribunale di Lisbona, volendo giustificatamene punire un reo di qualche delitto atroce, lo relega in Angola e di qui in Bengala, che vuol dire che, come la terra ed il cielo di queste viene stimato il più sfortunato ed il più infetto delli altri, così li bianchi che vi si trovano sono i più furbi ed i più scellerati di tutti» (Guattini, 1674, p. 183).

Infatti, come spiega Bender, i Portoghesi furono i primi a scaricare nelle colonie i *degredados*, ossia i condannati che scontavano la pena fuori dalle galere portoghesi. Sembra che inizialmente l'Angola fosse considerata dai portoghesi una colonia penale. Si può immaginare come quali

fossero le relazioni tra la popolazione locale, soggetta a angherie e violenze, e la massa di *degredados*.

«The pre-twentieth century history of the Portuguese in Angola is essentially the history of exiled criminals - *degredados* - who were dumped on Angola's shores like the garbage they were considered to be. In fact, Portugal was the first European nation to send the dregs from metropolitan dungeons and prisons to exile in overseas colonies, beginning in the early fifteenth century, long before Diogo Cão reached Angola. (...). The *degredados* were greatly responsible for the negative image of Angola held by the majority of the Portuguese people through the five centuries of a Portuguese presence in the territory» (Bender, 1978, p. 57).

Il *Viaggio* inizia con l'accoglienza festosa riservata al gruppo di missionari sbarcati a Luanda: «*incontrati ed applauditi da popolo innumerable, sì de' bianchi come di mori*» (Guattini, 1674, p. 183). Fin dalle prime pagine in questa relazione emerge il problema della schiavitù, anche perchè il traffico degli schiavi era molto intenso quando padre Guattini scrive. Le caravelle portoghesi iniziarono nel secolo XVI a asportare i prodotti e a trafficare schiavi percorrendo rotte costiere protette. Il mercato europeo richiedeva sempre più prodotti esotici, il che condusse i Portoghesi a intensificare il commercio tra le popolazioni della costa. Gli schiavi erano necessari per il trasporto dei prodotti nelle carovane, e per l'estrazione dell'oro nelle miniere. Quando i Portoghesi iniziarono a trafficare, trasportavano pure nelle loro caravelle schiavi dal Benim e dal Congo per soddisfare la richiesta di manodopera. Gli schiavi erano venduti in cambio d'oro ai mercanti che operavano nell'interno. Il mercato dell'oro dominò i traffici mercantili fino alla metà del XVII secolo. La tratta degli schiavi determinò che migliaia di uomini e donne africani fossero forzatamente trasportati nelle piantagioni brasiliane. All'inizio erano i re africani che vendevano i propri schiavi, servi o prigionieri di guerra, agli avamposti e alle fattorie portoghesi lungo la costa. In seguito, però, la richiesta di manodopera per le piantagioni brasiliane indirizzò il traffico sulle rotte atlantiche. Lo sviluppo delle attività commerciali europee e, in particolare, il commercio degli schiavi contribuì alla trasformazione politica della società bakongo, mettendo in crisi l'accentramento di potere del Re del Congo, consolidando nuovi regimi a Soyo, Loango, Mbamba (Dias, 1992, pp 99s.).

Purtroppo Michelangelo Guattini e padre Dionigi Carli, autori di questa relazione, dimostrano di approvare il fatto che gli schiavi addetti alla coltivazione e alla lavorazione dello zucchero di canna fossero sferzati, data la loro *pigra e vigliacca natura* o per essere *neghitosi et annoiati di lavorare* (ivi, p. 163), e il tenerli incatenati era considerato dal Guattini *medicina salutare* (ivi, p. 161), in quanto *li Mori, se muoiono, ci vuol pazienza* (ivi, p. 57). L'etnocentrismo che rimane sempre al fondo della concezione missionaria del Guattini, si rivela quando conclude:

«*so che desiderareste una distinta relazione dei costumi di queste genti e delle qualità di questo paese. Se Dio mi darà vita vi servirò e lo farò col beneficio delle continue missioni che mi faranno esperto della pratica indefessa dell'uni e dell'altro, imaginandomi, però, che ancora adesso potrei appagar la vostra curiosità col mandarvi un'Italia al rovescio*» (Guattini, 1674, p. 188).

La seconda parte del *Viaggio* presenta il carteggio tra padre Dionigi e il suo superiore provinciale in Italia. Si distingue per l'interesse etnografico che il cappuccino rivela nella descrizione e per i termini mutuati dal kikongo e dal portoghese che egli usa. Si ricava come, a prima vista, la lingua kikongo gli dovesse sembrare una massa informe di suoni incomprensibili.

«La mancanza di regole di grammatica è un cruccio costante dei missionari (...) la mancanza di uno schema di riferimento fonetico universale costringe a partire da una lingua nota» (Cardona, 1976, p. 40).

Padre Carli usa termini tratti dal linguaggio locale e li sistema, non trovando categorie grammaticali al di fuori della lingua latina o italiana che egli conosce. Il frutto di questa operazione è una curiosa interpolazione, come si può qui sotto osservare:

Terminologia locale	Significato	italianizzazione
«barra do Dande»	estuario del fiume Dande	«barca di Dante» (197)
<i>Nkuluntu</i> < <i>kulu</i> -+- <i>mntu</i>	Uomo anziano	«macolonto» (199)
<i>Ngang'a Mfumu</i>	Signore dei sacerdoti (titolo dato dai Bakongo ai cappuccini)	«Ngamga fomet» (200)
<i>Marimba</i>	Xilofono	«grimo» (201)
<i>Pacaças</i>	<i>Syncerus nanus</i> (bufalo del Congo)	«pacassi» (202)
<i>Nzungu</i>	Pentola	«chiusu» (204)
<i>Batatas</i>	Patate	«batatus» (204)
<i>Canoe</i>	Canoe	«canonove»
<i>Rinoceronti</i>	<i>Dicero bicornis</i>	«neoceronti» (209)
<i>Nkasa</i>	<i>Doliches Lablab</i> L. (fagioli)	«cazacaza» (210) In kikongo <i>kaza</i> significa rumoreggiare...
<i>Walakazi</i>	Paternità	«cocolocagi»
<i>Nleke</i>	Ragazzo	«muleki» (212)
<i>Malafu</i>	Vino di palma	«malaf» (214)
<i>Kola</i>	Noce di cola	«colla» (221)
<i>Tuya</i>	Febbre	«tubbia» (225)
<i>Calumbo</i>	Località vicino al fiume Kwanza	«Colombo» (237)
<i>Caju</i>	<i>Anacardium Occidentale</i>	«besù»(238)

Impressiona la figura del “nero” considerato allo stato di natura, nudo e senza vergogna

«stanno in conversazione e vanno sempre a spasso, sono allegri e non sanno che cosa sia la malinconia, ballano tutti il giorno e suonano diversi strumenti» (Guattini, 1674, p. 199).

Carli se ne serve per la protezione personale di notte per non essere attaccato dagli animali (ivi, p. 230) e come guardie, per avvisarlo dei pericoli, ma anche per essere trasportato in portantina durante i viaggi, anche se a volte cade (ivi, p. 233). Quando mancano i “neri” che possano fargli da interprete, si sente a disagio perché non conosce il kikongo: *«il non aver moro che volesse venir meco per interprete, mi faceva star perplesso»* (ivi, p. 231). Prova imbarazzo davanti a un'altra cultura, che può capire solo con intermediari. Inoltre prova disagio in situazioni di incomunicabilità *il star a quel modo mi pareva esser inutile; non sapevo che mi fare (ibid.)*. È condizionato dal suo etnocentrismo e, invece di rompere l'isolamento, commenta con il confratello *parlando in italiano per non essere inteso* (ivi, p. 205). Non affronta la situazione, ma la mistifica

«l'unico rimedio era raccomandarsi a Dio (...) e pigliai per mio intercessore il glorioso S. Antonio di Padova» (ivi, p. 232).

Arriva al punto di rimanere con la *porta aperta, se capitava qualcuno, ma in tutto il giorno non comparve persona*; a un certo punto la fame lo obbliga a rapportarsi anche con le donne che considerava lussuriosissime, però ne ha bisogno, abituato com'era a essere servito, *le pregai a farmi cuocere una gallina di quelle avevo portate meco* (ivi, p. 233). Capisce finalmente che solo la reciprocità gli permette di vivere:

«ed io pigliai una scodella di brodo (...) e poi donai la gallina alle more (...). Loro portarono delli niceffi in contraccambio» (ibid.).

In convento era abituato a essere accudito quando cadeva ammalato: *«perché essendo io infermo avevo bisogno di qualcuno che che mi potesse fare la carità»* (ivi, p. 237). In preda alla malaria ribadisce il suo ruolo di ammalato, ma non trova grande rispondenza e dice: *cominciai a chiamare e gridare, ma coloro facevano li sordi* (ivi, p. 234). A un certo punto deve scendere a patti, perché le situazioni lo obbligano ed il ruolo che ricopre non gli è stato attribuito dal contesto sociale in cui si trova. Dall'Italia si era portato coroncine del rosario e medagliette, ma l'uso che ora ne fa non è affatto devozionale: servono per compensare i servizi che riceve e

«se mi davano una gallina (...) che volentieri gl'averei dato, al che mi fece risolvere la necessità» (Guattini, 1674, p. 210).

L'esotismo e il meraviglioso giocano un ruolo importante anche nella descrizione degli animali e delle piante che impressionano l'Europeo, abituato come era a misurarsi con tutt'altra realtà:

«sopraggiunse un elefante grandissimo, e certo pareva un carro di Lombardia ben caricato di fieno, e portava il capo un poco pendente per essergli già caduto un dente» (ivi, p. 199).

Dalle cose più semplici, come accendere il fuoco per cucinare, a situazioni più complesse e problematiche, la relazione evidenzia il confronto tra le due culture: l'europeo che si accorge di non saper accendere il fuoco, reagisce grossolanamente prendendo il fucile e sparando sulla legna, suscitando le perplessità dell'africano:

«il moro che faceva la cucina disse: “Padre, non è necessario simil ordigno per far fuoco”, pigliando un pezzo d'assetta (...) poscia un altro legnetto (...) e frullando molto presto con ambe le mani s'accende» (ivi, p. 204).

Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo fece la sua prima richiesta di partire per le missioni quando aveva 29 anni; ma il procuratore generale dell'Ordine lo scartò, ritenendolo *di pochissima intelligenza*. Quella di Giovanni Antonio Cavazzi è indubbiamente la relazione giustamente più famosa. Su essa vengono descritti i primi 25 anni di vita dell'antica missione, a partire dal 1645 fino al 1670. Dopo aver studiato nel seminario dei cappuccini di Bologna, senza mai brillare, fu ordinato sacerdote, ma non venne ritenuto idoneo alla predicazione. In seguito a sue ripetute richieste rivolte a Propaganda Fide e sebbene fosse stato giudicato non molto idoneo, partì per la missione del Congo nel 1654 con Antonio da Gaeta, e vi rimase per 13 anni, spostandosi da una zona all'altra e raccogliendo una quantità vastissima di materiale documentario, che utilizzò nella sua relazione (Atzori 1978: 58). Ripartì dall'Angola per l'Italia nel 1667. A Roma, intorno al 1669, gli fu affidato il compito da Propaganda Fide e dai propri superiori di stendere una relazione sulle missioni del Congo, Matamba e Ngola. Si trovava in Congo quando il suo compagno di missione Antonio da Gaeta morì, e nel 1662 fu incaricato di recarsi nel Matamba presso la regina Nzinga Mbandi per consegnarle il "breve" che il Papa Alessandro VII le aveva inviato. Tornato in Europa chiese che la sua opera venisse pubblicata, ma per ben due volte ebbe un netto rifiuto. Ripartito una seconda volta per l'Angola in qualità di prefetto della missione, scampò a un pericoloso naufragio che, con parole cariche di pathos raccontò in una lettera ai superiori. Furono quattro anni difficili a causa delle ostilità e delle precarie condizioni di salute, che lo portarono a chiedere di essere sollevato dall'ufficio di prefetto. Ripartì per tornare a Genova, dove morì nel 1678 (Mazzoni, 2003). Dopo nove anni dalla sua morte il resoconto della missione in Africa fu pubblicato, in una versione ridotta, da Fortunato Alamandini, il quale oltre a modificare il testo del Cavazzi, non volle inserire le incisioni che il missionario aveva preparato per illustrare l'opera, in quanto secondo il suo parere di curatore, erano rozze e inadatte:

«pregando di non essere violentato à collocare le parecchie figure in rame, che, ben distinte da alcune mie, scorgonsi fatte intagliare, tempo fa. Dal P. Gio. Antonio quando egli meditava la pubblicazione del libro; parendomi, che mentre non piacevano à me per qualche fievolezza rappresentata in esse, ò per qualche discrepanza col suo racconto, molto meno sarebbero piaciute a persone intelligenti» (Cavazzi, 1690, p. [vii]).

Le aggiunte redazionali furono apportate al fine di dare organicità all'opera e per evitare che il libro fosse censurato; per contro ne impedirono una corretta valutazione dell'eccezionale impronta originale (Leite de Faria, 1965, p. XL). L'Alamandini riassunse documenti che Cavazzi aveva riportato per intero, eliminò i capitoli sostituendoli con paragrafi e ridusse a sette i nove libri che costituivano la versione originale:

«Mi è piaciuto nulladimeno lasciare addietro molte lettere intiere, molti diplomi, brevi, e scritture simili, custoditi per ogni occorrenza ne gli archivi di Propaganda Fide, e della Religione, accennandone in parecchi luoghi solo il contenuto» (Cavazzi, 1690, [xiii]).

Fu un grave errore, perché così molto materiale prezioso si perse nei meandri della storia (ivi, p. XLI).

Con il ritrovamento del manoscritto originale in tre codici, appartenenti alla collezione privata della famiglia Araldi, e resi noti da Giuseppe Pistoni nel 1969, gli studiosi oggi dispongono di un documento unico per lo studio etnografico dell'Angola. Nel 1687 apparvero a Parma le prime recensioni dell'*editio princeps* nel *Giornale dé letterati* e nell'*Acta eruditorum* a Leipzig.

Gli Olandesi nel 1688 dedicarono al Cavazzi 38 pagine della loro *Bibliothèque universelle et historique* (ivi, p. XII). La prima edizione uscì a Bologna nel 1687, la seconda, alla quale ci si riferisce in questo lavoro, a Milano nel 1690. La traduzione tedesca vien fatta a Monaco nel

1694, mentre quella in lingua francese fu pubblicata da Labat a Parigi nel 1732, in 5 volumi (ivi, p. XV-XXII). La rivista missionaria dei cappuccini *Il Massaia* nel 1937 pubblicò una nuova edizione italiana, eliminandovi tuttavia talune parti importanti. Un confratello del Cavazzi il missionario Graziano Maria da Leguzzano, ha tradotto l'*Istorica Descrizione* in portoghese, dandola alle stampe nel 1961, a Lisbona. Preoccupato delle reazioni che dopo la rivoluzione del '61 l'opera avrebbe suscitato in Angola, giustifica in modo evoluzionistico l'etnocentrismo di Cavazzi:

«*Todos nós brancos e pretos, descendemos de povos, que outrora eram bárbaros, Se os Europeus foram beneficiados com vinte seculos de civilização cristã, e não apenas com quatro e meio, os pretos dos nossos dias, comparados com aqueles, levam não pequena vantagem*» (Cavazzi, 1690^b, p. IX).

Esorta così gli angolani che:

«*fazendo uma comparação entre o tempo passado e o tempo presente se sintam orgulhosos pela rápida evolução conseguida, e reconhecidos para com os factores religiosos e civis que os auxiliaram a alcançar o estado actual*» (ibid.).

Cavazzi visse in Angola 13 anni, dal 1654 fino al 1667; rimase nel regno del Congo 2 anni (1664-1666); conobbe Muxima, la fortezza di Massangano e si fermò a Cambambe presso la corte del re di Dongo, a Embaca. Conobbe i Kimbundu, i Bakongo, i Ganguela e gli Umbundu e i Dongo. Dai manoscritti originali si capisce che Cavazzi non ha assistito direttamente a tutto quello che descrive sui Bakongo, dove si è recato solo brevemente dopo aver finito di abbozzare l'opera. I primi due volumi dei manoscritti portano il titolo *Missione evangelica al Regno del Congo et altri circonvicini Regni*, sono datati rispettivamente 1666 e 1667. Il medesimo titolo viene dato da José Pellicer de Trovar alla sua opera, scritta a Madrid nel 1649, e dalla quale Cavazzi attinge. Questi manoscritti costituiscono le prime due fonti scritte dovute al Cavazzi nel periodo di permanenza in Angola, e introducono all'*Historica Descrizione*, formando il nucleo della descrizione della storia delle missioni del Congo e dell'Angola. Il terzo volume dei manoscritti, datato *Matamba 1665*, è un contributo prezioso per quanto riguarda l'etnografia della regione di Matamba, e venne incorporato nella descrizione del regno di Matamba dell'*Historica Descrizione*. I manoscritti danno conto delle tre tappe percorse da Cavazzi nel comporre l'opera.

La prima si svolse a Luanda tra il 1666-1667 e terminò con la composizione della *Missione Evangelica* avvalendosi delle fonti scritte reperibili in Angola. Raccolse le testimonianze e studiò le cronache dei primi missionari cappuccini, soprattutto di Girolamo da Montesarchio, che visse 18 anni tra i Bakongo. Quando si fermò a Luanda, nel 1655, fu incaricato dai superiori di raccogliere il materiale necessario per redigere la storia della missione cappuccina in Congo. A São Paulo de Luanda ebbe a disposizione le copie delle relazioni inviate dai primi missionari tra cui Giacinto da Vetralla, Antonio da Serravezza. Studiò a fondo la *Description narratiua* di Antonio da Teruel da cui trasse molto materiale, riportandolo letteralmente nella sua *Istorica Descrizione* (Thornton, 1979, p. 254). Ebbe modo di conoscere senz'altro la *Breve Relatione* di Gianfrancesco da Roma, e la *Relatione* del Pigafetta, che cita due volte, riferendosi a osservazioni circa animali e piante del regno del Congo (Cavazzi, 1690, p. 144). Un altro libro a stampa di cui si servì, fu il *Viaggio* dei cappuccini Michelangelo Guattini da Reggio e Dionigi Carli da Piacenza. Nel 1667 Cavazzi, dopo aver riunito tutto il materiale necessario per scrivere il libro, partì per l'Italia, al fine di ricercare ancora altro materiale negli archivi dell'ordine e in quelli vaticani. Il lavoro terminò, presso convento di Modena, e il manoscritto comprendeva 635 pagine. In seguito annunciò di aver concluso il lavoro, e nel 1673, tornò in Angola. Quindici anni

più tardi, in un via vai di revisioni, dinieghi e reiterate richieste, finalmente il libro venne stampato, mentre l'autore già dal 1673 si trovava a Luanda come prefetto della missione. L'opera è divisa in sette libri. Nel primo si descrive l'ambiente geografico, il primo territorio ad essere presentato è quello del Regno del Congo, con le sue province e fiumi. Un dato etnografico di particolare interesse è quello dei

«lucidissimi cristalli, che lampeggiano sopra alcune balze, argomentasi potervi essere imensi tesori di ogni sorte di gemme» (Cavazzi, 1690, p. 7).

Si tratta di un dato che permane tuttora nella tradizione orale bakongo, dove la pietra preziosa è associata alla magia del brillare durante la notte sopra colline o monti. Cavazzi riprenderà in seguito questo argomento, parlando delle pietre del tuono (*tari ya < tadi dya nzazi*): *immaginandosi che quando rumoreggia l'aria cadano in terra* (ivi, p. 11). Nella presentazione del regno di Matamba, che si estende sulle attuali province di Malange e Lunda Nord, Cavazzi esprime questo apprezzamento sugli abitanti di tale regione:

«ogni qual volta gli habitatori, con mediocre industria, riscuotendosi dalla naturale infingardaggine inclinassero a cavarne frutto. Ma è troppo vero, che ogni sorte di fatica aborriscono, havendo per nulla il vivere mendaci» (Cavazzi, 1690, p. 7).

Si tratta di un giudizio etnocentrico sulla popolazione di Matamba che rivela, già fin dalle prime pagine della *Descrittione*, la maniera di porsi dell'europeo davanti alle culture africane. Questo genere di giudizi, ricorrenti spesso tra i coloni portoghesi, manifesta l'approccio culturale tipicamente eurocentrico rispetto all'Africa, considerata popolata da incivili, ignoranti, viziosi, fannulloni e infingardi. I "neri" dovevano adeguarsi al modello europeo coloniale che pretendeva di organizzare la loro vita nel lavoro dei campi, nelle costruzioni, nell'abbigliamento e nei costumi comportamentali, perchè solo così potevano riscattarsi. È chiaro che il missionario, considerando l'Africa come *teatri di crudeltà, e soggiorni di fiere* (ivi, p. 7), trovasse preclusa la via all'evangelizzazione. Analogo approccio etnocentrico emerge pure dalla successiva presentazione del regno di Dongo o Angola:

«per conservare [l'acqua] quella che cade dal Cielo, potrebbe raccogliarla nelle cisterne, se l'industria vi giungesse; oppure valendosi dell'Aliconda, arbore di smisurata grandezza e molto fragile [Adansonia digitata], agevolmente formerebbono vasi e conserve scavandolo nel piede, come tutto giorno è riuscito agli Europei; con tutto ciò trascurano come mera infingardaggine, ogni ripiego, e se la passano penando acerbissima sete» (ivi, p. 9).

La prospettiva coloniale era quella di innalzare il livello socio-economico della popolazione angolana, elevandola fino all'ultimo stadio di sviluppo a cui si pensava fosse giunta l'Europa. Il problema non si presenta solo dal punto di vista socio-economico, ma anche religioso:

«sordi alle parole di Dio; e quantunque per non perdere il Commercio co' bianchi, mostrino esteriormente qualche sentimento verso la nostra Religione, nulladimeno, quasi aborriscono di rimanere conuinti dall'euidenza delle nostre ragioni, chiudono ogni passo à Ministri Euangelici, otturando le orecchie alle chiamate; e finalmente meschini, quanto alle sostanze, e più miserabili, per essere soggetti a diuerse, e stranissime infermità, menando vita fra ladronecci, & incantesimi, in perpetua schiauitu di Satanasso, possono chiamarsi Popoli bestiali, e senza humanità» (ibid.).

Il profondo disprezzo per la cultura e la religione tradizionali portava i missionari a un confronto violento con queste popolazioni, nella convinzione che dovevano essere condotte alla ragione e

alla vera religione. Dal canto loro le popolazioni africane, oramai disilluse, avevano modo di constatare come anche i missionari fossero implicati nel traffico di schiavi e non vivevano con coerenza i loro principi morali. Situazioni conflittuali portavano il missionario a giudicare queste popolazioni immerse nell'*Idolatria, gl'incantesimi, & ogn'altro barbaro costume mantengono con somma perfidia questi Popoli*» (ivi, p. 11). La perfidia sarebbe esattamente il ritorno ai costumi ancestrali che la cristianizzazione avrebbe voluto scalzare, constatando che

«Le leggi dé loro antenati erano quali conueniuano a gente Idolatra, e purtroppo con ostinata pazzia l'osseruano tutt'ora (...) e conuersando quotidianamente con gli Europei, imparano a conoscere l'infelice stato della gentilità» (ivi, p. 12).

Cavazzi tratta dei Bakongo in due momenti, il primo è un'introduzione etnografica all'ambiente e all'etnia, ne parla in un secondo momento descrivendo la storia della missione cappuccina in Congo. La parte che riguarda la storia delle missioni dei cappuccini viene suddivisa a seconda delle missioni. La prima missione del 1645 è relativa all'arrivo dei primi cappuccini; la seconda del 1648, la terza del 1651 e così via. Per ogni missione si sofferma nella descrizione delle attività e degli sviluppi, infine presenta una breve biografia di ogni missionario.

Cavazzi distingue le diverse etnie a partire dalle fogge del vestire, al modo di pettinare i capelli; dalle attività economiche che svolgono, differenzia pastori, agricoltori, cacciatori e soldati, distingue così Ambundo, Jagas e Muxicongo. Spesso interpreta le loro pratiche magico-religiose come diaboliche

«lasciando al giudizio dé più sensati il conoscere, se in questa facenda v'interuenga (com'io sospetto) alcun patto col Demonio» (Cavazzi, 1690, p. 13).

Ed è questo tipo di interpretazioni eccessive e la

«soverchia facilità di rappresentare miracoli» che analizzate e corrette dal cardinale Chigi ritarderanno notevolmente la stampa della sua opera: o cardeal disse che non era preciso meter ali o Demonio» (Cavazzi, 1690^b, p. XXXVI).

Dopo la battaglia di Ambuila (1665), ove il re Antonio I venne ucciso, il Congo cadde in una crisi tanto grave che ne segnò il declino. La presenza delle truppe portoghesi di occupazione e la tratta degli schiavi in grande espansione complicarono la situazione già difficile per l'elezione di un successore al trono. In pochi anni si avvicendarono al trono diversi sovrani, che vennero eliminati da lotte intestine e rivalità tra lignaggi e etnie diverse. Mentre il regno del Congo era scompaginato da questa situazione, nel 1682 i cappuccini preparavano una nuova missione comprendente due cappuccini sardi, Francesco da Monteleone e Francesco da Bitti, e altri frati, tra cui **Girolamo Merolla da Sorrento**. La missione partì da Napoli il 5 maggio del 1682, sbarcò a Bastia, Alghero e a Villafranca, dove avvenne la distribuzione dei missionari nelle diverse navi. Sostò a lungo a Lisbona, da dove ripartì nel dicembre del 1682 alla volta del Brasile, arrivandovi nel gennaio dell'anno successivo. Durante una lunga sosta a Pernambuco, come aveva già fatto l'autore del *Viaggio*, padre Merolla raccolse notizie sulle città, sulle campagne, gli abitanti, le coltivazioni e gli animali di quella regione brasiliana. Lo sbarco a Luanda avvenne il 6 maggio 1683, da dove il missionario raggiunse Soyo, dove svolse la maggior parte del suo apostolato. In quella regione ebbe modo di trarre numerose informazioni sugli usi e i costumi degli indigeni. Nel 1685, durante il suo secondo anno di missione, gli giunsero delle lettere da Propaganda Fide dove monsignor Edoardo Cybo lamentava la vendita di schiavi cristiani agli infedeli (inglesi) e invitava i vescovi a servirsi dei missionari per far capire ai trafficanti la gravità del commercio degli schiavi e ad interessarsi del grave problema della

tratta. Padre Merolla affrontò la questione con il conte di Soyo ed ottenne che non venissero venduti schiavi alle navi dei commercianti protestanti. Tuttavia il conte non mantenne la parola, e il missionario lo scomunicò. Il messaggio, trasmesso da uomini che avevano scarsa influenza sui mercanti, restava sulla carta senza sortire effetto.

La *Breve e succinta relazione* riferisce quanto lui e i suoi confratelli fecero per impedire il commercio degli schiavi. P. Girolamo aveva alle spalle una lunga e laboriosa esperienza maturata non solo in Congo, ma anche a Cabinda nei regni di Ngoyo, Mayombe e Cacongo, regioni che percorse dal 1683 fino al 1688, anno in cui si trasferì in Italia per malattia. Nel 1690, a Napoli, cominciò a riordinare gli appunti delle sue relazioni, per comporre un'opera che fu redatta dal confratello cappuccino padre Angelo da Napoli come risulta dal «*Breviloquio*» iniziale. Il redattore asserisce di aver posto attenzione a

«non disviarmi in sostanze da dettami dell'istesso Autore testimoniati, ò di propria veduta da lui, ò anco tal volta, e di rado per veridiche attestazioni fatteli da altri non indegni di fede» (Merolla, 1726, p. [iii]).

Come l'Alamandini anche padre Angelo era forse buon letterato, ma non certo un missionario; purtroppo, senza il manoscritto originale, non si possono stabilire i cambiamenti e i travisamenti dovuti alla sua revisione (Filesi, 1978, p. 154). L'opera di Padre Girolamo Merolla vien data alle stampe a Napoli nel 1692, cinque anni dopo la pubblicazione della relazione del Cavazzi, alla quale sembra ispirarsi. Merolla lo cita due volte chiamandolo *p. Montecuccolo* (1726, pp. 51. 62), Conosce anche la relazione di Guattini e Carli che gli serve per descrivere Pernambuco (ivi, p. 27) e per narrare i rischi patiti per accostare e sbarcare nella costa angolana del Sud (ivi, p. 35). Facendo scalo in Sardegna descrive l'approdo ad Alghero era reso difficile dal vento di prua che faceva retrocedere la nave, la quale providenzialmente attraccava vicino a punta Falcone. Saliti sul monte si accorsero di una nave saracena ormeggiata (ivi, p. 2), tanto che il capitano si sentì in dovere di ringraziare i frati che l'avevano consigliato di retrocedere. Così iniziò l'avventuroso viaggio che porterà padre Girolamo in Angola. Anche Merolla ricorda i primi insediamenti nel Sud popolati dai *degregados*:

«condussero da Lisbona otto, o sei condannati a morte, e li lasciarono in una delle tré punte di questo Capo di Buonasperanza (...) con promessa (...) che gli avrebbero rimenati a Portogallo, e donata la libertà. Onde quei meschini invece di scampar la morte, l'incontrarono più penosa» (ivi, p. 37).

I cappuccini italiani criticavano spesso la violenza e i soprusi perpetrati dai portoghesi ai danni della popolazione:

«Se la legge di Dio non s'osserva candidamente da Bianchi, come potrà haver osservanza con candidezza da Neri?» (ivi, p. 38).

Dalla lettura della *succinta relazione* si evince che padre Girolamo, dopo essere stato accolto a Luanda, viene destinato alla missione di Soyo. Come altri cronachisti anche Merolla descrive l'arrivo all'estuario del fiume, ed aggiunge un'interessante etimologia del toponimo «*Zaire*» fatta risalire al momento in cui Diogo Cão sbarcò a Soyo.

«Ove poi entrato, domandò che fiume, e qual Terra si fusse? Gli risposero i Neri, come non intendenti del linguaggio, Zevoco, che in lingua Conghese vuol dir, non sò, e da quì venne a restar il nome, benche corrotto, di Zairo» (ivi, p. 48).

Anche se, com'è noto, l'origine del toponimo viene fatta risalire alla parola *nzadi* (fiume), succede spesso che i nomi dati a località si formino in circostanze simili. È abbastanza verosimile, infatti, che le persone impaurite davanti a domande indiscrete rispondessero «Non só» (*Ki zeye wo ko*). La paura, come anche Merolla rileva, è la prima impressione avuta davanti a un mondo e una cultura nuova, subentra poi il senso dell'esotico e del meraviglioso. Per spiegarlo infatti Merolla fa ricorso a immagini bibliche, mitologiche o mutuata dall'astrologia tipiche della cultura seicentesca. Lo si nota nella rassegna iniziale di animali e nella spiegazione che dà dei *Lioncorni* paragonati ai mitici *Unicorni* (ivi, p. 40). Fa ampio ricorso anche alle tradizioni locali quando descrive la gazzella, chiamata dai Portoghesi «*cabra do mato*», da lui tradotta in

«Capra Selvaggia, che mangiata quando vá in amore, cagiona tal'infermità né piedi, che fa cader le dita» (Merolla, 1726, p. 41).

Le mitiche sirene diventano

«pesce Donna, che dalla metà in su ha qualche somiglianza umana, come nel petto, nelle poppe, con le quali allatta i figli» (ivi, p. 53).

Gli ippopotami colpiscono subito l'immaginario mitico dell'europeo

«ne viddi uno a galla, che diede un forte nitrito, come Cavallo, di cui ha qualche somiglianza» (ivi, p. 54).

In seguito Merolla descrive tutto il sistema inquisitorio e repressivo messo in atto dai cappuccini contro le forme di religione tradizionale indigena e contro i sacerdoti di quella religione. L'intransigenza e la rigidità dei cappuccini arriva al punto di castigare, esiliare, giustiziare, anche se ciò non fosse condiviso dal conte di Soyo, più umano. Manifestano così la loro stizza:

«ci querelammo con quel Dominante, dicendogli, che tirava alla perdizione di quel tenero Christianesimo, ed à disperdere tutto quel bene, che da noi si faceva» (ivi, p. 68).

La nuova religione viene imposta con la forza e i sacerdoti della religione tradizionale vengono esiliati; lo stesso Merolla, giunge ad azzuffarsi con loro:

«col piede gli attraversai la fuga. E lo feci cadere quant'era lungo a terra, gli fui sopra è con una mano lo trattenevo, e con l'altra a percosse della corda lo mortificavo» (ibid.). Li fa esiliare come schiavi: *«Pigliato la prima volta lo Stregone, se è libero abiura (...) La seconda volta paga una pezza d'India (...) se v'inciampa la terza, è venduto come schiavo (...) e si manda fra Bianchi, cosa tanto abborrita da loro. E quando è occorso di farlo, conforme già l'abbiamo fatto, si è deputata una persona per ricevere il danaro (...) altrimenti si sarebbe dato motivo di sussurrar à cicaloni»* (ivi, p. 69).

Risulta evidente come questi resoconti, riguardanti la prima evangelizzazione dell'Angola, rappresentino l'affresco di una storia gloriosa, in cui vi è stato l'enorme contributo umano di tanti cappuccini che in quelle terre hanno trovato la morte; ma essa è anche impietosamente intrisa di imposizioni e di violenze, di schiavitù e deportazioni:

«procuravo farne qualche presa, & imbarcarli, acciò fussero trasportati altrove» (ivi, p. 70).

Merolla ci dà una lista particolareggiata dei giuramenti e delle ordalie di cui si servono gli *nganga* per stabilire, durante i processi la colpevolezza di un imputato:

Giuramento	Chi lo amministra	Significato
« <i>Bolungo</i> » (ivi, p. 59 s.)	Fatto dal « <i>Cangazunbo</i> » (<i>Ngang'a ngombo</i>)	« <i>comporta una bevanda d'erbe, carne di Serpente, midolla d'un frutto, e d'altre cose diverse, la pongono a bere a chi si stima delinquente; se reo tramortisce, & a terra cade tremante come paralitico, e fuor di se</i> »
« <i>Chilumbo</i> » (Merolla, 1726, « <i>Dato da medesimi</i> » 61)		« <i>mettono un ferro al fuoco, che ben infuocato ripassano sulla gamba; se malamente scotta, dà segno del paziente di colpa, se non la danneggia, dimostra esser innocente</i> » (ivi, 63). « <i>prendono la radice tenera, e molle del frutto Banana, la pongono in bocca dell'accusato</i> » Olio di palma « <i>lo danno poi avvelenato a chi vogliono giudicar per colpevole</i> » « <i>pignatta bollente nel fuoco (...) buttandovi dentro una pietruzza è il primo con nuda mano a trarla dal fondo; ordina poi che così facciano gli altri</i> » « <i>attaccano nelle tempie del comparente in giudizio il Zimbo (...) se cadonbo è chiarissimo indizio della sua innocenza</i> » « <i>s'accende una fiaccola unta con certo bitume d'alberi, s'immerge nell'acqua, ò di fiume, ò di mare, che tpsto si porge à bere al sospetto di colpa; se gli nuoce, è tenuto per colpevole</i> » « <i>lavano questi il martello nell'acqua, e la danno a bere à giuranti; se la possono assorbire (...) senza più prove perde, che da loro chiamasi Muccano [Nkanu]</i> »

«Ndè fianzundu» (= ndofì a nzundu) (ivi, p. 64).

«Nfì a masa» (Ndofo a maza)

«Nbaci»

«Ncassa»

«Ganga, o Nzi»

«Orioncio» (Merolla, 1726, p. 72)

«si servono dell'acqua, con cui i lor Signori s'han lavato i piedi, la danno a bere à sudditi»

«prende un filo di lana, o di lino (...) un capo tien egli egli nelle mani, l'altro porge a chi stima d'esser ladro; mette un ferro infuocato in mezo filo, se questo si brucia, non solo sborza chi si tiene per delinquente (...) ma se gli accresce un tanto di pena»

«Distemprasi con acqua la radice dell'Albero, detto Ncassa (...) Quest'acqua si racchiude in un vaso, e si fa assorbire a chi hebbe l'accusa»

«stropiccia la lingua di chi riceve l'infamia con un frutto di palma produttrice dell'oglio, e proferendovi non so che parole, libero da ogni giuramento, si rimanda a casa»

«pone sù la fronte d'ambidue una conchiglia di testugine, invischiata con certe polveri, & impone a tutti due, che nello stesso tempo calino il capo à chi prima per sua dissavventura, cade il guscio della testugine, si dà titolo di gran mentitore»

«mettono potentissimo veleno dentro il nicefo»

Merolla si intrattiene a descrivere i rivolgimenti sociali nati dal fatto che

«Un Ré di Congo bramoso d'esser coronato, ricorse per aiuto a Portoghesi del Regno d'Angòla, con patto (...) di dar loro il Contado di Sogno» (ivi, p. 79).

Il fatto scatena la ribellione del conte di Soyo:

«Come poteva il Rè di Congo dar il Contado di Sogno alla nation Portoghese, se non era suo, ma signoria assoluta?» (ivi, p. 83).

Le mire espansionistiche portano i Portoghesi a intromettersi in questioni interne al regno e generano ostilità tra i Mussolongo:

«quando vennero per la prima volta, in questi paesi, noi fummo i primi ad accoglierli, ed amarli: Et hora in contraccambio vogliono prendersi la nostra Patria, e farci schiavi?» (ivi, p. 83s.).

Anche i cappuccini vengono coinvolti, perché *stimati dipendenti da essi* (ivi, p. 84) e in seguito cacciati via da Soyo. Sono molto interessanti le osservazioni di padre Girolamo sul compenso dotale e sul matrimonio tradizionale, il missionario vorrebbe trasformare e cristianizzare questi costumi, ma:

«Dello sposarsi in facie Ecclesiae, affatto non se ne parla perché vogliono prima osservare se fa figliuoli» (ivi, p. 91).

Anche attualmente la fertilità rimane per i Bakongo l'unico elemento che fonda l'istituto del matrimonio. Ci sono stati tentativi da parte dell'Onu di modificare la concezione della famiglia basata sulla procreazione. Nel 2000 sono state fatte campagne nelle città angolane, sensibilizzando i giovani e dispensando gratuitamente contraccettivi ai passanti, con dubbi risultati. Il compenso dotale spesso interpretato dai missionari e dalle autorità portoghesi come acquisto della sposa viene invece interpretato dal Merolla:

«stimano doversi [dare] loro in riguardo al sostentamento della figliuola fino a quel tempo delle nozze» (ivi, p. 91).

I missionari intervengono per modificare le pratiche rituali che riguardano l'iniziazione e non disdegnano di servirsi del loro apparato rituale imponendo a forza la confessione:

«ritornato a casa bastonò molto bene è la figliuola, e la moglie, & in quel medesimo punto mandò l'una, e l'altra a confessarsi nella nostra Chiesa» (Merolla, 1726, p. 98),

Usano, infatti, anche metodi violenti, *«si impose la pena della frusta»* (ivi, p. 100). Nella biblioteca del convento dei cappuccini di Montughi (Firenze) è conservata la trascrizione delle lettere, indirizzate al suo superiore provinciale dal 1700 fino al 1717, da **Lorenzo da Lucca** al suo superiore provinciale. Sono documenti importanti che narrano le vicende del viaggio di padre Lorenzo nei tre regni del Congo, Matamba e Angola. Queste lettere contengono diffuse e ricche annotazioni di carattere religioso, storico-politico, geografico e etnologico, riflettono le sue esperienze missionarie a Soyo, Mbamba e Nkusu. Padre Lorenzo nacque a Lucca nel 1666 entrò tra i cappuccini nel 1682, nel 1700 ricevette l'obbedienza di missionario apostolico, un'attività che iniziò a svolgere dal 1701 nel regno del Congo. Nel 1710 fu costretto a tornare in Italia per motivi di salute, l'anno successivo ritornò in Angola dopo la nomina da parte di Propaganda Fide a prefetto della missione. La sua esperienza missionaria si svolse in un periodo di forti rivolgimenti sociali e di moti anarchici dovuti alla forte competizione tra le diverse fazioni impegnate nella lotta per occupare il trono del regno del Congo (Cuvelier, 1956, p. 42). Nelle sue lettere edite da Cuvelier, il cappuccino descrive il lungo viaggio, la tappa a Madeira, l'approdo a Benguela e il suo arrivo a Luanda il 4 dicembre del 1701 (Cuvelier, 1953, pp. 11-35). Arrivato a Soyo si pone il problema di comunicare senza utilizzare di un interprete; infatti, egli ritenne fosse *molto difficile acquisire la conoscenza di questa lingua*. La descrizione degli oggetti, delle case, dei vestiti e delle cerimonie è ricca di particolari etnografici, indica un modo di osservare attento e perspicace. Nei suoi scritti, il missionario evidenzia come i suoi collaboratori tendano a modificare il loro *status* sociale utilizzando la chiesa come strumento:

«alcuni sono “maestri”. La loro funzione principale è quelle di essere interpreti durante le confessioni. Altri sono chiamati aiutanti perché aiutano i maestri a cantare le messe e l'ufficio. Questa è una dignità ritenuta importante tra loro. Ordinariamente parlando, tutti sono scelti tra i principali fidalghi di questo principato. Lo stesso principe prima di arrivare al potere, era un maestro della chiesa» (ivi, p. 67-68).

Con la battaglia di Ambwila avvenuta il 29 ottobre 1665 avvenne che

«dopo la morte del re Antonio [I° Afonso] che fu ucciso dai portoghesi, la città reale San Salvador non è più stata abitata, e tutti i re che sono stati eletti dopo sono stati uccisi. Non si trova più il modo di restaurare l'unità del regno. Il Padre Luca da Caltanissetta ha lavorato molto per questa restaurazione. Vedendo che non si otteneva nessun risultato, ha abbandonato l'impresa» (ivi, p. 71).

Padre Luca, infatti, si era dedicato a questa attività su invito del re e della corte

«avevo percorso Soyo, Mbamba, Mukondo, Mbata, Mpangu, Nsundi, Bula, Ngando, Bonga, Nkusi e Lufuci (...) tutti i capi di queste regioni desideravano (...) pace» (Bontinck , 1970. p. 47).

In seguito, nonostante la sua pazienza, gli era stato proibito di parlare al riguardo, fu così che

«non avendo più speranze per la riunificazione del Congo, ho proseguito il mio viaggio» (ivi, p. 55).

Per quanto riguarda il suo approccio con la cultura dei Bakongo padre Lorenzo si dimostra alquanto perplesso, infatti, sottolinea nei suoi scritti: *ci troviamo in un'Africa mostruosa, madre di mostri* (Cuvelier , 1953, p. 74). A più riprese evidenzia di conoscere profondamente le relazioni fatte in passato dai suoi confratelli:

«mi sembrava che si contraddicessero. Ma dopo poco tempo che mi trovo qui, costato che è tutto vero» (ibid.).

Osserva che

«i Portoghesi hanno introdotto i meloni, le arance, melagrani, cavoli, insalata e qualche altro frutto o legume» (ibid.).

Questi, purtroppo, sono coltivati raramente. Tratta dei Bakongo descrivendoli come *poveri neri*, sembra, infatti, compatirli, ma poi osserva che

«la loro vita è piuttosto animalesca (...) quando una cosa è fetida, essi la trovano saporosa (...). La loro vita è oziosa tutta la giornata, per non dire tutto l'anno» (ivi, p. 75).

Ha chiaramente presente il modello di vita europeo e lo confronta con quello dei Bakongo per concludere etnocentricamente che:

«non esiste traffico, commercio, né zelo per l'istruzione o l'esercizio di un mestiere» (ivi, p. 76).

I missionari vanno loro incontro *mangiamo come loro*. Si lamenta perché i “neri” *tutto il giorno non fanno altro che bere*, ma poi mitiga il suo giudizio dicendo che *sono da scusare, perché la bevanda è molto buona* (ivi, p. 77). Osserva attentamente la maniera con cui si vestono

descrivendo i vestiti minuziosamente e conclude bonariamente: *il loro portamento non è affatto immodesto, come qualcuno si immaginava* (ivi, p. 78). Per quanto riguarda i vestiti evidenzia la forzata acculturazione subita:

«Questi vestiti invece di abbellirli li rendono goffi (...). A volte sorridevo vedendoli abbigliati così in occasione delle nozze» (ivi, p. 79).

Senz'altro i Bakongo erano assai impressionati dall'abbigliamento dei "bianchi" che in occasioni particolari, come le feste, tendevano a imitare facendone sfoggio. Incuriosito dalle tecniche di realizzazione delle capanne cerca di intervistarli:

«Essi rispondono ridendo che i loro antenati facevano così, risposta con la quale essi soddisfano la curiosità di chi li interroga».

Cerca di partecipare alle loro assemblee, alle quali vorrebbe farne parte, ma si sente a disagio perché non conosce la lingua:

«Quando vogliono fare una chiacchierata tra di loro si procurano delle zucche piene di malaffo, e si riuniscono in otto o dieci sotto un albero, fuori casa per non essere importunati. Si siedono per terra con le zucche al centro, e cominciano a conversare e a bere. Che cosa sarà l'oggetto delle loro conversazioni? Dio solo lo sa, perché non conoscono la storia del passato, non hanno nozioni di scienze. Io penso che parlino soprattutto di malaffo, perché passando qualche volta vicino a loro non capivo nient'altro se non malaffo, malaffo» (ivi, p. 81).

Sono interessanti sono le informazioni che padre Lorenzo fornisce sulla tratta degli schiavi, infatti, ci informa che la pratica doveva avere il consenso dei padri cappuccini, pertanto le navi negriere non attraccavano a Soyo quando i missionari erano contrari. L'impedimento non era dovuto alla difesa dei diritti umani ma bensì al fatto di

«lasciare che delle anime battezzate, corressero il pericolo di perdersi tra le mani di eretici nemici della Chiesa romana» (ivi, p. 86).

I Bakongo avevano un atteggiamento di grande venerazione nei confronti del missionario che allo stesso tempo temevano

«quando lo ricevono poggiano le mani sul suolo, le sfregano con la polvere e le battono» (ivi, p. 101).

Per paura di contrariarlo erano spesso portati a mentire nei suoi confronti:

«ci si rese conto che questa attitudine proveniva dalla paura che questi avevano verso di me» (ivi, p. 101).

Per questo padre Lorenzo cerca di rassicurarli e

«far loro comprendere che non avevo lasciato l'Italia, attraversato tanti mari, subito tante tempeste, sopportato tante sofferenze per venire qui e batterli a sangue e farli morire» (ivi, p. 102).

Questo atteggiamento viene contraddetto più avanti, quando per poter ottenere dei portatori per la sua portantina riconosce che:

«facendo loro paura si ottiene quello che con la dolcezza non si otterrebbe. È per questo che ho fatto finta di voler dar fuoco alla cappella e ho minacciato di bruciare il loro villaggio» (ivi, p. 186).

Descrive con attenzione riti apotropaici e di propiziazione per la semina e per la pesca, ma l'apprezzamento che ne dà non è positivo:

«si credono protetti da delle buone cerimonie diaboliche (...) si crederebbe di assistere a una scena d'inferno» (ivi, p. 109-118).

Disprezza il cibo che viene consumato nei pasti comuni dopo le feste: *si ha l'impressione che questo cibo sia destinato più a dei porci che a degli uomini* (ivi, p. 119). Con queste preoccupazioni certe cerimonie venivano celebrate con cautela per *paura che i missionari ascoltando il rumore ne scoprino il motivo* (ivi, p. 120). Il cappuccino che prima si era distinto per saper comprendere e scusare, usa le maniere forti davanti a un capo villaggio che aveva aderito all'antonianesimo e che non gli portava i bambini per il battesimo: *per fargli paura, l'ho minacciato di far bruciare il villaggio* (ivi, p. 173). Riconosce che il ricorso all'interprete nelle confessioni snatura il suo ruolo:

«questo ministero mi sembra ogni giorno più difficile (...), non solo per l'ignoranza del penitente, ma anche per quella dell'interprete» (ibid.)

Tuttavia la sua difficoltà di farsi capire dalla gente è in realtà dovuta alla sua ignoranza della lingua kikongo. Lo conferma il fatto che

«qualcuno dopo aver risposto di no alle mie domande, quando scendo nei particolari finisce per rispondere di sì» (ivi, p. 175)

Egli riconosce pertanto che non ci si può arrabbiare.

In quegli anni, il movimento antoniano che nasceva da sincretismi locali, poneva in crisi la pastorale missionaria esercitata dai cappuccini, rivendicando una teologia africana. La reazione dei padri cappuccini fu immediata come sottolinea padre Luca:

«si appropriano dei nomi dei santi, presumono di amministrare i sacramenti, mescolano le cose sacre e profane, coprono di derisione il ministro di Dio» (ivi, p. 187).

I "neri" che servivano i padri, non avendo più timore dei missionari cominciarono ad esigere la ricompensa per i servizi, il cappuccino interpreta questo come: *le solite impertinenze dei portatori che pretendono di essere pagati* (ivi, p. 192); così minaccia, di farli mettere in prigione (ivi, p. 204). È evidente che agli inizi del '700 l'alone di sacralità che avvolgeva la figura del missionario ormai non fa più presa tra il popolo. La gente è stanca delle vessazioni perpetrate dai "bianchi", rimane indifferente davanti ai padri cappuccini e a volte reagisce violentemente. Dalle osservazioni di padre Lorenzo da Lucca emerge che l'attività missionaria basata sulla sacramentalizzazione spesso forzata, senza un'adeguata evangelizzazione, frequentemente risultava inutile. Il missionario, visto come uno tra i tanti *nganga* vede posta in dubbio la sua pastorale e sacralità (ivi, p. 198). Con l'antonianesimo il popolo africano tende ad affermare la necessità di una chiesa che risponda alle esigenze della gente, la fondatrice di questo movimento religioso, Dona Beatrice Kimpavita, opera una mediazione sincretica, rifunzionalizzando la religione evangelizzata dai missionari e eliminando dal contenuto dottrinale tutto quello che stride con la vita quotidiana dei Bakongo. In questa visione, l'africano ha finalmente accesso a Dio senza la mediazione dei "bianchi", la morale della nuova religione è alla portata di tutti. La

religione popolare che emerge, viene coltivata con le lingue autoctone che vengono contrapposte alla liturgia latina dei missionari, incomprensibile al popolo. Antesignani del tokoismo e del kimbanguismo gli antoniani entrano in competizione con i cappuccini anche per il loro ruolo politico:

«invitavano i principi a riunirsi a San Salvador per restaurare il regno. Essi non cessavano di ripetere che le loro ambizioni per il potere regale provocavano la collera di Dio che voleva l'elezione di un nuovo Re» (Cuvelier, 1953, p. 198).

Come pone in evidenza l'antropologo Batsikama ma Mpuya ma Ndwala

«Evidemment, pareil mouvement ne pouvait pas plaire à ces braves pasteurs qui entendaient s'occuper eux aussi de cette même restauration à leur façon, eux dont les abus étaient si violemment attaqués par la croisade de la jeune fille» (1971, p. 77).

L'enorme successo dell'antonianismo viene descritto nella decima relazione di padre Lorenzo in cui viene posto in evidenza come i cappuccini, zelanti custodi della fede cattolica nel contesto post-tridentino, si prodigarono per catturare la Kimpavita e il suo compagno, condannandoli al rogo come eretici. Fu così che Dona Beatrice passò alla storia come la Giovanna d'Arco dei Bakongo. Dalle *Relazioni sul Congo* risulta evidente che i cappuccini consideravano gli eretici antoniani: *demoni incarnati* (Cuvelier, 1953 p. 228) da cacciare ovunque per farli imprigionare. Fu questo a renderli odiosi presso la popolazione e a generare una situazione conflittuale che loro interpretavano così:

«Questi antoniani si sforzano per farci odiare (...) ci rendono odiosi presso la gente (...) chiedono al loro falso S. Antonio di proteggerli da noi che considerano come diavoli» (Cuvelier 1953:, p.229).

Le *Relazioni* ci pongono di fronte ad una scena ormai nota nel panorama dell'Inquisizione, in cui la crudeltà non si arresta nemmeno davanti a una madre col suo piccolo in braccio. Il cappuccino mosso a compassione dalle parole di Beatrice conferma che *furono proferite con una tale pietà da strapparmi le lacrime* (ivi, p. 233), ma non sono queste a farlo retrocedere. La descrizione dell'esecuzione viene in seguito elaborata in modo da scagionare i cappuccini che da giustizieri diventano addirittura intercessori presso il re, come risulta dall'interpolazione dei testi originali. Fu così che Dona Kimpavita venne giustiziata il 2 luglio 1706 (ivi, p. 233-238).

Padre **Luca da Caltanissetta** al secolo Giuseppe Natale, nacque nel 1644 a Caltanissetta, fece i suoi studi nel collegio dei gesuiti dove sarebbe entrato se sua madre non si fosse opposta e ripiegò dai cappuccini, che nel 1690 dopo reiterate richieste lo inviarono in Congo nonostante la sua gracile salute. Gli attacchi di malaria non gli impedirono di svolgere la sua attività missionaria percorrendo le province di Mpemba, Mbata, Mpango e Nsundi nel regno del Congo. Lavorò instancabilmente fino al 1701 anno in cui fece ritorno a Luanda per esercitare la funzione di prefetto della missione, ma a causa della salute minata morì il 20 novembre dell'anno successivo.

La relazione di padre Luca conservata in un manoscritto nella Biblioteca Comunale di Caltanissetta (ms 35) rimase ignorata per due secoli fino al 1906, fu portata a conoscenza da un discendente di padre Luca, il canonico Michele Natale (ivi, p. 166). Il cappuccino Marcellino d'Atri, compagno di padre Luca dovendo fare una relazione alla *Propaganda Fide* e non avendo tempo a disposizione portò con sé il diario di padre Luca per servirsene. Il testo che l'autore finì di elaborare nel 1701 è un diario redatto senza preoccupazioni letterarie, vi confluiscono termini mutuati dal dialetto romano, siciliano ed altri provenienti dalla lingua portoghese e kikongo

(Rainero, 1973, pp. 54-55). La *Relatione* si divide in 11 sezioni, ognuna corrispondente ad un anno d'attività missionaria. Fin dall'inizio del lavoro, mentre descrive il clima e l'ambiente di Luanda, riferisce sulla tratta di schiavi fatta dai Portoghesi (Bontinck, 1970, p. 2). I missionari che si spostavano da un villaggio all'altro non andavano mai a piedi ma in portantina (*kipoya*), a volte però i portatori maltrattati si rifiutavano di trasportarli e li abbandonavano per strada. In seguito, essi venivano castigati e battuti (ivi, pp. 7-8). La fama della loro severità si propagava di villaggio in villaggio e quando arrivavano:

«la popolazione non si presentava e scappavano per non dover portare i bagagli» (Luca da Caltanissetta, 1690, p. 8)

Riferisce che così: *noi fummo costretti a marciare* (ivi, p. 11). Quando arrivò a Mbanza Mbamba, durante le celebrazioni ebbe modo di osservare alcuni rituali riservati al re che non condivideva

«pretendeva di baciare la patena, di entrare in chiesa con la testa coperta da un copricapo, di confessarsi restando in piedi, in più voleva bere dal calice durante la purificazione» (Luca da Caltanissetta, 1690, p. 9).

La sua reazione fu immediata:

«non gli ho permesso nessuno di questi abusi (...) perchè erano contrari ai nostri santi riti» (ibid.).

Mentre nelle celebrazioni era intransigente, non lo era affatto sul divieto di possedere schiavi che gli venivano donati (ivi, p. 10). Egli esigea, infatti, che gli fossero dati per servirsene (ivi, p. 12). Quando il re si oppose alla celebrazione della messa da realizzare a Wembo, la sua reazione fu immediata:

«Gli ho risposto che non eravamo né suoi cappellani, né vassalli o schiavi, ma missionari apostolici» (ivi, p. 13).

Le prime esperienze con questo mondo culturale completamente diverso sono vissute con tensioni che manifestano la sua intransigenza e l'incapacità di mediare. Padre Luca importa un sistema di vita condotto secondo modelli acquisiti in Europa, gli unici compromessi che egli ritiene opportuno accettare riguardano l'impiego degli schiavi:

«Per ritornare sulla brevità del nostro soggiorno presso il re, devo dire che ho costatato che non aveva mezzi per far costruire il convento e che gli schiavi che io avevo richiesto, solo quattro erano venuti (...) mentre ne avevamo bisogno di un grande numero sia per il servizio del convento, sia per i viaggi apostolici» (ivi, p. 14).

Nascono così le prime tensioni e i primi conflitti con le autorità tradizionali:

«Perciò li ho avvisati tutti: né il re e nemmeno altri capi non potevano impedirmi di fare la missione in qualsiasi posto del Congo».

La posizione di forza del missionario prevale grazie alla scomunica:

«altrimenti sarebbero incorsi nella scomunica 'contra impediementes cursum et executionem litterarum apostolicarum'» (ivi, p. 15).

L'approccio con la cultura bakongo è dominato dall'imposizione di forme comportamentali che, appare evidente, mal si adattano alla realtà del luogo. Dopo aver constatato che sono *cristiani di nome, essendo di costumi barbari* (ivi, p. 22), il missionario conclude amaramente:

«pretendono di ottenere l'assoluzione continuando a vivere in occasione prossima di peccato» (ibid.).

Tale apprezzamento porta a scomunicare, bruciare strumenti e idoli, a battezzare in massa (ivi, p. 23). Tali imposizioni determinarono reazioni violente da parte della popolazione:

«irritati, questi Mubili hanno bastonato gli schiavi della nostra chiesa, dicendo che quest'anno, non avrebbero più avuto le piogge e sarebbero morti di fame perché il Padre aveva tolto i loro oggetti superstiziosi dalla casa che serviva loro da tempio» (ibid.).

Bontinck che ha curato per primo l'edizione di questo prezioso testo, introducendolo osserva che:

«Prisonnier des catégories de son temps, Fra Luca n'a vu que superstitions diaboliques dans le paganisme au milieu duquel a vécu durant douze ans; l'épithète "diabolique" est celle qui revient le plus fréquemment sous sa plume» (Luca da Caltanissetta, 1690, p. XVII).

Ciò avvenne il 7 maggio 1655 a Cavazzi in viaggio verso Maupungo dove egli fu lasciato solo in mezzo a una foresta. I portatori erano scelti dai soba con l'incarico di assisterli durante il cammino, ma quando si trovavano di fronte a inconvenienti se ne andavano: Cavazzi in viaggio verso Ambaka dovette camminare da solo per quattro giorni nutrendosi di frutta trovata in foresta. La stessa disavventura successe a Bernardo da Savona nelle foreste di Nkusu Pete dove si salvò a stento dai leoni. Ignazio da Valsasna diretto a Nsundi rimase quattro volte da solo (Emilio da Cavaso, 1962, p. 34).

Le prime esperienze con il mondo dei Bakongo, sono vissute con tensioni che manifestano l'intransigenza e l'incapacità di adattarsi al nuovo ambiente. Padre Luca importa un sistema di vita condotto secondo modelli acquisiti in Europa, l'approccio con la cultura bakongo è dominato dall'imposizione di forme comportamentali che mal si adattano alla realtà del luogo.

«E qui devo scusare la mia superbia, mentre la mia esperienza mi ha fatto formalizzare il mio superbo interno facendomi stimare lecite alcune cose nel'esterno superbe (...) per mantenere il decoro, rispetto et honore al grado di missionario apostolico per non farmi perdere il detto rispetto da questi negri, quali per essere altieri, di facile perdono il rispetto a padri Missionari, se questi si mostrano con loro manzi» (Rainero, 1973, p. 264).

Il frate si oppone al potere delle autorità locali contrastandole con la scomunica (ivi, pp.144.155.162.165), si scontra con il mondo delle credenze bakongo e reagisce, bruciando, scomunicando e battezzando. Contrasta con concezione del battesimo inteso come l'acquisizione di uno status sociale più elevato:

«è verità che si battezzano volentieri in questo regno, ma questo non è per altro se non per ricevere il "dom" e per non essere stimati gentili» (ivi, p. 224).

L'analisi di Luca da Caltanissetta fa emergere interessanti dati etnografici. Vengono descritti gli specialisti del sacro *nganga longo*, *nganga nzala*, *nganga ngombe*. Il primo era ritenuto il capo delle cerimonie della circoncisione, il secondo addetto ai simboli delle divinità preposte alla

fertilità femminile (ivi, p. 166), al terzo si rivolgevamo per questioni di salute come egli descrive,

«per domandargli la causa di tal infermità o morte universale gl'è avvenuta per haver così voluto fulano per tale male fattoci a detto fulano o per il tal contrasto havuto con il tale ed il tale (...) Per notitia che cosia sia tal domanda, si deve notare che quando i negri vogliono sapere la causa della morte o infermità o cosa perdida o altra cosa che vogliono loro sapere, facciano in questo modo: si uniscono molte persone innanzi d'un fatucieor o sacerdote del demonio, detto Nganga Ngombe, al quale spiegata la domanda, questa fa sedere in terra a tutti circostanti in forma di circolo» (ivi, pp. 227-228. 254).

Tra i sacerdoti della religione tradizionale il missionario riporta la presenza di una donna detta *nganga nzazi* che secondo le credenze locali aveva *potere sopra i tuoni e saette per difendere et offendere con quelli* (ivi, p. 246). Egli era considerato un *nganga*. Visto che celebrava in chiesa era chiamato *nganga nzo a nkisi*, ovvero *sacerdote della casa dei feticci* (Rainero, 1973, p. 265). Basta questo titolo per capire che la chiesa era ritenuta come una delle loro case dove custodivano i “feticci”. Padre Luca da Caltanissetta è attento anche all’immagine che le persone si sono fatte di lui e si interroga:

«Questi padri vadono come gl'elefanti per il matto, comendo il tutto senza portar cosa alcuna nelle mani per dare a noi altri, paresse que sono fuggiti dalle loro terre» (Rainero, 1973, p. 270).

Di ritorno a Kussu Pete (Damba) passa per Mbanza Kongo, nel 1678 ormai abbandonata e distrutta dopo l’attacco di Pedro Bula III nel 1678. Il missionario osserva lo sfacelo della capitale dei Bakongo, *adesso divenuta un bosco d'alberi e pascolo per i bufali* (ivi, p. 167). Dalle piante che hanno invaso la città, *guiave, lembe-lembe, limoni, prugne, saponetti*, egli ne preleva due per trapiantarle a Kussu *da far corone bellissime* (ivi, p. 168). L’abbandono della città è uno dei segni della decadenza del regno dilaniato da numerose lotte intestine:

«ciascheduno dei Signiori di Congo vogliono concertare il Congo a suo modo (...) questa è la misera e deplorable conditione dei signiori di Congo, che tutti li gran signiori del Regno muiono uccisi» (ivi, pp. 197. 311).

Egli documenta presso le popolazioni indigene l’uso di fondere il ferro:

«quattro grandi condotti di vento di ferraro con li quali depurgano il ferro in questi paesi (...). Quel ferro nell parte di Chiova di Ebula è a guisa di arena (...) in questa parte di Buenze do Sundi di ritrova in un fiume vicino a guisa di piccole e grandette pietre focaie, quali rotte e mescolate con carboni a forza di fuoco si dirette quel ferro et ammassato si separa d'ogni escremento» (ivi, p. 212).

Come in altre relazioni (Piazza, 1973, p. 137) anche in quella di padre Luca viene documentata la suddivisione della settimana bakongo in base ai quattro giorni di mercato:

«il tutto riserbano per vendere nelle loro fiere, le quali sono chiamate con questi nomi cioè: ncando, nquenghi, nzona, conzo, per quattro giorni della settimana, si che ogni 4 giorni a ruota viene una delle suddette fiere» (Rainero, 1973, pp. 250-251).

Queste ed altre interessanti notizie riguardanti le piante, gli strumenti musicali, l’organizzazione sociale vengono riportate insieme a quelle riguardanti le proprie attività nella pastorale che spesso contrastano con le credenze degli indigeni.

Il *Conto della Villicazione Missionale, o sia relazione delle Missioni di Congo et Angola dove missionò 11 anni* è una relazione del cappuccino **Bernardo da Gallo** scritta su richiesta del papa Clemente XI il 12 dicembre 1710 :

«mi diede ord(in)e che, havendo missionato colà pel spazio d'undeci anni, gli ragguagliasse in scriptis l'appartenente alle dette Missioni» (Toso, 1999, p. 28).

Nella relazione l'autore ribadisce al papa la necessità di manifestare il favore della sede apostolica al re Pedro IV e l'utilità dell'invio della corona che avrebbe garantito la pacificazione del regno del Congo.

«Acciò confermato nel regno col favore della corona, con gl'oracoli si stabilisse la restaurazione del Congo, senz'altr'ombra di guerra» (Toso, 1999, p. 53).

Profondamente convinto del pericolo che incombeva sulla missione se la situazione già grave per le lotte tra il lignaggio dei Kimpanzo e quello dei Kimulaza fosse precipitata, padre Bernardo da Gallo tenta di convincere il pontefice a prendere a cuore le sorti del regno. Al di là delle finalità immediate che egli si proponeva, la sua relazione pubblicata prima in francese da Louis Jadin, è di notevole interesse per lo studio etnografico dei Kimbundu e dei Bakongo. Dopo il suo arrivo a Luanda il missionario si rese conto che era *impossibile far gran profitto senza saper la lingua del paese in cui missionavo* (ivi, p. 30). Prima affrontò lo studio della lingua in casa di un prete suo amico cominciando a *legere a poco a poco, a connettere e pronunciar le lettere* (ibid.). I risultati dello studio, con l'uso di un testo scritto in kikongo, non furono soddisfacenti. Lasciò il testo e iniziò a intrattenersi con gli schiavi *e volentieri praticavo con loro, a fine d'imprattichirmi* (ivi, p. 31). Dimostra così di mettere in atto delle tecniche comunicative e partecipative che facilitarono notevolmente il contatto culturale tanto che:

«Doppo haver mendicato una parola di qua et un'altra di là, venni final(men)te a parlare qualche poco nel loro linguaggio senza che me ne accorgessi» (ibid.).

Con questo sforzo si impadronì della lingua ed i risultati nell'attività pastorale non si fecero attendere:

«Si rallegrarono assai gl'altri di questo, e di là in poi nessuno volle più confessarsi coll'Interprete (...) “vedete quanto ci aiuta bene (...). Veramente è nostro amico e vero nostro padre spirituale”» (ivi, pp. 31-32).

La relazione prende in considerazione i rituali in uso tra le popolazioni kimbundu del Bengo ed è particolarmente interessante la raccomandazione fatta da padre Bernardo da Gallo a coloro che vorrebbero lanciarsi contro queste espressioni religiose tradizionali:

«che i poveri Missionarj habbiano pazienza, perché non hanno piena libertà d'affaticarsi toto conatu» (ivi, p. 33).

Bernardo rimase otto anni in Congo, incontrò difficoltà di ogni genere. Si impegnò sempre con tenacia e forza di volontà nei confronti delle pretese dei ceti dominanti e aristocratici locali. Le sue argomentazioni dimostrano di partire da presupposti che rispettano l'alterità, il suo punto di vista sembra non essere etnocentrico nel momento in cui formula le seguenti considerazioni:

«Certo che i Conghesi, se sono negri, non sono bestie, ma uomini ragionevoli; Prencipi, e Sig(no)ri assodati nel regno loro» (ivi, p. 37).

Cosciente dell'importanza della lingua locale, Bernardo scrive in kikongo un *catechismo compendioso in lingua loro, pieno di (tu)tto il necessario, adattato alla capacità e necessità di quel paese* (ivi, p. 38). Purtroppo questo manoscritto come osserva Carlo Toso, che per primo pubblica integralmente questa relazione, non è mai stato trovato. La seconda parte della *Villicazione* riassume la storia del regno del Congo e ne descrive la disgregazione. Rispetto agli altri cronisti Bernardo da Gallo dimostra una maggiore sensibilità che lo porta ad un approccio culturale diverso; arriva ad apprezzare il cibo locale:

«Et a me, come povero ancora, mi mandavano certe pignattoni di quelle loro vivande paesane, e le mangiavo» (Toso, 1999, p. 60).

Il frate conclude ricordando al papa che l'evangelizzazione è fruttuosa se sa distinguersi dai metodi violenti della conquista coloniale:

«E questo non con altra forza et arme, se non con quelle della carità, prudenza, piacevolezza, pazienza, e con qualche cosella in mano. Questa cosella però i poveri cappuccini non l'hanno» (ivi, p. 66).

Antonio Zucchelli nacque a Gradisca sull'Isonzo nel 1663, da una famiglia che si preoccupò della sua formazione umanistica. Fece il noviziato a Gorizia a 16 anni e dopo il consueto iter teologico fu ordinato sacerdote. Partì per il Congo inviato da Propaganda Fide nel 1698, durante il viaggio effettuò le tappe consuete a Lisbona e a Pernambuco dove si interessò del dramma sociale provocato dalla schiavitù (Zucchelli, 1712, pp. 70-71). Preoccupato di resistere con la salute ai climi tropicali, si occupa di pratiche mediche descrivendo malattie e rimedi adottati in Brasile (ivi, pp. 73-77. 80-82).

Come gli autori delle altre relazioni di viaggio, anche Antonio Zucchelli si ferma a descrivere Benguela dove le navi approdavano per la tratta degli schiavi:

«Qui la nostra nave comperò trecento Teste, cioè tra uomini e donne trecento schiavi: quali così nudi postisi a sedere sulle natiche in Coperta, colle ginocchia elevate fino alla barba, mi pareva realmente di vedere una compagnia di Scimiotti» (Antonio Zucchelli, 1712, p. 97).

Usa un termine che è offensivo, ma poi quando analizza la vita degli schiavi e il loro modo di condividere i beni, prova compassione e afferma:

«Osservai in quei negri un'umanità, che per verità molte volte non l'ho veduta praticarsi dà Bianchi» (ivi, p. 98).

Arrivato a Luanda descrive con particolari curiosi gli abitanti, i loro costumi, la fauna, l'ambiente, l'ottica con cui li descrive; in questo risente della visione tipica dell'uomo del '700 intrisa di interesse per l'esotico e il meraviglioso (ivi, p. 108). Dalle sue osservazioni si riesce a intuire le difficoltà che gli europei incontravano in un particolare ambiente africano culturale come quello africano:

«quando vanno per le città si fanno portare nelle Reti (...) e per non restare offesi dagl'immediati riverberi del Sole si fanno tenere di sopra da uno de' loro Negri un'Ombrella molto grande, che chiamano Cappello di Sole» (ivi, p. 109).

Anche i missionari fanno uso di questo “ombrellone” parasole:

«Noi Cappuccini dentro questa Città non costumiamo per ordinario d'andar in rete, ma solo quando andiamo fuori nella Missione: si servimo però bensì de' Cappelli di Sole quando vogliamo perché altrimenti, massime nell'hore più abbruciate non potremmo camminare senza qualche grave stemperamento di testa» (ivi, p. 109).

Gli indigeni benestanti dimostravano di possedere abbondanti riserve alimentari anche se molte provenivano da regioni lontane: al riguardo egli afferma che

«n'habbiamo bastantemente (...) ed in particolare un'habbondanza grande di pesce. Solo si penuria d'Erbaggi, perche per essere il Paese sterile, ed arenoso devono questi farsi venire dal Bengo, e dal Dande, dove procurandosi li Bianchi le sementi del Portogallo, le seminano alle sponde di quei Fiumi» (Antonio Zucchelli, 1712, p. 109).

Le difficoltà maggiori Zucchelli le trova per ciò che riguarda la salute:

«Quando noi partendo dall'Italia andiamo al Congo, passiamo da un estremo all'altro; cioè da un clima temperatissimo ad un altro ardentissimo» (ivi, p. 111). Si provano disagi quali: «dolori eccessivi di capo, di reni, e di moroidi: e bene spesso ancora un calore ardentissimo nell'orificio del sedere» (ivi, p. 110).

Contro la malaria unico rimedio conosciuto nel '700 erano i salassi. Egli ne descrive alcuni sintomi: in poco tempo i “bianchi” perdono

«il colorito rubicondo, che prima havevano, restando tutti smunti, e pallidi che paiono cavati dalle sepolture» (ivi, p. 111).

Inoltre osserva che:

«i Negri per curarsi dalle loro infermità hanno molt'herbe medicinali, e vari frutti purgativi per mondarsi le viscere; Noi contuttociò mai si servimo de' loro medicamenti, ma con noi stessi portiamo dall'Europa tutto ciò di che in simili occorrenze potiamo necessitare nella Missione» (ivi, p. 112).

Anche nel caso di Zucchelli l'incontro con una lingua locale porta i suoi disagi:

«Io stesso, sebbene arrivato di fresco, tuttoche nō possedessi ancora bene la lingua portoghese (...) mi lasciai indurre à far un sermone, che fu il primo, ch'io predicassi in detta lingua, nō mi fu di poca fatica, mentre per no mettermi à cimento di dire qualche sproposito, e di far ridere la gente, dovei prima comporlo in lingua italiana, e poi tradotto nella portoghese» (ivi, p. 113).

Egli documenta che i cappuccini, in quel tempo, chiamavano i loro conventi «ospizi», a Luanda è

«fabbricato di pietra e calce (...) gli Ospizi però che i Missionarj hanno di fuori nè deserti, sono al tutto differenti da questo, perché essendo fabbricati bassi al suolo, o di semplice creta, dove si può commodamente havere, o pure di rami di Palma, e di Canne, coperti con paludi, o di foglie di Bordone, hanno più somiglianza di Capanne di Pastori, che non d'Ospizi di Religiosi. Tuttavia li nostri Missionarj, abbenche avvezzi alle comodità, ed alle polizie d'Europa, v'habitano nè medesimi di buon cuore» (ivi, p. 114).

Quando Padre Zucchelli si riferisce ai “neri” risente della concezione etnocentrica del tempo:

«fuori nei deserti vivono in continua oziosità, e perdimento di tempo (...) vivono ancor più da Gentili che da Cristiani (...) vivono una vita così brutale, che pare habbino due terzi più dell'animale, che non del ragionevole» (ivi, p. 115).

Egli riporta ragguagli interessanti sul costume della “*couvade*”:

«quando la donna ha partorito si deve subito levare dal letto, ed in sua vece per più giorni si corica il marito, facendosi servire, e governare dalla medesima partoriente, quando ch'egli stesso avesse patito li dolori, e li disagi, che si patiscono nel partorire» (Antonio Zucchelli, 1712, p. 118).

E' consapevole che la sua opera evangelizzatrice ha una particolare forza di acculturazione, ma coinvolto in dalla sua concezione fideistica di tipo agostiniano è convinto che possano essere molto pochi gli indigeni in grado di “ottenere il dono della grazia” della fede cristiana; a questo proposito afferma:

«io dubito di molto che, di questi Negri molto pochi, anzi dirò pochissimi si salvino» (ivi, p. 120).

Si può intuire dalle sue reazioni l'impatto dei Bakongo con istanze fatte dai missionari:

«Sono prontissimi nell'abbracciare la Fede Cristiana; ma ricevuta che l'habbino, non mai ad honta di questo vogliono abbandonare gli antichi riti di Gentilità» (ivi, p. 121).

In tutti i casi egli rileva che la presenza dei missionari ha modificato il modo di vestire delle popolazioni indigene:

«E huomini, e donne vanno comunemente ignudi, havendo appena ottenuto dopo il nostro arrivo in quelle Missioni, di farli attraversare ai lombi un panno di foglie di palma» (ivi, p. 121).

Arrivato perciò a Luanda nel novembre del 1698, si fermò qualche mese all'ospizio di San Paolo per acclimatarsi. Qui però Zucchelli si ammalò e fu costretto a restare inattivo per quindici mesi, lottando tra la vita e la morte. Solo nel gennaio del 1700 sbarcò a Soyo. L'accoglienza che i Bakongo gli riservarono fu trionfale, furono sparati a salve colpi di moschetto:

«Questi moschetti da poco tempo in qua sono stati introdotti dagl'Inglesi ed Olandesi, portandoli per negozio nel contracambio, ò mercatura de Schiavi» (ivi, p. 139).

Dalla descrizione si può capire anche la struttura amministrativa del principato di Soyo suddiviso in villaggi (*evata*) e città (*mabanza*), ogni città ha un governatore chiamato Mani:

«Sono tutti dipendenti dalla volontà del Principe, perché egli solo li elegge à tal'ufficio, e li depone à suo piacere» (ivi, p. 148).

Il principato di Soyo era molto vasto confinava con il territorio amministrato dal principato di Mbanza Kongo con il quale era spesso in rivalità; possedeva trenta città.

«Quattro di questi Mani che sono li più ragguardevoli dello Stato, hanno il titolo d'Elettori, perché nella morte del Principe ad essi s'appartiene l'elezione del Successore: Questo titolo però l'hanno più tosto per denominazione, che per verità del fatto, perché appena morto il Principe, il più prepotente di Sogno s'intrude a viva forza nel Trono» (ibid.).

Zucchelli che si dimostra molto attento nella descrizione etnografica della cultura materiale dei Bakongo, si scontra con loro nei momenti in cui celebrano i riti funebri in modo tradizionale; a tale proposito scrive:

«facciamo quanto possiamo per impedire que' disordini che d'indi potevano nascere (...) mi proposi risolutamente d'andare di persona a disturbarlo (...) cominciai alla cieca a maneggiare il bastone da qualunque parte potevo» (Antonio Zucchelli, 1712, p. 150).

Nella sua concezione di portatore di un'istanza culturale egemone egli riteneva di essere gestore di qualsiasi ritualità e di qualsiasi momento celebrativo non ammetteva che la tradizione locale si intromettesse a defraudare il suo primato. Mentre non fa menzione alcuna dell'iniziazione maschile e dei riti che accompagnano la circoncisione. Invece si scaglia con veemenza contro l'iniziazione delle ragazze e i riti che accompagnano il parto e la nascita (ivi, p. 156). Nella decima relazione egli si mostra risoluto nella condanna della schiavitù; afferma,

«disposti di perdere piuttosto mille volte la propria vita, che condiscendere per timore à tanta iniquità» (ivi, p. 161)

anche se nella missione era notorio che si servisse dell'aiuto degli schiavi donatigli dai principi (ivi, p. 231). Al riguardo Zucchelli si scontrò con il conte di Soyo perché non rispettando gli accordi stipulati, vendeva ai protestanti gli schiavi che affluivano al porto di Soyo. I mercanti vennero scomunicati e imprigionati:

«et ordinassimo che tutti fossero ligati a tronchi per essere pubblicamente frustati à vista di tutto 'l Popolo» (ivi, p. 168).

Nel 1702 effettua il suo primo viaggio apostolico sulle sponde del fiume Mbridge; allora l'attività missionaria era basata sulla sacramentalizzazione spesso forzata delle popolazioni ignare di che cosa significassero i sacramenti:

«s'indussero alcuni infanti di sangue Reale à ricevere il Sacramento del Matrimonio: Per quanto però s'affaticasse, non mai potè indurre a questo passo (...) vedendo che non li riusciva di poterlo persuadere colle parole, pensò di persuaderlo cò fatti; onde dato di mano ad un buon bastone, gli lo misurò così aggiustatamene sulle spalle, e sulle braccia, che ai primi colpi cadde a terra coll'osso di un braccio spezzato» (ivi, p. 228).

Si verificò tuttavia che le popolazioni resistevano e, quindi, si sparse la voce che *quelli che così s'accasano, presto saranno sorpresi dalla morte* (ivi, p. 227) e il risultato è che *gli adulti poi se ne fuggivano ad nascondersi né deserti, fintantoch'io fossi partito per altre Terre* (ivi, p. 231). La gente davanti a questa evangelizzazione forzata scappa *per la temenza c'havevano, ch'io li accasassi*. Attraversato il fiume Mbridge a Nzeto (*Amusetto*) succede l'opposto e l'affluenza delle persone è tale che

«facevano tutti una confusione così grande, ed un mormorio tanto fragoroso, che mi pareva di vedere il giorno del Giudizio. Feci'l possibile per sedare quel gran tumulto, servendomi più volte del bastone per far retrocedere almeno gli oziosi (...). In questa così fatta confusione, ed in que' strepitosi clamori, e pianti, che mi stordivano l'orecchie, mi pareva d'esser il più imbrogliato uomo del mondo: e perché vedevo, che per brutalità di que' Negri non v'era rimedio, mi risolsi di dar principio alla faticosa funzione de' Battesimi» (ivi, p. 232).

A Nzeto fin da quel tempo si produceva sale, padre Antonio se ne procurò *alcune cariche per mandare all'Ospizio di Sogno*. Inoltre, allora viaggiare in portantina non era facile, spesso i portatori *se ne fuggivano come veltri* e il missionario passava *hore intere aspettare li miei Negri* si spazientiva, le sue parole erano *gittate al vento, perche la perfidia e l'infedeltà di costoro è così grande, che mai si potrebbe bastantemente descrivere* (Antonio Zucchelli, 1712, p. 237).

Uno dei motivi fondamentali che rendeva difficile il rapporti con i Bakongo, come afferma Zucchelli, risulta dal fatto che *Noi Missionarj non sappiamo la loro lingua* (ivi, p. 238). Questo fatto obbliga a servirsi di interpreti anche per ascoltare le confessioni. I peccati confessati diventavano di pubblico dominio a scapito dell'obbligo del segreto sacramentale, padre Zucchelli ne riporta una lista di divieti considerati allora peccaminosi:

«farsi curare dà Fattucchieri nelle loro infermità, il mangiare li frutti nuovi con cerimonie superstiziose per mano de Capi della Terra [Mfumu a Ntoto], il vestire la Matebba, il mandare le concubine alla casetta, il dargli 'l Morone quando sono pregne, il far saltare la creatura di fresco nata, ed altre loro costumate diavolerie, quali sono peccati gravissimi» (ibid.).

Come risulta evidente egli si basava su tipologie standard di comportamenti riconosciuti validi per quel tempo per assicurarsi che la morale “cristiana” fosse rispettata. Si avvalevano anche dei peccati confessati per scovare e combattere gli *nganga*:

«Noi quando sentiamo queste qualità di peccati, prima di dargli l'assoluzione, vogliamo havere la cognizione del nome, cognome, e Libata del Fattucchiero, per poter procurare poi, ò con clemenza, ò con giustizia di farli desistere da quell'officio diabolico» (ivi, p. 240).

Ormai stanco e con la salute compromessa il 2 dicembre del 1702 partì da Luanda su una nave che trasportava in Brasile 700 schiavi. Dopo molte peripezie giunse finalmente a Lisbona il 21 settembre 1703. Salpò da Lisbona per Venezia dove giunse l'11 settembre 1704. Giunto a Gorizia come guardiano, molti lo sollecitarono a scrivere il resoconto dei suoi viaggi. La sua opera comprende 23 relazioni che vanno dal 1696 al 1704.

Le relazioni che riguardano i Bakongo corrispondono al periodo che va dal gennaio del 1700 all'estate del 1702. Durante questo periodo Antonio Zucchelli da Gradisca soggiornò nella missione di Soyo, solo in seguito si recò a visitare i villaggi lungo le rive a sud di Ambriz nelle regioni del ducato di Kiowa. La sua relazione ebbe due edizioni in tedesco una nel 1715 e l'altra nel 1723 in italiano (Filesi, 1978, pp. 156s.).

Giuseppe da Modena al secolo Filippo Maria Munari nacque nel 1676 a Modena da una ricca famiglia nel 1676, entrato da giovane tra i cappuccini nel 1711 ottenne di partire come missionario per il Kongo insieme ad altri dieci cappuccini tra cui Lorenzo da Lucca. Salpò da Lisbona il 21 settembre 1712 e dopo 5 mesi di navigazione sbarcò a Luanda. Nel 1713 fu destinato alla missione di Soyo insieme ad altri tre confratelli. I nuovi missionari si manifestarono intransigenti nel rispetto delle norme liturgiche e privarono il conte di Soyo dei segni di regalità da sempre attribuitigli, fu così che questi divenne loro nemico. I cappuccini scomunicarono il conte che per tutta risposta proibì ai suoi sudditi di frequentare la chiesa e assediò il convento. Essi risposero organizzando un tentativo di golpe che fallì e fra Giuseppe Munari venne espulso da Soyo. La situazione degenerò tanto che i cappuccini entrarono in conflitto anche con il clero secolare in quanto non osservava l'impegno assunto con il celibato sacerdotale; inoltre, amministrava vasti territori per trarre proventi attraverso il traffico degli schiavi. Nella relazione Giuseppe da Modena a questo proposito scrive:

«si è perduta la Missione di Bamba, per esserui entrato un prete, li quali ne sono Missionarij, ne danno quel essemplio, che douriano dare, anzi desdrugono il tutto, e solo tendano al interesse, et à fare figlij, essendo Mancebati, e schiaui per uenderli, ò imbarcargli (...). Mentre ui sta il prete non haurà Cappuccini, non s'accorda, distruggendo li preti con uiuere luxuriose e col attendere ad interesse delli schiaui» (Piazza, 1973, p. 91).

La situazione è tale che iniziarono forti conflitti di giurisdizione dove spesso prevalse la ragion di stato e le convenienze istituzionali tanto che i cappuccini dovettero rassegnarsi ed accettare lo stato di fatto.

La cronaca di fra Giuseppe da Modena dal titolo *Viaggio al Congo*, tratta in 24 capitoli gli avvenimenti che interessarono gli anni tra il 1711 e 1721. Rino Piazza che ne ha curato l'edizione la inquadra così:

«La minuziosa descrizione della popolazione di Soyo, dei suoi riti magici, delle sue credenze religiose, della sua vita sociale, della sua organizzazione politica ed economica sembra ripresa dagli scritti del Padre Lorenzo da Lucca, che fu per lunghi anni (...) missionario in Kongo» (Piazza, 1973, p. 24).

Nella relazione Giuseppe Munari non lo cita *neppure velatamente* (ivi, p. 25) Lorenzo da Lucca. La cronaca inizia con l'accoglienza festosa dei Bassolongo riservata ai missionari e la loro presentazioni al conte di Soyo. Il missionario rimase molto impressionato dalla loro accoglienza e commenta:

«di che ne restai molto amirato, e se l'interno di questa gente corrisponde con l'esterno, si può dire, che sia buona Christianità» (Giuseppe da Modena, 1723, p. 39).

L'atteggiamento etnocentrico di disprezzo emerge quando descrive la visita alla corte del principe di Soyo: *«tutti accompagnati alla corte ò per meglio dire porcile» (ibid.).*

«ci uenne incontro il Principe, il quale à uedere 5 Cappuccini si misse à tremare fortemente come fosse paralitico» (ibid.). Gli habitatori sono neri, ne altro bianco si troua che ne noi Missionarij, de quali hanno gran timore, incominciando dal Prencipe (...) gente inimica di lauorare; rubbare quanto possono» (ivi, p. 41).

Giuseppe da Modena si scaglia contro il principe di Soyo con diversi aggettivi fortemente dispregiativi:

«per la poca giustitia del principe (...). Maledetti fatuchieri, fomentati, et acresiuti da questo maledetto principe (ivi, p. 72). Hora questo maledetto principe (...) desdrugitore della Chiesa (ivi, p. 73). La proteruia di questo maledetto principe (ivi, p. 78). Da questo scomunicato principe (ivi, p. 84)».

Ha invece un alto concetto del missionario:

«quelli poueri Missionarij, che vengano tra queste bestie, bisogna che vengano per puro zelo di Dio (...) e bene si può applicare il detto di Dio al profeta Ezechiele. Cum scorpionibus habitas» (ivi, p.80).

Secondo lui i Bassolongo sono bestie e scorpioni. Il missionario si faceva aiutare da un gruppo di *muleke* cioè schiavi (ivi, p. 87) a volte retribuiti. Ciò era reputato presso i Bakongo un onore *li quali sono stimati da loro Cauaglieri più che li altri, essendo al seruitio della Chiesa* (ivi, p. 40). Infatti, si riteneva che questi servi o schiavi avessero il privilegio di vivere secondo gli usi e i

costumi dei bianchi ed impadronirsi della loro scienza, tanto da essere esenti dagli obblighi derivati dalla giurisdizione del principe. Al riguardo Thornton osserva che

«Thus the economics of slavery in Kongo rested on granting slaves considerable rights in land and some personal freedom, which made them more like medieval serfs in Europe than the slaves of ancient Roman estates or the plantations of Brazil and the Caribbean of the seventeenth century. It was this difference which probably led missionaries to remark that Kongo's slaves were "slaves in name only"» (Thornton, 1983, p. 22).

Nel giorno dedicato a san Giacomo patrono di Soyo, i missionari assisterono ad una parata bellica (*sangamento*) della guerra fatta dalle truppe del re Afonso Mvemba Nzinga per conquistare Mbanza Kongo. In questo modo i Bakongo rivivevano la loro storia di etnia regale e celebravano la memoria delle loro origini che essi consideravano superiori a quelle delle altre etnie.

Il primo capitolo della relazione evidenzia l'atteggiamento difensivo del missionario davanti al panorama delle credenze religiose e dei relativi riti tradizionali che incontra a Soyo. L'attività missionaria di Giuseppe Munari si inserisce in un momento in cui l'eresia antoniana aveva riscosso molte adesioni tra i Bakongo, perciò egli assunse un atteggiamento apologetico per difendere i principi del cattolicesimo che considerava etnocentricamente inoppugnabili. Si impose come l'unica autorità e non disdegnò di minacciare e colpire con la scomunica chi metteva in discussione le sue istanze religiose ed etniche. È difficile ipotizzare quali esiti negativi suscitava presso gli indigeni questo tipo di approccio pastorale, nel quale la minaccia della scomunica costituiva l'arma più forte e più pericolosa perché toccava i sentimenti di fede che quelle popolazioni avevano recentemente abbracciato. Avvenne però che, dopo aver fatto largamente uso della scomunica lo stesso fra Giuseppe Munari fu espulso dal Congo.

«e che non uoleua più Cappuccini, questa fu la conclusione del istoria, et ognuno andò per li fatti suoi» (Giuseppe da Modena, 1723, p. 100).

Non si riesce a conciliare un atteggiamento così duro con le parole che, invece, egli usa in seguito negli *Auvertimenti necessarissimi á P:P: Missionarij* dove consiglia:

«sarà necessario procedere con maggior prudenza e più prudente cautella, con singolare mansuetudine, perché quando non s'ottenga l'intento con tratti religiosi, e Christiani, con parole aspre piuttosto si cagioneranno graui inconuenienti» (ivi, p. 146).

Nella *Missione* di Munari si può cogliere anche il cambiamento della concezione che i Bakongo hanno del battesimo. All'inizio impressionati dall'effetto di tipo magico del sale usato nel battesimo come simbolo apotropaico chiamavano il battesimo *mangia - sale* (*kudya mungwa*), poi colpiti dal significato di purificazione che il cristianesimo attribuisce al lavacro battesimale, lo definivano *lavaggio dai feticci* (*lusukulu lwa nkisi*). (ivi, p. 68. n. 3).

La nuova religione viene filtrata dai Bakongo sulla base del panorama simbolico dalla loro religione tradizionale alla quale corrispondevano specifiche credenze con appositi riti. In tutti i casi, però, le certezze offerte dalla nuova religione non davano garanzie per la soluzione dei problemi contingenti che affliggevano l'esistenza; esse attendevano risposte immediate e concrete che non potevano essere demandate ad un al di là che sarebbe arrivato con la nuova palingenesi così come predicavano i missionari. Poiché la religione tradizionale offriva soluzioni più immanenti, appena possibile facevano ricorso al loro patrimonio religioso che aveva soddisfatto fino allora le necessità più impellenti. L'efficienza della cultura europea si scontrò con la provvisorietà africana ed il missionario rimase colpito dalla capacità di adattamento dei Bakongo:

«frà questa gente non ui regna malinconia, ne ipocondria, e pigliano di giorno in giorno quello che hanno senza pensare al futuro, e quando non hanno da mangiare, se ne uano à dormire senza fastidio, come se hauessero crapulato, che se fossero così rassegnati nel Signore, e pigliassero il tutto dalle sue mani, sarebbero Santi» (Giuseppe da Modena, 1723, p. 70).

L'intransigenza morale e la fedeltà alla dottrina cattolica non furono sufficienti per condannare la tratta anzi è il cappuccino che concede le licenze alle navi inglesi di caricare schiavi:

«In questi torbidi me uenne una lettera in latino d'un Capitano Inglese, che notificaua che stante la pace uniuersare, era uenuto per fare schiaui, e condurgli all'Indie di Spagna, gli risposi che ueduti li passaporti, gli darei licenza parimente un altro Capitano Inglese, mandò il suo Capitano tenente à dirmi, che haueua il passaporto per leuare schiaui in Cadice, città di Spagna, et io gli rispossi, che ueduto, che l'hauessi, gli concederei tal licenza (...). Uenne poi finalmente il capitano Giuseppe Gruc Inglese à mostrarmi il passaporto, quale affirmaua essere uero quanto mi scrisse, et in un foglio, gli diedi licenza di fare detti schiaui» (ivi, pp. 83. 84).

Purtroppo è proprio il principe di Soyo ad opporsi al traffico con l'assedio della missione per impedire i contatti tra i commercianti e il frate, ciò fece andare in escandescenze Giuseppe Munari:

«mi disse, che questo principe non hauria uoluto, che fosse uenuto à mostrarmi questo passaporto, segno d'ostinatione grandissima, e d'essere più Gentile, che Cristiano, e quelli che hanno un poco di timor di Dio, rispetto alla Chiesa et alli Padri, sono chiamati da questo Principe, e dalla sua corte huomini cattiu, e presognenti (...) hora questo è lo stato di questa Missione, e cecità di questo maledetto principe» (ivi, p. 84).

Arrivati altri due cappuccini il conte non volle li riceverli, a meno che non gli restituissero i privilegi che aveva durante la celebrazioni della messa e cioè il bacio del vangelo e del messale:

«che non uoleua Missionarij, se non con conditione d'hauere il Uangelo, et altre pazie» (ivi, p. 94).

Si creò un clima tale di tensione che i cappuccini con la loro intransigenza furono messi da parte, e a loro si preferì il clero diocesano:

«stando con noi per alcuni mesi un prete negro, il quale fugi da una naue Portoghese, sopra la quale era capellano, e per uiuere con più licenza e non udire tanti buoni consiglij, il fratello del principe, et il Segretario suo figlio, con altri primati lo pregorono instantemente à uolere restare, et essere Missionario, con intentione forse di leuare noi» (ivi, p. 88).

Nato a Savona il 27 maggio 1726, Vincenzo Cassinis entrò tra i cappuccini nel 1743 col nome di **Cherubino da Savona**. Nel 1757 chiese di partire per la missione del Congo che aveva in quel tempo il numero più basso di missionari dalla sua fondazione. La *Propaganda Fide* si lamentò che i superiori cappuccini cercassero di dissuadere coloro che volevano andare in missione scoraggiandoli e impedendo loro di partire. Dal 1645 al 1745 i missionari che partirono per il Congo furono 320 e di questi 144 morirono in missione (Toso, 1976, p. 5-7), per questo l'Angola fu considerata il cimitero dei cappuccini.

«Here the Portugals die like chickens. You shall see men in the morning very lusty, and within two hours dead (...). O, if you did know the intolerable heat of the country, you would think yourself better a thousand times dead, than to live there a week» (Ravenstein, 1901, p. 100).

I missionari erano coscienti che correvano seri rischi di non tornare più indietro, uno di loro, fra Giovanni da Santiago nel 1672 scrisse addirittura in lingua castigliana un trattato sulla buona morte: *Manual de advertencias, y devotos afectos. Utilissimo para prevenir em vida uma acertada muerte* (Buenaventura de Carrocera, 1946, pp. 6-7). Poi però si rese conto che insistere sulle sofferenze avrebbe scoraggiato coloro che si preparavano per le missioni:

«enfermedades, sufrimientos, persecuciones, sisabores, hambres, peligros de murte, etc. pudiese desalentar a algunos menos animosos que se sintiesen con vocación a las misiones» (ivi, p. 9).

Allora per incitarli aggiunse un *Breve tratado en que se ponen algunos motivos para despertar los animos y mover los corazones de los ministros evangélicos de Europa a piadosa compasión de la necesidad de los desamparados negros por que se esfuerzen en ayudarlos en el negocio de su salvación*.

Padre Cherubino da Savona raggiunse Luanda nel luglio del 1759 in un periodo difficile per le missioni. Il clero portoghese aveva abbandonato la cura pastorale e viveva trafficando schiavi; tanti preti ordinati dal vescovo di Luanda provenivano da famiglie di mulatti ed erano figli di sacerdoti portoghesi che difficilmente volevano occupare le missioni dell'interno (Toso, 1976, p. 41). Il marchese di Pombal, segretario di stato del Portogallo, ispirandosi alle idee illuministe del tempo, volle affermare i diritti della corona portoghese, ed attuare le riforme necessarie per subordinare la Chiesa allo stato. Nel 1750 espulse tutti i gesuiti dal Portogallo e dalle colonie. L'espulsione dei missionari e la stretta censura del governo portoghese portò la missione del Congo al totale isolamento da Roma. Fu così che padre Cherubino da Savona rimase isolato in Congo per tredici anni con gravi difficoltà:

«trovandomi da due anni, e più, senza vino, ed ostie, e non potendo celebrare il S(an)to Sacrificio della Messa, e non sapendo come provvedermi» (Cherubino da Savona, 1775, p. 81).

All'inizio svolse il suo apostolato missionario a Soyo, poi nel 1762 a Bamba, in seguito a Wembo, Nkusu e Mbwela fino ad arrivare ai confini con la provincia di Mbata (Filesì, 1978, p. 179). La sua relazione, presentata per la prima volta in francese da Louis Jadin, riveste un notevole interesse etno-storico perché mette in evidenza il sincretismo tra il culto rituale dei Bakongo e la liturgia cristiana. In questa relazione non troviamo le dure espressioni etnocentriche di disprezzo per i Bakongo che invece abbondano nelle altre relazioni.

Le prime pagine del *Breve Ragguaglio* sintetizzano la situazione in cui si trovava il regno del Congo. Vengono descritte le sue province e i regni circosvicini visti nell'ottica della pastorale missionaria, evidenzia la continuità della fede e la presenza di strutture ecclesiali efficienti o decadenti. Quando la capitale San Salvador venne abbandonata dal re e dai cappuccini, questi stabilirono la loro presenza nelle montagne della Serra de Canda

«ove era già stato anticamente; per causa di guerre, e di fatto si chiama la Città di Quibango (...). Nella Capitale v'era anticamente Ospizio, e Chiesa, mà p(er) la paucità dei Missionari, si è perduto, e rovinato» (ivi, p. 77).

Nella relazione il cappuccino ricorre spesso l'espressione *e di nuovo fabricai* (ivi, pp. 78. 79. 80. 81) ad indicare l'attività febbrile di consolidare la presenza missionaria ormai in crisi:

«Io solo dal computo fatto de miei scritti, ho battezzato più di 7 cento milla, e fatto trentasette milla matrimonj» (Cherubino da Savona, 1775, p. 81)

In questa relazione non troviamo le dure espressioni etnocentriche di disprezzo per i Bakongo che invece abbondano nelle altre relazioni. Rivolgendosi alla Propaganda Fide, nella sua relazione padre Cherubino volle mettere in evidenza la necessità urgente di *Opraj Evangelici* (ivi, p. 81).

Dall'analisi dei resoconti delle missioni cappuccine e dalle relazioni di viaggio è possibile ben evidenziare le problematiche legate ai primi passi del processo di cristianizzazione dei Bakongo. Attraverso questi resoconti risulta evidente come i missionari intendessero se stessi e la cultura che rappresentavano il punto di riferimento col quale rapportarsi con le culture altre. Risulta anche evidente quanto furono compromessi nei traffici degli schiavi e quanto particolare zelo posero per la sistematica destrutturazione delle tradizioni indigene, imponendo con violenza la loro verità. Importarono nuovi modelli dall'Europa, completamente estranei agli usi locali, che la popolazione non capiva perché distanti dalle loro tradizioni e dai loro apparati culturali. Il naturale e autonomo processo di trasformazione proprio della società bakongo, venne interrotto attraverso la tratta di esseri umani, creando profondi scompensi e squilibri politico-sociali (Atzori, 1978, p. 64). In questa dimensione, i missionari ebbero grandi responsabilità, assunsero ruoli di protagonismo e paternalismo con lo scopo di ottenere attraverso procedure di acculturazione forzata, l'integrazione al cattolicesimo delle popolazioni.

«Queimaram os feitiços, arderam as mascaras rituais, mas não foram destruidas as concepções tradicionais, não se modificou à força a mentalidade da maioria da população» (Martins, 1959, p. 115).

Sistematicamente l'opera missionaria mirava a eliminare brutalmente le forme tradizionali del cosiddetto paganesimo, le espressioni religiose tradizionali vennero rifunzionalizzate attraverso l'imposizione di processi di auto adattamento e auto trasformazione. Ma come James George Frazer osserva:

«They are, indeed, drilled by their betters into an outward conformity with its precepts and a verbal profession of its tenets; but at heart they cling to their old magical superstitions, which may be discountenanced and forbidden, but cannot be eradicated by religion, so long as they have their roots deep down in the mental framework and constitution of the great majority of mankind» (1925, p. 59).

Si arrivò così ad un'adesione formale al cristianesimo da parte delle popolazioni indigene, una sorta di vernice superficiale a sua volta rifunzionalizzata nei culti antoniani, e più tardi tokoisti e kimbanguisti, dove i gruppi sociali subalterni miravano al recupero e all'affermazione della propria identità culturale, ad avere un ruolo nel processo politico e nelle lotte di decolonizzazione:

«As concepções religiosas tradicionais por fazerem parte da propria cultura e estarem intimamente ligadas às instituições económicas, sociais e políticas (...) não foram destruidas e substituídas pelas que os missionários pregavam» (Martins, 1959, p. 117).

Nel 1770 la regina portoghese Dona Maria I destituì Sebastião de Melo, marchese di Pombal da segretario di stato e ne modificò la sua politica anticlericale inditando tutti gli ordini religiosi a inviare missionari in Angola.

In seguito a questo nuovo corso il 22 giugno 1779 imbarcò da Lisbona un gruppo di venti missionari tra questi **Raffaele da Castelo de Vide** autore della relazione *Viagem do Congo do*

Missionario Fr. Raphael de Castello de Vide, hoje Bispo de S. Thomé. A differenza delle altre cronache scritte da cappuccini italiani, il *Viagem do Congo* è una cronaca di viaggio scritta da un frate minore portoghese nato nel 1746 ed entrato a quindici anni tra i minori riformati. Fra Raffaele fu ordinato sacerdote nel 1770 ed operò in Congo durante dieci anni, morì a 53 anni nel 1800 nell'isola di San Tomé come vescovo.

Il manoscritto della relazione è composto da quattro lettere datate rispettivamente il 16 luglio 1781, 25 settembre 1782, 29 novembre 1783 e il 15 settembre 1788; sono e indirizzate al superiore dei frati minori che si trovava a Luanda e al padre provinciale di Lisbona. L'originale si trova nell'*Arquivo Historico Ultramarino di Lisbona*, Caixa 64, documento 56 (AHU, Cx. 64, doc. 56) (Thornton, 1993, 181–214).

Dalla lettura della relazione si desumono i nomi di altri due frati minori portoghesi fra Baltassarre da Campo Maior e fra Raffaele da Monte Mor che viaggiarono con fra Raffaele fino a Luanda e che, in seguito, furono destinati a Benguela:

«*Os dois companheiros estão de mim distantes, parece-me que mais de trezentas léguas no sertão de Benguela, ainda não tive notícias deles*» (Raffaele da Castello Vide, 1781, p. 3).

L'autore del manoscritto che ricopriva allora l'ufficio di vicario generale della diocesi d'Angola, fa notare subito all'inizio il motivo della sua presenza in Angola:

«*restabelecer a Cristandade, que aqui foi plantada pelos Portugueses, como também para renovar a antiga amizade, que sempre houve entre o Congo e Portugal*» (ibid.).

Lo stesso concetto fra Raffaele lo ripete più avanti per ribadire ai *barbadinhos italianos* il primato dei Portoghesi sul regno del Congo *por ter sido aquele Reino criado no Cristianismo pelos Portugueses mandados por seus Augustos Predecessores* (ivi p. 23). Forte del compito che gli è stato affidato considera gli angolani come *rusticos pretos de África* (ivi, p. 7) da evangelizzare. Nella sua stessa nave e diretti alla stessa meta viaggiavano due cappuccini, quattro conventuali, tre carmelitani, tre canonici regolari e un diocesano *além de um grande numero de degradados* (ivi p. 10). Il folto gruppo di missionari portoghesi sbarcò a Luanda il 4 dicembre del 1779 e dopo una breve permanenza in questa città *doentia pelos muitos calores e falta de chuva* fra Raffaele fu destinato dal generale e dal vescovo al regno del Congo

«*se determinou viesse eu para o Congo com outros padres também escolhidos por ter vindo logo que chegámos uma embaixada do Rei do Congo pedindo Missionários, e fomos para aquele Reino destinados*» (ivi p. 23).

Egli fu subito informato sullo stato di decadenza che regnava nella corte reale e nella capitale Mbanza Kongo:

«*se admirava a Corte adornada de muitas Igrejas, mas hoje tudo está em terra. Na Corte, sempre havia um Vigário Geral e muitos Padres, hoje não tinha ninguém*» (ivi p. 27).

Partì da Luanda il giorno 8 agosto 1780. Dagli appunti scritti durante il viaggio dove registrava i nomi delle località è possibile ricostruire le tappe percorse dalle carovane per raggiungere la capitale. Il viaggio iniziò in nave con l'approdo alle foci del fiume Dande nell'attuale Barra do Dande. Insieme a 210 portatori percorsero le tappe di Libongo, Tabi, Mwala, Mbanza do Kongo, Bube e il porto del fiume Lodge. Padre Raffaele guadò il fiume Lodge il 14 agosto; lasciato il territorio del marchese di Mussulo entrò nel territorio del ducato di Mbamba. I missionari

viaggiavano su amache fatte con reti legate a un palo orizzontale le cui estremità venivano sorrette dalle spalle di due portatori

«não se pode viajar por estas terras, sem ser em redes, que se costumam; ainda que eu quis partir a pé buscar gente para levarem os Padres companheiros, estes me enganaram, o que conheci ser assim, por algumas vezes o querer empreender; assim pelos grandes calores, maus caminhos e muitos outros inconvenientes, que ocasionariam mais depressa a minha morte» (Raffaele da Castello Vide, 1781, p. 41-42).

Quando i portatori erano stanchi si fermavano: per riprendere il viaggio, però, *era preciso rogar-lhe muito* (ivi, p. 43). Spesso chi veniva trasportato continuava a lamentarsi per il mal di testa, allora *os pretos diziam que não podiam com ele, e o punham em terra*. Capitava che se i viaggiatori diventavano insopportabili i portatori li scaricavano e se ne andavano costringendo i missionari a continuare a piedi:

«e a mim faziam o mesmo, mas eu nada podia, e lhe rogava me levassem, e que bem viam o meu estado. Contudo, muita paciência me foi precisa para os sofrer, e ainda me fugiram, fazendo-me ir a pé um bom pedaço, sem poder» (ivi p. 44).

Raffaele da Castello Vide perdeva spesso la pazienza; si toglieva il cordone dal saio e lo usava per fustigare i portatori. Riusciva così a farsi rispettare dai portatori che *me haviam concebido tal respeito, que me temiam e faziam o que lhe mandava* (ivi, p. 62). Durante la notte per evitare di essere sbranati dai leoni accendevano grandi falò e appendevano sui rami di un albero una lanterna che rimaneva accesa tutta la notte. Il cibo per la carovana proveniva dalle offerte ricevute durante l'amministrazione:

«falando do alimento, são os pretos tão escassos em o dar, que dando pouco lhe parece dão muito, e ainda que pouco, é necessário ser por via do Baptismo, ou Confissão, que quando recebem estes Sacramentos, é costume introduzido pelos antigos trazerem alguma esmola para sustento do Padre, a qual às vezes é tão pouca, que apenas será valia de um vintém, ou pouco mais, e às vezes menor; e com dificuldade vendem. Contudo, deste pouco nos sustentávamos, e alguns pretos, que nos serviam» (ivi p. 47).

Il viaggio fu intrapreso durante il periodo *das queimadas* quando la savana veniva incendiata per catturare la selvaggina e ripulirla dalle erbacce. In tali circostanze il fuoco invase Mossaba un villaggio del ducato di Mbamba dove la comitiva si trovava. Fra Raffaele ebbe il suo da fare per scongiurare l'incendio e salvare i quattro barili di polvere da sparo da offrire in dono al re del Congo.

In seguito raggiunsero il villaggio di Quinta, poi Koma, Bamba e infine Songo. Qui furono ricevuti dal marchese con grande *urbanidade e lhe fizemos um officio de defuntos, pela alma de seus Pais, e nos deu um pequeno escravo de esmola* (ivi, p. 67). Raffaele sembra porsi scrupoli nell'accettare schiavi; inoltre, erano evidenti le gravi ingiustizie perpetrate ai danni della popolazione:

«Aqui também se dão alguns escravos aos Padres, eu os aceito para servirem nas missões, e não para algum negócio, e parece-me que poderão servir a outros Padres, que vierem» (Raffaele da Castello Vide, 1781, p. 107).

Il viaggio continuò fino a Budila e Mbanza Yanga dove la spedizione raggiunse il fiume Mbridge. Il primo di novembre si trovavano presso il marchese di Mpemba. Rimasero fino a tutto il mese di gennaio del 1782 a Micondo, in seguito furono a Manteke. Il tre aprile si recarono a Mbumba dove fra Raffaele annota che *nos guardavam mais que uma moça donzela se guarda no Reino* (ivi, p.

91). Il 25 giugno arrivarono a Inga, infine il trenta giugno 1782 dopo undici mesi di viaggio entrarono a Mbanza Kongo chiamata a quel tempo Bemba. La situazione di decadenza viene descritta con la lista delle dodici chiese distrutte tra cui quella di sant'Antonio dove venivano sepolti i re del Congo. In questa chiesa officiavano i:

«Padres Barbadinhos Italianos, quase da mesma sorte, e foi a última que as guerras arruinaram com as casas dos Padres, e dos Escravos» (ivi p. 130).

Pur essendo note le rivalità tra frati minori e i cappuccini, Raffaele da Castelo Vide, autore del *Viagem*, si prodiga per recuperare gli schiavi di proprietà dei cappuccini che si erano persi a Mbanza Kongo:

«Ainda bem não tinha descansado, quando me mandaram pedir uns escravos dos Padres Barbadinhos Italianos, que assistiam no seu Hospício de Ensuco, dois dias de jornada desta Corte, que fosse acudir, porque não estando aqui os seus Padres, os queria apanhar para os venderem» (ivi p. 148).

Egli rimase in Congo fino al 1788, ritornato in Portogallo fu ordinato vescovo e inviato a governare la diocesi di San Tomé dove morì due anni dopo.

1.3 Gli esploratori e i geografi nel XIX secolo

La visione complessiva della realtà storica e socio-culturale bakongo fin qui esaminata fu ricostruita prevalentemente nelle relazioni di viaggio redatte dalla seconda metà del XV secolo da missionari e viaggiatori giunti in Congo e in Angola dalla *seconda* metà del '600 fino alla fine del '700. Per avere un quadro antropologico più attuale di tale realtà è opportuno ripercorrere i diversi studi successivi che, a partire dalla fine del XVIII secolo fino ad oggi sono stati condotti. Ciò consentirà di individuare quali sono state le teorie e i metodi impiegati nelle relative indagini. Pertanto, anche nella presente ricerca sull'attuale realtà socio-culturale bakongo e sui recenti processi di cambiamento che l'hanno caratterizzata si è reso necessario non solo tenere presenti le fonti e la letteratura antropologica che, a partire dall'Ottocento, è giunta fino ai nostri giorni ma anche i prodromi che hanno causato il cambiamento attualmente in atto. In tutti i casi si partirà dalle relazioni di viaggio della fine del secolo XVIII per poi giungere alle missioni etnografiche condotte per meglio razionalizzare l'amministrazione coloniale. L'analisi di questi testi, secondo Maino, è di estremo interesse per capire le risposte che i navigatori e gli esploratori diedero alle prementi curiosità europee sull'Africa:

«L'analyse des conditions de production de ces textes montre que leur portée dépasse le simple récit de voyage ou de collecte de curiosités sur les nouvelles terres. Les navigateurs et les explorateurs, bien souvent des lettrés ayant une spécialisation technique, se prêtaient au rôle d'informateurs sur des sujets qui dépassaient leur domaine de compétence. En effet, ils répondaient à une demande explicite de connaissances sur les nouvelles terres, les hommes, la faune et la flore, dont les finalités étaient diversifiées, selon le commanditaire ou le bailleur. Dans ce sens, ils mettaient en oeuvre une démarche pluridisciplinaire qui était le fruit d'une "coproduction textuelle", d'autant plus que leur publication avait souvent lieu dans un pays tiers ou sous la plume d'un rédacteur étranger» (Maino, 2005 p. 172).

Dal XV al XVIII secolo le società bakongo, lunda, lwena, tchokwe, umbundu e kimbundu con l'arrivo dei "bianchi" subirono profonde alterazioni provocate da guerre, esodi in massa e schiavitù. I Bakongo non rimasero impassivi davanti a queste tragiche circostanze ma opposero resistenza sia alla schiavitù come all'acculturazione portoghese con rivolte e migrazioni in

massa. Il commercio dell'avorio, della gomma e degli schiavi favorì l'interazione tra società indigene che si organizzarono per difendere il monopolio delle vie commerciali dell'interno, mentre le coste atlantiche erano battute dalle navi portoghesi e inglesi. Le società angolane stabilirono tra loro rapporti di collaborazione dettati dall'interesse commerciale che spesso sfociarono in episodi di violenza. Ci fu poca collaborazione per stabilire un fronte comune contro il colonialismo, anzi molti gruppi sociali, regni e individui lottarono tra loro per trarre il maggior vantaggio possibile dalla situazione coloniale. Molti regni angolani approfittarono del coinvolgimento europeo nel traffico di schiavi per rafforzare il prestigio del loro potere militare attraverso l'acquisizione di armi da fuoco ed alcool. Il monopolio del mercato costiero e il controllo delle vie commerciali contribuirono alla formazione di élite politiche che dominarono le popolazioni dell'interno. Le relazioni commerciali con gli Europei furono motivo di prosperità e prestigio; in cambio di oro e schiavi le carovane ritornavano all'interno con manufatti di metallo, stoffe, armi e alcool. Furono le guerre di occupazione coloniale a porre termine all'amministrazione del territorio appartenente al regno di Matamba (1839), del Congo (1860), di Kakongo (1883), di Katoko (1886) e Vunonge (1877) tra i Nganguela e Kwanhama (1917).

«Se os kaselos (colonos) te perguntarem acerca de reinos, não digas nada, porque o Vunonge vya Chinhama está preso e em perigo de vida» (O mundo cultural, 1997, p. 30).

L'impatto con la cultura europea determinò profondi cambiamenti documentati anche prima dell'arrivo di Diogo Cão nel lontano XV secolo. I vasti possedimenti coloniali consentirono agli Inglesi, Portoghesi, Francesi e Olandesi di entrare in contatto con le popolazioni africane; le ricerche sul campo divennero così sempre più importanti. Apparvero studi monografici che descrivevano la struttura geo-morfologica ed il potenziale di risorse da sfruttare. L'etnografia ricevette impulso dalle esplorazioni (*survey*) con la raccolta di dati etnografici, geografici, linguistici, storici e ambientali in una prospettiva socio-economica. Gli studiosi inglesi combinavano spesso l'attività etnografica con quella missionaria. Si giunse in questo modo a rappresentare le diverse popolazioni studiate come gruppi dotati di una propria cultura distinta da quella degli altri gruppi vicini, e valutati in base alle loro pratiche sociali ed attività economiche. Gli antropologi recensivano la popolazione applicando un metodo di classificazione secondo i criteri fenotipici razziali

«un recensement démographique dont la méthodologie de classement de la population s'organise selon des critères phénotypiques d'origine géographique et de statut socio-économique, notamment à travers l'indication de la profession, du nombre d'esclaves et des plantations possédés» (Maino, 2005, p. 170).

Erano influenzati dal diffusionismo e ritennero, infatti, che le organizzazioni sociali complesse come i grandi regni africani si fossero estesi a partire dall'Egitto. Per effetto delle guerre e della situazione politica del Portogallo che ridusse il suo potere nel territorio angolano e per l'espulsione di tutti gli ordini religiosi, le notizie sui Bakongo che risalgono alla prima metà dell'Ottocento sono spesso confuse e frammentarie. Sono il frutto dei resoconti di viaggiatori, etnografi e geografi che, durante le loro esplorazioni, si confrontarono con quella realtà mossi da vari interessi.

«Bisogna ammettere tuttavia che, tranne poche eccezioni, i viaggiatori europei di questo periodo erano in buona fede quando cercavano di stabilire un contatto con le popolazioni locali e di assicurare al proprio paese il possesso dei loro territori. Erano, infatti, convinti di contribuire alla costruzione di un mondo migliore. Spesso vivevano in modo eroico le loro esperienze. Si sottoponevano a stenti e privazioni di ogni genere non solo per stabilire dei

primati di arrivo, ma anche perché sinceramente persuasi di aprire la strada a un miglioramento delle condizioni di vita degli africani. Pochi si rendevano conto di quali sarebbero state le conseguenze» (Cavalli 1995, p. 8).

In generale le documentazioni dei viaggiatori riportano sistematicamente il punto di vista dell'osservatore, spesso interessato a rilevare aree d'interesse geografico per finalità commerciali. L'ottica di lettura degli avvenimenti era influenzata dalla prospettiva imperialistica europea, inoltre, portava gli studiosi di quel tempo a interpretare i "segni di civiltà", presenti nelle culture "altre", come il frutto della presenza dei bianchi. Con la rivoluzione industriale, il fabbisogno di materie prime per le industrie europee determinò la ricerca di avorio, olio di palma, cera e gomma; in questo modo perse valore la tratta degli schiavi.

«Lo sviluppo industriale stava rapidamente mutando il volto e i bisogni dell'Europa. La concorrenza rendeva necessario trovare materie prime a costi sempre più contenuti. Per la prima volta, l'Africa balzava alla ribalta della politica internazionale come una nuova, incontaminata terra promessa. Nelle antiche formazioni cristalline dei suoi suoli c'erano enormi ricchezze minerarie, nelle foreste legni pregiati e essenze utili o utilizzabili, mentre nelle regioni a cavallo dell'equatore si poteva impiantare su larga scala colture che i climi temperati dell'Europa non consentivano, ma che stavano diventando sempre più necessarie: cotone, canna da zucchero, tabacco, caffè, cacao, caucciù, e altre ancora» (ivi, p. 8).

All'inizio delle esplorazioni l'attenzione delle compagnie commerciali si concentrò sul fiume Congo in quanto costituiva una tra le più grandi vie commerciali dell'Africa Australe. Il motivo fondamentale era migliorare il controllo del bacino fluviale con il massimo rientro economico assicurato dai commerci delle materie prime presenti nella regione e i relativi traffici. In tale quadro di interessi concreti una delle priorità era quella di effettuare rilevamenti cartografici del territorio e codificare topograficamente i luoghi ancora sconosciuti. Veniva così enfatizzata l'Africa Nera come regione sconosciuta, impenetrabile e insalubre; le popolazioni che vivevano nelle foreste, secondo questo approccio, erano primitive e le loro culture inalterate da migliaia d'anni in quanto prigioniere di un'eterna immobilità. Nei loro diari gli esploratori riportarono informazioni che destarono particolare interesse e fornirono dati che ci permettono di reinterpretare la situazione socio-politica dei luoghi visitati.

L'osservazione attenta di molti europei ha fornito informazioni dettagliate su molti aspetti della cultura dei Bakongo, sulla loro organizzazione sociale e le pratiche religiose. Grazie alla griglia teorico-metodologica dell'antropologia è possibile ricavare, spurgandole dalle visioni eurocentriche, numerose informazioni etnografiche dalle relazioni dei viaggiatori; per esempio, uno stereotipo da sfatare è la nozione che le società africane fossero organizzate in tribù, mentre è noto che questo termine deriva dalla terminologia dell'organizzazione sociale romana. Gli Europei lo impiegarono secondo una prospettiva nazionale per identificare un gruppo di persone unite da un'unica discendenza e caratterizzate da una storia comune.

Per quanto riguarda l'Angola, gli amministratori e gli antropologi coloniali portoghesi applicarono il modello tribale alle etnie angolane con finalità ideologiche funzionali al servizio dell'amministrazione coloniale.

Alla fine del XVIII secolo, in epoca illuministica, gli argomenti che dominavano la scena culturale francese furono la lotta contro la schiavitù, la critica rivolta al potere assolutistico del sovrano e l'elaborazione della concezione positiva sul "selvaggio" purgata quindi dall'ingiurioso disprezzo denunciato da Louis-François Jauffret nelle *Memoires de la Société des Observateurs de l'homme*. La *civilisation française* era il punto di riferimento per l'approccio degli studiosi alle "culture altre" e allo stile di vita delle popolazioni extraeuropee considerate come felici e quindi "selvaggi buoni" in quanto rimasti allo stato di natura considerata madre benigna e non

“matrigna” ostile.

«In questi termini lo statuto del discorso sul “selvaggio” restava nettamente subordinato a quello del discorso sull’uomo “civilizzato”» (Fabietti, 1979, p. 2).

Lo scopo era quello di osservare l’uomo nella sua variabilità fisica, linguistica, geografica e sociale attraverso le griglie interpretative del metodo comparativo. In tale contesto gli antropologi illuministi elaborarono la figura del “buon selvaggio”, cioè un modello di virtù naturali per contrastare la dilagante corruzione degli Europei.

«A l’inverse, humanistes et libertins voient dans ces peuples qui vivent sans lois, sans rois, sans prêtres, sans tien ni mien, et qui sont heureux et vertueux, la preuve de la supériorité d’une morale naturelle, fondée en instinct et en raison. Des premiers récits de voyages, certains s’étaient empressés de conclure à l’existence de peuples athées» (Duchet, 1995, p. 10).

Come risposta gli etnologi svolsero un’indagine sistematica sui costumi e le credenze dei “selvaggi” e dimostrarono che sotto un’apparente diversità esistevano dei principi comuni che manifestavano la presenza nascosta del divino. In realtà la vita concreta delle popolazioni cosiddette “selvagge” non interessava; venivano individuate le elaborazioni mitiche di quelle popolazioni per presentarle come testimonianze per comprovare:

«Les rêves d’un Eden primitif ou d’un Age d’or situé aux origines de l’humanité reprennent chair et vie en abordant des terres nouvelles» (ibid.).

L’approccio al mondo “selvaggio” fu impedito da un’insieme di negazioni combinate a seconda del modello costruito da una particolare concezione antropologica:

«peuples sans histoire, sans écriture, sans religion, sans moeurs, sans police» (Duchet, 1995, p. 11).

Coloro che esaltavano la bontà dell’uomo “selvaggio” non ignoravano che costui conduceva una vita *hasardeuse et pénible* che, per questo motivo, sarebbe potuto essere malvagio e crudele. Coloro che invece esaltavano la civiltà consideravano le popolazioni cosiddette “primitive” ancora immerse nella miseria sociale e culturale.

«De la misère de l’homme civil à la barbarie des civilisés, de l’incertitude de la vie sauvage au bonheur de l’homme naturel, toute une thématique de l’état sauvage témoigne d’une vision ambiguë, où affleure la perception d’une réalité contradictoire» (Duchet, 1995, p. 11).

Nella seconda metà del 1700 la tratta degli schiavi entrò in crisi e si manifestò l’urgenza di adottare altre soluzioni che potessero incentivare

«la culture du sucre établie chez les nègres et par eux-mêmes dans leur pays» (ivi, p. 47).

I primi esploratori osservarono la ricchezza delle risorse africane e si proposero di rimpiazzare *l’Afrique désolée, languissante, barbare* con un’Africa *heureuse, active et civilisée* (ibid.). Gli Africani furono assolti dal peccato della barbarie e divennero i protagonisti di una visione idillica dove il paradiso della civiltà fu finalmente accessibile anche a loro. L’interesse economico che considerava gli schiavi come beni da commerciare fu spostato sulle risorse naturali quali l’avorio, l’oro e la gomma.

«il s'agissait pour la France de "mettre dans sa disposition des richesses aussi abondantes que celles du Perou et du Bresil, qui n'auraient l'inconvénient d'être achetées ni par l'esclavage des nations qui les possèdent, ni par l'affaiblissement de la métropole"» (ivi, p. 50).

Nella seconda metà del secolo XVIII la Francia cacciata dal Canada e minacciata nelle Antille organizzò la *Mission française* con l'intento di rafforzare la sua politica espansionistica in Congo e in Abissinia e costituire un impero africano. Nella prefettura del Congo i missionari portoghesi furono sostituiti dai sacerdoti francesi con l'Abbé Belgarde e nel 1766 il prefetto era l'**Abbé Lievin-Bonaventure Proyart** autore dell'*Histoire de Loango*.

Da notare che gli ultimi tentativi per evangelizzare il Congo furono messi in atto tra il 1778 e il 1781:

«*But native hostility had been increasing, and the missionaries – Italian, French, and Portuguese – withdrew completely from this region*» (Johnston, 1908, p. 74).

Nel 1772 fu formata una nuova missione composta da sei sacerdoti accompagnati da un gruppo di laici che fondarono la colonia del Congo. L'Abbé Proyart fece parte di questa spedizione e ritornato in Francia pubblicò l'*Histoire de Loango* che ebbe un grande successo.

«*le tableau d'ensemble n'a plus rien qui puisse décourager les tentatives de colonisation: l'Afrique maudite des trafiquants d'esclaves commence à exercer sur les esprits une fascination réservée jusqu'alors au Perou et au Bresil. Cette "région qui contient tant de trésors" doit être terre de colonisation*» (Duquet, 1971, p. 50).

Nel 1800 a Parigi fu pubblicato il suo libro: *Louis XVI détrôné avant d'être roi, ou Tableau des causes nécessitantes de la Révolution française et de l'ébranlement de tous les trônes*. Ma a causa delle affermazioni contenute l'Abbé Lievin-Bonaventure Proyart fu condannato come reazionario e gettato in prigione a Parigi dove morì nel 1808.

Nell'*Histoire de Loango* l'Abbé Proyart non si limitò a descrivere quello che colse di persona nella sua permanenza a Cabinda ma si rifece all'*Histoire Generale des Voyages* una delle opere più in voga a quel tempo, scritta da Rousselot de Surgy e modificata dopo da edizioni inglesi e olandesi.

«*Il a inséré dans sa collection différents relations de ce qui se passe chez eux: mais après en avoir faite la lecture, on pourroit demander si ceux qui les ont composées ont jamais été dans le pays? (...) ils nous ont donné, sans doute contre leur intention, des portraits d'imagination, pour de faits indubitables*» (Proyart, 1776, p. 58).

Proyart ironizza sul fatto che in quest'opera non si faccia

«*aucune mention des langues que l'on parle dans les différents pays dont on nous peint les moeurs & les usages: & si les Auteurs ne mettoient de temps en temps à la bouche des habitants de ces régions lointaines, quelques mots dont ils donnent la traduction, on seroit tenté de croire qu'ils n'ont voyagé que parmi des Peuples de Muets*» (ivi, p. 171).

Citerà più avanti un'altra enciclopedia l'*Histoire Générale de l'Asie, de l'Afrique, & de l'Amerique* per criticare l'autore *mal informé* (ivi, p. 110), e per prendere le distanze da *plusieurs Auteurs, qui en ce point, comme en une infinité d'autres, ne font que copier les erreurs les uns les autres* (ivi, p. 128).

Scritta in un periodo in cui l'opinione pubblica denunciava le ingiustizie della tratta, l'*Histoire de Loango* prese le difese delle popolazioni bakongo considerate

«dissolus dans leur moeurs que perfides & inhumains dans le commerce de la vie; &, sans qu'ils ayent été entendus sur des chefs si graves, on leur fait le procès (...). Des gens qui n'ont jamais considéré leur pays que du haut de l'Observatoire les excommunient» (ivi, p. 3).

I missionari che lasciarono la loro patria per recarsi tra i Bakongo si prefissero lo scopo *de les rendre meilleurs* (ivi, p. 5), ma i loro propositi non si realizzarono a causa della cultura e della lingua kikongo che non conoscevano, infatti, come osserva l'Abbé Proyart:

«Comme ils ignoroient la langue du pays, à leur arrivée, ils eurent le loisir d'être observateurs, avant de pouvoir être Missionnaires (...) un pays inconnu & dont il ignore la langue, ne peut prendre qu'une connoissance bien superficielle des peuples qui l'habitent» (ivi, pp. 5. 59).

Nella seconda parte dell'opera, dedicata alla descrizione dell'attività missionaria, l'autore riporta un discorso proferito prima di morire, dal signor Chatelain, della *Mission Française* che dimostra quanta attenzione ponevano i missionari nello studio del kikongo:

«il faut bien attendre notre guérison (...) & étudier la Langue du pays avant de la parler au Peuple. Vous ne sauriez imaginer combien nous avons découvert de nouveaux mots, de nouveaux tour de phrases, de nouvelles beautés dans la Langue. Nous avons été obligés de refondre notre Dictionnaire, après avoir rempli un espace considérable que nous avons laissé en blanc à chaque Lettre (...). Il n'est pas croyable qu'un Peuple si simple que le nôtre, & si borné dans ses connoissances, ait porté la Langue à un si haut degré de perfection» (ivi, pp. 358-359).

L'Abbé Proyart stabilisce dei raffronti tra il kikongo, il greco e l'ebraico, dedica il capitolo XIX della sua opera alla lingua kikongo e dimostrando una sensibilità particolare per la linguistica. Dal titolo della relazione si può cogliere come egli restringa il campo di osservazione alla regione del regno del Congo situata più a Nord e che corrisponde all'attuale enclave di Cabinda, nella descrizione abbonda in osservazioni quali:

«Les Negres ne savent pas (p. 11). (...) Les Negres ne conoissent point (p. 12. 46). (...) Tous les Negres (...) se contentent (pp. 13-14). (...) Les Negres ne pensent point (p. 28). (...) Les Negres laissent aussi perdre (p. 29). (...) Les Negres ne le domptent pas» (p. 38). (...) *Les Negres les dénichent»* (Proyart, 1776, p. 46).

si tratta di espressioni formulate al negativo che potrebbero sottintendere una visione etnocentrica di disprezzo anche se poi Lievin-Bonaventure Proyart afferma:

«nous nous sentons portés, comme naturellement, à mépriser des peuples si simples & si pauvres: mais si apprenant eux même que nous sommes les laborieux artisans de mille besoins qu'ils n'éprouverent jamais (...) ils nous rendoient mépris pour mépris» (ivi, pp. 78).

Per conoscere la realtà culturale dei Bakongo egli si basa sul punto di vista espresso dai missionari che a loro volta davano delle popolazioni giudizi negativi:

«*Les Missionnaires en ont examiné* (p. 37). (...) *Les Missionnaires ont observé* (p. 38). (...) *les Missionnaires furent un jour témoins* (p. 42) (...) *Les Missionnaires n'ont pas été témoins* (p. 44). (...) *on raconta aux Missionnaires*» (ivi, p. 48).

Considera perciò le loro osservazioni più attendibili di quelle elaborate a tavolino dagli studiosi che non hanno avuto la percezione diretta della realtà.

Nell'*Histoire de Loango* l'Abbé Proyard analizza l'organizzazione sociale dei Bakongo e ne deduce che:

«*ils offrent l'image plus sensible de l'origine des sociétés. Ce sont moins les besoins réciproques qui les rapprochent, que les liens du sang qui les empêchent de se séparer. Les familles ne se dispersent pas comme parmi nous*» (ivi, p. 52).

A questo riguardo è possibile sostenere, tenendo conto del periodo storico in cui si colloca dire, che l'opera dell'Abbé Proyard stabilisce il passaggio tra l'ingenua posizione di chi è portato a giudicare gli avvenimenti e situazioni in modo inadeguato perché condizionato da presupposti etnocentrici e chi invece si pone il problema di un metodo che per certi aspetti avesse cura delle attenzioni in seguito proposte dall'antropologia scientifica:

«*Si le hasard veut que plusieurs jours de suite il soit témoin de quelques traits de crauté et de perfidie, il les représentera comme cruels & perfides. S'il eût pris une autre route, témoin de quelques actes des vertus contraires, il eût fait l'éloge de leur amour pour la droiture & l'humanité*» (ivi, p. 59).

Per l'autore dell'*Histoire* si tratta di avere un approccio con la cultura bakongo condotto non a tavolino ma attraverso l'osservazione diretta sul campo: *Pour asseoir un jugement sûr, il faut avoir tout vu, tout calculé* (ivi, p. 81). Il resoconto del marinaio *n'est pas plus sûr, et ne doit pas plus fixer notre jugement*, a sua volta quello del commerciante è condizionato dall'*esprit d'intérêt*; poi quello del viaggiatore *ne peut prendre qu'une connoissance bien superficielle* (ibid.). Nemmeno il metodo comparativo può essere preso in considerazione perché:

«*on n'as pas droit d'en juger les habitans par comparaison, & d'attribuer aux uns ce qu'on connoit des autres*» (ivi, pp. 59).

Le critiche di Giulio Ferrario, studioso di questioni bibliografiche, non risparmiano l'opera del Proyard; Ferrario lesse superficialmente l'*Histoire* come lasciano intravedere queste affermazioni:

«*describe con molta diligenza tutto ciò che riguarda la fisica del paese la morale de' suoi abitatori, la lingua, la religione, il governo, l'industria ed il commercio, ma vi si scorgono ad ogni tratto le corte viste de' missionari, più zelanti catechisti che buoni osservatori*» (Ferrario, 1825, p. 207).

L'Abbé Bonaventure Proyard reagì contro le interpretazioni moralistiche che impedivano la vera comprensione della cultura bakongo; sosteneva fossero fatte da *de prétendus voyageurs se jouant de la bonne foi publique* (Proyard, 1776, p. 79), infatti:

«*un écrivain mercénaire respecte peu la vérité, quand il trouve son compte à la déguiser (...) le même écrivain, emporté par je ne sais quel aveugle penchant à calomnier les moeurs de ces peuples*» (ivi, pp. 79. 82).

Anche l'impatto con l'ambiente genera particolari difficoltà, egli rileva che molti morirono a causa delle epidemie, altri invece ritornarono in Francia:

«Quoique la température du climat soit supportable en détail, il se trouve néanmoins qu'en somme elle est meurtrière pour le Français: chaque jour porte une nouvelle atteinte à leur tempérament. Les Italiens se trouvent beaucoup plus à leur aise que nous dans le Congo: la raison en est naturelle» (ivi, p. 354).

Alla fine del XVIII secolo, in epoca illuministica, gli argomenti che dominavano la scena culturale francese furono la lotta contro la schiavitù, la critica rivolta al potere assolutistico del sovrano e l'elaborazione della concezione positiva sul selvaggio purgata quindi dall'ingiurioso disprezzo denunciato da Louis-François Jauffret nelle *Memoires de la Société des Observateurs de l'homme*. La *civilisation française* era il punto di riferimento per l'approccio degli studiosi alle culture fin da allora considerate "altre" e allo stile di vita delle popolazioni extraeuropee giudicate come felici in quanto selvaggi buoni, ovvero rimasti allo stato di natura considerata madre benigna e non matrigna e ostile come invece era quella trasformata dalla "civiltà". Ugo Fabietti a tale proposito afferma:

«In questi termini lo statuto del discorso sul selvaggio restava nettamente subordinato a quello del discorso sull'uomo "civilizzato"» (Fabietti, 1979, p. 2).

Lo scopo era quello di osservare l'uomo nella sua variabilità fisica, linguistica, geografica e sociale attraverso le griglie interpretative del metodo comparativo. In tale contesto gli antropologi illuministi elaborarono la figura del buon selvaggio cioè un modello di virtù naturali per contrastare la dilagante corruzione degli Europei.

«A l'inverse, humanistes et libertins voient dans ces peuples qui vivent sans lois, sans rois, sans prêtres, sans tien ni mien, et qui sont heureux et vertueux, la preuve de la supériorité d'une morale naturelle, fondée en instinct et en raison. Des premiers récits de voyages, certains s'étaient empressés de conclure à l'existence de peuples athées» (Duchet, 1995, p. 10).

Come risposta gli etnologi svolsero un'indagine sistematica sui costumi e le credenze dei "selvaggi" e dimostrarono che sotto un'apparente diversità esistevano dei principi comuni che li conducevano a congetturare in tutte le forme culturali, come dato costante la presenza in tutte le popolazioni delle credenze religiose a cui rispondevano divinità. In realtà la vita concreta delle popolazioni cosiddette "selvage" non interessava, invece, venivano individuate le elaborazioni mitiche di quelle popolazioni per presentarle come testimonianze che comprovassero:

«les rêves d'un Eden primitif ou d'un Age d'or situé aux origines de l'humanité reprennent chair et vie en abordant des terres nouvelles» (Duchet, 1995, p. 10).

L'approccio al mondo selvaggio fu impedito da un'insieme di negazioni combinate a seconda del modello costruito da una particolare concezione antropologica:

«peuples sans histoire, sans écriture, sans religion, sans moeurs, sans police» (Duchet, 1995, p. 11).

Nell'opera *Voyage occidentale de l'Afrique fait dans les années 1786 et 1787, contenant la description des moeurs, usages, lois et gouvernement et commerce des États du Congo, fréquentés par les Européens, et un précis de la traite des Noirs, ainsi qu'elle avait lieu avant de la Revolution française* le prime

sessantotto pagine sono dedicate al regno del Congo. L'autore **Louis Ohier Degrandpré** era nato in Bretagna a Saint Malo nel 1761 e aveva svolto la sua attività durante e dopo la rivoluzione francese. Questo fatto si riflette nella sua carriera di avventuriero definita dagli studiosi caotica. Egli, infatti, fu armatore, mercante di schiavi, agente segreto, ufficiale di marina, ingegnere, botanico ed infine scrittore. Pubblicò il suo lavoro sull'Africa nel 1801 quando la schiavitù dopo l'epopea napoleonica riprese vigore:

«Je n'écris donc ici que pour ceux que le commerce pourra conduire dans ce pays; ici autres n'y trouveront qu'un récit dont le seul usage serait de fournir quelques nuances au tableau des misères humaines» (Degrandpré, 1801, p. 7).

Rispetto alle altre cronache di viaggio il *Voyage* si caratterizza poichè è stata scritta soprattutto per dare indicazioni ai trafficanti di schiavi che ancora nell'Ottocento praticavano la tratta:

«Un petit vaisseau auquel il ne faut que deux cent esclaves, peut en traiter la moitié à Mayombe, et venir achever le reste à Loango. (...) Il est d'usage que les vaisseaux qui font leur séjour à Loango, envoient leur chaloupes à traiter une douzaine de captifs (...). L'approche de cette rivière n'est pas facile (...) les pirogues du pays apportent à bord la traite et le vivres.; on ne fait aucuns paiements à terre, tout se fait à bord» (ivi, pp. 7-8)

L'intento di quest'opera viene ben definito da Giulio Ferrario quando scrive che:

«Il signor De-Grandpré nel primo volume del suo viaggio ci presenta un quadro esatto del governo, delle leggi, delle usanze e de' costumi degli abitatori di quelle regioni; e le moltissime notizie relative al commercio ed alla navigazione, che ci dà nel secondo, ci fanno conoscere ch'egli è un uomo assai versato nella cognizione di questi due rami importanti dell'economia politica» (Ferrario, 1825 p. 308).

De Grandpré è abile nell'individuare le caratteristiche comportamentali dei Bakongo; il suo scopo però è quello di mettere in atto strategie appropriate per migliorare la tratta; al riguardo egli scrive che:

«L'endroit est sûr, le mouillage est bon, et les Noirs y sont assez doux, en peut se fier à eux sans risque (...). Les Noirs de Quilongue sont voleurs, mais point du tout méchants, il sont craintifs comme ceux de trois autres ports» (Degrandpré, 1801, p.8).

Si serve delle informazioni ottenute per stabilire le differenze tra uno schiavo e l'altro in base all'etnia di provenienza:

«Les esclaves qu'on amène à ce marché sont de la nation nommée Montequé ou bien Mayombe ou enfin Quibangue: ces derniers appartiennent à une petite peuplade fort peu nombreuse de l'intérieure de l'Afrique. Ce sont les plus beaux Noirs que l'on puisse voire, ils sont supérieurs aux Congues, ils sont bien faits, très noirs, d'une jolie figure, et ont le dent d'une beauté admirable, mais ce peuple a le bonheur de fournir fort peu de traite» (ivi, pp. 12-13).

Per organizzare la tratta Louis de Grandpré si servì di conoscenze etnografiche raccolte durante il viaggio adottando un'attenta osservazione, come rivelano queste sue considerazioni:

«Les montequés (...) sont beaux, mais ils se gâtent les dents en les limant pour les rendre pointues. Cet usage leur valut d'abord la réputation d'être anthropophages, mais ce soupçon n'étant fondé que sur une apparence aussi légère, ne c'est pas vérifié: ils est prouvé

qu'ils se liment le dent, parce que chez eux c'est une beauté de les voir ainsi» (ivi, pp. 13-14).

Durante la descrizione sembra giustificare il dramma della schiavitù presentandola come una realtà accettata pacificamente anche dai Bakongo che, secondo lui, si accontenterebbero solo di banane e tabacco in cambio dei servizi prestati:

«Noirs magnifiques, robustes, durs à la fatigue, et sans contredit les meilleurs de nos colonies; ils sont doux et tranquilles, façonnés à la servitude: à Saint-Domingue ils sont fort estimés, et paraissent toujours contents de leur sort; leur seul jouissance dans cette colonie est d'avoir du tabac et quelques bananes qu'ils cultivent, et s'ils ont ces deux articles à souhait, ils travailleront gaiement, chanteront beaucoup, et ne désireront rien au-delà» (ivi, p. 25).

Dimostrò la sua abilità nel saper scegliere i luoghi più adatti per approdare; per esempio, vorrebbe passar la notte a terra ma dovette per forza pernottare a bordo obbligato dalle circostanze avverse; allora cerca spiegazioni:

«Je suis persuadé que cette coutume de se rembarquer tous les soirs a été établis par les Noirs, qui n'aiment pas à voir les Européens faire chez eux des établissemens fixes» (ivi, pp. 13-14).

Si tratta del monopolio delle vie commerciali dell'interno che tradizionalmente era riservato ai Bakongo, e di conseguenza interdetto agli Europei che con la tratta vorrebbero estendere il loro dominio attraverso i territori lontani dalla costa e così fondare stazioni commerciali come poi di fatto è avvenuto. Egli manifesta la sua rivalità contro i Portoghesi che estesero il loro dominio costruendo fortificazioni lungo la costa.

«Il est hors de doute au surplus que cette nation ne manquera pas de profiter de la première occasion de s'emparer de rechef de tout ce pays» (ivi, p.32).

L'imminente rioccupazione portoghese fa fare a Louis Degrandpré delle valutazioni che non sono usuali per un commerciante di schiavi:

«qu'il me soit permis de dire que leur invasion à Cabende et autres ports de cette côte sera un fléau pour les malheureux habitans de ces contrées fertiles, et qui pourraient si aisément se repeupler. Il leur faut des colonies d'agriculteurs; il faut enseigner aux habitans les premiers arts nécessaires, il faut les secourir dans leurs maladies, il faut détruire chez eux le reste de barbarie qui se montre encore dans leurs moeurs; en un mot, il faut tout faire pour les enrichir et les rendre heureux (...) elle n'apportera aux Noirs de Cabende que l'esclavage, l'exploitation des mines, la transportation et l'inquisition, les quatre plus grandes plaies qui puissent afliger l'humanité» (Degrandpré, 1801, pp. 33.34).

Mosso a compassione davanti alle lacrime degli schiavi si prodiga per lenire le loro sofferenze con cibo ed alcool:

«aussi leurs sanglots et leurs chansons douloureuses sont-ils souvent venus porter le trouble dans mon ame au milieu des nuits, et me faire compatir leurs cruelles angoisses (...). Je n'ai jamais pu me défendre du dégoût le plus marqué pour un métier qui révolte autant l'humanité» (ivi, p. 53.58).

Inoltre, all'inizio egli fornisce tutti i ragguagli necessari per il buon successo della tratta; per verti versi sembra contraddirsi, ma alla fine sebbene disapprovi quel commercio disumano, da un altro verso si augura che venga regolamentato da leggi internazionali:

«Quoi qui l'en puisse être, le métier d'acheter des hommes comme des bêtes de somme, répugnera toujours à toute ame sensible, et il est à desirer que ce commerce cesse enfin d'obtenir la sanction des gouvernements» (ivi, p. 68).

Come si è visto, nel 1645, vista la carenza di missionari la corona portoghese accettò che i cappuccini italiani, allora organizzati da Propaganda Fide, andassero in Congo. Nella seconda metà del secolo XVIII, quando il marchese di Pombal divenne segretario di stato agevolò l'espulsione di tutti gli ordini religiosi compresi i cappuccini tanto che nel 1765 furono costretti ad abbandonare l'Angola. Nel 1778 Maria Anna d'Austria I salì al trono e Sebastião José de Carvalho e Melo detto *Marquês de Pombal* fu allontanato. La regina si rivolse agli ordini religiosi di diverse nazionalità affinché trovassero missionari disposti a recarsi in Angola. L'atteggiamento del Portogallo verso le missioni in Angola era un fatto dibattuto tra l'esplicita ostilità durata vent'anni e la nuova mentalità d'apertura verso i missionari stranieri inaugurata dalla regina. Fu così che il nuovo segretario di stato portoghese Martinho de Melo continuando la tradizione del *padroado* volle sostituire i cappuccini italiani con sacerdoti portoghesi (Toso, 1977, p. 18).

Questo, in breve, l'ambiente che incontrò **Raimondo da Dicomano** quando nel 1790 sbarcò a Luanda. Dopo un anno dal suo arrivo, nel 1791 fu inviato in Congo per richiesta formulata al governatore Miguel Antonio de Melo dal re Alessio I, che desiderava, secondo le consuetudini, essere incoronato da un cappuccino. Prevedendo le difficoltà che il frate avrebbe incontrato, il governatore lo fece accompagnare da un soldato, l'alfiere Medeiros, che conosceva la lingua, con il compito di svolgere una concreta opera di penetrazione politica ed economica. Purtroppo il re che l'aveva richiesto morì poco dopo e fu sostituito da Dom Joaquim che invece osteggiò il missionario rifiutando di sottomettersi alla cerimonia dell'incoronazione. *L'Informazione sul regno del Congo* stesa da Raimondo da Dicomano fu ritrovata nell'archivio storico dell'oltremare portoghese a Lisbona nel 1977, si tratta di una delle prime relazioni dirette non a *Propaganda Fide* ma al governatore di Luanda. Fra Raimondo concepì la sua presenza in Congo legata alle circostanze dell'incoronazione del principe Alessio I che come si è accennato, morì poco dopo. Il frate volle ritornare all'ospizio di Luanda ma non gli fu concesso a causa di *ridicole utilità* (Raimondo da Dicomano, 1798, p. 1). Si può dedurre che nella capitale del regno del Congo avessero un estremo bisogno di missionari e al re non sembrava vero poter ricevere dopo tanto tempo la visita di un cappuccino. Pertanto fecero di tutto per impedire che fra Raimondo se ne andasse. Ciò creò non poche perplessità al missionario che s'interrogava sui motivi legati al diniego:

«E se sono ammalati, ò perché non possono più lavorare stando stracchi, vogliono ritirarsi a Loanda, non lo possono fare senza prima cattivargli con regali» (Raimondo da Dicomano, 1798, p. 1).

Durante tre anni (1793-1795) trascorsi in Congo fra Raimondo da Dicomano osservò i cambiamenti avvenuti nell'ambiente sociale tramite un'evangelizzazione di massa e imposta con metodi violenti tanto che, come conseguenza, generarono il rigetto del cattolicesimo e il ritorno ai culti tradizionali dei Bakongo:

«ma oggi giorno le cose mutarono totalmente di faccia, perché la Religione, che ora si trova nell’Congo altro non è che una pura apparenza, e solamente si discopre alcun vestigio di Cristianità, e Religione» (ibid.).

Nella sua relazione fra Raimondo passa in rassegna i vari sacramenti amministrati con difficoltà. Inoltre, prende in considerazione l’osservanza da parte degli indigeni del precetto domenicale e le forme di usanze funebri. Com’era naturale per un religioso della sua formazione, si lamenta che i Bakongo non abbiano uno spessore dottrinale tale da poter interpretare gli attributi dati a Dio dal Cristianesimo, ovvero, per esempio, non coglie come gli indigeni non abbiano la nozione di “l’Altissimo” (*Nzambi a Mpungu*). Probabilmente egli non è in grado di capire il significato semantico del termine *mpungu* che ha un’accezione più immanente rispetto a quella trascendentale elaborata dalle culture semitico-mediterranee. Infatti, molti concetti astratti dalla dottrina cattolica furono espressi in kikongo tramite l’ingenua appropriazione di termini magici destinati ad esprimere la religione tradizionale africana. A questo riguardo Toso rileva che

«altra inevitabile lacuna derivabile in parte dalla ricordata superiorità culturale, e che sicuramente influì in maniera determinante nel condizionare l’apostolato del P. Santini, fu l’ignoranza della lingua» (Toso, 1977, p. 73).

Nell’ambito di tale prospettiva, i missionari erano diventati più esigenti; per esempio, rifiutavano il battesimo agli adulti che non partecipavano al catechismo e la comunione ai nobili che non si confessavano. Nella realtà della cultura locale, queste restrizioni erano inammissibili per i Bakongo tanto che arrivarono a minacciare di morte il *missionario* (ivi, p.2). La reazione fu che gli anziani si vendicarono con l’impiego dei simboli delle divinità indigene che i missionari, come si è già visto, definivano feticci; questo fatto preoccupava molto il missionario. D’altra parte i cappuccini non potevano rinunciare a quanto imponeva loro la pratica della pastorale che richiedeva il rispetto di precisi obblighi per amministrare i sacramenti. Tale diniego fu colto dai Bakongo come un castigo eccessivo che metteva in discussione la loro possibilità di accedere alla salvezza. In sostanza si trattava di mentalità con logiche diverse; erano due modi di intendere la pratica religiosa che entravano in conflitto. In passato, come si è visto, questa situazione aveva fatto sorgere il fenomeno dei gruppi antoniani; com’è noto si è trattato di un movimento millenarista basato sui principi cristiani filtrati dalla cultura tradizionale africana e divulgati dalla profetessa Kimpavita. Pertanto amministrare il battesimo significava non solo rendere accessibile la salvezza agli africani, ma anche permettere al missionario di avere le condizioni necessarie per poter vivere lontano da Luanda. Questa rigida intransigenza costituiva un inconveniente che era insostenibile, a questo proposito Raimondo da Dicomano scrive:

«io ero solo e non avevo chi mi desse alcuna cosa se non battezzava. Senza battezzare non era possibile adunare gente per mandare a provvedere alcuna cosa a Loanda, avendomi rubato tutto quello che avevo per il viaggio, e bisognò che stessi più di un anno senza dir’messa, perché mi mancava il vino, l’ostie e le candele, e così la fame, e la compassione che avevo di tanti bambini che potevano morire senza il battesimo, che è l’unico frutto che può fare un Missionario, mi fecero risolvere di battezzare» (Raimondo da Dicomano, 1798, p. 7).

La sacramentalizzazione di massa si era rivelata fallimentare, il missionario si rendeva conto che le sue fatiche pastorali erano inutili se non praticava un adeguato approccio basato sulla preliminare comprensione preliminare della cultura indigena. Tuttavia per realizzare questo era necessario essere *missionari permanenti in quel luogo* (ivi, p. 7) e restare in Congo a tempo pieno. Bisognava conoscere la lingua kikongo. Per i Bakongo, infatti, era difficile continuare ad

imparare il catechismo in portoghese, pochi di loro lo conoscevano e non si riusciva a *decorar* concetti religiosi astratti che appartenevano ad un'altra cultura e che si adeguavano male alla loro mentalità. Queste stesse problematiche le si incontra ancora oggi; si verifica quindi che i Bakongo aderiscano con più facilità alle molteplici sette dove le esigenze riguardanti la salvezza sono meno rigide. Nella prima annotazione al testo, fra Raimondo s'intrattiene a descrivere l'organizzazione amministrativa del regno del Congo specificando i significati di *Mbanza*, *Mbata*. Tuttavia sembra che non riesca a cogliere con esattezza il ruolo che differenziava il re da quello dei principi e dei *soba*. Per esempio, come si è già visto in altre relazioni, quando riprende a parlare del battesimo, egli riporta l'espressione kikongo *anamungoa* che può essere interpretata come «figli del sale», oppure come *vana mungwa* cioè «dai il sale». A questo riguardo, si ribadisce che il sale usato per benedire l'acqua, era ritenuto un elemento apotropaico che gli indigeni come gli stessi missionari credevano allontanasse gli spiriti maligni. Per questo motivo il sale battesimale era oggetto di furti (ivi, p. 3). In ambito popolare, in seguito, si arrivò a coniare l'espressione «*dya mungwa* > mangia il sale» per indicare il battesimo.

Nella seconda metà del 700 quando fra Raimondo scrive, la cattedrale di Mbanza Kongo era già in rovina, erano rimaste solo le pareti, il tetto, infatti, era di paglia e perciò facilmente deteriorabile, degli altri numerosi edifici rimanevano solo macerie coperte dal *capim* (ivi, p. 3). Per fra Raimondo da Dicomano era difficile accettare che un re visse così come tutti gli altri in una semplice capanna di paglia. Così anche lui finì per ricorrere ad una *nganga nkisi* reputando che la causa del suo malessere fosse dovuta non alla malaria ma ad un “feticcio” o “maleficio”. A questo proposito scrive:

«Mi diedero maleficio tre volte e stetti molti mesi malato, mi tremava tutto il corpo e fui le carni verdi» (ivi, p. 3n. 4).

Era nota la credenza secondo la quale i “feticci” non potessero intervenire sui “bianchi” perché non essendo africani non appartenevano ai lignaggi bakongo. Inoltre, le difficoltà nell'amministrare gli *Oli Santi* nascevano dal fatto che, nell'approssimarsi la morte era tabù avvicinarsi al morente. Se per caso il decesso avveniva nel momento in cui il missionario ungeva il morente, si attribuiva la causa della morte all'azione rituale dell'unzione operata dal sacerdote come estremo viatico per il trapasso.

La considerazione che fra Raimondo da Dicomano riporta sul matrimonio bakongo consente di intuire quale fosse la situazione socio-economica della famiglia nell'ambito della quale il prestigio derivava dal fatto che un marito fosse in grado di mantenere più mogli (ivi, p. 4). La fertilità femminile era un dato fondamentale, in quanto la famiglia era il contesto in cui si riproduceva la forza lavoro socialmente distribuita in seno alla stessa famiglia e nella comunità. Il principio della fertilità femminile comportava che ci fosse la restituzione della *lobola*, cioè del pegno nuziale che riceveva nel momento del matrimonio la famiglia della sposa, quando questa risultava sterile ed incapace di realizzare una famiglia con la nascita dei figli.

Fra Raimondo, sempre descrivendo le usanze matrimoniali, riferisce dell'usanza del levirato e riporta interessanti notizie che spiegano la struttura matrilineare della famiglia bakongo (ivi, p. 5). Rimane perplesso davanti al rituale delle aspersioni del vino di palma (*malavo*) sulla tomba di un defunto; nell'ambito dello stesso apparato rituale non riesce a capire l'importanza delle libagioni che permettevano ai parenti del morto di manifestare la loro comunione con l'antenato. A questo riguardo si deve rilevare che tale usanza è ancora vitale, come è stato possibile rilevare in diversi anni di ricerca sul campo operando fra i Bakongo; l'usanza, infatti, l'usanza è praticata quando gli anziani prima di bere insieme versano il vino di palma per terra in segno di propiziazione verso gli antenati defunti.

Nella relazione ricorre il termine *muccano* (*mu nkanu*) che significa “in colpa di”. Fra Raimondo riporta lo stesso termine tradotto in kimbundu *kituxi* che costituisce una realtà culturale subalterna rispetto a quella egemone dei Bakongo:

«e con mio grande cordoglio mi fu detto molte volte, che io non era bene instruido (sic) quando gli corregevo di questi pregiudizzi, e della pessima vita che facevano» (Raimondo da Dicomano, 1798, p. 7).

Inoltre, un’annotazione particolare dà inoltre al governatore portoghese di Luanda l’occasione di conoscere notizie preziose riguardanti il re del Congo:

«non ha forza perché non ha soldati, ne armi, ne polvere, ne palle. (...) Il Re presente Enrico I° non aveva che venti o venti cinque fucili, e i suoi nipoti erano molto poveri. La sua autorità esiste solo nella sua mente, e in quella dei suoi Consiglieri. Per verità a sentirgli parlare pare che non ha altro Ré nel mondo che il Ré del Congo, ma in realtà non ha altra autorità che sopra le sue donne e i suoi schiavi. Egli puode far pubblicare i suoi ordini in piazza chiamata pengala, aonde non ha nessuno, e tutti i suoi ordini vanno al vento. Tutti l’Infanti, i Principi, Marchesi, ecc. anno le sue popolazioni, e ciascheduno comanda nelle sue banze. Il Ré solamente gli da il titolo, se gli chiama o gli manda alcuna cosa, non fanno caso, e non l’obbediscono, perché sono ordinariamente più potenti del Ré e non lo temono» (ivi, p. 9).

Nelle parole del frate la decadenza del regno è evidente; questa informazione faceva piacere a don Michele Antonio de Melo. L’ironia e il disprezzo del cappuccino sono contenuti nelle considerazioni che seguono:

«il Ré presente D. Enrico I°, è tanto povero che va quasi ignudo, solo coperto con un panno che fu un paliotto dell’altare maggiore della Cattedrale, che lo rubò quando morì il Rev.do Padre Dottore Andrea, e un pezzo del piviale rosso che portava alle spalle; quando incoronò aveva un altro paliotto bianco e rosso di damasco, legato con una stola, che tutto aveva rubato dalla chiesa» (Raimondo da Dicomano, 1798, p. 10).

Inserite nel contesto della descrizione del sistema giuridico che reggeva le comunità bakongo; queste notizie risultano interessanti in quanto riguardano le credenze e le concezioni religiose dei Bakongo alle quali, come si è già accennato, si connettevano adeguate rappresentazioni simboliche espresse con oggetti e con operazioni rituali; in pratica sono quelli che i missionari definiscono “feticci” e “pratiche ordaliche” compiute dai “sacerdoti della corteccia” (*ngang’a nkasa*) (ivi, p. 12). Inoltre, tali concezioni venivano inserite nel contesto della descrizione del sistema giuridico che reggeva le società dei Bakongo. L’ordinamento sociale era caratterizzato dall’egualitarismo economico assoluto, era lo stesso sistema che, tramite il cosiddetto “feticcio”, si incaricava di livellare chiunque tentasse di emergere nella produzione dei beni di consumo. Per ciò che riguarda la suddivisione del lavoro fra Raimondo appare impressionato dalla condizione di subalternità in cui erano tenute le donne:

«Gli uomini non hanno altra obbligazione che di fare le case, e stanno tutto il giorno senza far niente, e a vedere lavorare le donne. Perché se gli uomini lavorassero potrebbero avere da mangiare quanto volessero» (ibid.).

La situazione che descrive egli coincide con la fase di passaggio di decadenza del regno e con tutte le conseguenze dei cambiamenti sociali e culturali che ad essa si connettono. Carlo Toso commenta la relazione di fra Raimondo e rileva un pessimismo di fondo che addebita alla solitudine in cui il cappuccino venne a trovarsi (Toso, 1977, p. 72):

«I suoi giudizi non potevano che riflettere una impostazione mentale ben lontana da una saggia valorizzazione delle tradizioni, dell'ambiente e dei particolari valori di quei popoli; ed inoltre non erano sorretti da un tollerante studio introspettivo delle strutture tradizionali e del quadro culturale e sociale delle genti congolesi. In altre parole – pur senza saperlo – era vittima del colonialismo culturale di allora che, ritenendo la razza nera inferiore per la sua stessa origine, lo portò – come tantissimi altri del resto – ad assumere aspri atteggiamenti nei confronti delle credenze e delle consuetudini locali» (ivi, pp. 72-73).

Quella dei funzionari coloniali è un'altra categoria di autori che occupa un posto rilevante nell'insieme delle opere che riguardano i Bakongo; infatti, come afferma Maino:

«Cette catégorie de producteurs fut accrue par des fonctionnaires érudits ou des lettrés locaux, dont les textes tiennent moins à l'obligation de la fonction occupée qu'à des motivations personnelles. Leurs écrits sont des vecteurs de stratégies plurielles, qui vont de la recherche de prestige à la défense d'idées ou de positions sociales spécifiques» (Maino, 2005 p. 173).

Tra questi autori va menzionato **Feo Cardozo de Castellobranco e Torres** che nel 1825 pubblicò un insieme di documenti tra i quali l'*Historia das açoens memoraveis dos governadores e capitaens generaes de Angola*. Si tratta della cronistoria dei primi governatori e dell'espansione coloniale portoghese in Angola. Oltre ad essere una fonte preziosa per la storia angolana, l'*Historia* contiene dei dati etnografici indicativi per ricostruire la società coloniale nel suo nascere. La corona portoghese aveva concesso a Paulo Dias De Novais di penetrare e conquistare il territorio a Sud del Kwanza fino a 200 Km e di prendere possesso della parte che si trovava tra il Dande ed il Kwanza. La conquista dei territori era finalizzata a una colonizzazione sistematica. Infatti, il documento consegnatogli dal re prevedeva che le terre fossero coltivate e valorizzate e che tra il fiume Bengo ed il Kwanza fossero erette in tre anni tre roccaforti; il progetto, però, non si attuò perché la guerra ed il saccheggio si rivelarono più redditizi. In realtà non era più necessario coltivare per ottenere con tanta fatica i mezzi di sussistenza. Solo dopo il 1625 i bianchi ripresero la coltivazione della manioca.

Sbarcato nel regno d'Angola il 12 aprile 1574 il nipote dell'esploratore Bartolomeu Dias in un primo momento usò la tattica di non coinvolgersi militarmente in nessuna operazione. De Novais per tre anni si contentò di praticare la tratta imbarcando 12.000 schiavi all'anno; questa lentezza nel conquistare territori ed assoggettare le popolazioni angolane fu criticata dai gesuiti che spazientiti la ritenevano dannosa, infatti, come nota Randles:

«Les missionnaires jésuites, qui accompagnent l'expédition, sont impatients de voir commencer la conquête car, selon leur nouvelle doctrine, l'évangélisation ne peut commencer qu'après l'assujettissement. Ils reprochent à Novais d'être "trop mou et trop lent"» (Randles, 1969, p. 290).

Fu il mito dell'oro a provocare la guerra, lo stesso che muoveva le esplorazioni all'interno dell'Africa alla ricerca del Prete Gianni, infatti, il re del Congo se ne accorse e creò una coalizione antiportoghese:

«nesta sincera correspondencia, intentou pervertêla a o Rei do Congo, fazendo persuadir ao de Angola, se não confiasse nos Portuguezes, pois que o projecto destes era lançallo fóra do Reino, e tomar-lhe as Minas» (Feo Cardozo, 1825, p. 130).

Il motivo che diede inizio alla guerra in seguito si rivelò fatuo, infatti, nel 1526 Balthazar de Castro scoprì che le famose miniere tanto decantate a Pemba e a Cambambe non esistevano. Nel

frattempo la guerra di conquista si allargò su tutto il regno dell'Angola a tal punto che nel 1583 un missionario scrisse:

« ... cette année, les Portugais ont conquis la moitié du royaume d'Angola et battu quatre armées du roi. Des milliers de [ses] vassaux ont été tués et on s'est emparé des mines de sel, ce qui est le plus grave pour eux, car le sel leur sert de monnaie. D'innombrables esclaves ont été capturés [...] Il n'est pas de guerre d'où les Portugais ne sortent enrichis, parce qu'ils s'emparent des esclaves, des boeufs, des moutons, du sel, de l'huile de palme, des porcs, des nattes de raphia qui servent de lits, et des pots» (Randles, 1969, p. 291).

Si mantenne la guerra attraverso un sistema tributario che obbligava ogni soba a rifornire di viveri, schiavi e stuoi di rafia i loro protettori (*amos*). A lungo andare le tasse divennero insostenibili e considerata l'inesistenza delle miniere, Filippo III di Spagna, diede una svolta etica arrestando la conquista armata e conferendo pieni poteri ai governatori. Per evitare il vassallaggio gli abitanti del regno del Dongo fuggirono dai villaggi e si ritirarono al di là del fiume Cuango. L'incontro con i Portoghesi fu drammatico, le autorità tradizionali furono private del loro potere, ed i villaggi divennero deserti.

«les Portugais s'aperçoivent que la guerre n'a pas que des avantages, car les marchés d'esclaves ont cessé, leur prix a augmenté et il faut les chercher de plus en plus loin» (ivi, p. 293).

Si rese necessaria la pace e fu giocoforza sostituire alle razzie una politica economica che considerava gli indigeni non più nemici da saccheggiare ma *partners* commerciali.

Uno dei funzionari del “Conselho do Ultramar” che prestò servizio come capitano generale in Brasile fu **Antonio de Saldanha da Gama**. Nominato nel 1807 governatore generale dei *reinos de Angola e Benguella*, incentivò il passaggio dall'economia basata sulla tratta a quella che sfruttava le risorse naturali, resa da lui più moderna e funzionale per fornire le industrie europee di materie prime. Vagliò le conseguenze della rivoluzione industriale inglese sull'amministrazione coloniale e concluse che:

«sendo a abolição do trafico da escravatura um negocio em que a Inglaterra tenciona de empregar toda a sua influencia politica, e tendo esta potencia já conseguido o concurso dos principaes gabinetes da Europa para este fim, é indubitavel que mui pequeno será o periodo durante o qual os Portuguezes poderão continuar a fazer aquellé trafico; e é tambem certo que se o governo portuguez não cuidar seriamente desde já em effectuar uma mudança no systema da economia peculiar das suas colonias, que subsistiam principalmente dos redditos do commercio dos negros, estas se arruinarão, e por ventura se perderão inteiramente para Portugal» (Saldanha da Gama, 1839, p. 52).

In Angola però i *negreiros*, che nel passato avevano lucrato con la tratta, non volevano abbandonare il loro commercio:

«Em Angola, os grandes lucros que dava o commercio da escravatura faziam com que toda a gente a elle se applicasse directa ou indirectamente; e que todos os outros ramos de industria permanecessem abandonados em soffrimento, faltando-lhes os cabedaes, e o incentivo do interesse, que o trafico dos negros absorbia quasi exclusivamente, Alem d'isso este commercio, por sua mesma natureza, e pelo modo com que se fazia, tendia fortemente a paralyzar os nervos da prosperidade verdadeira d' estes paizes, e a manter nelles em estado de perpetua infância a agricultura, a pesca, a mineração, etc., que agora se podem e, devem promover efficaamente» (ivi, p. 68)

Inoltre per mantenere il traffico delle carovane i commercianti obbligavano i capi locali (*soba*) a fornire a basso costo la manodopera per il trasporto di *armas, polvora, gerebita, zuartes*.

«Os Negros odiavam naturalmente esta servidão, que os distrahia de suas occupações, e lhes occasionava muitos incommodos, um penoso trabalho mesquinha e tardiamente remunerado, e toda sorte, de vexações» (ivi. p. 75).

Il numero di portatori richiesto era tale che i villaggi si spopolavano con gravi inconvenienti per l'agricoltura alla quale veniva a mancare la manodopera. L'intervento di Antonio de Saldanha da Gama per eliminare questa *practica abusiva* provocò gravi reazioni tra i carovanieri:

«não obstante as queixas e opposições dos negociantes de Angola, os quaes se amotinam e julgam o commercio perdido, á menor alteração que se intente fazer em suas rotinas. Sam elles quem O perderam, pois se a sua impaciente cobiça o não impellira a irem encontrar os Negros nas suas terras, seriam os Negros que viriam ter com eltes, como acontece nos portos da costa fóra dos, nossos dominios» (ivi. p. 76).

Durante il periodo del suo governo che si protrasse fino al 1810 per evitare inutili guerre e tensioni, egli diminuì le tasse che gravavano sull'economia indigena. Nel 1810, terminato il suo mandato in Angola si ritirò nel 1810 a Rio de Janeiro. Nella *Memoria sobre as colonias de Portugal situada na costa occidental d'Africa* pubblicata a Parigi nel 1839, l'anno in cui morì, Saldanha da Gama espone in una lunga introduzione la sua teoria economica a favore di urgenti cambiamenti da adottare:

«accostumar o povo a economisar, a olhar para o futuro, a pensar na sorte da familia, a abandonnar os habitos de dissipação, de intemperança e de depravação, que consommem todo o fructo do seu trabalho, e que o reduzem á miseria mendicidade no ultimo quartel da vida. Assim se melhoram os costumes e a moral do povo, se diminue efficazmente o numero dos pobres e desvalidos a cargo da nação, e se cumulam grandes sommás, a que se póde dar um emprego vantajoso ao bem geral» (Saldanha da Gama, 1839, p. 52).

La sua critica è formulata sia al sistema coloniale metropolitano, sia alla gestione del potere tradizionale. La decadenza economica non era da imputare alle difficili condizioni climatiche della colonia angolana ma alla cattiva gestione delle risorse economiche. La concezione di tipo feudale di Antonio de Saldanha si evidenzia quando ammira i Bakongo, che nei secoli precedenti erano al centro dei traffici commerciali, mentre nella prima metà dell'Ottocento dovevano percorrere 400 chilometri per commerciare a Luanda e per questo motivo li chiama *nossos vassallos*:

«Os Negros do Congo, porque sam menos visitados, tomaram já o expediente de vir á cidade de Loanda fazer elles mesmos os seus negocios, e seria para desejar que outro tanto accoatesse com todas as mais nações. D'este modo não só recairiam sobre os Negros as despesas e os riscos dos transportes, em proveito do nosso commercio, e alivio dos nossos vassallos, mas se evitariam repetidas causas de guerra, provenientes do roubo dos aviados e pombeiros dos negociantes de Angola, e da interrupção consequente das relações commerciaes, a que é forçoso occorrer por via das armas» (ivi. p. 77).

Nel suo lavoro Saldanha de Gama enumera i nuovi prodotti commerciali che potrebbero rivoluzionare l'economia angolana messa a dura prova dalla schiavitù: *algodão, café, especiarias, azeites, anil, tabaco, cacau, canna de assucar, azeite de palma, oleo de ricino, goma arabica, goma copal, cera, mel, lãa de palmeira* (ivi, p.78-80). A proposito del miele si

augura che *os Negros* adottino il modo di produzione adottato in Europa senza distruggere gli alberi e le api col fuoco.

«Até agora costumam elles pôr fogo á arvore em que está o enxame, com o que não só destroem ou dispersam este, mas perdem o mel, de que poderiam aproveitar-se para muitos usos. Apesar d'este exterminador e barbaro processo, continua sempre a vir cera em abundancia do sertão, e isto prova quão grande e importante pode vir a ser este artigo de commercio, se os Negros vierem a ter as primeiras noções do tratamento e economia das abelhas» (ivi. p. 52).

Tra le risorse naturali egli cita gli alberi da legno dimostrando di avere conoscenze approfondite, infatti, nomina gli alberi usando i nomi che i Bakongo danno: *tacula* (*Pterocarpus tinctorius*), *acaju* (*Anacardium occidentale*), *kikongo*, *mafuma* (*Ceiba pentandra*).

«As madeiras devem tambem merecer muita atenção, e fazer-se conhecidas. A tacula não cede ao acaju, e o quicongo tambem é boa madeira de marcenaria, sendo provavel que outras mais haja no sertão que nos sam desconhecidas. A mafuma, de que os Pretos fazem ordinariamente as suas canoas, é pouco solida, porèm mui facil de trabalhar, e della se fabricam rolhas, que mui bem supprem a de cortiça» (ivi. p. 81).

Saldanha conclude le sue memorie con una nota importante sulle materie prime che il sottosuolo angolano offre. La cultura locale possedeva una tecnologia rudimentale sulla lavorazione del ferro. I fabbri sapevano estrarlo e fonderlo in barre, lo lavoravano trasformandolo in manufatti che poi vendevano nei mercati. I capi tradizionali pagavano le imposte coloniali attraverso barre di ferro da 8 Kg. Fin dal 1770, l'amministrazione coloniale, cercò di estrarre e sfruttare il ferro costruendo altiforni a Massangano ed importando dalla Svezia macchine industriali per lavorarlo. La tecnologia in uso fa riflettere Saldanha sui benefici che lo sfruttamento intensivo di questa risorsa arrecherebbe all'economia coloniale:

«Este systema, convenientemente ampliado, e a introdução suave e progressiva de melhoramentps nos methodos usuaes dos Negros, tanto de mineração como de fundição, me parece ser o expediente mais proprio e practicavel para levar insensivelmente esta industria á perfeição compativel con as circunstancias locaes, e tirar d'ella bom proveito» (Saldanha da Gama, 1839, pp. 83-84).

Nella prima metà dell'Ottocento, l'ambiente culturale inglese era interessato all'evoluzionismo darwiniano che concepiva la storia umana come un continuo movimento verso la conoscenza, il benessere e la giustizia seguendo un percorso evolutivo ascendente verso il continuo progresso. Le popolazioni d'oltremare avrebbero raggiunto questi valori attraverso l'ausilio delle potenze europee che, come l'Inghilterra, giustificavano la loro politica coloniale come promozione culturale. L'ideologia coloniale incentivava lo studio delle culture altre attraverso spedizioni scientifiche, *surveys*, che avevano lo scopo di fornire all'amministratore coloniale i dati necessari per governare le popolazioni extra-europee. La fiducia nel progresso elevava la scienza come strumento capace di garantire un futuro migliore a tutti gli uomini. Il cammino che le popolazioni colonizzate dovevano percorrere per l'evoluire aveva come modello la società industriale inglese considerata il più alto stadio di evoluzione culturale da raggiungere. Questa relazione si inserisce in un periodo in cui gli Europei sentivano l'esigenza di far luce sull'Africa considerata *the heart of darkness*:

«that ill-fated country, whose unhappy natives, without laws to restrain or governments to protect them, have too long been the prey of a senseless domestic superstition, and the victims of a foreign infamous and rapacious commerce» (Tuckey, 1818, p. V).

Dell’Africa erano conosciute soltanto le coste ma l’interno era considerato *almost a blank on our charts (ibid.)*. Nel 1816 il Governo Britannico organizzò una spedizione composta da due navi la “Congo” e la “Dorothy” di 350 tonnellate, trasformate in battelli fluviali atti a navigare le rapide del fiume Zaire con 58 persone a bordo sotto il comando del capitano **James Kingston Tuckey**. Del viaggio questi scrisse un diario che fu pubblicato a Londra nel 1818 con il titolo *Narrative of an expedition to explore the river Zaire, usually called the Congo, in South Africa, in 1816, under the Direction of Captain J.K. Tuckey, R.N., to which is added, the Journal of Professor Smith*. L’opera preceduta da una lunga introduzione oltre al diario di bordo di Tuckey contiene le osservazioni del botanico norvegese Christen Smith che accompagnava la spedizione. Entrambi si proponevano di far luce sull’ipotesi avanzata dai geografi del tempo se il fiume Congo fosse un affluente del Niger, a questo scopo intendevano risalirlo partendo dalla foce.

«In 1816 Captain Tuckey was commissioned by the Admiralty to endeavour to solve the mystery, and was instructed to ascertain whether there was any connection between the Niger and the Congo» (Bentley, 1888, p. 14).

Secondo Purchas la corrente del fiume era tale che *no ship can get in against the current* (ivi, pag. XII). Infatti, il primo impatto con la corrente del Zaire, infatti, fu impressionante:

«In both respects I was, however, disappointed, for though the current became more westerly as we went off shore, its velocity increased at the same time to 30 and 40 miles a day» (Tuckey, 1818, p. 54).

Durante il percorso il capitano osserva il traffico delle canoe che trasportano prodotti da vendere al mercato:

«Many canoes visited the Congo, with pigs, goats, fowls, and eggs for sale, but being almost as exorbitant in their demands as at Shark Point, we did little business» (Tuckey, 1818, p. 80).

Dalle considerazioni di James Tuckey possiamo dedurre quali fossero le merci destinate allo scambio:

«They general cargoes were salt, and palm nuts, from the latter of which they extract oil. The salt is procured from the north shore, in the district of Boolambemba, near Fathomless Point. In one of these canoes were also an elephant’s tooth and a boy for sale» (ibid.)

Si verifica però che la presenza dei battelli inglesi allarma i commercianti di schiavi perché vedono compromesso il monopolio della tratta; inoltre Tuckey cerca di convincerli a interrompere quel commercio:

«I should not in any manner interfere with the slave traders, of whatever nation they might be» (ivi, p. 88).

Ormai era inconsueto investire nella tratta, l’Europa richiedeva materie prime da trasformare nelle industrie. Al passaggio dei battelli la gente si assiepa sulla riva per accogliere festosamente gli Inglesi:

«Hordes of Negroes came down to the bank as we passed, and learning that we had one of their countrymen on board returning from slavery, they greeted us with cheers, after their fashion, and clapping of hands» (ivi, p. 92-93).

Ai Bakongo che si interrogano se la spedizione fosse organizzata a scopi militari o commerciali James Tuckey spiega:

«the king of England, being equally good as he was powerful, and having, as they already had heard, conquered all his enemies, and made peace in all Europe, he now sent his ships to all parts of the world, to do good to the people, and to see what they wanted, and what they had to exchange; that for this purpose I was up the river, and that, on my return to England, English trading vessels would bring them the objects necessary to them, and also teach them to build houses, and made cloth» (ivi, p. 102-103).

Nelle considerazioni appena citate si devono notare gli evidenti eufemismi che mascherano l'espansione coloniale. La sottomissione degli africani si nasconde sotto la bontà del re inglese che invia le sue navi per vedere di che cosa hanno bisogno le popolazioni, ovvero *what they wanted*. Il commercio viene usato come sistema per attirare i Bakongo, infatti, James Tuckey usa perline, alcool ed armi per attirare i capi. Non tutti però sono ingenui ed il primo interrogativo da chiarire è se gli Inglesi sono venuti *to trade or to fight* (ivi, p. 103). A questo punto Tuckey precisa che

«I was obliged to repeat my assurances of not coming to prevent the slave trade, or to make war» (ivi, p. 110).

Data l'esperienza ricavata dalla politica messa in atto con i Portoghesi, il re offre agli inglesi delle donne (ivi, p. 108) che il capitano inglese considera *most disgusting*. Altre donne nobili salgono a bordo e vengono accolte con doni che loro ricambiano con prestazioni sessuali; al riguardo egli scrive che:

«Two women, an old a young one, came on board from one of the plantations; by their dress and ornaments they appeared to be of a superior class; I therefore gave them some beads and a glass of rum, witch they swallowed as greedily as the men; and, in return the old lady offered, through our interpreter, to leave the young one on board, pour m'amuser » (Tuckey, 1818, p. 95).

Lo sconcerto del capitano diventa paura dopo la visita alla corte quando il re gli offre la possibilità di scegliere come moglie una delle figlie.

«the King very politely offered me the choice of all his daughters, while his courtiers as civilly preferred their wives; so that I began to fear» (ivi, p. 108).

Il desiderio di James Tuckey, invece, rientra nelle finalità della spedizione *I would build him an English house, leave him a boat, and give him a musquet* (ivi, p. 109). L'abilità diplomatica del capitano sortisce l'effetto desiderato:

«the King now repeated the same thing, adding, that if I came to make the country (signifying to form a settlement), as the Portuguese had done at Cabenda, he would grant me all the land I required» (ivi, p. 95).

Il desiderio di conquista porta a misurare le forze avversarie, ma basta una cannonata a salve per capire che *we had little to fear from the warlike disposition of this people* (ivi, p. 110). Dai *memorandum* dettati agli *Officers* e *Naturalists* riportati nel diario di viaggio del capitano inglese gli Africani sono considerati come selvaggi che reagiscono impulsivamente; inoltre sono ladri, approfittatori, e indolenti:

«Though we are not to expect to find in the natives of Africa, even in the most remote region, that state of savage nature which marks the people of the other newly discovered countries (...) it is therefore urgently advised, not to expose any thing unnecessarily to the view of the natives, or to leave any object in their way that may tempt their avidity» (ivi, p. 70).

Il diario di bordo contiene anche apprezzamenti sui Bakongo che confermano l'immagine negativa che egli si era fatta su quella popolazione:

«The two prominent features, in their moral character and social state, seem to be the indolence of the men and the degradation of the women; the latter being considered as perfect slaves» (ivi, p. 125).

Tuckey è convinto che solo il colonialismo potrà civilizzare i Bakongo; infatti, lo scopo esplicito della sua missione è quello di cartografare il territorio, studiare gli insediamenti e fornire al governo inglese i dettagli necessari per una futura espansione coloniale inglese:

«if we mean to accelerate the progress of civilisation, it can only be done by colonisation» (ibid.id.).

Sebbene condizionato sul piano eurocentrico, tuttavia, il suo diario di bordo fornisce informazioni importanti sulla società bakongo organizzata attorno al re in "sobati" che James Tuckey identifica come "Chenooships":

«The Chenooships, improperly named kingdoms by Europeans, are hereditary fiefs, passing in the female line; that is, on decease of the Chenoo, the succession, instead of passing to his son, goes to his brother, or uterine uncle (...). The Chenoo in his turn, appoint several inferior officers by sending them caps, particularly the Mafook, or custom master, who interferes in all trading transactions. The Mombella, Macaya and Mambom, are officers with whose respective powers» (Tuckey, 1818, p. 159. 160).

Pertanto, egli ebbe la possibilità di monitorare sul campo il fenomeno della tratta degli schiavi, dalle osservazioni riportate nel diario è possibile capire le origini e le dimensioni del fenomeno:

«The trading or marketable slaves are those purchased for the itinerant black slaves merchants, and are either taken in war, kidnapped, or condemned for crimes, the first two of these classes, however, evidently form the great mass of the exported slaves; and it would seem that the kidnapped ones (or as the slave merchants who speak English call it "catching in the bush"), are by fare the most numerous» (ivi, p. 161).

Durante il viaggio egli si convince degli effetti disastrosi che la tratta aveva operato sulla società bakongo. Si rende conto che una conseguenza evidente del fenomeno della tratta è stato il deteriorarsi dei rapporti, un tempo di amicizia, tra i villaggi tra di loro vicini; tali rapporti furono sovvertiti dai conflitti fomentati tra le diverse comunità per catturare gli schiavi:

«Every man I have conversed with indeed acknowledges, that if white men did not come for slaves, the practice of kidnapping would no longer exist, and the wars, which nine times out of ten result from the European slave trade, would be proportionally less frequent» (ivi, p. 187).

La spedizione di Tuckey si inoltrò percorrendo duecento miglia a partire dall'estuario del fiume; però non ebbe un esito felice in quanto

«by a fatality that is almost inexplicable, never were the results of an expedition more melancholy and disastrous» (ivi, pag. XLIII).

Dopo tre mesi di viaggio, infatti, morirono 21 persone oltre a James Tuckey; inoltre, morì il botanico svedese Christen Smith che aveva il compito di stabilire attraverso le sue osservazioni:

«a general comparison of the vegetation on the line of the river Congo, with that of other equinoctial countries', which is a pioneer contribution to plant geography» (Stearn, 1961, p. 237).

Le preziose informazioni sulla vita e le usanze dei Bakongo contenute nei diari furono raccolte da David Lokhart assistente del professore Smith che riuscì a sopravvivere alla spedizione. A questo prezioso diario di viaggio attinsero altri scrittori per descrivere le esplorazioni effettuate nelle regioni del Congo, tra questi si deve ricordare Robin Hallett che nel 1816 pubblicò in due volumi *The penetration of Africa*.

Nell'ambiente culturale dell'Italia ottocentesca si intrecciano diverse tendenze culturali, per esempio, il pensiero filosofico e scientifico accoglie i motivi di un nuovo assetto sociale nel quale le trasformazioni economico-culturali appaiono realizzabili grazie al fatto che l'umanità sembrava proiettata verso un'evoluzione continua. A questo riguardo Ugo Fabietti scrive che

«la fiducia nel progresso materiale e sociale costituì il quadro ideologico entro il quale venne organizzandosi il lavoro teorico degli antropologi evolutzionisti (...) La storia della società umana nel suo complesso appariva così come il risultato dell'azione di leggi sempre identiche i cui effetti cumulativi avevano generato stadi di sviluppo» (Fabietti, 2001, p. 13).

E' questa, infatti, l'ottica che ha ispirato l'analisi della società bakongo operata da **Giulio Ferrario** nei 21 volumi della sua enciclopedia etnografica *Il costume antico e moderno* scritta nell'arco di tempo 1817-1834 dove propone *all'erudito lettore*, il paradigma classificatorio di Bacone e poi di D'Alembert, applicato all'ordinamento per soggetti. Si tratta di un esempio di compilazione erudita che fece scuola nella pubblicistica enciclopedica ottocentesca elaborata secondo i modelli illuministici dell'*Encyclopedie*. L'autore che nel periodo dell'occupazione austro-russa (1799-1800), lavorò al riordinamento dei fondi di libri e manoscritti dei monasteri soppressi nella Lombardia austriaca, fu il primo studioso che si preoccupò di analizzare in modo critico le prime fonti sui Bakongo. Organizzò cronologicamente, nel terzo tomo della sua voluminosa opera riguardante l'Africa, le prime cronache di viaggio in un catalogo che pubblicò a Firenze nel 1825. Dedicò così sessanta pagine ai Bakongo facendole precedere da una storia degli studi che fu ripresa in modo sistematico nel 1978 da Teobaldo Filesi e da Isidoro da Villapadierna. Secondo Giulio Ferrario tutto quello che riguarda i Bakongo possiamo conoscerlo solo a partire dalle prime cronache dei missionari:

«Non si dee quindi sperare che si possa da noi risalire alla loro antichità, onde scoprire ciò ch'è avvolto entro tenebre impenetrabili, nè riportare intorno alle loro costumanze cosa alcuna di nuovo prima che i missionari incominciassero nel 1482 a frequentare quel regno» (Ferrario, 1825, p. 300).

Egli analizza attentamente le opere e filtra con categorie critiche tutte le notizie riguardanti l'etnografia e l'ambiente dove operarono i missionari; sottolinea che è il lavoro sul campo che stabilisce l'autenticità dei dati etnografici:

«ma ciò che concerne la vera situazione e le distanze dei luoghi ed altri punti di geografia, non può essere ben conosciuto se non per mezzo d'esatte osservazioni fatte sopra la faccia dei luoghi, del che pochi missionari hanno voluto darsi la briga» (ivi, p. 306).

Per Ferrario le notizie che riguardano le credenze magico - religiose raccolte nelle cronache dei missionari sono inattendibili. Infatti, l'approccio operato nei confronti del magico è più uno scontro culturale aggressivo e violento che un tentativo di comprendere l'alterità; infatti, con particolare attenzione antropologica egli sostiene che si strappano gli amuleti, si bruciano le case, si imprigionano gli stregoni senza conoscere la loro cultura.

«Avevano essi appena incominciato a parlare qualche parola della loro lingua. che, non potendo spiegarsi nè ragionare co' medesimi sopra alcuna cosa, si accinsero ad imporre loro le più sensibili privazioni, ed a volerli sottoporre a tutte le particolarità del culto più rigido» (ivi, p. 346)

Ferrario reputa che questo atteggiamento sia dovuto non solo all'intransigenza dei cappuccini, ma purtroppo anche a una buona dose di ignoranza che privò gli operatori della religione indigena della giusta comprensione dei valori culturali bakongo:

«Ma qualunque siasi l'idea che si possa avere della buona fede di un missionario, siamo sforzati dal buon senso d'attribuire all'ignoranza od al calore di un cieco zelo certe particolarità che risguardano gli stregoni del Congo e la condotta de' cappuccini (...). Ma già si sà (...) che in cose di simil natura non si deve giammai aspettarsi dagli ecclesiastici di questa comunione nè verità nè sincerità. Tante sono le cose assurde ch'egli osa riferire per far onore al suo ordine ed alla sua religione, ch' ei non può ammeno di scoprire il suo disegno d'imporre ai leggitori, e la più grossolana ignoranza, vizi quasi inseparabili dai missionari di quest'ordine» (Ferrario, 1825, p. 306-307).

Perciò Ferrario si rivela critico e vorrebbe essere scevro da interpretazioni esotiche come lasciano presumere le seguenti osservazioni sulle miniere d'oro angolane:

«L'oro però non sussiste in alcun luogo; e tutto ciò, che si dice intorno alle miniere della colonia portoghese di Benguela si riduce a semplici congetture» (ivi, p. 315).

Con buona attenzione filologica dei documenti egli analizza criticamente le fonti che poi le usa per descrizioni etnografiche nelle quali, però, si riscontrano numerose imprecisioni, soprattutto per quanto riguarda i nomi delle località che non conosce; per esempio riporta "*Quitama*" (ivi, p. 330) per Quissama, "*Pango Logos*" (ivi, p. 327) per Pangala. Come tanti altri studiosi che organizzano il materiale a tavolino anche Giulio Ferrario ripete senza rendersi conto errori già presenti in opere precedenti dovuti all'ignoranza della lingua kikongo e alla mancanza dell'osservazione diretta sul campo. Infatti, si limita, infatti, ad una presentazione dei Bakongo ancora rinascimentale dedotta dalle informazioni tratte dall'opera di Filippo Pigafetta, Antonio Cavazzi, Labat, ecc. senza pensare ai grandi cambiamenti avvenuti ed in atto già all'epoca in cui egli scrive. Impressiona il fatto che critica l'opera di Cavazzi per le sue poche e mal disegnate figure, ma poi lui stesso le ricopia su tavole e le include nel *Costume Antico e Moderno*

«Nella storica descrizione del Congo ec. del detto padre Cavazzi troviamo in poche mal disegnate figure» (ivi, p. 359).

Fa un'interessante osservazione a proposito di quelli che egli definisce "giudei neri":

«Ma un fatto un degno dell' attenzione de' viaggiatori si è quello, secondo Oldendorp (I), che nel regno di Loango trovansi de'Giudei neri, che sono disprezzati dagli stessi Negri, i quali sdegnano di mangiare con essi. Questi Giudei occupanti del commercio, celebrano il sabbato con tanto rigore che non s'arrischiano neppure di parlare , ed hanno un cimitero particolare ed assai lontano dalle abitazioni» (ivi, p. 321).

Nel secolo XIX, dopo la riorganizzazione politico-istituzionale che subentrò con la restaurazione, adottata in Europa alla conclusione delle imprese napoleoniche, ci fu una rimodulazione dell'espansione coloniale; si passò dalla conquista militare dei paesi d'oltremare alla razionalizzazione dello sfruttamento delle materie prime e delle risorse presenti nei territori. Per ottenere questi obiettivi fu indispensabile approfondire in termini scientifici le conoscenze geografiche ed economico-sociale delle regioni oggetto di sfruttamento. In tale quale di obiettivi fu necessario, adeguare gli investimenti secondo i principi del liberismo commerciale che intanto stava sempre più affermandosi nell'economia occidentale come conseguenza del diffondersi dei principi mercantili della borghesia che si era affermata come classe dominante con la Rivoluzione Francese. Queste esigenze di espansione mercantile trovarono un valido sbocco nella relativa espansione coloniale. Insieme alle grandi agenzie commerciali, a quelle di navigazione e di assicurazione, sul piano culturale e scientifico, furono istituiti i dipartimenti e le società geografiche dietro i quali si nascondevano, interessati alla ricerca scientifica, i reali interessi coloniali inglesi, francesi, olandesi, spagnoli, portoghesi e tedeschi.

In tale quadro si collocano le numerose esplorazioni geografiche dell'Ottocento, tra le quali quella di Jean Baptiste Douville è una delle prime che viene compiuta nella regione dei Bakongo nell'area della foce e della parte terminale del fiume Congo. Nato nel 1784 **Jean Baptiste Douville** entrò da giovane nel seminario diocetano di Parigi dove ricevette la tonsura, più tardi però si accorse di non avere validi interessi e capacità per gli impegni religiosi ed ecclesiastici, con qualche disappunto dei parenti, abbandonò il seminario per dedicarsi all'insegnamento in un collegio londinese. Nel 1826 con il patrocinio della *Société de Géographie* partì da Parigi per il Brasile con l'intenzione di recarsi prima in Patagonia e poi in Cina. L'anno successivo mentre organizzava un'impresa commerciale a Buenos Aires fu accusato di aver falsificato delle banconote. Tentò di riscattarsi lasciando l'Argentina per il Brasile ma la Corte Suprema di Rio de Janeiro emise un mandato in base al quale fu arrestato, fu così che *dégouté des affaires, notre homme décidait alors de se rendre en Angola* (Stamm, 1970, p. 8). Si mise in viaggio nel periodo in cui, abolita la schiavitù, i commercianti europei battevano le coste angolane per trafficare legname pregiato tra il quale soprattutto ebano. Nel 1830 egli spedì dal Brasile alla *Société* parigina i resoconti dei suoi viaggi in Africa. La loro edizione attirò subito l'attenzione del pubblico europeo. L'opera *Voyage au Congo* conteneva scoperte che furono ritenute ancora più importanti di quelle del capitano King riguardanti l'America Meridionale e la Terra del Fuoco. Nello stesso anno furono resi pubblici i risultati delle sue esplorazioni ed ottenne il riconoscimento ufficiale della *Société de Géographie* con l'attribuzione della medaglia d'oro. La sua fama però durò pochi mesi, infatti, Douville venne accusato dalla *Revue des Deux Mondes* e da altre riviste scientifiche, tra le quali la *Foreign Quarterly Review*, di essersi inventato tutto e di non aver mai messo piede in Angola. A questo riguardo scrive Jean Vansina in un saggio

«The most telling evidences temmed from his exposure of alternative chronologies in the text and in the astronomical tables and of a systematic error in the cartographic (and hence astronomical) data to extend the travels as far as the equator and halfway across Africa. He made it clear that Douville was ignorant of physical geography. Lacordaire pointed out that he was just as incompetent in the natural science» (Vansina, 2004, p. 371, n. 5).

Egli si prestava a questo genere di interpretazioni proprio per i caratteri della sua personalità che *présentaient des zones obscures, des ambiguïtés, des incertitudes* (Stamm, 1970, p. 7).

«Il faut dire que le personnage a tout pour attirer la polémique. C'est même chez lui une fâcheuse habitude, à en croire certains de ses écrits autobiographiques où sont évoqués divers procès. On y dénombre des inexactitudes souvent vérifiables, à commencer par sa date de naissance qu'il modifie, Dieu sait pourquoi, de trois ans jour pour jour (1897 au lieu de 1894). A quoi s'ajoutent les nombreux mystères et ambiguïtés dans lesquels notre aventurier semble se complaire» (Edel, 1991, p. 9).

La maggior parte delle critiche mosse contro di lui rilevano l'inesattezza dei dati geografici rilevati durante il viaggio. Jean-Baptiste Douville secondo la tradizione dei viaggiatori iniziata da Bouganville e Cook che portarono a termine le loro spedizioni accompagnati da specialisti nelle diverse discipline, si equipaggiò di strumenti che gli esploratori allora usavano normalmente. Portò con sé sette barometri a sifone, un termometro Reamur, igrometri, sestanti, bussole. Lui stesso però ebbe a scusarsi delle inesattezze contenute nei dati geografici rilevati durante il viaggio. A questo proposito scrive che

«Probablement j'aurai commis des erreurs. J'espère que le voyageurs qui après moi parcourront l'intérieur des mêmes contrées me pardonneront ces inexactitudes (...) quelquefois j'ai été obligé de faire mes opérations en secret, afin de ne pas éveiller le soupçon (...) qui me prenant pour un magicien malfaisant» (Douville, 1832, I, p. VII-VIII).

In pratica si può ricavare che egli attinse a piene mani dalle relazioni dei viaggi in Angola scritte dai missionari. Volle però allargare il campo delle sue osservazioni su aree più vaste percorrendo il territorio a Sud del fiume Kwanza fino ad arrivare a Benguela e risalire ad Est verso Bailundo per poi raggiungere l'altopiano del Bié. Durante questi viaggi Douville osservò attentamente gli usi e i costumi delle popolazioni che incontrò per poi descriverle. Pertanto la sua opera anche se imprecisa dal punto di vista cartografico e geografico costituisce un particolare contributo all'etnografia angolana. Su tale aspetto si sofferma Anne Stamm sostenendo che

«les observations ethnographiques de Douville sont excellentes, qu'il s'agisse des descriptions de villages ou de paysages, des récits de funérailles populaires ou royales, de l'intronisation du dembo, de la fonction de gardienne des emblèmes royaux exercée par la première épouse de celui-ci ou de l'analyse du système électoral de ces petits potentats africains» (Stamm, 1970, p. 14).

Infatti, Jean-Baptiste Douville è stato riabilitato ultimamente in un importante contributo pubblicato nei *Cahiers d'Études Africaines* da Anne Stamm (ivi, p. 5-39) che ha provocato non poche controversie tra gli storici, come per esempio Jean Vansina e gli etnologi. La studiosa analizza il diario di viaggio in Congo di Jean-Baptiste Douville e pone in luce alcuni tratti della sua personalità:

«C'était un homme d'une prodigieuse vitalité; infatigable, il était cependant toujours déçu par le résultat d'efforts qu'il ne savait pas discipliner. Son immense orgueil, probablement compensation d'un complexe d'infériorité né au cours de sa prime jeunesse, l'entraînait à une agressivité manifeste et à une non moins certaine susceptibilité. Son intelligence moyenne ne lui permettait pas toujours le recul nécessaire à l'égard de ses passions ou de ses intérêts et faussait parfois son jugement. Dans le même temps sa volonté et sa combativité l'amenaient à s'obstiner pour démontrer la justesse de ses positions, et ses maladresses lui faisaient d'implacables ennemis» (ivi, p. 10).

Egli iniziò con esplorare il territorio angolano occupato dai portoghesi, per poi recarsi in un secondo momento nelle regioni di Lunda.

«J'ai visité toutes les provinces des royaumes d'Angola et de Benguela, soumis aux Portugais; et ensuite, à l'est et au nord, des vastes pays habités par des nègres indépendants, où aucun homme blanc n'avait jamais pénétré» (Douville, 1832, I, p. I).

Prevenuto sul comportamento degli amministratori coloniali, manifesta subito il suo disappunto davanti alla loro diffidenza:

«Ils me représentèrent que les Portugais, craintifs et jaloux, ne permettaient à aucun étranger de visiter leurs possessions africaines» (ivi, p. 2).

Però ciò che lo colpisce è soprattutto l'avversione dei “neri” verso i bianchi. L'oppressione esercitata dai primi coloni sugli angolani fu tale che:

«Ces hommes portent dans leur cœur une haine invétérée aux blancs; ils la sucent avec le lait. L'envahissement par les Portugais des royaumes voisins de la cote est toujours présent à leur mémoire. Le bruit de cette conquête s'est répandu jusque dans leur contrées le plus éloignés de la mer. Ces nègres supposent qu'un blanc ne peut venir chez eux que dans des vues hostiles, ce qui les rend très soupçonneux» (Douville, 1832, p. III).

Egli corre il rischio di essere frainteso quando compie azioni che per lui sono normali ma che *ils prennent en mauvaise part et même condamnent comme des crimes* (ibid.). Pur essendo il suo un approccio etnocentrico, condizionato da informazioni attinte da relazioni di viaggio precedenti conclude che: *J'ai reçu des chefs et de leurs sujets l'accueil le plus amical* (ivi, p. III-IV).

Tito Omboni originario di Palazzolo sull'Oglio aveva iniziato i suoi studi a Brescia con Cesare Arici e Alberto Gabba; aveva frequentato la facoltà di medicina a Pavia e Padova laureandosi a Vienna da dove fu costretto fuggire perché sospettato dalla polizia a causa delle sue scelte politiche di indirizzo liberale. Per questo motivo, fu costretto a soggiornare in vari paesi d'Europa dalla Svizzera in Francia, dall'Inghilterra alla Spagna e in Portogallo. In questo paese nel 1834 s'imbarcò come medico con la spedizione che si recava in Angola dove si insediava il nuovo governatore. Durante il viaggio sostò in varie isole atlantiche, conobbe diversi porti dell'Africa occidentale; da quello di San Filippo di Benguela, penetrò, per alcuni mesi, nelle province interne affrontando molti disagi e pericoli. Fu in questa occasione che cadde ammalato e per ristabilirsi in salute decise di ritornare in Italia approfittando d'un bastimento che toccava le coste meridionali dell'Africa e poi proseguiva verso l'Asia. Egli scrive che

«In tale stato io non poteva al certo durarla e risolsi col primo naviglio di riveder l'Europa, ma le occasioni non erano frequenti e dovetti attendere» (Omboni, 1844, p. 143).

Ritornò in Angola nel luglio del 1836 *per prestare i miei servigi all'ottimo governatore* (ibid.). Nel novembre dello stesso anno si imbarcò per andare a Marsiglia ponendo termine al suo lungo viaggio (ivi, p. 198).

Per circa dieci mesi soggiornò a Luanda restando impressionato della realtà economica, sociale e culturale che vide; egli scrive che

«Il porto era pieno di navi: tra grandi e piccole ne contai nel primo giorno cinquantacinque e quasi tutte negriere. È una dolorosa verità che in onta a tutti i provvedimenti adoperati dalle grandi nazioni europee onde abolire l'obbrobrioso traffico degli schiavi, si possano ancora

calcolare più di quarantamila negri venduti in quel regno, de' quali la maggior parte esce per contrabando sopra bastimenti americani» (Omboni, 1844, p. 83).

Attento ai problemi sull'organizzazione socio-politica dell'Angola egli osserva:

«Le prerogative e l'autorità esorbitante che la corte di Portogallo concedeva a quei ministri il più delle volte ignoranti ed orgogliosi furono spesso cagione di turbolenze ed inimicizie nella colonia. Anche ai nostri giorni, l'arcivescovo essendo oratore della loggia massonica vi nascevano dissapori, per ovviare i quali se ne dovette minacciare la soppressione al primo motto che vi sarebbe fatto di politica amministrazione» (ivi, p. 84).

Omboni che veniva dall'esperienza risorgimentale italiana, nota il conflitto di potere tra le strutture amministrative coloniali e quelle ecclesiastiche; a questo riguardo egli rileva che

«Le continue controversie de' governatori civili cogli ecclesiastici, i quali pretendevano alla supremazia, facevano sì che gli uni trascuravano i loro doveri e talvolta si abbandonavano a vizi riprovevoli, e gli altri non potendo reprimerli col loro potere, li pubblicavano e si rendevano in tal modo e gli uni e gli altri male accetti alle popolazioni» (Omboni, 1844, p. 85).

Inoltre, constatava gli effetti dell'acculturazione forzata operata dai missionari:

«Se tutto il regno d'Angola è ancora idolatra, egli è perchè i curati cattolici che colà risiedono hanno voluto esercitare con rigore eccessivo i loro diritti, cagione di lamenti e di rivolte tra i Sovas. Allorchè uno di quei capi abbracciava il cristianesimo, diveniva soggetto a molte vessazioni» (ivi, p. 95).

Per dare un fondamento alle sue osservazioni tenta di ricostruire a sommi capi i primordi della storia dell'Angola, per tale obiettivo prese la briga di consultare l'archivio di Luanda come fa supporre questa affermazione:

«Nessuna notizia positiva si poté ricavar dagli archivi di Loanda quanto alla storia del paese perchè tutti in disordine, e mezzo distrutti dal tempo e dai sorci» (ivi, p. 84).

Sta di fatto che difficilmente avrebbe potuto consultare questi archivi e trovare qualcosa perchè erano stati distrutti dagli olandesi ancora nel 1641 come afferma Elisabetta Maino:

«Les guerres et les incendies ont partiellement contribué à la destruction des archives, limitant donc la possibilité de confronter les écrits aux sources originelles. Les archives centrales du gouvernement de Luanda furent détruites lors de l'occupation hollandaise en 1641, tandis que l'accès aux archives des jésuites en Angola fut relativement restreint, du moins jusqu'à leur expulsion en 1759-1760» (Maino, 2005, p. 174).

Si rese conto che le sue osservazioni etnografiche trovavano riscontro nelle prime relazioni di viaggio e nelle cronache dei missionari, infatti, durante la malattia studia le cronache di Filippo Pigafetta, del capitano James Tuckey, di Giovanni Cavazzi e di Andrea da Pavia. Quindi scrive:.

«Tutte queste cose ed altre che potrei riportare in copia dalle antiche relazioni di quei paesi ci fan conoscere il miglior stato d'un tempo in confronto del presente» (Omboni, 1844, p. 150).

Non risparmia critiche all'amministrazione coloniale portoghese:

«Quali speranze si possano avere da un paese dominato da cotali mostri lo sa il Portogallo che continua pur sempre le sue deportazioni, mentre i bianchi che vi si trovano con tutte le loro considerevoli ricchezze tanto bene che male radunate, non fecero mai avanzar le cose d' un passo. La corruzione che essi vi introdussero è peggiore della nativa barbarie di quelle rozze popolazioni. Essi pesano continuamente su di esse con mano di ferro, non conobbero mai altro mezzo di dominazione, e par che temino anzi vi si introduca il minimo raggio di luce, e predicano che ove questo si diffondesse le colonie sarebbero perdute. Predicano sedizioni di negri ad ogni istante, perchè infatti il loro governo è insopportabile, e la loro coscienza è sempre agitata» (ivi, p. 100).

In pratica la colonia era amministrata mantenendo le popolazioni esclusivamente sottomesse e impedendo loro l'accesso all'istruzione, in quanto consapevole *che ove questo si diffondesse le colonie sarebbero perdute (ibid.)*. Perciò, era opportuno mantenere gli indigeni a bassi livelli culturali perché fosse più facile il loro sfruttamento. In Angola, così come era consuetudine delle potenze coloniali nell'Ottocento, adottando l'istituto dell'*indirect rule*, i Portoghesi governavano i diversi territori coloniali impiegando autorità indigene con le quali stabilivano rapporti di tipo clientelare. In sostanza si trattava di un espediente che si presentava abbastanza necessario e praticamente utile a causa della scarsa disponibilità di mezzo messi a disposizione della madrepatria per amministrare vaste zone. Inoltre, il sistema permetteva di controllare, in modo efficiente, popolazioni fra loro culturalmente differenti usando le loro stesse istituzioni tribali. A tale riguardo Omboni scrive:

«Una insensata cupidigia d'un vuoto nome di dignità accieca i capi di quelle tribù, ed il Portogallo adessa quei figli della natura a stendere il loro collo al giogo, colli' investirli dei pomposi titoli di conti e marchesi, ed ottiene con tali arti di sottometterli alla più abietta servitù, ed alle più strane vessazioni senza che diano un lamento e neppur pensino che vi possa esser miglior sorte» (Omboni, 1844, p. 132).

L'economia coloniale, così come si era strutturata con il diffondersi del sistema mercantile, si reggeva sulle tasse applicate agli immobili, alla pesca, alla caccia, ai permessi di approdo che navi straniere richiedevano per approdare a Luanda. Inoltre, grossi introiti venivano percepiti dall'amministrazione portoghese dal commercio dell'avorio e della comma. Omboni, però, rileva che

«Le spese pei militari, impiegati civili, corrieri, pensioni, ecclesiastici sorpassano d'assai l'entrata. Al nostro arrivo si trovò il tesoro pubblico si esausto da non esservi pure sufficiente denaro da pagare e fornire pel ritorno il bastimento che ci avea condotti. L' antica abitudine ed il vizioso sistema del Portogallo di voler trar profitto ad ogni costo da un paese senza agricoltura, lo mettono sempre nell' alternativa o di dover abbandonar la colonia o di dovere spedir denaro» (ivi, p. 107).

Nel 1835 l'esercito coloniale aveva conquistato anche i territori dell'interno togliendo alle popolazioni il monopolio delle vie commerciali che facevano fluire i prodotti alla costa atlantica. Pertanto, egli precisa che

«il negro trova il compratore bianco fino né suoi più lontani paesi, e può fare il suo commercio senza intraprendere un viaggio laborioso ed arischiato» (ivi, p. 121).

Anche i cappuccini che brillavano per la loro intransigenza si dedicavano ormai al commercio; quindi riporta che:

«si racconta pure in paese che un capuccino italiano già da molti anni si faceva portare da' suoi schiavi di quella sabbia sotto pretesto di depurare l'acqua della sua cisterna, e che finì col mandare in Inghilterra molti fiaschi d'oro in polvere e diamanti, per il che poté ricondursi in Europa e vivere lieto il resto de' suoi giorni» (ivi, p. 116).

Tito Omboni si interessa anche del regno di Ambaca dove i cappuccini erano presenti a Cahenda e dove

«evvi una chiesa ed un convento ove risiede un antico frate a far le funzioni di curato, ma egli ama meglio arricchirsi col commercio, che attendere ai doveri della cura» (ivi, p. 127).

Da buon medico osserva la realtà in modo critico scevro da esotismi ed etnocentrismi, il suo punto vista vorrebbe essere il più possibile scientifico. Ciò nonostante cade in errori grossolani come quella sull'origine dei Bakongo, in quanto egli si basa esclusivamente sulle concezioni dell'antropologia fisica allora in auge, secondo la quale, come è noto, sarebbero i tratti somatici a specificare le caratteristiche etniche di una popolazione e non quelli culturali. A questo riguardo accettando l'interpretazione di Tuckey afferma che

«I Conghesi, dice Tuckey, non hanno fisionomia nazionale, e sono misti giacchè un gran numero d'essi portano i tratti distintivi degli abitanti dell'Europa meridionale, e discendono probabilmente dai Portoghesi» (Omboni, 1844, p. 149, n. 1).

John Rowland alias **Henry Morton Stanley**, rimase orfano di padre in tenera età e fu abbandonato dalla madre in un orfanotrofio da dove scappò all'età di quindici anni per imbarcarsi come mozzo su una nave diretta a New Orleans. Qui venne assunto ed in seguito adottato da un commerciante Henry Morton Stanley da cui prese il cognome e che morì quando Henry aveva diciotto anni; all'età di vent'anni combatté nell'esercito confederato degli stati del Sud durante la guerra di secessione americana e nel 1862 fu catturato dalle truppe federali.

Nel 1869 James Gordon Bennet direttore del *New York Herald* lo incaricò di organizzare una spedizione alla ricerca dell'esploratore scozzese David Livingstone disperso nell'Africa australe durante una missione. Raggiunto lo scopo e trovato Livingstone lo curò e ripartì con lui per esplorare il lago Tanganika passando quattro mesi che definisce *indicibilmente felici* (Stanley, 1961, p. 8). Morto David Livingstone, nel 1874, Henry Morton Stanley fu finanziato sia dal *New York Herald* che dal *Daily Telegraph* per intraprendere una nuova spedizione. Circumnavigò il lago Tanganika e raggiunse il fiume Congo percorrendolo attraverso uno dei suoi affluenti: il Lualaba. Navigò lungo il fiume fino a raggiungere le rapide di Yelala a cui diede il nome di "cascate Livingstone"; proseguì poi via terra fino a raggiungere l'oceano Atlantico. Questo viaggio fu descritto nei diari ritrovati nel 1960. Nel 1879 su incarico di Leopoldo II re del Belgio diresse i lavori di costruzione della strada che collega la costa atlantica alle paludi di Malebo, ponendo le basi per l'imminente colonizzazione dello Stato Libero del Congo. Inoltre, ricevette dal re incarichi politici:

«Leopold had given Stanley two diplomatic tasks: the first, which he achieved, was to persuade the slave-dealer Tippu-Tib to become Governor of Stanley Falls (since the Congo state had not enough money to afford a war with the Arabs, who were competing for control of Central Africa); the second, which he failed to achieve, was to persuade Emin Pasha to bring his province, Equatoria, into the Congo Free State» (Hampson, 1995, p. XX).

Interessanti appaiono le sue esplorazioni dei corsi d'acqua ritenuti fondamentali per i traffici e per collegare la costa atlantica con quella indiana dell'Africa. Il fiume Congo risultava di difficile navigazione a causa delle innumerevoli cascate e rapide presenti nel suo percorso,

queste avevano impedito la navigazione del fiume a Diogo Cão e nel 1816 al capitano James Tuckey. Una di queste cascate, la più distante dalla costa, fu battezzata da Henry Morton Stanley *Tukhey's Farest* (Stanley, 1961, p. 11). L'esplorazione di Stanley, partendo da Zanzibar si proponeva di verificare se esistesse un corridoio fluviale tra Mombasa e il Congo onde evitare la circumnavigazione dell'Africa. Lo scopo della spedizione era quello di esplorare il Congo andando oltre le rapide e stabilire se l'affluente Lualaba e il Congo fossero un unico fiume. Le sue conoscenze cartografiche si basavano sul diario di bordo del capitano James Tuckey che forniva, a suo avviso notizie imprecise, come egli stesso riporta nei suoi resoconti:

«La carta di Tuckey è infame per i suoi errori ed è stata la causa principale delle tante nostre lotte contro gli indigeni» (Stanley, 1961, p. 291).

Nelle sue missioni Stanley era motivato nelle sue missioni dalla necessità di esplorare terre e popoli mai prima di allora esplorati dall'uomo bianco. I suoi diari di viaggio furono scoperti nel 1961 dal nipote Richard; per lo più riportano una cronaca incompleta dei primi nove mesi della spedizione che in totale ebbe una durata di tre anni. In essi sono riportate annotazioni e rilevamenti concernenti il tragitto seguito dalla spedizione. Vi sono anche disegni che ritraggono le corti dei re, i ritratti dei dignitari, i villaggi, i pesci e le armi utilizzate.

«Nei diari le annotazioni sono precedute dal nome del sito dove la spedizione giungeva al termine della giornata; talvolta il nome del luogo è seguito da quello della regione tribale perché allora nell'Africa centrale non esistevano confini coloniali di sorta» (Stanley, 1961, p. 13).

Nel viaggio Stanley ribattezzava i nomi dei toponimi, stabiliva confini, cambiava continuamente la trascrizione dei nomi originali man mano che familiarizzava con la lingua delle popolazioni delle varie località tanto che il suo sembra essere un atto creativo e di presa di possesso; pertanto si ha l'impressione che voglia percorrere la maggior distanza possibile per estendere al massimo il suo dominio, continuamente *rivolgendo la sua attenzione sempre in avanti, verso il futuro* (ivi, p. 21). Naviga, osserva, lotta, aggredisce, si relaziona con la gente, cerca di solidarizzare ma diffida degli indigeni, come del resto diffida di lui la popolazione che incontra:

«Gli indigeni sono diffidenti all'estremo e tutto ciò che appare insolito viene considerato come qualcosa di ostile» (ivi, p. 33).

Non conosce la lingua locale ma il *canoneur de nègres*, come poi fu chiamato dalla stampa francese, sa sparare e uccidere, tiene tanto ai suoi uomini quanto alle armi.

«Stanley was accused of excessive violence, wanton destruction, the selling of labourers into slavery, the e sexual exploitation of African women and the plundering of villages for ivory and canoes» (Hampton, 1995, p. XXXIX, n. 17).

Gran parte delle pagine dei due taccuini sono utilizzate per i calcoli di latitudine e longitudine, vengono riportati gli elenchi del personale, le liste delle merci e la descrizione degli accampamenti. In alcuni casi egli si lascia prendere dall'amarrezza per le difficoltà che incontra:

«I venti freddi, l'aria gelida, la febbre rimasta nelle ossa, le estorsioni degli indigeni, la loro insolenza impunita... tutto contribuisce a rendere odioso l'occhio e amaro alla mente» (ivi, p. 38).

Fu considerato un potente sciamano dai capo villaggi, tanto che gli fecero le richieste più strane:

«Mi ha chiesto fervidamente del veleno per uccidere i suoi feroci vicini (...) Mi ha pregato di far cessare la pioggia sul loro territorio, sicché divenga sterile e quelli soffrano la fame (p. 45). (...) Vuole sapere se deve mietere il grano, se ci sarà la guerra, per quanti anni vivrà ancora (p. 70). (...) Mi pregò vivamente più volte di rivelargli dei segreti dell'Europa: quelli per creare leoni e leopardi, per evocare i venti apportatori di pioggia, per rendere feconde le donne e per dare a lui stesso maggiore fertilità» (ivi, p. 113).

Descrive freddamente i “bianchi” che compongono la spedizione a partire dalle loro prestazioni e capacità fisiche:

«Gli europei stanno bene, ma mi servono ben poco dato che frequentemente si ammalano» (Stanley, 1961, p. 46).

In continua posizione di difesa osserva le lotte interne tra i diversi gruppi indigeni:

«Masari attacca Usanda, Usanda combatte contro Masari e Miramo si batte con entrambi, e le popolazioni locali non hanno più quiete giorno e notte» (ivi, p. 78).

I capi locali per consolidare il loro prestigio offrivano ai “bianchi”, schiavi e avorio:

«Offerta che rifiutai (...) perché ero venuto con uno scopo diverso, cioè per vedere paesi, genti, re e acque» (ivi, p. 101).

Dopo la circumnavigazione del lago Vittoria e l'esplorazione del Lwalaba affluente del Congo, il 7 febbraio 1877 Stanley scrisse nel suo diario: *fiume chiamato Ikuta Yakongo. Dio sia ringraziato* (ivi, p. 228). Finalmente lo scopo della missione era raggiunto, si trattava di seguire il corso del fiume fino all'oceano Atlantico, ma i Bakongo reagirono violentemente:

«appena ci vedono, senza che sia stata pronunciata una parola dalle due parti, saltano nelle canoe e ci sparano come se fossimo semplice selvaggina (...) Dal 9 febbraio non ci è stato possibile comperare cibo, né avvicinarci a qualche villaggio a scopi amichevoli, tanto i nativi si sono mostrati ostili. Perfino le canoe da pesca hanno fatto fuoco su di noi» (ivi, p. 234.).

Più tardi annotò:

«Ci riuscì molto difficile capirli, ma ce la cavammo con i gesti. Fu pure impresa difficile indurre qualcuno a trattarsi abbastanza per fare un po' di conversazione: finalmente (...) ne trovammo uno disposto a fermarsi e darci le informazioni che desideravo. Il mio taccuino fu molto richiesto e lo avrei venduto bene; lo chiamano Tara Tara o specchio [Tala Tala] e credevano che fosse caduto dal cielo» (ivi, p. 237).

Lo specchio era uno degli oggetti usati dagli indovini per la divinazione. Più tardi, quando lo videro scrivere sul suo taccuino, ritennero la sua azione funesta, rifiutarono perciò di vendergli il cibo. Queste furono le minacce:

«Se non ritornate con quella bianca stregoneria di carta che il vostro re ha scritto e non la strappate e bruciate sotto i nostri occhi, morirete tutti quanti» (*ibid.*).

Ciò nonostante egli scrive che i Bakongo si rivelano

«gente davvero pacifica che parlava gentilmente e che ci accostò senza sospetti, interpellandoci, fiduciosamente» (ivi, p. 244).

Dal resoconto risulta che quando Stanley incontrò le rapide del Congo fu alquanto scoraggiato, vide le canoe sparire nei vortici e i suoi amici annegare, scoraggiato scrisse:

«sono andato ad esplorare un bel tratto innanzi e finora non vedo alcuna probabilità che questa fatica giunga a fine (...) sono sfinito e tanto stanco di questa storia continua di guai e di morte (...) dal fondo del cuore desidero che una morte istantanea mi liberi dai guai che mi assillano» (ivi, pp. 252. 273. 276).

Il suo approccio con i componenti della spedizione fu difficile, si rese conto di trattarli come schiavi, e tormentato ammise:

«Come posso costringerli al lavoro, quando sono tanto lontani da me? Ho espresso pubblicamente il desiderio di morire di morte improvvisa, cosa che penso, sarebbe misericordiosa in confronto a quello che sopporto (...). I miei uomini mi esacerbano, e molto, tuttavia li compatisco e li amo» (Stanley, 1961, p. 281s.).

Per i Bakongo era impossibile sfidare le rapide senza la protezione delle divinità:

«I nostri ostili e timorosi amici di fronte hanno preso posizione di buon'ora al mattino per vederci superare le cascate e perire nelle onde ocracee del Congo» (ivi, p. 263s.).

Secondo la loro tradizione il fiume era tutelato dai *nsimbi a koko* e senza un sacrificio di propiziazione la navigazione era impossibile.

«“Noi”, ha detto il pagano, “sacrifichiamo un montone all'anno agli spiriti delle cascate. Voi non date nulla; come potete sperare di scamparla?”» (ivi, p. 279).

Da alcuni passi del diario possiamo capire quale fosse l'idea che si erano fatti i Bakongo di Stanley:

«Oggi i nativi di Est Mowa sono notevolmente eccitati perché cavai il taccuino e scrissi i nomi delle cose nel loro dialetto. Dicono che ho fatto una stregoneria per distruggere il loro paese e darlo ad un giovane (Mowa) nostro amico che si è industriato di compiacerci e perciò è stato favorito da me» (ivi, p. 269).

Stanley si avvicinò alla costa atlantica e vide nella popolazione locale i segni del contatto culturale con gli europei che da temè approdavano all'estuario del fiume Congo:

«In questo luogo abbiamo udito per la prima volta i titoli distintivi di portoghese, inglese e francese e, meraviglia delle meraviglie, abbiamo visto uno del popolo in giacchetta» (ivi, p. 275).

Dopo le imprese memorabili di David Livingstone e Henry Morton Stanley, negli ultimi due decenni dell'Ottocento anche l'Africa equatoriale diventò campo di conquista. L'impresa di Stanley fu l'inizio della colonizzazione in Congo con metodi forti e sbrigativi era possibile aver ragione anche delle avversità (Cavalli, 1995, p. 8).

Tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del Novecento, nell'atmosfera del diffondersi in Europa degli interessi dell'antropologia come studio delle qualità fisiche degli uomini, cominciano a sorgere in Portogallo i primi interessi per questo genere di studi con la *Escola do Porto* fondata da António de Almeida (1900-1994) e António Augusto Mendes Corrêa (1888-1960). Come è da tempo noto, l'antropologia fisica era basata in particolare sul concetto di razza e di ereditarietà fisico-biologica delle differenti razze umane. Per esempio, Mendes Corrêa

ancora nel 1940 sosteneva la proibizione ai “neri” e ai “meticci” di poter accedere alla formazione scolastica e alle cariche politiche. Le ricerche degli antropologi fisici portoghesi si avvalevano di concetti mutuati dalla linguistica e dall’etnologia ottocentesche; questo orientamento fisico-biologico determinò che gli intellettuali portoghesi ricevessero scarsi influssi dall’antropologia culturale che intanto, nel resto d’Europa, in particolare in Francia ed Gran Bretagna, diventava una scienza fondante per cogliere le diversità culturali e sociali presenti nei diversi contesti ambientali e storici. Pertanto, questa scelta teorico-metodologica degli antropologi portoghesi determinò che i gruppi etnici che popolavano le colonie portoghesi venissero studiati soprattutto nelle loro caratteristiche morfologiche basandosi su metodi antropometrici che consideravano importanti la statura, gli indici encefalici e nasali. Soltanto nel 1960 si arrivò ad una distinzione tra queste metodologie e l’antropologia culturale (Seibert, 2007). Per esempio, ancora oggi in alcune università portoghesi, gli antropologi persistono nell’orientarsi all’antropologia fisica; nel migliore dei casi operano con metodi di archeologia della cultura e della società. Manca un approccio specifico sulla realtà sociale e sui fatti culturali come fenomeni prodotti dagli uomini in società. Purtroppo si riscontra che una coscienza critica secondo la quale, come afferma Gluckman,

«Evidentemente l’osservazione della vita sociale è qualcosa di ben diverso dallo studio dell’uomo come membro dell’universo zoologico» (Gluckman, 1965, p. 51).

L’antropologia portoghese probabilmente si è fermata ai risultati dei primi decenni del Novecento, quando, la storia dei popoli africani, secondo un’ottica prevalentemente evoluzionistica era subordinata alla costruzione di un passato europeo, come elemento di confronto di una condizione arcaica e primitiva. In sostanza gli africani erano visti come popoli senza storia, prima che gli europei li incorporassero nella propria.

Furono i funzionari dell’amministrazione coloniale portoghese che negli anni ’50 del Novecento si interessarono e realizzarono le prime ricerche etnografiche sui Bakongo (Dos Santos, 1969). Nella loro ricerca enfatizzarono l’aspetto nazionale delle etnie e dei territori studiati considerandoli nelle loro potenzialità da sviluppare (Thomaz, 2001, p. 55-87). In questo modo si adottava una forma di razionalizzazione dell’amministrazione coloniale per conoscere meglio i sistemi di controllo delle popolazioni da sottomettere e soprattutto da sfruttare. Furono così condotte diverse ricerche sulle realtà coloniali rapportandole alla cultura portoghese, si riteneva che l’antropologia coloniale non dovesse essere distinta da quella nazionale. *Saber para melhor controlar* era il principio che giustificava il tentativo di occupazione scientifica dei territori d’oltremare. Questa occupazione presupponeva non solo il fatto che era necessario conoscere per dominare meglio, ma soprattutto che il processo coloniale avrebbe dovuto avere anche dei presupposti di natura scientifica al fine di arrivare ad una scienza coloniale. Erano usati termini come: *Saber, dominar e explorar*, ma senza ben considerare il loro impatto sul controllo degli indigeni come forza lavoro. In questo quadro, lo sfruttamento dei territori e delle popolazioni veniva pianificato attraverso l’analisi etnografica e la classificazione dei gruppi etnici da amministrare. Così come altre etnie (Tchokwe, Luena, Lunda) anche i Bakongo divennero il prodotto di un processo di elaborazione che portò alla loro classificazione come gruppo etnico privilegiato. La loro *mise en place* fu operata su un bagaglio di conoscenze ed esperienze finalizzate a *saber e poder sobre o território e sobre os homens* (Porto, 1999, p. XII). A tale proposito Marcel Griaule afferma che:

«Per una grande nazione coloniale (...), non c’è forse un interesse capitale a studiare le popolazioni indigene, ad avere una conoscenza esatta e approfondita delle loro lingue, religioni, quadri sociali? E non è questo forse lo scopo delle scienze etnologiche? Scienze che non solo sono preziose al sociologo ma che apportano ai metodi di colonizzazione un

contributo indispensabile, rivelando al legislatore, al funzionario, al colono, gli usi, le credenze, le leggi e le tecniche delle popolazioni indigene, permettendo una collaborazione allo stesso tempo più umana e più feconda con esse e conducendo così a uno sfruttamento più razionale delle ricchezze naturali» (Griaule, 1948, p. 13).

L'amministrazione coloniale si proponeva di assimilare i nativi ed incorporarli nella nazione portoghese. Tutto questo emerse come sfondo ideologico che ispirò le pubblicazioni della collana *Junta de investigações do Ultramar*, che ancor oggi costituisce ancora oggi un vasto deposito di notizie etnografiche cui attingere per poter rileggere con altre ottiche e metodologie la cultura angolana e dei Bakongo.

In tale contesto, possiamo ricordare le opere di Hélio Felgas che studia la storia (1958) e la società bakongo (1965) così come gli studi di Edoardo Dos Santos che focalizzava le concezioni magico - religiose (1962, 1965, 1969, 1970, 1972). Lo storico Antonio Brásio pubblicò interessanti fonti storiche per lo studio del regno del Congo (Brásio, 1952. Brásio, 1953) documentate da Francisco Leite de Faria dell'Accademia Portoghese di Storia; nelle sue opere sono riportate le relazioni di viaggio dei missionari che andarono al seguito delle prime spedizioni navali dal XV secolo (Leite de Faria, 1966, p. 223-300). Si deve precisare che, in tutte queste opere, i protagonisti sono considerati come grandi personalità in quanto operatori importanti della storia; James Clifford osserva a tale proposito:

«è ormai passato il tempo in cui autorità privilegiate potevano normalmente e senza tema di smentita “dar voce” (o storia) agli altri» (Clifford, 1988, p. 19).

Secondo Clifford si assiste a un dissolversi rapido della storia in quanto

«ogni qualvolta i popoli marginali fanno il loro ingresso in uno spazio storico o etnografico definito dall'immaginario occidentale» (ivi, p. 17).

Fu così sia per l'Angola, sia per altre nazioni africane trascinate in un destino dominato dall'Occidente. Il progresso del regno del Congo fu arrestato col colonialismo portoghese; i Bakongo rimasero così legati ad un passato tradizionale con strutture sociali obsolete ed incapaci di riprodursi nel presente (ivi, pp. 127-130).

Alla fine dell'Ottocento gli Europei completarono il panorama delle loro conoscenze geografiche sul Congo corredandole con la documentazione degli esploratori che si erano avventurati nelle regioni più interne, con il compito di cartografare il territorio e verificarne le ricchezze. I Bakongo non furono mai considerati un impedimento all'avanzata dell'espansione coloniale. In genere le spedizioni erano concepite come *surveys* scientifiche economiche e religiose.

In un contesto politico segnato da una forte espansione europea sul continente africano, nel 1875, fondò la *Sociedade de Geografia de Lisboa*. Nel quadro delle iniziative di questa istituzione furono organizzate spedizioni scientifico-geografiche col compito di definire i territori occupati dall'amministrazione coloniale portoghese in Africa. Queste iniziative si inserivano nell'insieme delle prospezioni territoriali effettuate dagli esploratori delle grandi potenze europee riunite nel 1885 nella Conferenza di Berlino. Il modesto sistema amministrativo da un lato, ma le particolari ambizioni dall'altro canto costrinsero il Portogallo a rivedere con urgenza la politica coloniale per una più efficace presenza nei territori d'oltremare. In tale nuovo quadro di impegni, **Robert Ivens** ed **Ermenegildo Capello** furono incaricati di precisare il percorso del fiume Kwango. Portarono a termine le loro relazioni sul fiume intorno al 1880 con dettagli preziosi alla cartografia dell'Africa Australe.

Secondo l'ottica tradizionale l'Africa veniva intesa come un continente tenebroso verso il quale essi si proponevano di:

«*Rasgar por inteiro o véu dos mysterios africanos, trilhando o continente negro em todos os sentidos, redimir milhares de desgraçados do ferreo jugo da escravidão*» (Capello-Ivens, 1881, p. XX).

Lo scopo però fu specificato dagli ordini del *Governo de Sua Magestade* che aveva organizzato e finanziato la spedizione; in pratica si doveva condurre:

«*o estudo do rio Cuango nas suas relações com o Zaire e com os territorios portuguezes da costa occidental*» (ivi, p. XXV).

Come si può cogliere non si trattava di coltivare interessi scientifici, ma, nello stesso tempo, di dimostrare alle altre potenze coloniali che le zone tradizionalmente ritenute portoghesi erano realmente occupate e amministrare:

«*Avançando para o continente africano, fomos sempre certos da grande necessidade de concluir as cartas das nossas provincias, de estudar os sertões limitrophes torneando os caminhos importantes, e de, n'uma palavra, conhecer o que é nosso*» (ivi, p. XXVII).

Le difficoltà furono le stesse che incontrò Morton Stanley che, come per altri esploratori, divenne per Capelo e Ivens il punto di riferimento e il modello da seguire:

«*a insalubridade é tal, que fomos obrigados a retirar (sob nossa palavra de honra) por absoluta impossibilidade de proseguir*» (ivi, p. XXVII).

Contrariamente a Stanley, tuttavia, il rapporto stabilito dai due esploratori con gli africani che facevano parte della spedizione si caratterizzava per una particolare attenzione di umanità; infatti:

«*É n'esses momentos de lucta com tão estupendas difficuldades, que o explorador póde bem apreciar a dedicação de muitos dos seus companheiros africanos. Coitados, sem que no futuro partilhem da gloria de ter vencido tantos perigos e contrariedades, são elles os primeiros a quererem proteger e levar a cabo uma empresa, cujos fins ignoram.*» (ivi, p. 323).

Alla spedizione partecipò anche il maggiore Alexandre Alberto da Rocha de Serpa Pinto che in seguito si separò da Capelo e Ivens prendendo la direzione opposta. Questa decisione fu interpretata come se Roberto Ivens e Capelo avessero abbandonato Serpa Pinto, e perciò ritennero opportuno scusarsi davanti ai membri della *Sociedade*.

L'approccio con la popolazione nativa era condizionato dal fatto che la loro presenza era percepita come se fossero dei commercianti portoghesi che da tempo battevano quei territori:

«*Não ha maneira de os convencer de que para ali não vae sómente o europeu que negoceia; que tambem póde ir aquelle que quer ver, admirar e estudar o que por lá ha de extraordinario, desenhar, escrever, fallar emfim com os regulos, estabelecer relações entre estes e as povoações da costa, descobrir novos caminhos, de futuro talvez mais lucrativos para o commercio*» (ivi, p. 4).

Le popolazioni ritenevano strano il loro comportamento così diverso dagli altri “bianchi” che erano passati per le loro terre. Infatti, Robert Ivens ed Ermenegildo Capello non erano interessati al commercio e come per Stanley i capi si manifestavano diffidenti quando li vedevano prendere appunti nel loro quaderno:

«Que vem estes homens fazer ao interior, se não querem negociar? Para que andam elles com esses instrumentos, fazendo feitiços em todos os sentidos aos rios, aos montes e aos valles? Só querem ocu-soneca (escrever), só querem observar, e nada de cera e marfim. Por mais que se lhe offereça, recusam e ríem-se, dizendo que apenas desejam mantimentos. São feiticeiros de Mueno Puto! E o descarado soba acrescentava: Já comi o meu ifundi. Não posso imaginar o que esta gente pretende» (Capello-Ivens, 1881, p. 121).

Nell'immaginario dei Bakongo i due esploratori furono considerati come agenti del sacro, a loro venivano attribuiti dei poteri eccezionali, gli stessi che nel complesso panorama delle loro credenze attribuivano alle divinità:

«Estes homens, acrescentava elle, têm tudo: fazendas, missangas e espingardas de muitos tiros; curam todas as doenças, adivinham o futuro e matam o seu semelhante só pelo simples facto de olharem para elle!» (ivi, p. 153).

Non tutte le etnie avevano questa considerazione per loro; per esempio, altre, che incontrarono durante il viaggio, come i Bangala, li consideravano intrusi e potenziali nemici che avrebbero potuto porre fine al loro monopolio commerciale delle vie carovaniere dell'interno:

«De resto, o motivo provinha do receio de que fossemos negociantes e lhe fizessemos concorrência nos sitios que os ban-gala hoje exploram quasi exclusivamente. O unico recurso era retirar» (ivi, p. 319).

La percezione dei due di una realtà così diversa dalla propria proveniva da un'attenta osservazione sulle società indigene che osservavano; la lettura che facevano seguiva i presupposti di un sottile disprezzo dettato da un loro sottinteso eurocentrismo sebbene si sforzassero di filtrarlo tenendo conto delle nozioni e delle terminologie ricavate dalle lingue locali. In sostanza essi erano due esploratori che si interrogavano sulle origini delle etnie che incontravano durante l'esplorazione però le uniche fonti a loro disposizione erano quelle orali nelle quali, così com'è ovvio erano presenti racconti fantastici di eroi cacciatori e lotte titaniche:

«As relações com povos estranhos, como já dissemos, produzindo enlacs de uma e outra parte, têm originado typos dessimilhantes. A questão da sua origem é tambem, como em geral, problema difficil de resolver. Ainda que na Africa meridional se procure adquirir a mais leve noção sobre a historia de um povo, nada se consegue. A falta de documentos de qualquer ordem, e sobretudo de monumentos, explica o facto. A lenda é o unico recurso.» (ivi, p. 98).

1.4 I linguisti e gli etnografi

Un'altra figura particolarmente interessante nel quadro storiografico sui Bakongo è il reverendo **Holman Bentley** che partì come missionario per il Congo nel 1879 insieme ai coniugi Comber, Crudginton, e John Hartland. Le opere di Holman Bentley si collocano in un contesto culturale influenzato dalla corrente antropologica degenerazionista. Uno degli esponenti di questa corrente, com'è noto, fu il vescovo di Dublino Richard Wathely che nel 1832 considerava i selvaggi come esempi di degradazione umana. Il selvaggio era *l'oggettivazione del peccato originale* ed il chiaro esempio degli effetti provocati dalla perdita della grazia data da Dio creatore. Il progresso dei selvaggi sarebbe avvenuto solo con l'aiuto di un'umanità progredita attraverso la grazia divina. Seguendo la tradizione protestante che voleva il Vangelo tradotto nella lingua locale delle popolazioni a cui veniva annunciato, Holman Bentley si dedicò allo studio della lingua dei Bakongo:

«Não impusemos qualquer constituição formal a este grupo de cristãos. Limitamo-nos apenas a dizer-lhes que existia um Novo Testamento que nós não tínhamos ainda traduzido - só algumas partes è que foram traduzidas em 1887 - e que ia ser o guia e a lei da Igreja Cristã; e mais não fizemos, de modo que a igreja nativa se pudesse desenvolver e prosseguir a sua caminhada de harmonia com o espirito africano» (Henderson, 1990, p. 53).

Come del resto gli altri missionari protestanti e cattolici quale il padre Francesco Libermann, egli si propose di seguire il principio missionario dell'identificazione con il popolo a cui veniva annunciato il Vangelo:

«Ao formarmos esta nova Igreja tivemos o cuidado de “introduzir” o menos possível, do que pudesse via ser classificado como “europeu”. Até usávamos kwanga na comunhão, em vez do nosso pão» (ibid.).

La prima preoccupazione di Holman Bentley fu quella di imparare il kikongo per poter tradurre la Bibbia, perciò si dedicò all'elaborazione di una grammatica e di un dizionario di questa lingua (Bentley, 1887, p. xxiv). Tale preoccupazione era condivisa da altri missionari protestanti che già nel 1879 si erano riuniti per stabilire e fissare l'alfabeto e la fonetica kikongo. Nel 1881 i coniugi Craven, missionari in Congo, durante un periodo di riposo in Inghilterra, iniziarono lo studio del lessico coadiuvati dai bakongo Ndambi e Mpukamoni che avevano già collaborato con H.C. Guinness per la redazione di una grammatica, di un dizionario e di un manuale di lettura in kikongo (Mbelolo, 1972, p. 121).

Nel 1880 Holman Bentley aiutò il re del Congo a porre fine a un conflitto; in seguito trovandosi nel villaggio di Nlemvo, il capo villaggio don Pedro Bidi gli affidò il figlio Ndundulu come aiutante. Fu questo ragazzo, che più tardi Holman Bentley chiamò col nome di Nlemvo, a collaborare nella compilazione del vocabolario kikongo

«I took with me a lad named Nlemvo, to whom I could refer, and with whom I could test the accuracy of my work» (Bentley, 1887, p. xviii).

Ebbe modo di completare l'opera in Inghilterra, dove a causa di una malattia fu obbligato nel 1884 a far ritorno. Grazie alla sua grammatica e al suo vocabolario il kikongo divenne insieme allo swahili, al zulu e al pongwe una delle lingue bantu più importanti. Lo studio linguistico di Holman Bentley si riferiva al gruppo bakongo *called Mwixi-Kongo, pl. Exi-Kongo, “people of Kongo”* (ivi, p. IX). Si trattava del kikongo che le popolazioni parlavano a Mbanza Kongo capitale del regno del Kongo; sparsi su tutta l'antica regione del ducato di Mpemba. Holman Bentley, nel suo lavoro, dà una spiegazione del prefisso “ba” usato per identificare tutti gruppi etnici presenti in quella regione:

«used to distinguish them is applied by them to all plural nouns which are the names of persons; hence its appearance in their tribal name» (ibid.).

Per circoscrivere i Bakongo egli ricorre a particolari criteri linguistici

«While the family likeness in radical, grammatical, and syllabic construction is easily distinguished in Bantu tribes, however remote from each other, there cannot be found a trace of such resemblance between the two frontier peoples above referred to, either in roots, in general grammatical rules, or even in construction of syllables; and these two samples of the two great races, taken from placet so near to each other, may be, without hesitation, regarded as types» (Bentley, 1887, p. x).

Mbanza Kongo divenne il punto di riferimento per i Bakongo, tuttora le rovine della cattedrale attestano la grande importanza che questa città aveva nel passato:

«Wonderful stories are told in Portuguese and Italian books, of the former magnificent of the city and kings of Kongo; but when we reached San Salvador we found only mouldering ruins» (ibid.).

Il re Dom Pedro V incontrato da Holman Bentley, esercitò solo un potere nominale, la zona della sua amministrazione si estendeva fino a 60 Km da Mbanza Kongo. Gli stessi Portoghesi con la loro politica contribuirono a renderlo impopolare, favorendo la decadenza del regno

«so that not only was his power very limited, but his people were unable to travel in safety for any great distance from his town (...) This then was all that remained of the once powerful kingdom of Kongo» (ivi, p. xi).

A Mbanza Kongo rimasero solo alcune tracce dello stile e della dignità regale nelle cerimonie della corte, nelle relazioni con le famiglie reali di Cabinda e Loango. Holman Bentley conferma l'opinione diffusa anche oggi che

«The Congo language as spoken at San Salvador is the best medium of speech over the whole of the district as far as Stanley Pool, being the language of the old capital» (ibid.).

Lo studio dei vocaboli fu portato a termine attraverso l'aiuto degli anziani:

«the elder sons of Dom Pedro, the king, and one or two others, possessed some knowledge of Portuguese; they helped us in our early palavers, and occasionally gave us some words» (ivi, p. xv).

Holman Bentley per imparare il kikongo si trova a suo agio conversando con i bambini: *were always at hand, and words could be caught more easily from them*. Lo stesso vocabolario si arricchisce con i termini *as we talked or played with the children* (ivi, p. XVI). Descrive come ogni occasione sul campo sia propizia per cogliere espressioni e studiarle dal vivo:

«building houses, timber cutting, quarrying limestone, or in cutting the canoe to transport the stone» (ibid.).

Un'altra fonte da cui Holman Bentley attinge è la tradizione orale: *some fire-side stories, and this folk-lore gave us new words*. Il proprio impegno pastorale e i viaggi intrapresi spesso non gli permisero di dedicarsi a tempo pieno alla ricerca *to find time to record the words acquired and make the necessary corrections (ibid.)*, durante questo periodo non riuscì ad elaborare gli appunti presi e a sistematizzarli organicamente:

«we were too busy to study, classify, or enter the words; but our careful notes and rough memoranda were treasured up» (ibid.).

Nel 1884, rientrato in Inghilterra, ebbe modo di iniziare il paziente lavoro di stesura e organizzazione dei vocaboli raccolti: *every word was checked again and again (ibid.)*. Attraverso i vocaboli egli individuava la provenienza e l'assetto sociale degli abitanti di Mbanza Kongo:

«Some words which had been picked up from San Salvador people were condemned by him, as having been introduced from the district of Mbamba by slaves from that neighbourhood» (Bentley, 1887, p. XV).

Dai vocaboli studiati emerge il forte influsso che la cultura portoghese esercitò sui Bakongo; per esempio, nella lingua kikongo sono stati rifunzionalizzati termini portoghesi, *chapeu* (cappello) diventato poi *mpu*, oppure *relogio* tradotto poi con *lolonji*; lo stesso si ha per *esmola* (elemosina) con *ajimola*.

Al suo rientro in Angola, dopo un periodo di tempo trascorso a Mbanza Kongo, Holman Bentley sentì la necessità di raggiungere anche la parte superiore del fiume Congo per estendere la propria opera di evangelizzazione. Tale desiderio si scontrò con gli interessi dei commercianti locali che ritenevano la presenza dei missionari un pericolo per il monopolio delle vie commerciali verso l'interno. I "bianchi", infatti, per effettuare i loro traffici si limitavano a percorrere la costa atlantica mentre i prodotti provenienti dall'interno affluivano lungo costa dalle rotte commerciali dei mercanti locali.

«“No” they said; “you white men stay on the coast; we will bring the produce to you there; but if you go to the Pool you will know our markets and buy where we buy, our trade will be lost; then how shall we obtain our guns and powder, beads and brass, crockery, ware and knives, cloth, and all the fine things we get now? No we will never let you pass our towns; and if you persist, you will be killed”» (ivi, p. xvi).

L'introduzione a *Life on the Congo* di George Grenfell fornisce dati preziosi che permettono di contestualizzare l'opera di Holman Bentley inviato in Congo insieme ad altri membri della *Baptist Missionary Society* per raccogliere:

«copious notes in his journals (...) on the people, landscapes, geology, climate, and animals of the countries (...) or keeping records of high and low water, of rainfall, temperature, etc.; was studying languages, and recording odd scraps of vocabularies (of the highest philological interest)» (Johnston, 1908, I, p. 5).

La finalità delle esplorazioni geografiche effettuate nel bacino del Congo e nella costa angolana era *of exploiting the resources of the interior* (Bentley, 1888, p.7). I missionari con l'aiuto di un battello si inoltrarono, come altri esploratori prima di loro, e percorsero la rete di affluenti del fiume. La loro impresa fu giustificata come *an important factor in the civilization* (ivi, p.8). Altri elementi utili all'interpretazione della loro missione vengono forniti da sir Harry Johnston:

«It has been the custom to regard missionaries of British nationality as pioneers of Empire; and it is so far true in that the successful establishment of a British religious mission has frequently been followed by a sphere of influence, a protectorate, a colony» (Johnston, 1908, I, p.13).

La richiesta di materie prime per le industrie europee e la spartizione del territorio africano operato nella conferenza di Berlino, mossero il Belgio, la Francia e l'Olanda a investire in Africa

«to purchase of ivory, making use of the waterways to reach the far-away markets, and even the districts where, as yet, ivory has no commercial value» (Bentley, 1888, p. 8).

Si trattava di favorire gli interessi commerciali delle potenze europee e perciò furono costruiti i primi empori commerciali dove in cambio di avorio e gomma, le popolazioni potevano usufruire di generi di prima necessità: *nor the missionaries are able to meet their wants* (ivi, p. 10). La

presenza dei missionari della B.M.S. era percepita come un incentivo per lo sviluppo del commercio e dell' *indirect rule*:

«the calming of the native and the civilisation introduced by the missionaries has attracted British trade, while acquaintance with the missionaries themselves as examples of the British type of white man has favourably disposed native chiefs and people towards the political intervention of Great Britain» (Johnston, 1908, I, p. 13).

Tutto il commercio si svolgeva lungo la costa e sull'estuario del Congo

«The slave-trade flourished in the mouth of the river, but the interiorwards the land remained unknown» (ivi, p. 14).

Com'è stato già esaminato, in conseguenza della necessità di scoprire e cartografare i territori dell'interno nel 1816 *Captain Tuckey was commissioned (...) to solve the mystery (ibid.)*. Nel 1873 Il dottor David Livingstone scoprì *the upper waters of the Congo-Lualaba*, in seguito, come si è già visto, per completare le sue ricerche il *Daily Telegraph* e il *New York Herald* incaricò Henry Morton Stanley di risalire il fiume Congo. In *Life on the Congo* Bentley considera i Bakongo immersi in una *humiliating phase of humanity* (ivi, p. 39), caratterizzata da

«Fierce, wild savagery, loathsome cannibalism, cruelty, the densest darkness and degradation of heathenism» (ibid.).

Egli parte dall'analisi della lingua dei Bakongo e si chiede: *Whence do these savages possess so fine language?* (ivi, p. 44). Da attento etnolinguista constata la perfezione della lingua kikongo e si chiede se una lingua così fine manifesti un' *evolution now in process from something ruder (...) from something infinitely lower (ibid.)*. Bentley, perciò, secondo la prospettiva evoluzionistica sembra individuare nella perfezione del kikongo uno stadio raggiunto dai Bakongo nella loro evoluzione culturale. La conclusione che però trae sembra essere condizionata dalla visione degenerazionista ufficialmente accettata dalla Chiesa d'Inghilterra dopo le tesi proposte, come si è già accennato, dal vescovo Wathely, così come si può dedurre dalla sua riflessione:

«The Bantu race and languages cannot be an evolution from something inferior; they are a degradation from something superior» (ivi, p. 45).

Egli individua i fattori che avrebbero determinato l'involuzione culturale: *Heathenism is degrading, and under its influence everything is going backwards* (ivi, p. 44). Tra gli elementi fortemente involutivi viene considerata la tratta degli schiavi:

«in the east and on the south marauding tribes and slave-hunters have devastated large tracts of country» (ibid.).

La stessa organizzazione sociale ha subito cambiamenti che hanno disintegrato l'antica società bakongo unita attorno al re e hanno dato origine a piccole società segmentarie (*tribelets*):

«it is too evident that the kings of Congo, Kabinda, Loango, and Angola, exerted at one time far more influence than they to-day. Indeed, the King of Congo is the only chief who maintains his style and title; the others have become extinct during this century. We find then the whole country in a state of disintegration; every town a separate state, and its chief, to all practical purpose, independent» (Bentley, 1888, p. 45).

La decadenza del regno del Congo è evidente, il re non riscuoteva più il prestigio che aveva prima:

«To-day the influence of the king is merely nominal outside his town: He is respected, however, in a radius of thirty or forty miles, but seldom if ever interferes in any matters» (ivi, p. 46).

Inizialmente il commercio è considerato come fonte importante di progresso per i Bakongo:

«The constant activities of trade tend to develop the intellectual faculties of the people» (ivi, p. 57).

Poi l'autore di *Life on the Congo* costata la crudeltà della tratta ed aggiunge:

«Trade and commerce appear only to increase the wickedness and cruelty, for while their influence quickens the intelligence, activity, and industry of the people, it can have no moral and spiritual effect» (ivi, p. 93).

Quando i Bakongo videro per la prima volta Holman Bentley gli chiesero:

«But, Mundele, all joking apart, what do you really come here for if you do not want to trade? Tell me truly» (ivi, p. 64).

Infatti, avevano imparato a difendersi dai “bianchi” ed ogni Europeo che si avvicinava loro era visto con grande diffidenza, era perciò necessario custodire gelosamente l'accesso alle vie commerciali dell'interno per impedire loro di monopolizzare il commercio:

«They, however, steadily and persistently refused to allow us to go to the Pool, in spite of all we told them of our errand. 'No,' they said; 'you white men stay on the coast, we will bring the produce to you there; but if you go to the Pool you will know our markets and buy where we do; our trade will be lost; then how shall we obtain our guns and powder, beads and brass, crockery-ware, and knives, cloth, and all the fine things we get now? No, we will never let you pass our towns; and if you persist you will be killed.' They could not conceive of people who were not traders.» (ivi, p. 93).

Fu l'interesse per la lingua kikongo e i dialoghi che intrattenne con i Bakongo che permise a Bentley di conoscere e poi descrivere il complesso delle loro credenze:

«if you can speak their language, an hour's chat may be as pleasant with them as with some whiter and more civilised folk » (ivi, p. 58).

In passato i missionari avevano interpretato queste credenze come diaboliche e dopo averle stigmatizzate come “stregoneria” avevano imposto i principi dottrinali della loro fede, Holman Bentley invece trova che:

«In concluding this sketch of native customs and superstitions, it may be well to note one or two witch, help-us to express some of our religion ideas. (...) We can use their phraseology to explain how we may be brought under a higher, holier, and more blessed influence» (Bentley, 1888, p. 90-91).

Si può osservare come egli abbia curato molto il rapporto con le persone, si sia interessato alla loro vita, abbia evitato quell'atteggiamento violento di disprezzo che caratterizzava i rapporti tra

Europei e Africani. Con questo atteggiamento riesce a conquistarsi la fiducia degli informatori che lo mettono al corrente di aspetti culturali che difficilmente avrebbe potuto conoscere:

«I learned, however, that it was all right, and in the morning a new phase of fetishism was explained to me» (ivi, p. 91).

Dopo la prolungata permanenza in Congo il reverendo Holman Bentley raccolse le sue memorie in *Pioneering on the Congo*, un'opera che diede alle stampe nel 1900.

«There are very few men, besides myself, who have know the Congo for twenty years» (Bentley, 1900, p. 7).

Nella prefazione in modo molto chiaro espone il punto di vista da cui muove per le sue analisi :

«A missionary naturally sees things from his own point of view; but there should be much in this story of twenty years work (...) which should appeal to those who take interest in matters geographical and ethnological, and in the progress and development of barbarous peoples and wild countries» (Bentley, 1900, p. 8).

Nella prima parte Bentley descrive la storia del regno a partire dal mito di fondazione citato da Antonio Cavazzi (1690, p. 208).

Pone particolare attenzione ai nomi in kikongo, inoltre, per studiare il significato di espressioni particolari e dei segni che l'acculturazione europea aveva lasciato, si serve delle tradizioni orali conservate dagli anziani:

«The best case I have heard of was that of the old uncle of Nlemvo, the young man who has helped me in all my literacy work» (ivi, p. 35).

Analizza le diverse forme di cristianizzazione operata dai missionari e osserva: *did not penetrate deeply* senza incidere perché:

«The Christianity did not adapt itself to the native, and left scarcely any traditions of its passage among the populations of the Congo».

Verifica come la schiavitù abbia lasciato nei Bakongo l'impressione che

«the teaching and the works, which did not coincide. While the missionary administered to him the cleansing waters of holy baptism (...) another man of the same faith and the same baptism counted one "piece" (peça, piece, i.e. slave) more for is gang» (ivi, p. 38).

A questo punto conclude:

«The slave trade was without doubt one of the potent influences witch opposed itself to Christianity; but it was not the only one» (Bentley, 1900, p. 39).

La sua sensibilità di pastore protestante emerge quando osserva:

«there were not proper schools, no translations of the Scriptures, nothing that could give an element of permanence to their work (...) this modicum of Gospel, exemplified by violence, cruelty, and vice» (ivi, p. 40).

Nel seguito del lavoro Holman Bentley descrive le tragedie della tratta degli schiavi. Per questo lavoro raccoglie le testimonianze delle persone che lui stesso intervistava e quindi utilizza i dati raccolti dal

«secretary of this Society (Geographical) drew from the dust of the archives, give us most interesting information in reference to this trade» (ivi, p. 39).

Descrive, anche, come l'arrivo dei primi missionari protestanti nel 1876 suscitò molte perplessità

«They entered energetically on their work, and sought to find their way into interior: but the natives blocked their efforts, lest they should destroy their trade monopoly with the hinterland» (ivi, p. 57). (...) When we reached San Salvador in 1879 it was to all intents and purposes a heathen land. King and people were wholly given to fetishism and all the superstitions and cruelties of the Dark Continent. Some ruined walls of the Cathedral remained, the chancel arch, and part of a Lady chapel – the sad relics of a failure. In a house in the King's compound were kept a large crucifix and some images of saints, but they were only the King's fetishes. If the rains were insufficient they were sometimes brought out and carried round the town. Some old people about the country called themselves Minkwikizi – 'Believers' – in some of whom there seemed to have lingered faint glimmerings of such light as had been brought in the old times. At the funeral of a munkwikizi there were always some special witch only a munkwikizi could perform; they were in fact, a caste of masters of the ceremonies at great funerals, and very little else» (ivi, p. 35).

Solo dopo essersi reso conto personalmente

«That he saw us reading from books, and praying and singing, he was convinced ours was a good religion» (ivi, p. 59).

Quando prende in esame le esplorazioni di Henry Morton Stanley e le relative scoperte, assume una posizione critica circa i modi violenti con cui si confrontava con le popolazioni indigene

«Some in safe, comfortable circumstances at home have blamed him for his fighting, believing that he might have managed peacefully» (ibid.).

Tuttavia finisce per convincersi che non c'erano alternative *being there, he had either to fight in self-defence, or walk quietly to their cooking-pots* (ivi, p. 64). Si sofferma a descrivere le attività commerciali e le basi poste lungo la costa:

«These factories were generally in charge of one or two Dutch agents, with a Portuguese clerk or two (...) There were storehouses for produce awaiting shipment, for cloth and barter, salt, spirit, guns, crockery, brass wire, hoop-iron, and all the articles of trade to be distributed over the 1,000 miles of coast; stores for tools and ironware, and provisions for the many factories» (Bentley, 1900, p. 71).

Descrive gli scambi commerciali con le popolazioni locali:

«there was every day a market on the wharf, and Solongo and Mayombe natives came to sell cassava, in the form of roots and puddings, potatoes, fish, and fowls, in exchange for gin, witch was the sole currency of the place (...) Besides this steamers from Hamburg delivered every month thousand of cases of liquor called 'gin' (...) and casks of rum 'made in Germany'. Great quantities of low quality gunpowder, in barrels of from five to twenty pounds» (ivi, p. 72).

Egli ritiene che scambiare i prodotti dei Bakongo con bevande alcoliche sia controproducente per le attività dei “bianchi”:

«opposed to the best interest of traders. People who are constantly drunk have not the energy to go on long trading expeditions, or to do anything to develop the country» (ivi, p. 92).

Descrive come le navi che partivano per il Brasile caricavano

«homeward freights of palm kernels, oil, ground-nouts, and skins. The House steamer was always well charged, and carried the ivory, rubber, and special produce» (ibid.).

L’avorio era trasportato sulla costa e venduto attraverso l’aiuto di un mediatore che serviva anche da interprete *he served as interpreter, and ‘introduce the trade’ from thirty to fifty per cent, of the price paid was reserved for him.* È lui che stabilisce il prezzo e salda il dovuto:

«the ivory would be bought for so many ‘guns’, each gun had with it so much of coarse grey muslim-like cotton cloth, a piece of stripe or check, some salt, brass wire, hoop-iron, crockery, powder, spirit (...) all this would be one gun» (ivi, p. 74).

Holman Bentley si rivela un attento osservatore, si sofferma nei mercati, descrive le carovane e le diverse attività che si svolgevano attorno ai commerci, analizza i canti di accoglienza, le diverse forme di contrattazione, i diversi prezzi che venivano stabiliti e l’organizzazione del mercato. La stessa attenzione nel fornire i particolari pone nel descrivere l’incontro con il re del Congo (ivi, p. 122-127) a Mbanza Kongo. Evidenzia nel suo resoconto il rituale di accoglienza, le offerte, le informazioni richieste:

«What do the Withe men want, every day, coming to my country? Let them come and see me» (ivi, p. 78).

Mette in risalto la propria perspicacia e abilità linguistica nel modo con cui riesce a individuare che a Tungwa *the people speak the same language as at San Salvador* (ivi, p. 83). In tal modo si rese conto della necessità di studiare il portoghese, che non era solo una lingua commerciale, per poter comunicare con la popolazione

«Comber had found that Portuguese was the trade language on the Congo. Native interpreters or brokers, speaking Portuguese, came between the natives and the white trader. Some of the sons and nephews of the King of Congo could speak Portuguese very well. We therefore had to study Portuguese on the way out, to be ready to use it as our first means of communication with the natives» (ibid.).

La presenza di Thomas J. Comber, Holman Bentley, George Grenfell a Mbanza Congo suscita la curiosità e l’interesse dei Bakongo. Essi sono osservati e indagati anche nei riti della liturgia domenicale che però

«we could not attempt any public service with the people, but we held a little service among ourselves and the Cameroons people in English» (Bentley, 1900, p. 78).

In questo quadro il re li manda a chiamare e stizzito si rivolge loro con queste parole:

«I do not understand the way in witch you are behaving. You told me that you had come to teach us and my people about God, and yet you do not do so (...) You gather together on

Sunday, and read, and sing, and pray, but you never ask me or any one else to join you; you never teach us. What sort of missionaries are you? You must teach us. This will not do at all» (ivi, p. 134).

Bentley aggiunge che il re era proprio indignato, non c'erano scuse da addurre se non

«we told him that we did not know enough Portuguese, much less Kongo, and we had intended to wait a little, until we could speak Portuguese more fluently» (ivi, pp. 134-135).

La risposta del re adirato non si fece attendere:

«Fluently! You can ask me for things you want, carriers and so forth, and conduct any business that you may have; you know quite enough to begin to teach us; at any rate you must try. If I see that you cannot, I will wait for a few weeks. Next Sunday then». (ivi, p. 135).

Questo dialogo, assai significativo, fa capire in che modo i Bakongo intendevano la presenza dei missionari inglesi. Erano abituati ai cappuccini che senza badare a tante difficoltà riunivano il popolo, insegnavano, predicavano, battezzavano; questa immagine di liturgia pubblica veniva proiettata anche sui missionari protestanti inglesi, molto più attenti alle modalità comunicative e espressive. D'altra parte era assurdo vivere in un contesto come quello di Mbanza Kongo e continuare a parlare o a pregare in inglese. La loro difficoltà è evidente:

«How impatient we felt of the long, slow process of acquiring the language! We had no Kongo books, of course, so we taught them to read Portuguese» (ivi, p. 136).

I missionari inglesi venivano osservati dai Bakongo in parte incuriositi in parte sospettosi

«Next morning two of the king's sons came inquire why we had been writing so much and so late; were we writing a book of the road to send to the withe man's land, Mputu?» (ivi, p. 137).

I Bakongo non si ponevano il problema della differenza tra il culto protestante e quello cattolico, né che i missionari venissero da Londra o da Roma, per loro l'importante era che potessero insegnar loro quello che sapevano. Il loro interesse consisteva nel possedere edifici che i missionari avrebbero costruito per i Bakongo, come un tempo avevano fatto i gesuiti e i cappuccini, cioè una scuola e un collegio. Holman Bentley riporta le numerose richieste inoltrate dai ragazzi che si affollavano fuori della loro tenda: *e Mfumu ututangisa* (ivi, p. 136), "Signore insegnaci". Per tale ragione il re concesse loro di costruire la nuova casa in prossimità delle rovine del convento:

«Behind the cathedral was a piece of the city wall and a small round tower. Near by were the ruins of a house; 300 to 400 yards to the west were extensive ruins of a convent, and in various place in the jungle were to be found groups of stones which marked the sites of ancient stone buildings» (Bentley, 1900, p. 141).

La parete della cattedrale situata a est, vicino al cimitero dei re, era crollata nel 1879 ma le altre pareti erano ancora in piedi. I pastori inglesi costruirono la loro casa vicino alla cattedrale con le pietre tolte dalle rovine dell'antico convento dei cappuccini:

«We then proceeded to build our permanent stone house, just inside the city wall; indeed, the old wall was the foundation of our west wall. The stones for the building were gathered and brought in from the ruins in the jungle» (ivi, p. 143).

Gli stessi pastori inglesi per le costruzioni contrattano la manodopera locale che assistono durante i lavori:

«We found that personal supervision was necessary in every branch of the work. Three days' work was done in a day when we were about, and with far more fun and brightness; every one was in a good humour, and worked with a will then; but alone, we could get little done, they crawled about and talked. Such leisure afforded them opportunities to discuss the smallness of their pay, the insufficiency of their food rations, the misery of daily regular work (...). When we were about, everything went well as they could» (ivi, p. 145).

Nato nel 1857 a Valparaiso **Edward Dennett** fu educato dal padre reverendo Richard Dennett, rettore dell'Ashton College di Devon ed inviato in Inghilterra per concludere la sua formazione. Nel 1879 concluse un contratto con la Halton & Cookson e partì per il Congo. Si impegnò come giornalista con il giornale *Congo Mirror* partecipando al movimento che auspicava le riforme sociali contro le aberrazioni dell'amministrazione coloniale belga. Scrisse la sua opera nel periodo antecedente alla Conferenza di Berlino quando in Africa non erano ancora ben definiti i confini territoriali delle diverse potenze europee:

«the Portuguese had no right to interfere in our questions, and that we were considered in statu quo until the result of the Berlin Conference was known.» (Dennett, 1887, p. 105).

Si tratta di un'opera che si caratterizza per singolari atteggiamenti verso la cultura bakongo, innanzitutto egli è un meticcio e quindi legato in qualche modo alla cultura afro-americana, inoltre è il figlio di un pastore protestante e perciò l'ottica da cui parte per la lettura dei fenomeni magico-religiosi si distacca da quella delle relazioni precedenti. Infine, è un commerciante e come tale attento ai problemi insorti con la penetrazione delle vie carovaniere che permettevano il traffico dei beni dall'interno verso la costa:

«How many traders have sacrificed their lives in their steady endeavours to open out this country to commerce without hope of reward, is of course of no moment; they being neither missionaries nor travellers. But I think their services demand the greatest consideration from the powers that are set over them to govern these territories.» (ivi, p. 127).

Nell'introduzione Dennett puntualizza l'obbiettivo che si proponeva nello scrivere:

«My object in publishing this little book is to better acquaint those who, from afar, take an interest in the negro, with that part of his character which most writers have left undescribed, i.e. his home-life, customs, and habits. I do this in all humility, admitting that there are many resident in Africa with far greater knowledge of him than I have» (Dennett, 1887, p. V).

Il lavoro è un interessante contributo all'etnografia dei Bakongo frutto di un'attenta osservazione sul campo:

«My time during the day was fully employed picking up the necessary knowledge of trade and general experience in cooking, also management in household arrangements and treatment of the natives, sick or healthy» (ivi, p. 16).

L'opera descrive l'etnia Bakongo dei Fyoti, chiamata impropriamente dall'autore *Fjorti*, ne darà spiegazione in seguito nella sua opera *At the Back of the Black Man's Mind* (1906) facendo derivare il termine dalla parola portoghese dell'enclave di Cabinda. All'approdo nel porto di quella città di Cabinda rimase colpito da una scena orribile:

«*Much to my horror very shortly after my arrival, the natives, probably to annoy the agent and traders, burnt a woman for witchcraft within a hundred yards of our factory.*» (ivi, p. 10).

La sua attenzione si concentra sulle cosiddette “arti magiche” definite *nkissismo*, dal termine kikongo *nkisi* feticcio. Si tratta di pratiche compiute, secondo le credenze locali, ai danni di persone appartenenti allo stesso gruppo lignatico.

«*The form of religion which Mr. Dennett calls Nkissism requires a great deal of attention and study, and seems to me exceedingly interesting, most particularly so in its form in KaCongo and Loango, where, in my opinion, it is an imported religion.*» (Dennett, 1898, p. XII).

Si riteneva che una delle conseguenze di queste pratiche fosse la siccità e perciò la società attraverso le pratiche rituali della religione indigena si difendeva scoprendo i *feiticeiros* e crocifiggendoli:

«*He is supposed to watch over their morals and punish any offender by crucifixion. Generally he appears on the scene after some irregularity in the fall of rain occurs, as the Nkissist in Cabinda believes that the committal of certain indecencies is punished by the non-appearance of rain in its proper season*» (ivi, p. 11).

Edward Dennett osservò l'apparato delle credenze magiche dei Bakongo e si pose il problema di come costoro si atteggiassero davanti ai valori cristiani proposti dai missionari:

«*To improve the native's mind in a religious sense appears entirely hopeless; he does not seem able to grasp the entire beauty of a Christian idea, but only such a part of it as may ingratiate himself to the liking of his teacher, and so obtain some advantage which he can understand in an extra length of cloth or a cast-off coat of his easily-flattered master*» (ivi, p. 24).

Egli evidenzia la meta cultura di tipo sincretico che era nata dalla rifunzionalizzazione di elementi e terminologie provenienti dalle credenze religiose dei Bakongo. Con quest'operazione furono attribuiti nuovi significati ad elementi provenienti dalla tradizione locale con la conseguenza che *Christianity worked hand in hand with Nkissism* (ivi, p. 45) :

«*Nzambi mpongo is the word used by many of them to signify God. Nganga nzambi (God's doctor) are the words used to distinguish the missionary (...) Nganga nzambi gave the African charms and amulets; Nganga nkiss gave him his gilly-gilly or kissikiss: Nganga nzambi showed him images of our Lord and the Virgin Mary; Nganga nkiss his Nzambi, Mbialimundembi: Nganga nzambi his holy water; Nganga nkiss his malongos (medicines)*» (Dennett, 1898, pp. 44 - 45).

La religione tradizionale definita da Edward Dennett come “*nkissismo*” contemplava la divinità al femminile (*mother of Congo*) come una realtà mutuata dall'incontro con la religione europea:

«if you ask any native about Nzambi, he will tell you she is God, but their ideas of her have evidently been given to them by the white man. Nzambi, troubling themselves little about her attributes, because they imagine she is too good to do them any harm. They, of course, have many legends and fables concerning her, all more or less tending to show that the one great idea of her is, that she was the first parent, the mother of Congo» (ivi, p. 47).

Come è stato da più parti da tempo dimostrato, l'incontro tra la cultura europea e quella dei Bakongo non è avvenuto senza tensioni e ripulse, infatti, secondo Dennett, il cristianesimo imposto con la forza non ha inciso sui valori della religione tradizionale ma ha determinato una specie di autodifesa delle credenze religiose precristiane:

«And after 400 years we ask naturally what harvest are they reaping? and the answer is none! The natives prefer their own faith and their own priests, and are more anxious to appease the wrath of the evil spirit, whom they fear, than the Nzambi of the white man who, they are told, loves them» (ivi, p. 47).

Nel mondo magico bakongo Dio *as we know Him (Nzambi)* è assente e *quite unknow*, mentre la presenza del *nkisi* per il povero *fyoti* è indispensabile come osserva Dennett

«pervades all things, and is eternal, invisible, to all save the nganga, uncreated, but appears to be especially resident In different large feteiches, each one inflicting, or being the means of 'avoiding, different evils. They are supposed to punish you with death if you eat forbidden food, if you bewitch anyone, rob, or do anything contrary to their will, prevent rain from falling in its proper season, on the commission of certain indecencies, and for faults of omission cause one to fall sick.» (ivi, pp. 49 - 50).

Nel *Seven Years* Edward Dennett opera una sistemazione teorica dei feticci bakongo li suddivide e li descrisse con particolari ottenuti dallo studio delle tradizioni orali che analizzò attentamente.

«There is only one feteich, called Nzambi, that I know of, and that one of the biggest general feteiches in the country, a feteich of keezeelas, or things forbidden, we may call her (...). I consider nkissism is to be divided into four parts, i.e. the family nkissisi, the general nkiss, the household kiss-a-kiss, and the malongos or medicines» (ivi, pp. 47. 50).

Notes on the Folklore of the Fjorti di Richard Edward Dennet contiene un'interessante presentazione dell'africanista Mary Kingsley, un'antropologa discepola di Edward Burnett Tylor, la quale conobbe direttamente sia l'autore come anche il territorio angolano. Pertanto, nell'introduzione la Mary Kingsley offre al lettore delle nozioni metodologiche importanti avvalorate da una sua lunga esperienza sul campo. Per esempio in una prima osservazione considera la difficoltà nel riuscire a cogliere il punto di vista dell'informatore:

«First, there is the difficulty of getting reliable information regarding the opinion of the natives on things» (Dennett, 1898, p. II).

Per **Mary Kingsley** la difficoltà parte dalla mancanza di esperienza sul campo a contatto diretto con la cultura dei Bakongo che invece certi antropologi ritenevano fosse sufficiente analizzare stando a tavolino, infatti, sostiene che:

«The best way of surmounting the difficulty is for the ethnologist to go and study the mind of the native personally (...) to compare his own collected information with that of men who have been for years resident in West Africa, who are well acquainted with the native language, and who have had opportunities of observing the native conduct under all sorts of

difficulties, dangers, joys, and sorrows-who have, as the old saying puts it, summered and wintered them» (Dennett, 1898, pp. II-III).

Le conclusioni sarebbero affrettate se non si tenessero in debito conto le informazioni fornite dagli studiosi che hanno vissuto in contatto diretto con gli africani:

«We have an enormous amount of information of an exceedingly interesting character left us by the early Portuguese navigators and by the Italian, Portuguese, and Flemish Roman Catholic missionaries who worked so devotedly for nearly 200 years from 1490 in the kingdom of Congo» (ivi, p. XIII).

La Kingsley corregge il punto di vista di Dennett che nel libro precedente aveva espresso un apprezzamento poco benevolo sui missionari. Infatti, mentre lui afferma che:

«A missionary, after so many years' preparation at home, is sent out, full of zeal and ignorance, and, instead of being received into some well-managed establishment, where he could gradually be prepared for higher work, is allowed to show his zeal- poor fellow!-by exposing himself to all sorts of weather and hardship, entirely unnecessarily, making himself the laughing-stock of men who know the country and the people. The whole working of these missions is a mystery. Nothing seems in order; all is hurry scurry and "is your soul saved." The ambition of the missionaries is as great as their fussy zeal» (Dennett, 1887, pp. 38-39).

Invece nell'introduzione l'antropologa riconosce che la conoscenza della lingua locale è il frutto della paziente opera dei missionari:

«The missionary opinion has of late years been regarded by the ethnologist somewhat suspiciously, as being a biased one, but, however this may be, we are very heavily indebted to the missionaries for the work they have done in native languages» (Dennett, 1898, p. V).

Inoltre sono acute le osservazioni sul diverso approccio culturale stabilito dai commercianti che, secondo lei, non operano cambiamenti come altri all'interno del contesto in cui vivono:

«The trader is not intent on altering the native culture to a European one; but he is intent on understanding the thing as it stands, so that he may keep at peace with the natives himself and induce them to keep peace with each other, for on peace depends the prosperity» (Dennett, 1898, p. V).

I mercanti inoltre stabiliscono con maggior facilità di altri i contatti necessari a una conoscenza del mondo africano:

«The position of the trader towards the native is such as to make his information and observations particularly valuable to the ethnologist. (...) Therefore, on the whole, the trader knows his African better than all the other sorts of white men put together» (Dennett, 1898, pp. VII-VIII).

Mary Kingsley prospetta un metodo antropologico che si propone di entrare in simpatia con la mentalità bakongo, per cogliere informazioni *for the benefit of students of ethnology* (ivi, p. III)

«a knowledge gained during seventeen years of close association and sympathy with them, and possesses also a thorough knowledge of their language» (ivi, p. II).

Si tratta di scegliere la fonte sul campo che permette un approccio simpatetico con il *natural mind*

«Do not however imagine that I regard the traveller as, next to the mining expert, the most unreliable source of information extant. Even the African traveller has given reliable information on many things, but the conditions under which African travel is carried on are not favourable to the quiet, patient sympathetic study of the native mind; for that we must look to the white resident in Africa, the missionary, and the trader» (ivi, p. III).

Dopo aver letto l'opera di Dennett, Mary Kingsley si rese conto dell'apporto indispensabile dato dalla lingua locale allo studio della cultura bakongo.

«I cannot help thinking that the time has now come when it is the duty of some ethnologist to turn philologist for himself, with the assistance already provided for him by the missionaries, and work at African languages» (ivi p. III).

Nella seconda metà dell'Ottocento l'Africa rimaneva ancora sconosciuta agli Europei, le carte geografiche riportavano in bianco la maggior parte del territorio africano. Con l'inizio delle esplorazioni riempire questo spazio vuoto divenne l'ambizione delle società geografiche. L'immagine che gli Europei si erano dell'Africa dipendeva ancora dalla mitologia medievale che alimentava la fantasia con mostri, alberi strani, belve feroci e paesaggi da favola. Fu la rivoluzione industriale e la fase dello "scramble to Africa" a cambiare questo immaginario mitico:

«On the one hand, exploration was "prompted by an acquisitive spirit, the idea of lucre in some form, the desire of trade or desire of loot, disguised in more or less fine words"» (Conrad, 1995, p. XIII).

La diffusione dell'economia di mercato sorretta dal valore universale delle monete a sua volta avvalorata dalla capacità produttiva delle diverse nazioni furono, insieme ai proselitismi missionari e alla pressione culturale imposta dalle amministrazioni coloniali costituirono fattori determinati per il vasto e complesso cambiamento sociale che, come si è già accennato, alla fine dell'Ottocento investì le popolazioni colonizzate. In Africa, si è già analizzato, le imprese di David Livingstone e Henry Morton Stanley contribuirono a cambiare l'immagine dell'esploratore dei secoli precedenti i cui interessi erano volti soprattutto a conquistare e ad esportare dalle colonie le ricchezze più evidenti, quali oro e tesori, infatti, prima

«Those pertinacious searchers for El Dorado who climbed mountains, pushed through forests, swam rivers, floundered in bogs, without giving a single thought to the science of geography» (ibid.)

Secondo alcuni (Clifford, 1988, p. 23) **Joseph Conrad** sarebbe stato un polacco fortunatamente giunto in Inghilterra il quale, in un momento in cui l'idea della ricerca etnografica cominciava ad attirare numerosi studiosi, condivideva le istanze del dadaismo e del surrealismo. Nell'ambiente culturale di quel tempo l'identità soggettiva emergeva come problema culturale complesso; ciò spinse Conrad ad elaborare una riflessione profonda sulle finzioni locali della vita collettiva. La sua accettazione di realtà e forme espressive limitate lo portò alla finta costruzione di forme locali, mentre è noto che le identità collettive sono il frutto di processi inventivi ibridi e discontinui. Nel 1878 quando Henry Morton Stanley ritornava a Londra dopo aver ritrovato David Livingstone, Joseph Conrad si trovava a Marsiglia dove attraverso la stampa seguiva le vicende dei due:

«In November of that year Conrad's boyhood ambition to go to Africa reasserted itself» (Conrad, 1995, p. XIII).

Nel maggio del 1890 lasciò Bordeaux per il Congo dove arrivò un mese dopo, ma l'impatto con la dura realtà coloniale provocò in lui:

«a great melancholy (...) as he realized that the “idealised realities of a boy’s daydreams” had been displaced and befouled by the activities of Stanley and the Congo Free State (...) and the unholy recollection of a prosaic newspaper “stunt” and the distasteful knowledge of the vilest scramble for loot that ever disfigured the history of human conscience» (ivi, p. XXIII).

Durante il tragitto da Matadi a Nselemba scrisse *The Congo Diary*, che però arricchì in un secondo momento a bordo del battello *Roi des Belges* mentre risaliva il fiume. Come si è verificato per gli appunti di tanti altri viaggiatori i quaderni del suo diario contengono, disegni, annotazioni, parole kikongo tradotte in francese e in inglese. Inoltre sono presenti liste di materiali acquistati al mercato ed indirizzi di persone. Definisce *idiotic employment* (ivi, p. 150) il traffico di avorio, lo impressiona il modo di comunicare dei Bakongo *people speaking ill of each other* che descrive come *prominent characteristic of the social life*. Annota i luoghi percorsi durante la settimana riportando la suddivisione dei quattro giorni in kikongo fatta in base ai mercati:

«Frid. 25 – Nkenghe – left. Sat. 26 – Nsona – Nkendo K. Sund. 27 – Nkandu – Luasi. Mond. 28 Nkonzo – Nzungi (Ngoma). Tues. 29 – Nkenghe - Nkissi» (ivi, p. 156).

Si tratta di un'annotazione importante perché ci permette di stabilire la differenza tra la settimana del calendario europeo e quella dei bakongo. Durante il percorso incontra missionari protestanti, impressionato per l'accoglienza; a tale proposito annota:

«Hospitable reception by Mrs Comber – all the mission. Absent. The looks of the whole establishment eminently civilized and very refreshing to see after the lots of tumble down hovels in which the state & company agents are content to live» (ivi, p. 157).

È interessante una nota posta al termine del diario in quanto indica lo stato d'animo di Conrad: *Mosquitos – Frogs – Beastly. Glad to see the end of this stupid tramp* (ivi, p. 161). La sua sembra essere una tattica messa in atto per inventare politicamente e culturalmente i Bakongo nel quadro della loro recente storia coloniale.

Le pagine africane di **Arnaldo Cipolla** si inseriscono nel contesto dell'espansione coloniale italiana che iniziò nel 1890 con l'occupazione dell'Eritrea e terminò nel 1941 con l'abbandono delle colonie in conseguenza della Seconda Guerra Mondiale. Come avveniva negli altri paesi europei, anche in Italia l'impresa coloniale richiedeva l'apporto scientifico delle discipline antropologiche per meglio amministrare le popolazioni delle colonie. In quest'ottica rientrava insieme all'attenzione verso la cultura africana anche l'organizzazione di uno specifico esercito coloniale e la preparazione di un apposito sistema in grado di amministrare la giustizia. Le conoscenze etnografiche erano indispensabili per il controllo delle popolazioni indigene. Il viaggio di Arnaldo Cipolla in Congo nel 1904 fu possibile grazie a un accordo tra il Belgio e l'Italia che siglava un accordo di cooperazione tra l'amministrazione coloniale belga e i funzionari italiani chiamati a collaborare come medici, militari e geografi. In seguito alla sua esperienza africana Cipolla venne assunto dal *Corriere della Sera*, dalla *Stampa* e dal *Messaggero* come corrispondente per monitorare le operazioni militari delle truppe italiane in Somalia e in Libia.

In *Pagine africane* egli inizia il suo diario di viaggio in Congo con una preghiera rivolta al fiume Congo; in tale brano egli rivela le finalità del viaggio cioè la “conquista civile” dell'Africa

secondo i dettami previsti dal regime coloniale e in base alle prospettive di “redenzione” rivolte alle popolazioni bakongo per trarle fuori dall’inciviltà:

«Fiume sovrano della sconfinata terra delle foreste, giacché sono giunto sino a te e consenti che in questa notte greve ed afosa intenda quanto vai raccontando all’oceano, accogliami benigno. Né gloria, né denaro, né oblio io chiedo; ma, come offro la mia energia giovane, le idealità che nell’animo mio non sono spente, fa ch’io possa esserne sempre padrone e che, riuscendo a ritornare nella mia patria, anche indebolito, anche stanco, sopra le dolcezze del ritorno, senta brillarmi nel cuore la convinzione di essere stato anch’io una volontà seppur minima, di conquista civile e di redenzione» (Cipolla, 1927, pp. 8s.).

Egli concepisce in termini trionfalistici l’impresa di Henry Morton Stanley diventato un mito per tutti i viaggiatori:

«Costruiamo la ferrovia delle Cateratte, - aveva detto Stanley a re Leopoldo – e con poche centinaia di bianchi e qualche migliaio di soldati congolesi, domineremo trenta milioni di selvaggi e la ricchezza incalcolabile della terra equatoriale» (ivi, p. 10).

I Bakongo secondo Arnaldo Cipolla non potevano seriamente opporsi ai mezzi di cui disponeva la cosiddetta “civiltà” dei “bianchi” colonizzatori e le loro divisioni interne; queste condizioni fecero sì che lo sfruttamento della terra e degli abitanti riuscisse sin dal principio intenso (ivi, p. 11). Esalta con foga la costruzione della ferrovia delle Cateratte come:

«la vera, la positiva, la indiscutibile gloria della Colonia; le altre intese ad affermare la supremazia della civiltà europea sulla barbarie nera, restia o ribelle, non costituiscono che episodi» (*ibid.*).

Nonostante tutto a volte in lui prevale la considerazione pietosa sulla popolazione sottomessa allo sfruttamento e all’oppressione della conquista coloniale:

«si proclama che nessuna conquista coloniale da parte delle nazioni europee era stata così pacifica come quella che si era compiuta e si andava compiendo nel bacino dell’immenso fiume, e difatti così poteva sembrare a chi non conosceva con quali mezzi il Congo era sfruttato e la popolazione indigena oppressa (...) il bianco aveva profittato fino dell’odio innato fra razza e razza come strumento di dominio e di sfruttamento» (Cipolla, 1927, pp. 13.14).

L’esito della conquista coloniale del Congo viene riassunto da Arnaldo Cipolla con queste parole:

«Il popolo congolese si sconvolse, le tribù abbandonarono i loro villaggi, si dispersero, rifugiandosi nel fitto della loro foresta, le rive dei fiumi, di già popolatissime, rimasero deserte. Il nero divenne più selvaggio e bestiale di prima e si abituò a considerare l’europeo come il suo nemico peggiore» (ivi, p. 14).

Vengono distinti i coloni che occuparono sempre ruoli di comando senza sporcarsi le mani da coloro che soffrirono l’isolamento nelle foreste dell’interno:

«Questi sono i piccoli, gli umili, i veri civilizzatori del Congo che furono confinati per anni nell’interno dei territori, senza nessun conforto di vita civile, con mezzi inadeguati o irrisori, e comune era la loro penosa vita con i nativi, con quelli almeno definitivamente e irremissibilmente assoggettati, con gli indigeni che fanno da portatori, da pagaia tori, da

costruttori di ferrovie e di strade, da piantatori, da fornitori di caucciù, di avorio, di altri prodotti ancora, da soldati, da lavoratori nelle stazioni» (ivi, pp. 16-17).

Attento osservatore egli rileva un cambiamento nel comportamento dei “bianchi” al loro arrivo in Congo:

«Ognuno pare acquisti, dal momento che ha posto piede su questa terra, un eccesso di personalità; si direbbe che gli è stata inoculata una potentissima iniezione di boria, la quale, elevando il concetto di se stesso sommo ad altezze immisurabili, lo costringe a considerare i suoi simili con disprezzo» (ivi, p. 18).

Lo colpiscono le parole di uno dei suoi compagni di viaggio, si tratta di un missionario recatosi in Europa per raccogliere fondi destinati alla ricostruzione della sua missione distrutta da un incendio:

«Dai discorsi che fa, mi sono convinto che Padre Gabriele vorrebbe organizzare la propaganda evangelica al Congo, sullo stesso stampo di quella politica, mettendosi a capo delle spedizioni che costringano gli indigeni, *manu militari*, alle conversioni. Dice che qui non si può evangelizzare altrimenti» (*ibid.*).

Costata con amarezza dopo aver sentito queste parole che:

«Sulla terra violenta anche Cristo è diventato tale. I missionari guidano piroghe, dove i pagaiatori cantano i salmi in luogo delle loro nenie, ma li hanno appresi a suon di nerbate» (ivi, p.19).

In seguito alle numerose atrocità perpetrate dagli agenti coloniali nel Congo Belga e la necessità di promuovere una campagna per riaccreditare l’opera di Leopoldo II nella colonia, furono invitati degli ispettori che difendessero dalle accuse il cosiddetto processo di “civilizzazione” portato avanti in Congo dall’amministrazione coloniale belga; uno di questi fu **Luigi Armani** il quale scrive che gli indigeni sono

«da un lato avversari implacabili, che paiono lieti di rilevare con accanimento, errori, maltrattamenti, atrocità, crudeltà, spesso suggestionati da denigratori per principio o per interesse, espongono fatti immaginari e calunniosi, o fatti veri ma esagerati» (Armani, 1907, p. VIII).

Infatti, in questo contesto si inserisce proprio la cronaca di viaggio di Armani nonostante egli affermi che *l’ispezione da me compiuta non fu ad usum delphini* (ivi, p. 14) in effetti si pone al servizio del potere coloniale:

«Se crudeltà e sevizie talora avvengono (fatti sempre isolati, deplorati e puniti dal Governo) trovano ampio compenso in quanto fu fatto e si va facendo per migliorare la regione e le condizioni materiali e morali degli indigeni» (ivi, p. VIII).

Le istruzioni ricevute prima della partenza erano chiare:

«Voi dovrete verificare se le popolazioni sono trattate con umanità (...) Sarà compito vostro di visitare le popolazioni ed entrare in rapporti con esse, affinché possiate formulare con piena conoscenza di causa le risposte ai seguenti quesiti» (ivi, p. 11).

Luigi Armani ritenuto dai Bakongo *il Gran Bianco che rende giustizia ai neri* difende lo straniero nelle colonie che:

«è sempre veduto di mal occhio; anche quando non sia prepotente, non usi frodi, nè commetta disonestà, anche quando non si mostri avido di lucro» (ivi, p. 12).

Non usa però la stessa misura con i Bakongo che cataloga indistintamente maliziosi, cocciuti e bugiardi:

«Gli Indigeni del Congo, di varie razze, di molte tribù, sono più o meno selvaggi, più o meno intelligenti, più o meno suscettivi di progresso; tutti però, tutti senza eccezione, oppongono la malizia, la cocciutaggine, la renitenza al bianco, e sempre adoperano con lui la più abile menzogna, dovunque e sempre» (ivi, p. 12).

Prima di fornire le notizie raccolte osservando le popolazioni premette che *non è nell'indole di questo mio scritto entrare in dettagli di antropologia* (ivi, p. 47); egli osserva la difficoltà delle popolazioni Bayaka nell'abbandonare i sistemi delle colture tradizionali per *gli altri, anche se più pratici ma nuovi per lui* (ivi, p. 56) imposti dai coloni:

«ben lungi ancora dall' accettare il completo abito europeo, dal volere o dal sapersi assimilare usi ed abitudini di civiltà e progresso» (ivi, p. 57).

L'inviato dell'Alto Commissario Regio aveva una scarsa considerazione della popolazione che avrebbe dovuto assistere:

«I neri, in generale, sono grandi bambini, sono anime primitive; ma quantunque non manchino tribù di abbrutiti, oso dire quasi inferiori alle scimmie, pure bisogna riconoscere che in maggioranza sono abbastanza intelligenti» (ivi, p. 145).

Ancor peggiore era l'immagine che i coloni si erano fatti dei Bakongo:

«Molti agenti dello Stato, convinti che il nero è come un fanciullo (tutto al più malizioso come la scimmia), non pensano che talvolta hanno a fare con individui non solo astuti, ma intelligenti quanto un europeo» (ivi, p. 151).

L'imparzialità dimostrata da Luigi Armani nella risoluzione delle questioni giuridiche (*palabras*) impressiona la popolazione che inizia a chiamarlo con il nome di *bula matari*, che rende giustizia ai "neri" (Armani, 1907, p. 163), con cui aveva chiamato anche a Stanley.

Come abbiamo già avuto modo di constatare i missionari etnografi diedero un particolare contributo alla conoscenza dei Bakongo, anche se si caratterizzarono per l'intento evangelico e acculturante delle popolazioni con cui entravano in contatto. Tra loro, alcuni furono profondamente attratti dalla cultura locale in cui operavano; per esempio, guardavano con simpatia e interesse quei popoli, tanto da trovare utile divulgare le loro ricerche. La prolungata permanenza tra quelle popolazioni permise loro di acquisire una conoscenza approfondita degli usi e della cultura vissuta, osservata e descritta, materiali questi che, in seguito sono stati oggetto di importanti analisi antropologiche.

Tra questi missionari c'è, **George Grenfell** che nacque nel 1849 a Sancreed, un villaggio della Cornovaglia. Passò la sua infanzia a Birmingham dove frequentò la scuola battista e dove nel 1864 entrò a far parte della Baptist Missionary Society (B.M.S.). In seguito divenne apprendista meccanico.

Fin da giovane era attratto dall'Africa e dalle esplorazioni di David Livingstone e Saker. Dopo aver frequentato l'Università di Bristol partì nel 1874 con Saker per il Cameroon. Divenne esploratore insieme al giovane Thomas J. Comber, fece rilievi topografici sulle montagne del Cameroon inviando i risultati delle sue ricerche alla Royal Geographical Society. L'obiettivo delle sue esplorazioni era finalizzato a stabilire contatti con le popolazioni e tracciare le strade per raggiungerle.

La Baptist Missionary Society riceveva finanziamenti e donazioni da persone o gruppi che si erano assunti l'impegno di evangelizzare e diffondere la Chiesa Battista in terre di missione. Arthington diede l'impulso alla B.M.S. di intervenire in Angola attraverso una spedizione in Congo che lui stesso finanziò. Per compiere questa missione furono scelti George Grenfell e Thomas J. Comber. Nel 1878 Thomas J. Comber e George Grenfell partirono con la nave S. Elmira per il Congo e risalirono il fiume fino a Musuku da dove inviarono una lettera al re del Congo. Dopo quindici giorni fecero ritorno in Cameroon. In seguito la B.M.S. finanziò una nuova spedizione geografica con l'intento di stabilire una missione sulle rive del Congo e invitò George Grenfell e Thomas J. Comber a esplorare il bacino del fiume. L'anno successivo, l'otto agosto furono ricevuti a San Salvador dal re don Pedro V Ntotela, Ntinu a Lukeni.

«Os missionários baptistas, apresentando-se como enviados do Governo Português conseguiram facilmente a protecção de D. Pedro V. E, quando o rei do Congo, muito naturalmente, os interrogou sobre se traziam do rei de Portugal ou do governador-geral da Província alguma carta, responderam que não era necessária» (Dos Santos, 1969, p. 210).

Dopo venti giorni di permanenza nella capitale del regno George Grenfell ritenendola inadatta a ricevere una missione battista volle continuare le sue esplorazioni risalendo il fiume verso le rapide. Le ricerche però non diedero il risultato sperato e Grenfell fu costretto a rientrare a Mbanza Kongo. Risolto il problema del luogo dove stabilire la missione, Comber partì per l'Inghilterra e reclutò per una nuova missione H.E. Crudginton, John S. Hartland, il rev. Holman Bentley e la signora Minnie Rickards che più tardi divenne sua moglie.

«My colleague, the Rev. George Grenfell, visited the country in 1878, in company with Thomas Comber, to reconnoitre; and after the starting of the mission joined us at the end of 1880» (Bentley, 1900, p. 7).

Tornò in Congo sempre incaricato dalla Baptist Missionary Society di esplorare con Grenfell il fiume Zaire in modo che:

«Não se poupassem a esforços para conseguir chegar o mais depressa possível à parte superior do rio Zaire, junto de Stanley Pool, local onde, livre de cataratas e de rápidos, o rio è sempre navegável até Nyangwe, num percurso de 2000 quilómetros» (Henderson, 1990, p. 49).

Le peripezie di George Grenfell furono descritte da **Harry Johnston** in due volumi pubblicati a Londra nel 1908. L'autore elabora la sua opera a partire dagli appunti di viaggio di George Grenfell. Raccoglie la testimonianza di Lawson Forfeitt allora segretario della B.M.S. in Congo, inoltre si consulta con l'etnografo ungherese E. Torday. Costui ebbe modo di osservare la realtà direttamente attraverso la sua permanenza in Congo; egli spesso nella sua opera accenna a osservazioni colte sul campo rapportandole a quelle descritte dai missionari battisti (Johnston, 1908, I, p. 174). L'approccio che George Grenfell stabilisce con i Bakongo venne descritto dal geografo belga Jules Wauters:

«He brought many tribes of the Upper Congo in contact with the White man who before his coming had never appeared amongst them. He came as a man of peace, winning the confidence of the savage natives by his patience, tact, and cleverness, taking care not to respond by violence to the brutish diffidence of these primitive beings» (ivi, p. 4).

I missionari furono apprezzati subito soprattutto per le scuole che organizzavano ma l'incontro della nuova fede con il contesto socio-culturale tradizionale suscitò dei dubbi:

«wanted “no nonsense about religion”, especially any interference in sexual matters. They were annoyed because Mission converts refused to take part in initiation ceremonies or dances» (ivi, p. 32).

Per esempio la notevole differenza tra il Dio dei cristiani e lo *Nzambi* dei Bakongo emerge in un dialogo riportato da Johnston tra i missionari e uno dei lavoratori indigeni allora alle dipendenze della missione:

«“God hears us when we speak to Him”, we said to Mangaba, “Indeed!” said he, not much surprised. “Yes, He is Father, and He is very good, and loves us all very much”, said we. But to this Mangaba objected. “God was not very good. Why was He always killing people (by death)?”. And then we had to try speak and explain the resurrection and the home in heaven; but it was difficult to remove his sceptical objections» (ivi, p. 114).

Da un'osservazione di Grenfell s'intuisce quanto fosse difficile l'evangelizzazione:

«The Gospel, I fear, passed over their heads as something very good for white men, but of very little practical concern to themselves» (ivi, p. 201).

Johnston descrive come l'incontro con la cultura europea determinasse grandi modificazioni tra i Bakongo e come modificasse anche le abitudini alimentari e perfino le coltivazioni:

«at the end of 1849, Saker mentions that they had introduced the bread-fruit tree, pomegranate, mango, avocado pear, and mammee apple» (ivi, p. 34).

Il cibo che i Bakongo consumavano era costituito da una banana detta platano (*Musa paradisiaca* L.), foglie commestibili, miglio (*Eleusine corocana*), i frutti della palma d'olio (*Elaeis guineensis*), carne umana, carne di pochi animali domestici (capre, pecore, galline, cani) e altra carne ottenuta dalla caccia catturando uccelli e altra selvaggina. Con la colonizzazione, i portoghesi modificarono le abitudini alimentari delle popolazioni locali con l'introduzione di maiali domestici, buoi, anatre dall'Europa, ecc. Dal Brasile erano stati introdotti manioca (*Manihot esculenta*), arachidi (*Arachis hypogea*), mais (*Zea mais*), peperoncino (*Capsicum* L., *Piper guineense* Schumach), patate dolci (*Hipomoea batatas*), ananas (*Ananas arvensis*), guava (*Psidium guajava*), arance (*Citrus sinensis*), limoni (*Citrus limon*), canna da zucchero (*Saccharum officinarum*), pomodori (*Solanum lycopersicum*), papaia (*Carica papaya*), tabacco (*Nicotiana tabacum*). Inoltre gli Arabi avevano portato la canapa indiana (*Cannabis indica*). Le nuove conoscenze tecniche importate tramite i coloni modificarono i sistemi e le tecniche costruttive delle capanne tradizionali; per esempio, furono adottati i mattoni che, attraverso dei forni rudimentali venivano cotti. L'uso delle lingue coloniali come sistema di comunicazione veicolare universale, inoltre, ha contribuito a modificare le parlate etniche; tale processo si è diffuso e ampliato con l'istituzione di scuole decentrate talvolta anche presso i villaggi. Infine, l'introduzione delle stoffe prodotte nelle industrie europee ha determinato una forte modifica del sistema di abbigliamento delle popolazioni indigene.

A tale proposito Johnston descrive come l'azione colonizzatrice venne incentivata in Cameroon e in Angola grazie all'appoggio delle autorità coloniali:

«I should be added in Justice that the Mission was cordially supported in its efforts at mediation by commanders of the British gunboats and by various consuls» (Johnston, 1908, I, p. 35).

L'intensa azione portata avanti dalla B.M.S. viene contestata dai

«younger members of the Mission – men recently arrived from England – complained that Saker's work lacked "spirituality": that he devoted his life so enthusiastically to printing, translating, language study, brick-making, carpentry, agriculture, and secular instruction that very little time was left for preaching and theology» (ivi, p. 41).

Molti altri però osservano il cambiamento avvenuto nella popolazione e concludono:

«It is really marvellous to mark the change that has taken place in the natives in a few years only» (ivi, p. 43).

Durante gli incontri dei primi missionari a Tungwa i *Soba*, autorità tradizionali, rimasero interdetti:

«Oh, they don't buy ivory? Teach us about God! Something about dying indeed! There is far too much of that now: people are always dying in my town. They are not coming here ...to bewitch me. Why do not the Tungwa people send them away?» (ivi, p. 68).

Il *Soba* non riusciva a capire quale fosse l'interesse che muoveva Bentley e i suoi compagni, era abituato a trattare con gli altri "bianchi" commercianti, perciò decise di farli tornare indietro a Mbanza Kongo.

Nella sua opera Johnston continua facendo una sintesi storica dei contatti avvenuti tra i Bakongo e gli Europei. Riferisce come l'incontro tra le due culture determinò una serie di cambiamenti che incisero sull'organizzazione sociale dei Bakongo e modificò le loro concezioni religiose. Spiega l'origine della lingua kikongo risalendo alle immigrazioni dei Bantu e al loro insediamento a nord e a sud del fiume Congo:

«There is a sharp division between the Kongo language of the Congo, from near Stanley Pool to Kabinda, and the other bantu dialects to the north, north-east, and east, which have reached their present localities by a different line of migration» (Johnston, 1908, I, p. 70).

Osserva che i portoghesi quando hanno stabilito i primi contatti con i Bakongo hanno sopravvalutato l'entità del regno *exaggerated even the local importance and power of this Congo chieftain* (ibid.). Dopo l'arrivo dei primi missionari cattolici e il battesimo del re riferisce che:

«In 1534 a cathedral was built under the influence of the Portuguese at the capital town (Mbanza 'Kongo), which was rechristened San Salvador» (ibid.).

La sovranità portoghese *accepted by the kingdom of Kongo* venne meno *by the Spanish usurpation of the Portuguese throne*. Ciò provocò l'ostilità e la *rapacity* degli Olandesi e in *various ways the Portuguese had become unpopular to the San Salvador* (ivi, p. 71).

Riporta notizie sulle pratiche liturgiche adottate dai primi missionari delle quali erano rimasti solo i segni nelle rogazioni per intercedere per la pioggia; alle rogazioni si aggiungevano

processioni lungo le vie della città con le immagini dei santi e con pratiche devozionali rivolte al Crocifisso. Di questo era venerata una particolare forma definito *santu* nei confronti della quale venivano compiuti particolari riti sincretici di purificazione. Infatti, la croce veniva, infatti, cosparsa col sangue di una vittima espiatoria per ottenere la purificazione *of any immorality* (ivi, p. 86).

Inoltre, egli riporta che quando i missionari giunsero a Mbanza Kongo, il re del Congo chiese loro che si insediassero nella capitale:

«Não è tanto pelo local em si que queremos iniciar o nosso trabalho em S.Salvador...; é mais por ele servir de base para as nossas operações no interior, e nós pensamos que este local é o melhor que podíamos ter arranjado» (Henderson, 1990, p. 49).

Secondo Eduardo Dos Santos:

«Os fins da missão eram ao mesmo tempo políticos, científicos e religiosos. Mas “a índole desta missão, pelos menos no dizer deles, não era de fixar-se em parte alguma” San Salvador representava a base de partida para a conquista do Zaire, nomeadamente de Stanley Pool. O Congo era uma via para os Grandes Lagos, onde esperavam os missionários protestantes ingleses encontrar-se com os seus colegas que haviam penetrado pela costa oriental» (Dos Santos, 1969, p. 211).

Quali fossero le ragioni che giustificavano queste operazioni fu noto in seguito, grazie alle esplorazioni di George Grenfell:

«Firstly, it placed definitely before the British Government the option of assuming a Protectorate over the inner basin of the Congo founded on Cameron's legitimate treaties with the chiefs (...). Secondly, it stirred up the Portuguese to great activity in African exploration, so that before it was too late they might unite across Africa the provinces of Angola and Mozambique. Thirdly, it suggested to the King of the Belgians an international movement with its home in Brussels which would relieve England of the self imposed charge (...) of policing and civilising Africa» (Johnston, 1908, I, p. 82).

Come si è già accennato prima, l'espansione delle potenze coloniali si misurava anche dall'influsso che la lingua europea aveva nei diversi territori; egli, infatti, scrive:

«By this time the Congo coast had become particularly English in sympathies (...) The English language in a corrupt form was the common medium of trading intercourse between the Cameroon's and Banana Point, while on the other hand Portuguese was the universal medium of communication south of the north Congo bank» (ibid.).

I tre missionari Thomas J. Comber, Holman Bentley e Crudginton *became objects of interest and speculation* non si limitavano a evangelizzare, la loro fama giunse fino *all the trading people who came from far-distant markets in the interior* (ivi, p. 89). I tre si distinsero subito per la loro azione, i loro interessi e il loro status dimesso consono al ruolo. Non conoscevano né il kikongo né il portoghese, tuttavia erano persone con un alto livello di formazione culturale i tratti erano fini. Sul piano somatico e di presentazione erano assolutamente diversi dai coloni portoghesi. Questo fatto determinò che il re don Pedro V appena arrivati rimase stupito:

«Não percebo a vossa maneira de proceder. Disseram-me que vinham para me ensinar a mim e ao meu povo acerca de Deus, mas até agora não o tem feito. Há já quatro domingos que aqui estão. Sei que se reúnem ao domingo para ler, cantar e rezar, mas nunca me pediram nem a mim, nem a mais ninguém, que se puntasse a vós, nunca nos ensinam nada.

Que espécie de missionários são vocês? Têm de nos ensinar. Assim não pode ser»
(Henderson, 1990, p. 50).

Johnston evidenzia che, così come spesso accadeva in passato, i missionari erano ancora percepiti dalla popolazione come *object of distrust*. *They were non human, spirits – and spirits of evil* (Johnston, 1908, I, p. 174). Il pastore Holman Bentley durante un viaggio d'esplorazione sul fiume Congo venne intervistato dalla popolazione del villaggio Iyanya in questo modo:

«Why do you spirits always trouble us? You are not good. Our people die, so do our goats and fowls; our farms do not produce as they should, sickness and trouble come, and you are the cause... Why do you not let us alone?» (ibid.).

È possibile ipotizzare attraverso le note di Holman Bentley come i Bakongo percepissero gli Europei. Davanti ai nuovi arrivati erano pieni di ammirazione anche senza comprendere il motivo della loro venuta era possibile che si chiedessero se i “bianchi” fossero di origine divina. Questo fatto spiegherebbe il loro timore riverenziale. È noto che fin dai primi contatti, i Bakongo distinguessero i “bianchi” sia per il loro colore sia perché provenienti dal mare. Essi venivano definiti come *nkuya*, cioè spiriti dei morti, pertanto erano particolarmente temuti.

«Wanting some reasonable theory to account for the appearance among them of human creatures of a new strange sort, the white man, and struck with their pallid ghostly hue combined with powers that seem those of superhuman spiritual beings have determined that the manes of their dead must have come back in this wondrous shape» (Tylor, 1871, p. 5).

Holman Bentley lo constatò nel 1883, quando visitando il Congo del nord si sentì dire:

«Let us alone: our customs may be bad in your eyes, but let us alone. Stop in your country as we stop in ours» (Johnston, 1908, p. 50).

Nel 1881 Grenfell ritornò in Inghilterra per organizzare la costruzione del battello (*Peace*) che sarebbe servito per l'esplorazione del fiume Zaire. La *survey* finanziata ancora una volta da Robert Arthington avrebbe permesso alla B.M.S.

«to open up a route eastward from the upper river to meet a possible extension of the Tanganyika mission of the London Missionary Society» (Stanley, 1992).

1.5 L'antropologia come *ciência colonial*

Nel contesto coloniale, come si è più volte già accennato, erano importanti le concezioni che i coloni avevano circa le popolazioni colonizzate. Esploratori e missionari influenzavano queste rappresentazioni traducendo, interpretando e descrivendo l'universo culturale degli indigeni.

L'amministrazione coloniale portoghese, al fine di razionalizzare la propria opera, aveva istituito un centro di ricerche, definito *Junta de Investigaçõ do Ultramar* e l'*Instituto de Investigaçõ Científica de Angola*, con l'obiettivo preciso di promuovere ricerche sulle realtà socio-culturali delle colonie, raccogliendo non solo informazioni di prima mano tramite specifiche indagini etnografiche, ma anche archiviando tutti i materiali che erano stati fino ad allora prodotti da viaggiatori, geografi, esploratori e missionari che erano stati nelle colonie portoghesi. In pratica, però, tale intento si riduceva a quello di elaborare e fondare una *ciência colonial* in modo tale da non sfigurare davanti ai saperi coloniali delle altre potenze europee che esploravano del grande bacino del Congo, le coste che il Portogallo non riusciva a controllare. A questa operazione faceva da supporto l'ideologia del *lusotropicalismo*, che incentivava la produzione di saperi coloniali, nell'ipotesi che esistesse una certa "fratellanza" e solidarietà tra coloni e colonizzati, componendo un'*ampla e perfeita comunidade nacional*.

L'imperialismo coloniale portoghese presentava il suo dominio sulle popolazioni africane come una sorta di convivenza amabile e fraterna. Soprattutto i missionari cattolici, motivati da questo ideale, compilavano grammatiche (Tavares, 1934) e dizionari delle lingue locali (Maia da Silva, 1961), si dedicavano allo studio etnografico delle popolazioni indigene (Estermann, 1960. Valente, 1964), con l'intento di promuovere i principi etici, morali e religiosi, insiti già nella tradizione orale delle popolazioni che evangelizzavano. Fu così che la conoscenza della lingua locale assunse un'importanza enorme, perché permetteva l'accesso alla comprensione della mentalità africana e rendeva possibile la comunicazione diretta senza intermediari.

Ad esempio, uno tra i primi missionari portoghesi che si dedicò con particolare attenzione alla comprensione della cultura bakongo, fu **Antonio da Silva Maia**, missionario diocesano, ordinato sacerdote a Luanda nel 1936 e parroco a Ambriz due mesi prima che scoppiasse la rivoluzione del 15 marzo 1961. Il suo *Dicionário Complementar* rappresenta un

«vantagem na medida em que ele irá servir a Língua-Pátria e prestar-se ao trabalho de nacionalização entre os Povos» (Da Silva Maia, 1961, p. IV).

Fin dall'introduzione appare chiara la priorità di

«aportuguesar cada vez mais as terras por onde andou a pregar o Evangelho» (ivi, p. V).

L'intento di questo vocabolario era quello di svolgere la funzione di strumento di comunicazione, a favore soprattutto dei funzionari coloniali:

«Os Srs. Aspirantes e Chefes do Posto vêem-se coagidos, pela necessidade de resolução de casos indígenas, ao estudo prévio das línguas nativas para não recorrerem sempre à intervenção de cabos de cipaios que lhes servem de valiosos intérpretes das questões diárias» (ivi, p. VII).

Se la collaborazione col potere coloniale fu una prassi costante tra amministratori coloniali e missionari portoghesi, invece, per quanto riguarda quelli provenienti da altri paesi europei, come per esempio i cappuccini italiani, si è verificata una certa autonomia di comportamento. La rassegna bibliografica segue in ordine cronologico con l'analisi dell'*Histoire politique du Congo Belge* pubblicata nel 1911 da **Alphonse Jules Wauters**; nella seconda metà dell'Ottocento era

ritenuto un esperto dell'economia politica del Congo e fu tra i primi a elaborare una bibliografia su questo paese. Nell'*Histoire politique du Congo Belge* divisa in 10 libri, Wauters descrive l'impresa coloniale di Leopoldo II, segue la nascita dello Stato Libero del Congo e osserva, dall'interno, la logica coloniale che imponeva l'espansione in quella regione dove le diverse entità etniche erano in continue lotte. Come si è già visto, il contesto coloniale europeo della seconda metà del XIX secolo era particolarmente interessato alle esplorazioni geografiche e concepiva l'Africa come *continent pour lui arracher ses dernières secrets* (Wauters, 1911, p. 8). All'inizio della sua opera Wauters presenta Leopoldo II, re del Belgio, e la sua azione coloniale in modo elogiativo, malgrado quel monarca sia poi passato alla storia come uno dei sovrani più efferati e crudeli, Wauters lo vede interessato alla *découverte scientifique de l'Afrique centrale et la répression de la traite des nègres*, compiendo, così, *l'acte le plus méritoire de son règne* (ivi, p. 13). Giustifica l'impresa coloniale in Congo come:

«Ouvrir à la civilisation la seule parti de notre globe où elle n'ait point encore pénétré (...) une croisade digne de ce siècle de progrès» (ivi, p. 15).

Così, come spesso avveniva, la penetrazione in territorio africano doveva essere giustificata e poggiata su basi *scientifiques et hospitalières ayant caractère internationale*, con il compito di sviluppare le conoscenze geografiche, eliminare la tratta degli schiavi e incentivare il libero commercio.

Secondo questa prospettiva teorica e politica, come si è visto, le prime esplorazioni africane operate dai Portoghesi si erano proposte di aprire la strada per giungere al cosiddetto regno del prete Gianni. Pertanto, dopo quattro secoli, l'impresa coloniale europea sembrava partire da presupposti simili: trovare la strada *pour parvenir au coeur de l'Afrique, la gagner à l'influence civilisatrice et à l'exploitation commerciale* (ivi, p. 21). Come si è accennato, dopo l'impresa di Henry Morton Stanley, appare chiaro l'intento coloniale *plus commerciale que politique* (ivi, p. 23) e la realizzazione *d'une société de chemin de fer en Afrique et d'une société commerciale pour le commerce du haut Congo* (ivi, p.). Lo scopo verrà raggiunto malgrado la rivalità delle potenze europee presenti sul campo:

«le Portugal était établi depuis plusieurs siècle dans l'Angola, dont St-Paul de Loanda était le port principal. Quant à la région de l'embouchure même du Congo, elle n'était sous la domination effective d'aucune puissance européenne» (ivi, p. 26).

Nel 1884, in un trattato, firmato con l'Inghilterra, verrà riconosciuta la sovranità portoghese sul litorale e sulle due rive del Congo, fino a Noki. Le pretese del Belgio verranno messe in discussione dalla creazione della provincia portoghese del Congo con i municipi di Cabinda, Landana, Banana, Boma e Noki. Per Leopoldo II si trattava di conquistare legalmente il territorio: *il s'agissait d'obtenir des potentats nègres des droits à l'occupation de leur pays* (ivi, p. 28). Pertanto, i Belgi si ritennero giustificati nell'uso della violenza per *transformer (...) conquérir (ibid.)*.

L'impresa coloniale venne camuffata abilmente da Leopoldo II con *l'organisation d'un Etat nègre (...) avec la plus fiévreuse activité et dans le plus grand secret* (Wauters, 1911, p. 29.30), ma *aucun de ceux qui participaient ne se doutait qu'il coopérait à la fondation d'un empire* (ivi, p. 31).

L'imperialismo coloniale si abbina, così, a logiche antropologicamente definibili di tipo evolucionistico *pour entraîner les populations indigènes vers le travail, un état supérieur et, finalement, la libération* (ivi, p. 33). Jules Wauters giustifica l'impresa di Leopoldo II, che:

«s'appuyait sur les bases les plus solides les plus morales et les plus avouables. Les idées les plus humanitaires préoccupaient, avant tout, ses dirigeants» (ibid.).

Tuttavia ammette che senza violenza e senza

«le travail forcé des natifs et à son profit exclusif, les forêts à caoutchouc du haut Congo, l'entreprise eut avorté sur l'heure» (ibid.).

Nell'immaginario di Wauters gioca un ruolo importante l'idea dell' "Africano barbaro", senza capacità razionale, che si lascia dominare dalle proprie passioni, incapace di conformarsi alle norme del comportamento sociale tipico degli Europei. La razza negra africana è identificata alla razza maledetta e peccatrice di Ham; insomma, una razza corrotta e decaduta dalla purezza creaturale originaria. Alphonse Jules Wauters perciò ritiene che l'impresa coloniale sia a:

«faveur de la rédemption d'un continent oublié et d'une race maudite depuis de siècles» (ivi, p. 33).

A tale scopo vengono incoraggiati e appoggiati anche i missionari inglesi come

«Grenfell, qui sous la protection des agents du Comité, s'établit au pool, d'abord à Bolobo, ensuite...» (ivi, p. 39).

Si è già notato come in quel periodo, gli interessi europei sul Congo coinvolgessero il Portogallo, l'Inghilterra e il Belgio. Tali stati, riuniti a Berlino, nel 1884 stipularono un trattato per la spartizione dell'Africa centrale e orientale. Il risultato degli accordi mise in discussione la sovranità portoghese sulle due rive del Congo e siglò l'esistenza dello Stato Libero del Congo dando la paternità della fondazione a Leopoldo II, re del Belgio, autorizzandolo, così, a *être le chef de l'Etat* (ivi, p. 56). Le mire espansionistiche portarono alla

«complète méconnaissance de l'Acte de Berlin, on délibérait en secret sur un plan de conquête de territoires nouveaux (...) Léopold II ne recula pas devant l'idée ambitieuse d'étendre encore les limites d'un empire immense» (ivi, p. 88).

Il progetto si realizzò, imponendo alla popolazione

«l'impôt en nature, à l'impôt en travail, obligeant l'indigène à recueillir et à apporter aux agents du fisc une certaine quantité de caoutchouc. L'ivoire qui valait vingt francs le kilogramme et le caoutchouc, qui en valait sept ou huit, allaient rapidement faire affluer dans les caisses du Trésor, les millions nécessaires pour entreprendre les conquêtes projetées» (ivi, p. 89).

La gomma veniva estratta dalla pianta che abbondava nelle foreste del Congo, chiamata "Ubani" (*Burseracea Boswellia*). Nel 1893, inoltre, ad Anversa le navi scaricarono 223 tonnellate di avorio per un valore di tre milioni di franchi e 241 tonnellate di gomma:

«Ils ne purent être acquis sans des abus et des vexations qui laissèrent et finirent par exaspérer les populations indigènes des districts exploités. Elles protestèrent près de autorités et des missionnaires. N'obtenant pas justice, elles se soulevèrent. La force publique mit les rebelles à la raison» (Wauters, 1911, p. 122).

Wauters fornisce utili informazioni sulle logiche di controllo coloniale e le spedizioni militari condotte al fine di occupare nuovi territori *invoquant les théories élastiques de l'hinterland et des terres vacantes* (ivi, p. 90). Durante l'occupazione militare

«Les villages qui résistèrent furent incendiés, leurs habitants décimés, les hommes valides emmenés à la chaîne» (ivi, p. 91).

Il commercio dell'avorio e della gomma divenne monopolio statale, togliendolo al contrabbando di commercianti privati e dai trafficanti arabi di Zanzibar:

«Ils y faisaient surtout la rafle de l'ivoire, en même temps que la chasse à l'homme, pour les besoins de leur transports, de leur expéditions armées et de leur plantations» (ivi, p. 97).

La campagna militare del gennaio 1893 contro gli arabi si prolungò per tre anni.

«La guerre avait pour longtemps plongé le pays dans la ruine et la désolation, mais l'inquiétante question arabe était réglée» (ivi, p. 100).

La politica di espansione fu attuata attraverso l'annessione del bacino del Kasai, Katanga, Urua e Ruzizi. Allo scopo furono organizzate delle spedizioni, come quella del capitano Van Kerckhoven, che divennero autentiche campagne militari, fino a raggiungere il bacino del Nilo che il governo belga considerava

«L'essentiel était d'agir et d'occuper (p. 104) (...) ces territoires comme vacants et les occupait en vertu des adages: "possession vaut titre" et "à chacun selon ses oeuvres"» (ivi, p. 109).

Nella seconda parte del libro Wauter descrive come le società commerciali, che operavano in Congo, sfruttassero la popolazione. Il governo coloniale aveva imposto una tassa, che la popolazione pagava in chili di gomma. Quando non riusciva a consegnare la quantità di gomma pattuita

«on prend des otages: on emprisonne des femmes et des enfants, la chicotte est appliquée aux récolteurs qui n'apportent pas au poste l'imposition prescrite» (ivi, p. 241. 242).

Tra i nativi venivano scelti e addestrati dei giovani i quali formavano una specie di milizia popolare, con il compito di sorvegliare il lavoro degli operai della popolazione. Poteva succedere che certi villaggi si rifiutassero di fornire la quantità di gomma stabilita, allora:

«reçoivent la visite de patrouille militaires. Parfois des expéditions "punitives" vont infliger aux habitants un châtement exemplaire. Des villages sont incendiés. Les indigènes fuyards sont traqués. Les instincts sauvages des traqueurs se réveillent. C'est au cours de ces chasses que des mais ont été coupées par les soldats noirs» (Wauters, 1911, p. 242).

Le mani mozzate erano portate davanti all'amministratore coloniale, come prova che la punizione era stata inflitta; i soldati, allora, erano ricompensati con nuove munizioni. La constatazione fa riflettere Wauters, che conclude scrivendo:

«Après tout, ce n'est qu'une forme nouvelle de l'esclavage, d'apparence moins odieuse que celle qui dépeupla l'Afrique aux siècles passés» (ibid.).

Il volto del colonialismo belga si rivela in tutta la sua drammaticità:

«les Congolais n'est plus arraché à son sol natal; il demeure dans son pays d'origine, pour en extraire les trésors au profit d'un maître étranger tout puissant: Boula Mataré» (ivi, p. 242).

L'espressione *bula matadi*, l'uomo che spacca le montagne, era il titolo che i Bakongo applicavano a Henry Morton Stanley (1963, p. 6) per le mine che egli fece brillare quando aprì un passaggio alle sue imbarcazioni che discendevano lungo il fiume Congo attraverso le cateratte di David Livingstone (Cavalli 1995, p. 65, n. 8). Con lo stesso titolo definivano le vessazioni praticate dai coloni e dalle loro milizie, che mutilavano le mani dei Bakongo per non aver consegnato la quantità di gomma pattuita.

«Quelle résistance pouvaient opposer les indigènes désarmés aux appétits ainsi allumés, loin de tout contrôle? Mal rétribués, consignés dans leurs villages, astreint à des corvées épuisantes, ils menaient dans la forêt sauvage, sans abri et sans famille, une existence misérable, un long martyre, et s'ils réclamaient, ils étaient terrorisés par les sentinelles noires» (ivi, p. 245).

Wauters aveva constatato personalmente queste atrocità, ovvero *la destruction progressive de la population par ce régime d'exploitation* era il prezzo da pagare per il *rubber system*. Un sistema di sfruttamento tale che:

«a transformé quelques-uns des districts à caoutchouc en un véritable enfer. Il a engendré la plupart des crimes qui s'y sont commis et dont on ne connaîtra jamais le nombre et la gravité» (ivi, p. 246).

Tutto ciò dal 1891, in soli tredici anni di amministrazione coloniale; ma *ce qui le rend particulièrement odieux, c'est qu'il fonctionnait sous le couvert de l'humanité (ibid.)*.

Nei primi decenni del Novecento, le potenze coloniali cominciarono a razionalizzare i loro domini nelle diverse parti del mondo. Nel 1912, Inghilterra, Germania, Spagna e Francia avevano risolto il complesso problema del controllo del Marocco, e quello dell'accesso allo Stretto di Gibilterra concedendolo agli Inglesi; mentre ai Francesi fu dato il protettorato del Marocco e agli Spagnoli le regioni della Mauritania. Intanto, i problemi lasciati irrisolti dal 1870 tra la Francia e la Germania, avevano condotto alla Prima Guerra Mondiale.

L'atmosfera culturale che caratterizzava questa realtà storica, da un lato, vedeva gli sviluppi scientifici del positivismo ottocentesco anche attraverso importanti applicazioni condotte in ambito tecnologico (tra le quali, il perfezionamento del motore a vapore, quello elettrico e la conseguente invenzione del motore a scoppio); dall'altro, diversi indirizzi intellettuali, per reagire a tale realtà fortemente materialistica, si erano orientati verso soluzioni neoidealistiche o di rottura nei confronti del realismo e del verismo, che erano stati alla base delle diverse espressioni estetiche della fine dell'Ottocento e dei primi decenni del secolo successivo. A partire dagli anni '20 del Novecento, in particolare in Francia, venne maturando un certo fermento culturale, ad opera di artisti, filosofi e scrittori. Si era agli esordi del surrealismo di André Breton, dell'estetismo dadaista di Tristan Tzara dell'esistenzialismo sartriano. Tale temperie d'oltralpe è rintracciabile, in Italia, nel futurismo di Filippo Tommaso Marinetti e nell'estetismo decadente di Gabriele D'Annunzio.

Questa visione culturale conduceva a rintracciare nell'esotico di tipo gogoeiano, di moda nei primi decenni del Novecento, le fonti di ispirazione degli artisti; in tale contesto, la pittura astrattista spesso trovò ispirazione dai manufatti dell'arte africana o proveniente da paesi extraeuropei. Spesso scrittori irrispettosi e stravaganti, che provavano disgusto nei confronti delle usanze del passato, ricercavano la libertà creativa ispirandosi attraverso i viaggi che

compivano in paesi lontani dall'Europa. In quel periodo, fra questi scrittori di successo, opera **André Gide**, nato a Parigi il 22 novembre 1858. La sua infanzia risentì delle conseguenze di una doppia eredità: quella protestante del padre, ugonotta, fatta di rigore, di ascetismo, di logica e di una vita intellettuale austera e quella cattolica della madre.

«Rien de plus différent que ces deux familles; rien de plus différent que ces deux provinces de France, qui conjuguent en moi leurs contradictoires influences» (Gide, 1927, p. 15).

La sua adolescenza, perciò, fu marcata da un'educazione puritana e la sua gioventù dal clima di un'austera religiosità che più tardi sfociò in una sorda ribellione (Chadourne, 1949, p. 209). Si dette, infatti, a fare tabula rasa delle verità sacrosante, delle convenzioni borghesi, del moralismo ipocrita, tutto a favore di una libertà che rompesse ogni barriera, sotto la spinta di un bisogno premente di evadere.

André Gide sognava da tempo la fuga dalla noia parigina, insieme al giovane amante Marc Allégret *pour le plaisir* di evadere dalla grande città.

«Je me suis précipité dans ce voyage comme Curtius dans le gouffre, (...) ne me semble déjà plus que précisément je l'aie voulu ..., mais plutôt qu'il s'est imposé à moi par une sorte de fatalité inéluctable comme tous les événements importants de ma vie projet de jeunesse réalisés dans l'âge mur. Ce voyage au Congo, je n'avais pas vingt ans que déjà je me promettais de le faire; il y a trente-six ans de cela» (Gide, 1927, p. 14).

Condivise questo desiderio con altri intellettuali francesi, tra cui Michel Leiris e André Malraux. Gide per trentasei anni e si preparò a questo grande avvenimento sostenuto dalle fantasie della corrente orientalista e leggendo le favole di La Fontaine (Gide, 1998, p. 3). L'Africa era lui una terra calda e sensuale, dove iniziare un viaggio dentro se stessi per liberarsi dalla rigidità puritana e convenzionale, lasciarsi andare alla sensualità e, attraverso questa, all'affermazione del vero io.

«Quel démon m'a poussé en Afrique? Qu'allais-je donc chercher dans ce pays? J'étais tranquille. A présent, je sais que je dois parler» (ivi, p. 14).

Questo percorso, tuttavia, seppure mascherato da una patina intellettuale che portava l'impronta del nichilismo nietzschiano, nascose in realtà pulsioni pedofile ben più difficili da confessare, e si trasformerà in nulla, più che nell'affermazione del proprio egoismo ed edonismo. L'esotismo rimase al fondo del suo atteggiarsi al mondo africano e si mescolò con un'ambigua e "promettente felicità, voluttà e dimenticanza" (ivi, p. 5) ispirata dai ragazzi a torso nudo ridenti e languidi.

«Tout m'y charmait d'abord: la nouveauté du climat, de la lumière, des feuillages, des parfums, du chant des oiseaux et de moi-même aussi parmi cela, de sorte que par excès d'étonnement, je ne trouvais rien à dire. Je ne savais le nom de rien. J'admirais indistinctement. On n'écrit pas bien dans l'ivresse. J'étais grise» (Gide, 1927, p. 28).

Dal luglio 1926 al maggio 1927 viaggiò attraverso le colonie francesi dell'Africa equatoriale con Marc Allégret. Successivamente fu nel Congo centrale (ora Repubblica del Congo) nel Oubangui-Chari (ora la Repubblica Centrafricana); per breve tempo andò in Ciad e quindi in Camerun, prima di fare rientro in Francia. La cronaca dei suoi viaggi, redatta in *carnets* intitolati *Voyage au Congo* e *Retour du Tchad*, fu pubblicata nel 1928 e s'inserì in un contesto socio-culturale influenzato, come si è accennato prima, dalle manifestazioni fantastiche e rivoluzionarie dell'estetismo dadaista:

«En fait de "maîtres" la jeunesse reconnaît volontiers pour tels ceux qui lui enseignent à se passer de maîtres, à faire table rase des vérités reçues, des conventions bourgeoises, des idées toutes faites, des morales hypocrites, du ready to wear» (Chadourne, 1949, p. 212).

Oltre alle descrizioni di suggestivi momenti del viaggio, Gide denuncia le pessime forme con le quali l'amministrazione coloniale francese trattava le popolazioni indigene delle colonie. In questi diari egli critica il comportamento delle società d'affari francesi in Congo, e chiede riforme. In particolare, critica fermamente il *régime des Grandes Concessions*, cioè un sistema in cui parte della colonia era concessa a compagnie francesi le quali potevano sfruttare tutte le risorse naturali dell'AEF, specialmente la gomma. Racconta, ad esempio, come i nativi fossero costretti a lasciare i loro villaggi per diverse settimane, per raccogliere gomma nella foresta; giunge a paragonare tal sfruttamento alla schiavitù (*Rubber system*). Con il viaggio in Congo prese atto dello sfruttamento degli indigeni da parte delle compagnie francesi, ed acquistò una coscienza politica che lo porterà nel 1932 ad aderire al comunismo, anche se non si iscriverà mai al PCF.

«Pourquoi je souhaite le communisme? Parce que je crois que c'est à présent par lui que l'homme peut parvenir à la plus haute culture» (cit. Chadourne, 1949, p. 217).

Per anni, così, fu convinto che il comunismo fosse l'unico sistema sociale auspicabile. Tuttavia, solo dopo il viaggio compiuto in Unione Sovietica, nel 1936, sconfesserà pienamente le proprie idee politiche. Il confronto con la realtà sovietica fu impietoso; a dargli fastidio non fu solo la bassezza del livello di vita, le miserrime paghe degli operai, la burocrazia oppressiva, il servilismo dilagante, le migliaia di deportati, ma soprattutto il fatto che il paese del "socialismo reale" avesse etichettato l'omosessualità un "vizio borghese". Ebbe coscienza di essere in missione, e ciò conferì ufficialità alla sua presenza (ivi, p. 9); confessò però di non conoscere i paesi che visitava e *la straordinaria complicazione, l'intreccio di tutti i problemi coloniali* (ivi, p. 13). Cercò il modo più efficace di farlo, ma fu costretto ad ammettere:

«non posso saperne più di quel che mi vien raccontato, e tutti i racconti che ascolto si contraddicono; cosa che mi porta a diffidare di tutti» (Gide, 1927, p. 13).

Mentre Michel Leiris si era posto il problema di come era percepita la sua presenza dagli Africani tanto da annotare nel suo diario di viaggio:

«Nous devons être en effet de sur-comiques animaux, avec nos casques, nos culottes courtes et tout notre accoutrement extravagant, si insolite sous ce ciel, dans cette herbe, sur cette terre rouge, au milieu de cette végétation» (Leiris, 1934, p. 191).

André Gide seguiva l'approccio culturale suggeritogli da La Fontaine: cercava di conoscere la realtà che lo circondava, e di districarsi in mezzo ai numerosi problemi che incontrava durante il viaggio, e concluse:

«Quello che io sentivo di fronte ad essi, era la mia incompetenza. Ma mi istruivo strada facendo» (Gide, 1927, p. 13, nota 1).

Si rese conto che senza un metodo di tipo etnografico, l'approccio culturale al mondo africano rimaneva superficiale, infatti:

«Il viaggiatore giunto da poco in un paese nel quale tutto gli è nuovo, una indecisione gli

basta ad arrestarlo. Siccome si interessa egualmente a tutto, egli non può bastare e, volendo prender nota di tutto, comincia col non prender nota di nulla. Felice il sociologo che s'interessa soltanto ai costumi (...) il tempo non gli avanza di certo per il suo limitato campo di ricerche (...). Mi si abbia per scusato, dunque, se io, ancora, su tutto quello che la novità mi offriva, sapevo posare soltanto uno sguardo incerto e vago» (ivi, pp. 13-14, nota 1).

La percezione della realtà africana «giunge a tramutarsi in pura visione» attraverso l'immedesimazione dell'osservatore con l'oggetto che osserva:

«Tout serait comme si je n'étais pas, et j'oublierais moi-même ma présence pour ne plus être que vision» (Gide, 1927, p. 323).

Secondo Celeste Loi, in un recente lavoro su un'etnia del Chad meridionale, i Masa, in Gide sono compresenti sia la passione per l'esotico, come la sensibilità del filantropo che si commuove davanti al dramma dell'oppressione coloniale:

«Si tratta di un diario di viaggio che, secondo i canoni dei primi decenni del Novecento risulta fortemente impressionistico e descrittivo per quanto riguarda l'esotico e il diverso; nel contempo, ha il pregio di manifestare una profonda sensibilità verso le culture "altre", offrendo utili stimoli per successive analisi di carattere etno-antropologico» (Loi, 2008, p. 52).

Di primo acchito, potremmo veramente collocare Gide tra i viaggiatori che nei primi del Novecento viaggiavano nelle foreste africane con la rete per acchiappare le farfalle, ed inebriati dal *bello spettacolo della natura tropicale* (Gide, 1998, p.11). Com'è noto l'impatto con la dura realtà di violenza operata dalle amministrazioni coloniali, fece svanire tutti i loro sogni:

«We should have reassured them, we should have convinced them that our presence did not constitute a danger. They should have been shown the advantages to be derived from contact with us. By force we have accomplished just the opposite. The natives have been frightened by violent police operations. Villages abandoned as the soldiers approached were burned, crops destroyed. We fired indiscriminately on runaway groups. As soon as a white helmet or a red chechia was sighted, all the population fled to the bush.» (Maran, 1951, p. 166).

All'inizio del diario egli non riusciva ancora a prevedere quello che, poi, sarebbe diventato l'interesse principale del suo viaggio, cioè *i problemi sociali angosciosi dei nostri rapporti con gli indigeni* (Gide, 1969, p. 13). Osservando il dramma della violenta colonizzazione in atto, e l'iniziale esotismo lascia il posto alla ribellione; il 30 ottobre scrive:

«Impossibile dormire (...). Non basta che io mi dica, come si usa dire frequentemente, che gli indigeni erano ancora più disgraziati prima dell'occupazione francese. Abbiamo assunto verso di loro responsabilità cui non abbiamo più il diritto di sottrarci. Ormai, un immenso gemito è dentro di me; so cose da cui non so trarre conseguenze. Che demone mi ha spinto in Africa? Di che cosa andavo in cerca, in questo paese? Ero tranquillo. Ora so; debbo parlare. (...) Mi sono forse mosso finora in mezzo a una decorazione di menzogne? Voglio girare dietro le quinte, dall'altra parte dello scenario, conoscere finalmente cosa c'è dietro, fosse pur orribile. Questo qualcosa di orribile, che sospetto; ecco quel che voglio vedere » (Gide, 1927, p. 69.).

Risalendo il fiume Congo, durante la navigazione osserva attentamente gli isolotti che i coloni chiamavano concessioni portoghesi, e annota tutte le informazioni che riesce a cogliere. In queste circostanze trova il tempo di leggere Bossuet e fare le sue considerazioni sulla

contemplazione di ciò che non muta (ivi, p. 17). Da una sfuriata del colono Léonard, ubriaco fradicio si capisce come i Belgi reagivano davanti alle mire espansionistiche dei Portoghesi:

«I veri Portoghesi se ne stanno a casa loro. Ci sono tre specie di Portoghesi; il vero Portoghese; eppoi il Portoghese della merda; eppoi la merda del Portoghese» (ivi, p. 19).

Le notizie fornite da Gide sui Bakongo, considerati «scabbiosi o tignosi, o rognosi o non so che cosa» (ivi, p. 19), non sono molto frequenti, sia perché è mosso da altri interessi, ma anche perché il tragitto percorso, durante il suo viaggio, lo porta nell’Africa Equatoriale Francese, ossia nell’attuale Repubblica Centrafricana, dove vivono i Baka, i Ngbande, i Pigmei, i Wodaabe e gli Zande, studiati da Evans Pritchard.

Dopo le imprese di David Livingstone e Henry Morton Stanley, le figure dell’esploratore e del pioniere coloniale diventarono mitiche e attirarono numerosi avventurieri per

«spirito di sacrificio, sete di conoscenza, patriottismo, gusto dell’avventura, ardimento, sprezzo del pericolo» (Cavalli, 1995, p. 15).

Essi suscitarono una serie di valori nel pubblico giovanile europeo, con forti emozioni e un crescendo di immagini iperboliche.

«Tutti giovani, esuberanti di vita e di speranza, che, senza rimpianto, più per spirito di avventura che per far fortuna, diamo addio alla tranquillità della vita europea per correre verso l’ignoto, forse verso la morte. Dove andiamo? Nessuno di noi lo saprebbe dire. Al Congo! Ma chi lo conosce?» (ivi, p. 47).

Il processo di mitizzazione creò attorno agli stessi un clima di entusiasmo alimentato dalla lettura delle cronache di viaggio pubblicate in numerose riviste:

«quest’Africa così bistrattata e tanto maledetta, è, dopo i maccheroni, la cosa più popolare che ci sia in Italia» (cit. Surdich, 1982, p. 5).

L’Africa rappresentava non solo una terra da scoprire ma anche da sfruttare attraverso le nuove compagnie commerciali (Pirelli, Rossi, Erba, Ponti e Dell’Acqua). Il traffico mercantile sollecitò l’interesse di imprenditori, armatori e commercianti, i quali fondarono, nel 1880, la “Società africana d’Italia”. È in questo clima che furono poste le basi per l’espansionismo coloniale italiano, il quale si caratterizzò fin dall’inizio come aggressivo e intransigente. Mentre in altri paesi l’antropologia, attraverso il particolarismo storico e il relativismo, aveva valorizzato le culture altre, in Italia gli antropologi si posero al servizio dell’espansionismo coloniale. In questo modo l’Africa divenne oggetto di conquista e la sua cultura un campionario stravagante e bizzarro per i giochi circensi.

«Qualcosa di nebuloso e di lontano, studiato sulle carte a scuola: un territorio immenso, bianco di nomi, solcato da fiumi misteriosi senza sorgente, su cui corrono le leggende le più fantastiche e tenebrose. Si sussurra di foreste impenetrabili e micidiali. Di malattie che portano all’altro mondo in ventiquattro ore, di belve a mandrie intere, di indigeni ferocissimi che si divorano tra loro» (ivi, p. 48).

Queste furono le circostanze che nel 1903 portarono **Camillo Cavalli**, un veterinario piemontese, ad inquadarsi nel governo belga, per prestare servizio nello Stato Indipendente del Congo con l’obbligo

«ad accettare le disposizioni del *Recueil administratif*, il quale, fra le altre cose, li vincolava a non comunicare a nessuno quanto sarebbe venuto a loro conoscenza durante la permanenza in Congo ed a mantenere questo segreto anche dopo il loro rientro in Europa» (Cavalli, 1903, p. 34)

Egli lavorò nella Direzione generale dell'agricoltura e diede il proprio contributo di studioso e di veterinario. Rientrato in Italia, nel 1914, stese una cronistoria dettagliata della sua permanenza in Congo che

«non ha nulla di eccezionale, nulla di particolarmente significativo, nulla di eroico. Ma proprio per questo è di grande interesse, poiché è la fotografia, in veste letterariamente modesta ma garbata, di un particolare ambiente (quello dei colonizzatori dell' Africa) e di una particolare epoca (all' indomani d'una conquista incruenta, realizzata però solo sulla carta)» (Cavalli, 1903, p. 9)

Nel contesto dell'espansionismo coloniale, come si è già accennato, fu fondata, nel 1880 la Società africana d'Italia, che contribuì a fare dell'Africa nera l'oggetto di descrizioni entusiastiche, il mito del paradiso perduto e delle isole fortunate, della rinascita attraverso il viaggio:

«persistente tendenza, connaturata nella stessa decisione di fare l'esploratore, a spostare e ricercare altrove tutte quelle istanze ed emozioni che non avrebbero potuto aver spazio e possibilità di realizzazione nell'ambiente e ne territorio da cui ci si allontanava» (Surdich, 1982, p. 15-16).

Le immagini oleografiche venivano presentate con enfasi per provocare un crescendo di emozioni intense ed eccitanti. Si trattava, secondo Francesco Surdich, di un approccio superficiale ed epidermico

«nonostante la pretesa e conclamata "scientificità" di molti testi, sempre fermo al dato più appariscente, quello che colpisce a prima vista per la sua eccezionalità, ma che non permette quasi mai di cogliere in tutta la sua originalità e complessità le manifestazioni culturali tipiche delle popolazioni africane, il significato e il valore delle loro credenze e dei loro sistemi simbolici, lo spessore e la sostanza della loro tradizione storica, del loro peculiare modo di vivere ed organizzarsi» (Surdich, 1982, p. 18).

Il diario di Camillo Cavalli manifesta inoltre il disagio dei "bianchi" dinanzi alle malattie tropicali, l'estraniamento davanti a un ambiente culturale diverso e l'orrore per i delitti perpetrati dal *Rubber System*.

«l'esempio del villaggio di Bumba, composto da cento capanne, i cui abitanti ogni mese dovevano consegnare all' amministrazione coloniale cinque pecore o maiali, cinquanta galline, sessanta chili di caucciù, centoventicinque carichi di manioca, quindici chili di granoturco o di arachidi e quindici chili di patate dolci. Inoltre un uomo su dieci doveva lavorare in permanenza presso l'agenzia governativa ed un uomo del villaggio doveva prestare servizio militare per un anno; l'intero villaggio doveva infine lavorare un giorno su quattro alle opere pubbliche: tutto ciò si aggiungeva alla prestazione di lavoro imposto individualmente. L'adempimento di questi obblighi veniva assicurato da guardie africane reclutate in altre regioni, oppure da agenti prezzolati del villaggio stesso, che con l'incoraggiamento e la tutela delle autorità coloniali perpetravano atti di inaudita ferocia» (ivi, p. 26).

Egli lamenta la poca ricettività degli africani, che stentano ad acculturarsi: *sono più neri di prima: la nostra civiltà è passata sopra la loro cotenna senza intaccarla* (ivi, p. 79) e giustifica i maltrattamenti subiti dai portatori Bakongo visti e considerati necessari e indispensabili per l'avanzata del progresso.

Uno dei più grandi studiosi dei Bakongo che penetrò profondamente nella loro cultura attraverso la conoscenza del kikongo fu **Jos Van Wing**. Era un missionario gesuita nato in Belgio che nel 1921 operava nella missione di Kisantu tra i Bakongo del lignaggio Bampangu, nel Bas-Zaïre. La sua opera *Études Bakongo* è divisa in due parti. La prima tratta della storia e sociologia bakongo fu pubblicata nel 1921, mentre la seconda parte, che tratta sulla religione e la magia, fu aggiunta all'edizione del 1938, dopo che Lucien Lévi-Bruhl in *Psiche e società primitive* mise in evidenza l'importanza delle rappresentazioni collettive nella pratica sociale. Van Wing pensò di adottare una metodologia che valorizzasse il punto di vista del nativo come principio interpretativo della cultura bakongo. Infatti, come egli stesso afferma:

«a really accurate and objective study of this nature must discard European terminology and concepts. One must place oneself squarely on the indigenous soil, speak the language, and in the explanation of essential terms, free oneself of all cumbersome phraseology. The subject will also be treated within very precise limits. No attempt will be made to discuss the whole body of occult practices of all the tribes of the Bakongo district» (Van Wing, 1941, p.85).

In tale approccio egli sembra che anticipi come intuizione metodologica le successive istanze di Geertz.

Nella prima parte degli *Études*, che riguarda l'antico regno del Congo, Jos Van Wing evidenzia il ruolo avuto dai Portoghesi nei cambiamenti socio-culturali delle società indigene:

«La colonisation portugaise eut pour résultat de multiplier les relations entre le deux peuples, Bakongo et Ambundu. Mais ce fut au grand désavantage des Bakongo; car si l'arrivée des Blancs développa le commerce, ce fut surtout celui des esclaves. Le prestige et l'autorité du roi, la cohésion des tribus, la paix, tout fut lentement ruiné» (ivi, p. 21).

Studiò inoltre i miti di fondazione del regno del Congo e descrisse la nascita dei lignaggi reali, citando le tradizioni orali che riguardavano i re:

«descendent d'un artisan très habile et très sagace qui fut invoqué, par diverses peuplades, comme arbitre de leurs différents et qui réussit, par la suite à marier ses filles à des chefs voisins. Ainsi se formèrent deux familles, l'une dite des Chimolaza l'autre des Chimpanzu» (Van Wing, 1941, p. 28).

In seguito tenta di stabilire la genealogia dei re del Congo fino al 1885, l'anno in cui l'amministrazione coloniale portoghese inizia a governare in Congo. Anche se aveva perduto il potere amministrativo, il re esercitava una forte influenza tra le autorità tradizionali:

«Les successeurs des anciens rois de San Salvador, étroitement surveillés, jouissent malgré tout d'une autorité morale assez grande» (ivi, p. 35).

Ad ogni buon conto, Van Wing contribuì a mostrare l'importanza dei Bakongo nel contesto storico africano, descrivendo e chiarendo il significato della loro organizzazione sociale. A questo proposito studiò il lignaggio dei Bampangu e ne descrisse le origini servendosi dei miti di fondazione che, nella sua opera, riportò in lingua kikongo. L'analisi che egli fece, diventò paradigmatica per l'antropomastica africana, e anche per le successive ricerche realizzate da

Jean Cuvelier. Scopri, infatti, che ogni lignaggio bakongo possiede dei nomi simbolici (*ndumbululu za makanda*) che, oltre a identificarlo, ne sintetizzavano la storia.

«noms-devises des clans, ils sont transmis de génération, dans une langue arcaïque fortement rythmée; ils constituent souvent une histoire abrégée de la famille» (Van Wing, 1959, p. 46).

La tradizione di ogni lignaggio ha simbolicamente fissato con dei segni concreti, detti *bisinsu bia kanda*, le vicende storiche delle famiglie bakongo:

«récits d'Événements, de palabres, des guerres et de signes (...). Ces signes sont les objets apportés par les ancêtres dans leurs émigrations, couteaux de Kongo, pagne-manteau de Kongo, arcs, bâtons de chefs, et qui sont jalousement gardés par l'ancien du clan» (*ibid.*).

Spiegò l'organizzazione sociale Bakongo con particolari mai messi prima in evidenza; ciò si palesa soprattutto quando descrive i riti di passaggio:

«Father Van Wing's credentials are: Diligent research extending over a score of years among the Bakongo, a charming and sympathetic personality, a perfect knowledge of the language and, what counts perhaps for even more, an unparalleled acquaintance with their spoken literature» (Torday, 1928, p. 226).

Nelle proprie analisi si avvale dell'esperienza accumulata in anni di lavoro tra i Bampangu, con i quali stabilì un profondo approccio culturale, che gli avrebbe facilitato la raccolta di dati e, come osserva E. Torday;

«The fact that he is an ideal field-worker must not blind us to the possibility that the heathen Bampungu among whom he carried on his researches may have been affected by foreign influence» (*ibid.*).

Nella prima parte degli *Études Bakongo*, grazie allo studio delle tradizioni orali, vengono ricostruiti i legami di parentela, la struttura sociale, le origini, l'apparato giuridico ed i territori occupati. Questa stessa metodologia, con la quale Van Wing risale al fatto storico a partire dalla tradizione che lo celebra, ispirerà successivamente le opere sul Congo di Georges Balandier (1963, p. 294). Il missionario ebbe a sua disposizione la documentazione che i gesuiti ed i cappuccini raccolsero in secoli di presenza in Congo: le sue indagini etnografiche si sono giovate dell'*examen des documents historiques comparés avec les traditions locales* (Van Wing, 1959, p. 40).

La seconda edizione del 1959 di *Études Bakongo*, riunì in due parti l'*Histoire et Sociologie*, scritta nel 1921 e la *Religion et Magie* del 1938. Van Wing raccolse il risultato di 25 anni di lavoro sul campo e sembrò servirsi delle teorie diffusioniste elaborate da Clark Wissler e Edward Sapir, per spiegare la diffusione dei lignaggi a partire da un unico centro di irradiazione. Con l'ausilio delle tradizioni orali e le informazioni direttamente raccolte, disegnò l'espansione dei primi lignaggi ed il loro insediamento nei diversi territori.

«Après vingt-cinq ans de contact intime avec ce peuple qui m'est profondément sympathique, je laisse s'accumuler des matériaux de tous genres, encore inutilisables; les expressions s'y rencontrent nombreuses, dont le sens me rest obscure» (Van Wing, 1959, p. 282).

La ricerca etnografica di Van Wing costituisce la base per uno studio del mondo magico religioso dei Bakongo e, come afferma Mary Douglas;

«the book affords one of the clearest and most authoritative studies of witchcraft and sorcery in Central Africa» (Douglas, 1963, p.60).

La seconda parte del lavoro include un capitolo importante sulla setta dei *kimpasi*: e risulta particolarmente interessante perché indaga su alcuni dei concetti chiave che permettono di ricostruire il panorama magico-religioso dei Bakongo, cioè *loka* (stregare), *nkisi* (feticcio), *nzambi* (Dio). Ne spiega ed illustra il contesto e l'uso che i Bakongo fanno, riportando canti, preghiere e formule magiche. Si rese conto che la mentalità degli indigeni era profondamente influenzata dalla magia, dove, secondo lui, convergevano due tendenze fondamentali:

«the two fundamental tendencies of the Bakongo mentality from the religious point of view. The "incantations" showed us the passionate need of magic; the "prayers", the essential Bakongo religion, that is, the cult of ancestors» (Van Wing, 1941, p.85).

L'opera presume una certa conoscenza della lingua locale indispensabile per capire a fondo taluni fenomeni, come il feticismo. Infatti, secondo Van Wing, il feticcio regolava i conflitti tra le famiglie appartenenti ad un unico lignaggio.

«The Kongo distinguish between an affronted parent's or uncle's right to curse, intra-clan witchcraft which is the eventual excuse for fission into exogamous units, congenital witchcraft and acquired powers of sorcery» (Douglas, 1963, p.60).

Sul cammino percorso da Van Wing e nella stessa prospettiva linguistica si inserisce un missionario redentorista belga, **Jean Cuvelier**. Nominato amministratore apostolico di Matadi (Congo belga), trascorse la maggior parte della sua attività nella zona confinante con la frontiera angolana, allora appartenente al Belgio e popolata da un gruppo di Bakongo che parlavano una variante kikongo, detta *kimanyanga* (Bockie, 1993, 3-6). Fu tra i primi missionari redentoristi che operarono nel Congo Belga, a rendersi conto dell'importanza delle tradizioni orali, tanto da proporre la storia del Regno del Kongo come un itinerario per l'evangelizzazione del suo tempo, usando le tradizioni orali come fonti storiche. Insistette sulla natura cristiana del vecchio regno, al fine di incentivare l'adesione dei notabili congolesi alla chiesa cattolica, allora in contrasto con il protestantesimo e le religioni tradizionali. Nel 1928 Jean Cuvelier iniziò la sua attività di pubblicista su un giornale in lingua kikongo, *Kukiele*: vi raccolse notizie riguardanti i missionari, e scrisse articoli sulla cultura e la storia dei Bakongo. In tali pubblicazioni - che inizialmente hanno il titolo di "*Lusansu*" - si servì delle tradizioni orali come fonti storiche.

Inizialmente il suo interesse sembrava venire inizialmente dallo studio di un manoscritto, *Nsosani a kingudi*, appartenente a Mpetelo Boka, uno dei suoi catechisti, il quale, nel 1912 aveva raccolto i miti di fondazione e le origini dei lignaggi bakongo. Jean Cuvelier riformulò tutto questo materiale includendolo nell'opera, *Kongo een vroeger eeuw* (Kongo negli ultimi secoli), pubblicata, nel 1926, corredata con numerose citazioni di autori del secolo XVII, tra cui il ben noto Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo. Cuvelier può essere a ragione considerato come: *the most influential historian to write of Kongo origins* (Thornton, 2001, p. 90).

Nel periodo tra il 1926 e 1929, egli approfittò della sua posizione d'ispettore scolastico per visitare le scuole missionarie del Basso Congo; ed ebbe, così, la possibilità di raccogliere, tramite una meticolosa indagine condotta con l'aiuto degli insegnanti e dei catechisti, numerose tradizioni orali e completare il materiale fornito da Mpetelo Boka. Trascrisse il contenuto di queste tradizioni su un piccolo quaderno di appunti scolastici, a cui diede il nome di *Mvila*, un

termine kikongo usato per designare i lignaggi bakongo ed il relativo motto araldico che li caratterizzava. I Bakongo, infatti, per celebrare le loro origini elaborarono, fin dai tempi remoti, delle espressioni sintetiche, proverbiali e concise, appositamente fatte per essere ripetute e memorizzate dai membri del lignaggio. Sono queste espressioni che risultano tuttora come un prezioso patrimonio culturale. Anche John Thornton afferma che si tratta di formule custodite gelosamente, perchè celebrano la memoria storica del lignaggio e contengono sinteticamente le origini, le vicende e l'espansione della *kanda*.

«Mottos, along with other memorized items such as lists of names of ancestors, office holders, and stops on migration routes, were the primary sources of oral history, just as documents might be for written history» (Thornton, 2001, p. 93).

Il redentorista distribuì questo materiale negli articoli pubblicati su *Kukiele*, e, in seguito, nel primo libro di storia e di tradizioni popolari del Kongo dal titolo *Traditions Congolaises*, pubblicato nel 1930. Nel 1934 rese di pubblico dominio gli esiti delle sue ricerche realizzate su 500 lignaggi bakongo, nell'opera *Nkutama a Mvila za Makanda*, redatta completamente in kikongo a favore di quanti gli avevano fornito preziose indicazioni. Nella sua lunga esperienza, che lo vide attivo dal 1907, come missionario fino al 1962, e come vicario apostolico di Matadi, valorizzò e tradusse le prime fonti storiche del regno del Congo (Girolamo da Montesarchio, Lorenzo da Lucca, Marcellino d'Atri, Luca da Caltanissetta). Rimase nella memoria degli Exikongo e dei Bazombo quando, nel 1960, insieme a De Munck attraversò la frontiera per raccogliere in territorio angolano informazioni riguardanti i lignaggi bakongo, ma non poté terminare le ricerche a motivo dei moti rivoluzionari scoppiati nel 1961.

Tra i primi etnografi portoghesi che studiarono i Bakongo va ricordato **Mario Milheiros**, allievo di Mendes Correa e Antonio de Almeida. Egli fu incaricato, nel 1952, dal Governatore Generale dell'Angola di effettuare un viaggio di studio etnografico tra i Bayaka. Rimase sul campo pochi mesi ma raccolse un'ingente quantità di informazioni che furono sintetizzate e pubblicate, nel 1953, nella rivista coloniale *Mensario Administrativo*, con il titolo *Registo etnográfico e social sobre a tribo dos Maiacas*. Tre anni dopo, a Luanda, pubblicò per esteso tutti i dati raccolti durante la ricerca condotta nella circoscrizione del Cuango. E' necessario stabilire subito i numerosi limiti di tale lavoro, in quanto essenzialmente inficiato dai pregiudizi dell'etnocentrismo che caratterizzava le concezioni politico-coloniale portoghesi, e come Milheiros osserva, frapponeva ostacoli al ricercatore sul campo:

«quer linguístico, quer climático, quer social ou racial, o qual põe barreiras, por vezes intransponíveis, ao investigador incauto» (Milheiros, 1956, p. 5).

Probabilmente senza conoscerlo, in quanto non lo cita, Milheiros adottò, in modo istintivo il metodo di ricerca dell'osservazione partecipante di Bronislaw Malinowski. Al riguardo afferma che:

«participar de certos modo de vida, para, então e só então, poder entrar não como estranho ignorante, mas como velho amigo e conhecido, no seio do aglomerado» (ivi, p. 6).

Prima di arrivare nel fiume Cuango, dove avrebbe dovuto effettuare la ricerca, si fermò a Macocola ed iniziò a raccogliere dati preziosi, infatti:

«Com grande surpresa dos Maiacas que nos julgavam ignorantes intrusos dos seus usos e costumes. Desta forma obtivemos um mais franco acolhimento» (ibid.).

Milheiros attuò un metodo di ricerca e di raccolta che prevedeva l'uso di questionari, partecipò a cerimonie rituali ed intervistò direttamente gli informatori.

L'opera intitolata *Maiacas* si divide in tre parti. La prima è relativa alla storia dell'etnia bakongo dei Bayaka e alla loro distribuzione geografica (ivi, pp. 13-22). La seconda a carattere etnografico, si prefigge di studiarne la struttura sociale (ivi, pp. 31-364). La terza, infine, di carattere preminentemente linguistico, pone le basi per la stesura di un vocabolario e della grammatica (ivi, pp. 365-502). Nella prima parte le notizie storiche sono molto ridotte, e vengono integrate con dati statistici di carattere demografico (ivi, pp. 17-27) di non chiara corrispondenza scientifica. I dati raccolti nella seconda parte appaiono etnograficamente rilevanti, pur se scarsamente rielaborati e sistematizzati per una esaustiva analisi antropologica. Al riguardo l'autore afferma

«procurámos em especulativo, profundar os factos etnográficos aplicáveis à sociologia, procurando estruturar a anatomia especial da tribo estudada» (Milheiros, 1956, p. 12).

Per esempio, secondo Milheiros, il nome Bayaka avrebbe questo significato “*o que apanha as balas e desvia as setas*” (ivi, p. 13 nota 1). Pur non essendo nelle intenzioni dell'autore, i Bayaka vengono definiti etnocentricamente come un gruppo etnico appartenente ai Bakongo, con le seguenti caratteristiche

«insubmissos, cruéis, guerreiros e até com hábitos de antropofagia, o que leva a crer que esses mesmos núcleos tenham sido antigos jagas que não se adaptaram aos congos e por estes tiveram que ser expulsos» (ivi, p. 13).

Egli perciò ipotizza la loro origine dovuta a due gruppi: uno proveniente da San Salvador e l'altro dai Lunda di Mwata Yamvo. In conclusione Milheiros ritiene che la fusione di due etnie, i Lunda e i Congo, abbia dato origine ai Bayaka. Questa fusione sarebbe avvenuta dopo un periodo di lotte, concluse con la pacificazione attraverso forme di alleanza matrimoniale:

«O Soba Buca tinha muita gente, mas mesmo assim não podia, de forma alguma, impor-se aos lundas e, assim diplomaticamente, tratou de pactuar com eles, e, para captar as simpatias do Quiamvo, começou por lhe oferecer uma das filhas em casamento. Deu o resultado desejado, p. chegaram ao entendimento e o Quianvo consentiu que Buca se fixasse onde quisesse» (Milheiros, 1956, p. 14).

Secondo l'autore, risulta ancora possibile individuare due correnti politiche opposte. Ad esempio esisterebbe

«um ramo que pretende restaurar o domínio dos descendentes de Buca e outro ramo que deseja continuar com o domínio dos quiamvos» (ivi, p. 15).

L'opera di Mario Milheiros costituisce una notevole fonte di dati etnografici sui Bayaka, in particolare sono ampiamente descritti gli apparati relazionali che sostengono i comportamenti sociali (ivi, pp. 323-364) e le pratiche relative a l'iniziazione maschile (ivi, pp. 92-99). Sono dati che non hanno subito alcuna rielaborazione e sistematizzazione antropologica, trascritti *sic et simpliciter* in blocco, come se fossero una relazione informativa corredata di note statistiche in funzione dell'apparato amministrativo coloniale. Come in precedenza è stato spiegato, fu questo lo scopo ultimo del lavoro: lo evidenziano le conclusioni riguardanti i questionari somministrati per indagare sulla pratica della circoncisione:

«É mais difícil - se não mesmo impraticável, levar os indígenas a praticarem a circuncisão nas Delegações de Saúde ou Postos Sanitários, dado o carácter da instituição moldada em velhos usos e costumes difíceis de fazer desaparecer repentinamente. Como o Txiabula (operador indigena), não é personagem revestido de quaisquer qualidades ou predicados especiais, é fácil fazê-lo substituir por um enfermeiro europeu (ou enfermeiro nativo, mas este circunciso) que faria a operação e depois assistiria ao seu tratamento diário, até à cura» (ivi, p. 54).

A tre anni dalla pubblicazione di *Maiacas* che conteneva il risultato dello spoglio di vari questionari, Mario Milheiros intese rielaborare il materiale e riorganizzarlo in un'opera etnografica esaustiva. Nell'*Anatomia social* egli imposta la sua analisi usando uno stereotipo frequente nella letteratura antropologica e sociologica; si tratta dell'analogia esistente tra la vita sociale e la vita organica, impiegata spesso come paradigma per analizzare l'organizzazione sociale. Ma mentre in un organismo è possibile osservare la struttura indipendentemente dal suo funzionamento, per converso, la struttura sociale nel caso dei Bakongo può essere osservata soltanto nello svolgersi degli insediamenti, nei rapporti interpersonali e nelle attività produttive. Come si è già visto, Milheiros effettuò il lavoro sul campo tra i Bayaka che vivevano a Macocola e nel distretto del Cuango. La prima parte della sua opera tratta della cultura materiale bayaca come si manifesta nella preparazione del cibo, nel vestiario e nell'abitazione. La seconda parte riporta dati interessanti sul ciclo della vita riguardanti il parto, la circoncisione, il matrimonio e la morte. Rispetto alla pubblicazione precedente egli inserisce una serie di questioni riguardanti il diritto tradizionale ed un vocabolario kikongo.

Sempre nel contesto dell'antropologia coloniale del XX secolo quest'opera rivela l'insorgere di una nuova mentalità che non disprezzava più la cultura locale ma la proponeva come valore da considerare e da tenere presente nella razionalizzazione amministrativa della popolazioni. Infatti, non si notano gli apprezzamenti negativi che sono presenti anche in altre opere portoghesi posteriori. Mario Milheiros scrive la sua opera a Damba nel Nord dell'Angola e crea i precedenti per un approccio antropologico alla cultura bakongo che saranno poi sviluppati da Morais Martins.

All'interno della collana *Publicações Unidade* nel 1953 apparve uno studio geografico sull'Angola edito dall'*Istituto de Angola*. Si trattava di un lavoro scientifico organizzato dall'Università di Porto dal titolo *Angola província de Portugal em África*. Il lavoro presenta l'Angola ancora suddivisa in cinque province: Congo, Malange, Benguela, Bié e Huila. In tale suddivisione amministrativa la provincia del Congo aveva sede a Uije e comprendeva i distretti di Uije, Kwanza Norte, Congo e Zaire. Il distretto del Congo con sede a Maquela do Zombo comprendeva Cuango, Damba, Mbanza Congo e Zombo.

Dopo il 1951 nella Costituzione portoghese tutte le colonie portoghesi furono trasformate in province e amministrate da un Governatore Generale. A tale riguardo si deve tenere presente che nel 1928 era stato promulgato il *Código do Trabalho dos Indígenas* che l'autorità coloniale avrebbe dovuto essere

«instrumento de proteção e assistência ao nativo, inspirado nos mais sãos princípios humanitários e cristãos, isto é, aqueles que serviram e servem de fundamento à acção civilizadora dos portugueses no Ultramar» (Direção dos serviços de economia, 1953, pp. 56-57)».

In tale quadro di interventi erano state fissate norme relative ai salari dei lavoratori "neri", alla razione diaria di alimentazione gratuita che il padrone doveva dar loro, ai vestiti, all'alloggio e all'assistenza medica. L'idea di un impero portoghese multirazziale da realizzare nei tropici, secondo il modello brasiliano, faceva da supporto al mito del colonialismo cosiddetto "fraterno".

Si voleva propagandare l'immagine paternalista di un colono benevolo, che non praticasse discriminazioni. In questo quadro, basta un'attenta analisi dello spazio coloniale (*sanzalas, fazendas, escolas, casas, trabalho*) e delle relazioni tra colonia e metropoli per ridimensionare l'idea della gloriosa Angola come *Província do Ultramar Português*. A tale proposito è sufficiente notare come l'amministrazione coloniale aveva strutturato le scuole:

«O ensino rudimentar é reservado exclusivamente a crianças indígenas em grau atrasado de civilização e é exercido com carácter oficial, pelas Missões Católicas Portuguesas» (ivi, p. 65).

Era in pieno vigore l'idea evolucionistica dell'indigeno, decaduto all'ultimo grado di sviluppo; e tutto ciò questo rendeva impossibile l'uguaglianza col "bianco". Le missioni avevano lo scopo di far evolvere i "neri", ma solo fino a un certo punto, infatti:

«O ensino elementar e o geral – destinado aos brancos e assimilados (...) corresponde a 3 e 4 anos escolares (...). Para este fim, o Estado dispõe (...) de escolas» (ivi, p. 66).

Era pertanto precluso ai "neri" l'accesso alla cultura dei "bianchi", altrimenti l'"indigeno" avrebbe preso coscienza della sua situazione. La stessa discriminazione risulta evidente nella realtà contadina:

«Da agricultura vive, directamente, uma grande parte da população branca e quase toda a população indígena (...). Fundamentalmente, esta actividade está repartida por dois grandes sectores: a agricultura dos indígenas e a agricultura dos europeus» (ivi, p. 76).

Gli indigeni non potevano arrivare ad essere *agricultores propriamente ditos* come i "bianchi" perché:

«servindo-se apenas do trabalho muscular (...) trabalham a terra pelos métodos ancestrais» (Direção dos serviços de economia, 1953, p. 76).

Avrebbero potuto arrivare a tanto:

«Vivendo mais em contacto com o branco, tanto na sua vida social como nos métodos de trabalho» (ivi, p. 77).

Il "bianco" europeo era l'immagine dell'uomo civile da imitare:

«Os métodos culturais variam consoante se trate de culturas indígenas ou de europeus (...) os métodos indígenas são, por natureza, rudimentares (...) defeituosos e mal tratados» (ivi, p. 81).

L'essere arretrato per l'indigeno era un assioma che non poteva e non doveva essere messo in discussione. Il modello culturale europeo veniva imposto alle cosiddette culture deboli indigene che per evolversi e arrivare allo stadio di uomo perfetto dovevano per forza abbandonare i modelli tradizionali e essere assimilati ai portoghesi. *Note-se porém, que grande parte dos indígenas adopta já práticas idênticas às do europeu* (ivi, p. 81). A questo proposito era necessario uno studio preliminare che portasse all'

«observação dos factos (...) introduzindo sistemas e processos culturais, capazes de modificar gradualmente as condições actuais (...). Não se ignoram as dificuldades que o

problema apresenta, no fundo trata-se de modificar sistemas ancestrais de cultura» (ivi, p. 106).

Per operare queste modificazioni l'amministrazione coloniale portoghese organizzò i "colonatos", ossia insediamenti dove la popolazione dispersa nelle foreste veniva concentrata come manodopera da sfruttare in un regime di lavori forzati attraverso il cosiddetto "contrato", sotto la sorveglianza dei "bianchi".

Nell'ultima fase della dominazione coloniale europea dell'Africa si inserisce l'opera di **Georges Balandier**. I nuovi stati africani, ormai indipendenti, avevano preso come punto di riferimento da imitare il modello socio-politico della democrazia occidentale. L'eurocentrismo non era più una modalità di approccio dei coloni alle "culture altre" ma una predisposizione di queste culture ad imitare modelli culturali europei. Le culture africane furono così coinvolte in un processo di omologazione globale che polarizzò l'interesse di coloro che analizzavano i cambiamenti socio-culturali e i processi di acculturazione all'interno delle società.

Questi processi divennero l'oggetto di studio dell'antropologia dinamista che si propose di non considerarli più come oggetti decontestualizzati ma di evidenziare l'omogeneizzazione operata dal mondo capitalista ai danni delle piccole comunità subalterne di periferia. Ciò suscitò le più svariate forme di autodifesa da parte di queste comunità locali che vollero recuperare la loro identità conservando il patrimonio culturale ereditato dalla tradizione. In tale quadro generale Georges Balandier elabora una nozione che permane al fondo della sua riflessione, si tratta del concetto di situazione coloniale che definisce come:

«la domination imposée par une minorité étrangère, "racialement" et culturellement différente, au nome d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmé, à une majorité autochtone matériellement inférieure; la mise en rapport de civilisations hétérogènes: une civilisation à machinisme, à économie puissant a rythme rapide» (Balandier, 1963, pp. 34-35).

Il colonialismo aveva modificato profondamente il substrato tradizionale delle società africane che rifunzionalizzarono il loro mondo tradizionale adattandolo alle nuove esigenze del contesto storico globale in cui vivevano con sincretismi, migrazioni e mercati. In questo contesto dinamico Georges Balandier ipotizzò la capacità di autotrasformazione delle società in base alle contraddizioni interne e sulla spinta di pressioni sociali esterne. Egli fu perciò incaricato dai Servizi del Governo Generale dell'Africa Equatoriale Francese di condurre ricerche che pubblicò nel 1955 in *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* un'opera di particolare interesse per lo studio delle trasformazioni sociali determinate dal sistema coloniale. Fino ad allora l'antropologia non aveva

«tenu compte de la situation coloniale en tant que conjoncture particulière, imposant une certaine orientation aux agents et processus de transformation» (ivi, p. 3).

Si trattava di mettere in rapporto le società tradizionali con quelle occidentali nel quadro della situazione coloniale. Tutta l'attenzione della colonia era puntata sulla metropoli, i protagonisti del processo economico erano i coloni, la presenza straniera non interessata a sostenere gli interessi locali. Lo sfruttamento economico si appoggiava su una presa di possesso politica. In nome degli interessi coloniali e del controllo sul territorio furono attuate in Angola deportazioni forzate dalle *mabaixas* verso le strade principali, i cambiamenti a cui era stata sottoposta la società tradizionale erano basati sui rapporti di autorità. La dipendenza politica e economica che contraddistingueva il rapporto tra indigeno e *patrão* era basata sulla:

«supériorité de la race blanche, l'incapacité des indigènes à se diriger, le despotisme des chefs traditionnels et la tentation qu'auraient les leaders politiques modernes de se constituer en "clique dictatoriale", l'incapacité des autochtones à mettre en valeur les ressources naturelles de leur territoires, les médiocres ressources financières, la nécessité de maintenir le prestige» (ivi, p. 7).

Gli antropologi, fino allora, avevano studiato i cambiamenti sociali prendendo in considerazione l'azione economica, amministrativa e missionaria come fattore di colonizzazione. Al contrario, secondo Balandier, non si poteva ridurre la *situation coloniale* alle sole manifestazioni economiche, anche se esse influirono senz'altro in modo determinante:

«le médiocre équipement industriel; l'exploitation à grande échelle et le commerce d'import-export qui se trouvait exclusivement entre les mains des "société" colonisée qui explique la difficulté de l'indigène "à s'élever économiquement"; la pauvreté des masses indigènes qui est accentuée par la dégradation des économies traditionnelles» (ivi, p. 9).

L'ambiente del villaggio veniva trasformato dalla

«destruction de l'unité économique de la "famille", prédominance nouvelle des valeurs économique, émancipation des jeunes générations, implantation d'une économie monétaire qui bouleverse les rapports personnels, atteintes aux hiérarchies traditionnelles, etc.» (ivi, p.11).

Balandier ha analizzato la società coloniale a partire dalla sua struttura: da un lato, i "bianchi" stranieri con uno *status* economico elevato, dall'altro i "meticci", spesso soggetti a discriminazioni razziali e, quindi, isolati e colonizzati, essi inoltre si caratterizzavano per essere numerosi e assoggettati al dominio dei "bianchi". I colonizzati, divisi etnicamente e su basi religiose, furono spesso strumentalizzati dai coloni. Con l'indipendenza:

«d'un coup, des sociétés estimées statiques ou figées dans la "répétition" se sont ouvertes au changement ou à la révolution; elles ont retrouvé une histoire; elles ont cessé d'appartenir à l'ordre de la passivité et des objets» (Balandier, 1963, p. 33).

In tale nuovo contesto e prospettiva, l'antropologia, secondo George Balandier, si è dovuta porre il problema di analizzare le società tradizionali in modo dinamico, cioè ha dovuto essere più aderente ai meccanismi che caratterizzano la situazione coloniale la quale, secondo lui, era stata

«la domination imposée par une minorité étrangère, "racialement" et culturellement différent, au nome d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure» (ivi, p. 34 s.).

Dopo aver precisato la metodologia e il concetto di situazione coloniale, Balandier analizza la storia e la società dei Bakongo, concordando con Hélio Felgas nell'affermare che Mbanza Kongo si era mantenuta capitale del regno finché i Portoghesi non avevano deciso di abbandonarla, per stabilirsi a Luanda:

«Les villes croissent avec l'installation des Européennes, en fonction des besoins de ceux-ci: elles sont, toutes, une création de la colonisation» (ivi, p. 41).

Decaduto il regno del Congo, i Bakongo sparsi in Angola e nei due Congo coltivarono il sogno di rifondarlo, mediante una strenua opposizione al colonialismo, giungendo a celebrare, così, la memoria storica di un passato comune e importante

«certains d'entre eux s'y attachent comme au symbole même d'une possible unité à recréer: ils en font un instrument de combat politique moderne» (ivi, p. 42).

Balandier riordina il sistema sociale dei Bakongo nel quadro della storia coloniale degli ultimi secoli. Infatti, nel ripercorrere la storia della tratta degli schiavi, osservò un *handicap* demografico difficile da ristabilire e trasformò i rapporti all'interno di questa società, differenziandola in due gruppi. Un gruppo fu chiamato *Kongo dya mindele*, cioè coloro che, compromessi con i "bianchi" erano diventati mercanti, assimilando i tratti della cultura europea. L'altro fu detto *Kongo dya Ngunga* ed era formato da coloro che si opponevano ai "bianchi", dichiarandosi fedeli alla tradizione. Secondo Georges Balandier, la tratta degli schiavi

«a déterminé la division en "peuples-marchands", qui seront les plus ouverts aux influences européennes, mais aussi les plus difficiles à intégrer dans l'économie coloniale, et "peuples réservoir", qui s'efforceront de maintenir un isolement défensif, mais qui continueront à approvisionner (...) le marché créé par les Européens» (ibid.).

Egli si avvale di diversi dati, messi in evidenza da Josef Van Wing, e conclude affermando che

«la circulation, conséquence de la traite, a permis en même temps que l'échange des marchandises celui des traits culturels» (ibid.).

L'evangelizzazione e l'azione riformatrice operata dai cappuccini, era entrata in conflitto con il processo di cristianizzazione *lusitano-colonial* (ivi, p. 49), portato avanti dal clero secolare portoghese che aveva realizzato una chiesa coloniale compromessa con la tratta e che si opponeva in pratica, ad una reale evangelizzazione. Balandier osserva che la sacramentalizzazione di massa, attuata dai cappuccini, nella sostanza aveva realizzato un cristianesimo da statistiche, ma non aveva coinvolto *les esprits et les sociétés africaines* (ibid.). Era quindi avvenuto che *les féticheurs et le magiciens*, intuendo il potenziale sociale che la religione importata celava in sé, si erano impadroniti dei suoi simboli ed oggetti sacri, rifunzionalizzandoli. Ad esempio la croce era diventata un simbolo apotropaico: un *nkisi* per propiziare la caccia, il *nkangi a kidito* su cui giurare per confermare di dire la verità

«l'équivalent d'un récit mythique où les thèmes chrétiens s'associent à des thèmes traditionnels» (Balandier, 1965, p. 241).

Il fenomeno di sincretizzazione religiosa era già stato rilevato da tempo; infatti, questo *recit mytique* fu definito, nel 1816, dal capitano James Tuckey come una *mélange*:

«At Noki the crucifixes left by the missionaries were strangely mixed with the native fetiches, and the people seemed by no means improved by this melange of Christian an Pagan idolatry» (Tuckey, 1816, p. 165.).

La libera interpretazione del cristianesimo in chiave africana, come si è già rilevato più volte, ha provocato il sorgere di movimenti, quali l'antonianesimo, il kimbangismo, il tokoismo. Il messianismo profetico, presente tra i Bakongo ed espresso da questi movimenti, ha contribuito ad affermare una particolare immagine identitaria, usata contro l'oppressione coloniale. Anche oggi avviene il medesimo fenomeno rispetto ad altri movimenti religiosi, come *Nzambi a Malamu*, *Groupe de prière*, *Bundu dya Kongo*, *Mpeve a Nlongo*, *Jezu Kristu bundu dya ludi*, *Tazonzola*. A motivo dei conflitti che suscita la loro attività, l'attuale amministrazione spesso impedisce l'esercizio del culto. La fede importata dalle popolazioni provenienti dal Nord, spesso ha assunto una colorazione rivoluzionaria:

«la liberté connue en ce domaine, pendant les siècles, s'accordait mal avec un enseignement strict et préparait plutôt aux dissidences que ne tardèrent pas à se manifester» (Balandier, 1965, pp. 52-53).

Per effetto degli scambi commerciali tra etnie straniere, aumentò nella costa la mobilità della popolazione. In periodo coloniale i Portoghesi presero possesso del *sertão* angolano attraverso le *lojas*, misero in atto la politica di conquista delle vie commerciali, fino allora in mano alle carovane, suscitando, così, la reazione dei Bakongo che ritornarono agli antichi territori, situati in zone di difficile accesso, dette *mabaixas*. Gli Exikongo divennero una sorte di aristocrazia decadente e altezzosa. I membri dei lignaggi reali, a differenza dei loro sudditi che disprezzavano, diventarono arroganti, conservatori e detestarono il cambiamento che i conquistatori europei avevano introdotto. La politica del *repovoamento* operata dal governo coloniale negli anni Sessanta, stanziò le popolazioni vicino alle strade, deportandole dai territori di origine (*mabaixas*). Le finalità erano molteplici; tuttavia l'intento principale era quello di garantire il migliore controllo delle popolazioni. Preoccupati per i moti nazionalistici fomentati dall'UPA e provenienti dal vicino Zaire, i Portoghesi mantennero lo *status quo* reprimendo col sangue l'insorgere della rivoluzione. Ciò provocò l'esodo in massa delle popolazioni bakongo, che fuggirono attraverso il confine nell'attuale Repubblica Democratica del Congo. I processi assimilativi delle autorità congolese prevedevano la distruzione dei documenti portoghesi e l'imposizione di nomi secondo il modello dell'*authenticité* formulato dall'allora presidente Mobutu Sese Seko. In seguito il governo portoghese si rese conto che era necessario attuare politiche di sviluppo economico e sociale; ma ormai i prodromi dell'indipendenza erano in atto. La mobilità toccò livelli altissimi durante la guerra del '61 e quella del '75, provocando l'esodo della popolazione che si riversò nei villaggi della frontiera congolese: Songololo, Kisonga, Kimpese, Langanu, Lufu, Songa Mani, Kwilu Ngongo, Lufutoto, Mbanza Ngungu. Le comunità angolane divennero estremamente sensibili alla crisi economica, alla precarietà e alla mediocrità delle risorse monetarie: il che impediva loro di pagare l'imposto. Gli Angolani furono assunti dalle *Compagnies zairesi*, che producevano cemento (CINT di Kimpese, la CIZA di Lukala) e zucchero (*Compagnie Sucrière* di Kwilu Ngongo), e si proletarizzarono.

«aux anciennes formes d'insécurité, auxquelles répondaient de manière plus ou moins adaptée les organisations et techniques traditionnelles, s'est substituée une insécurité beaucoup plus insidieuse, d'autant plus vive que la société s'est plus dégradée» (Balandier, 1965, p. 57).

Secondo Balandier, la colonizzazione dell'Angola accentuò la mobilità, imponendo, così, la pace alle diverse etnie, mentre il miglioramento delle relazioni tra i gruppi facilitò gli spostamenti e la libera circolazione delle popolazioni.

Dopo aver dedicato metà dell'opera all'analisi della situazione coloniale, nella terza parte Balandier specifica le caratteristiche essenziali dell'etnia bakongo:

«voageurs, commissionnaires, brasseurs d'affaires, débattant de gros intérêts avec vivacité mais non sans quelques la capacité commerciale (liée au rôle de l'institution des "marchés" et au caractère de société relativement ouverte, même à l'époque de l'insécurité), et la qualité d'agriculture que ne possédaient pas des peuples mal stabilisés» (ivi, p. 293).

Balandier cita *L'expansion coloniale au Congo*, di Fernand Rouget, il quale nel 1937 aveva identificato i Bakongo come un'etnia che ha:

«la même origine, appartiennent aux mêmes familles, parlent la même langue. Ils pratiquent une endogamie absolue à l'égard des autres races, alors qu'entre eux cette exclusivité n'existe pas (...) Ils ont en seul ennemi commun: le Blanc» (ibid.).

Secondo lui i Bakongo si presentano come un gruppo etnico che

«tire sa force de son appui sur les groupements parents qui se trouvent au Congo (...) et jusqu'en territoire d'influence portugaise (...) Ils tient sa force aussi de toute une mythologie commune, construite à partir des évènements exaltant la puissance de l'ancien royaume de Kongo» (ivi, p. 294).

Balandier presenta il villaggio (*vata*) come l'unità organizzativa di base del lignaggio, mentre la sua omogeneità proveniva dalla composizione dei membri appartenenti ad un'unica etnia:

«correspondant à un lignage d'ampleur variable il était autrefois homogène reçoit le nom de gata» (ivi, p. 295).

Perciò, dal punto di vista identitario, il villaggio si consolida come un insediamento che permane per secoli sullo stesso luogo, attorno al *mfumu e vata*:

«il est considéré comme le lieu d'origine de tous le lignages (...). Le prestige attaché à la personne du chef à pu permettre une telle capitalisation humaine» (Balandier, 1965, p. 296).

L'autorità tradizionale (*soba*) esercitava il potere sulla base del consenso elaborato in uno spazio allargato dai rapporti con i villaggi alleati. Il prestigio derivava dalla parentela con il lignaggio dominante e dai diritti acquisiti sulle terre. L'antropologia coloniale era arrivata ad esprimere una visione positiva dei Bakongo come imprenditori, in quanto apparivano come attivi ad effettuare la mobilità dei beni e a realizzare transazioni commerciali.

«Ce double mouvement, cette liaison durable entre les villageois et les "centres" aident à comprendre l'importance, et l'intensité, des influences que les pays ba-kongo et le milieu urbain exercent l'un sur l'autre» (ivi, p. 296).

La storia dei contatti tra Europei e Bakongo all'inizio fu marcata da una specie di *conservatisme défensif* a causa dell'attaccamento alla terra e dell'organizzazione sociale incentrata sul re che ha contribuito a mantenere la società bakongo coesa.

La struttura sociale è, infatti, basata sulle alleanze dei diversi lignaggi che formano gruppi molto estesi, detti *luvila*. È, quindi, difficile stabilire la parentela dei membri che compongono le *luvila*: ciò è reso possibile solo localizzandole nei territori dove si sono insediati i lignaggi che le compongono. Questi gruppi di discendenza uterina presero il nome di *kanda*, e si distinsero in grandi famiglie (*kanda dyanene*) o piccole famiglie (*kanda dyafyoti*).

«Les "grandes familles" sont toujours le fait d'un seul homme, riche en femmes et en terres... Des familles moins puissantes viennent se mettre sous sa protection, mais elles conservent leur autonomie... Cette grande kanda n'a jamais groupé plus de quatre à dix petites kanda» (cit. p. 306).

L'espansione dei lignaggi ed il successivo insediamento nei territori occupati sarebbero stati causati, secondo Balandier, da un'emancipazione che indebolì il legame tra gli stessi lignaggi e le *luvila*, in seguito a conflitti gravi avvenuti in seno alle famiglie:

«*Cela en dehors même des conflits graves, qui entraînent des scissions, et des larges possibilités d'acquisition de droits sur les nouvelles terres, qui favorisent les tentatives d'émancipations*» (ivi, p. 307).

Mentre nell'opera precedente, fin qui presa in esame, George Balandier ha considerato i Bakongo che vivono sulla riva destra del fiume Congo, nella *Vie quotidienne*, pubblicata nel 1965, concentra la sua attenzione sull'antico regno del Congo. Egli critica gli etnologi coloniali, come, ad esempio, Leo Frobenius, di aver modificato e fatto scadere con il loro entusiasmo aver la quotidianità, che, invece, si propone di offrire integralmente

«*Au tournant du XX^e siècle, les premiers ethnologues africanistes retrouvent avec passion les anciennes chroniques ou relations, les témoignages portant trace des splendeurs disparues. Il reconstruisent le passé dans l'enthousiasme - et la précipitation. Ils composent une imagerie, plus révélatrice de l'excellence de leurs sentiment à l'égard du monde noir, que de la vie quotidienne des peuples concernés*» (ivi, p. 5).

Innanzitutto Balandier rileva che *les documents et les relations sont presque tous dus à des étrangers* (ivi, p. 8), dando perciò poche garanzie. L'*épreuve de vérification* si ricava ricorrendo alle fonti della tradizione orale, sul modello già definito da Van Wing e Cuvelier; e ciò conduce a

«*reconstituer, avec une approximation acceptable, les cadres sociaux et le paysage culturel*» (Balandier, 1965, p. 9).

Però non sembra tener conto della molteplicità di significati che assumono le parole e gli eventi narrati dalle tradizioni bakongo. Un esempio evidente è l'unità del regno *évoqué*, secondo lui, dal nome regale *Nsimba*, fatto erroneamente derivare dal verbo *simba*:

«*ainsi nommé parce que nsimba signifie: «tenir ensemble»*» (ivi, p. 9).

È nota, infatti, nell'antroponomastica bakongo l'attribuzione totemica dei nomi di due felini ai gemelli *nsimba* e *nzusi*, considerati un'espressione dello spirito della terra (*nkisi nsi*). Perciò, com'è da tempo riconosciuto negli studi antropologici, non è facile stabilire l'unicità di un fatto storico affidandosi all'ambiguità e ai meandri della tradizione orale. Ricostituire il regno del Kongo, ormai in rovina, fu da sempre il sogno dei Bakongo e un'esigenza della loro liberazione dal giogo coloniale, infatti, ciò avrebbe condotto all'*unité politique et culturelle* (ivi, p. 6).

Nella prima parte dell'opera (p. 5-76), Balandier presenta la storia del regno a partire dal 1665. I fatti storici vengono narrati senza l'intento di raggiungere un obiettivo particolare: l'uso che egli fa delle fonti appare talvolta approssimativo. Da ciò deriva la complessa analisi dei fatti in termini sincronici, sebbene ponga secondo una prospettiva antropologica la storia dei Bakongo cercando di interpretarne i cambiamenti socio-culturali. Egli è particolarmente interessato alle caratteristiche socio-culturali dei Muxicongo, circa i quali afferma che:

«*ils se proclament les seuls "purs" et proches dépendants du souverain; ils ne manquaient pas de rappeler leur qualité d'"Esi -Kongo"*» (ivi, p. 15).

Fra l'altro, riporta «*mongo wa kayila*», cioè un mito di fondazione già raccolto da Cuvelier, il quale attesta la ripartizione del territorio del regno fra i lignaggi. Si avvale, inoltre, dei dati contenuti nel Cavazzi per presentare Ntinu Wene come uno degli eroi fondatori. Secondo lui, compiendo un azzardato comparativismo di tipo ottocentesco, le caratteristiche regali sembrano conciliabili con quelle dell'eroe greco che appare solo, violento, *brutal et dominateur, en même*

temps que justicier et conciliateur (...) sage et juste (ivi, p. 23). Nella descrizione del viaggio dei Portoghesi in Congo afferma che:

«*C'était un modèle réduit de la société européenne qui se trouvait ainsi exporté, a fin de pouvoir façonner la société et la civilisation kongo à son image*» (ivi, p. 30).

Nel riprendere la storia della conquista, sostiene che il Mani Soyo stabilì una relazione privilegiata e garantita con gli europei per rafforzare il proprio potere

«*il détient une position clef, dans la mesure où sa province commande le commerce de Kongo*» (ibid.).

A Mbanza Kongo i Portoghesi

«*apportent l'appoint de leurs techniques, de leurs biens manufacturés, et ils introduisent des incitations à commercer*» (Balandier, 1965, p. 33).

In pratica, secondo l'analisi di Balandier, i Bakongo si servirono del cristianesimo per affermare il loro potere e la loro forza (*ngolo*). Nelle cronache i missionari descrissero il regno del Congo con un linguaggio elogiativo ed edificante, ma a volte ne stigmatizzano la cultura come se fosse una depravazione pagana, mentre non risparmiano elogi quando ritraggono la figura del re Afonso Mvemba Nzinga:

«*Les documents ont la plupart un caractère hagiographique; ils exaltent sa sainteté et ses mœurs, son dévouement à la cause de l'Église catholique, ses appels répétés en vue d'une action missionnaire efficace*» (ivi, p. 41).

Don Afonso sa bene che l'evangelizzazione e la struttura religiosa avrebbero consolidato la struttura politica del regno, sacralizzandolo:

«*le modèle d'organisation de l'Église catholique, imposent ensemble la conception d'un pouvoir très hiérarchisé et fortement sacralisé*» (ivi, p. 47).

Infatti, il cristianesimo accrebbe il prestigio del re, e ne rafforzò il potere :

«*l'intervention étrangère favorisa d'abord le renforcement du pouvoir central. Le christianisme, l'enseignement, la modernisation n'étaient pas soumis entièrement aux fins mercantiles et le souverain tirait de l'appui portugais un surplus de puissance*» (ivi, p. 68).

Più tardi, quello che sembrava un fattore di progresso si trasformò, purtroppo, in agente di lenta degradazione; e ciò che doveva trasformare radicalmente le credenze ed il loro comportamento fu rigettato dai Bakongo, perchè imposto in modo autoritario dall'esterno.

Sembra che Balandier non dia importanza al ruolo che di fatto ebbero i rapporti di potere nella politica del regno. In sostanza, non ne contestualizza la struttura territoriale, che è specifica a seconda delle circostanze storiche. Risulta evidente che non si può descrivere la storia coloniale a prescindere dai parametri definiti come *situation coloniale*, in *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*.

La seconda parte della *Vie quotidienne* (ivi, pp. 77-176) è un resoconto etnografico che tratta in maniera particolareggiata la cultura materiale (ivi, pp. 77-120), l'economia (ivi, pp. 120-131), la descrizione delle strategie belliche e l'ambiente abitato dei Bakongo (ivi, pp. 132-146). Si tratta di un esempio, ben riuscito, di come si possa studiare diacronicamente una cultura del passato e

riportarla al vivo, analizzandone i cambiamenti subiti. L'oggetto della ricerca non è più avulso dalla storia che lo caratterizza; la società e la cultura bakongo vengono considerate in una prospettiva dinamica che tende a cogliere il significato dei cambiamenti socio-culturali. Il passato del regno del Congo viene interpretato attraverso l'analisi delle strutture sociali. Balandier evidenzia la rapida trasformazione della società tradizionale, operata dall'impatto con la cultura coloniale portoghese. Come è noto, si è trattato di un impatto che ha determinato una maggiore mobilità, la circolazione delle merci e l'estensione dei mercati nella società in tutta l'Africa, e quindi anche fra i Bakongo.

La dittatura di Salazar degli anni '50 del Novecento, non permise all'ambiente socio-culturale portoghese quell'apertura necessaria per il confronto con idee ed istanze nuove provenienti dagli altri paesi europei democratici usciti dalla Seconda Guerra Mondiale. Tale isolamento determinò che l'antropologia, in Portogallo fino agli anni '60, fosse intesa ancora come uno studio fisico-biologico e antropometrico. In Tale periodo, il *lusotropicalismo* del brasiliano **Gilberto Freyre** costituì la componente centrale dell'ideologia coloniale dell'*Estado Novo*. Freyre, dopo aver scritto nel 1940 *O mundo que o português criou*, fu invitato dal Ministro dell'Oltremare portoghese a compiere un viaggio nelle colonie dell'Asia e dell'Africa. Ebbe, così, l'occasione di elaborare la teoria che affermava l'esistenza di un *complexo social, ecológico e de cultura, que pode ser caracterizado como "lusotropical"*. Pertanto, il Brasile divenne il paradiso dell'armonia multirazziale; e confermò la tesi che esisteva nel mondo uno stile portoghese non razzista. Davanti alla campagna anticolonialista promossa in Africa dall'O.N.U., il Portogallo rispose con l'ideologia nazionalista dell'*Estado Novo*, che giustificava il colonialismo coprendolo con l'etichetta della *cooperação racial* formulata da Gilberto Freyre. Era questo il panorama culturale in cui venne ad inserirsi il *Contacto de culturas no Congo português* di **Morais Martins**, un saggio, scritto come tesi per il diploma in *Altos Cursos Ultramarinos* e pubblicata nel 1958.

L'autore analizza alcuni problemi sopravvenuti nel regno del Congo dopo i primi contatti con gli esploratori portoghesi.

«Decorrido algum tempo, como era fatal o rei do Congo e muitos do seus súbditos começaram a verificar que o modo de vida imposto pela nova religião não se adequava aos padrões tradicionais da cultura local. Decresceu o entusiasmo e entra-se até numa fase de hostilidade» (Morais Martins, 1958, p. 16).

Il proselitismo che animava i re portoghesi tendeva a trasformare il regno del Congo in un

«reino civilizado que servisse (...) a todo o continente africano, constituindo ao mesmo tempo uma zona de expansão natural para o nosso comercio» (ivi, p. 17).

Il *puro colonialismo missionário, baseado na ética cristã* a un certo punto entrò in crisi, ed i portoghesi si accorsero che *a transformação integral e rápida das instituições locais era uma miragem* (ivi, p. 18). Moraes Martins tende a giustificare il colonialismo portoghese in termini paternalistici: *nunca abandonamos os reis do Congo (...) prestamos-lhe ajuda sempre que o necessitaram* (ibid.). Giustifica perfino la schiavitù adducendo il fatto che *existia também na cultura local*. Oppose il canonico João Barroso, che difese l'integrità territoriale portoghese, alle *surveys* dei protestanti George Grenfell, Olman Bentley inviato dalla società geografica londinese

«desnacionalizadora da missão protestante inglesa que antes aí se tinha instalado e que pretendia apagar os vestígios ainda bem vivos da influência portuguesa e o prestígio do nome de Portugal» (ivi, p. 19).

Presenta l'occupazione di Makela do Zombo del 1887 come la risposta alle incessanti richieste formulate dalla:

«população indígena, que estava continuamente a suportar violências e extorsões dos soldados do Estado Independente do Congo» (ibid.).

Da queste pagine risulta evidente la distorsione e la manipolazione dei fatti storici per giustificare in termini ideologici l'azione coloniale portoghese. Nello stesso tempo egli si preoccupa delle informazioni date nell'*Historica Descrittione* di Giovanni Antonio Cavazzi che *não estão descritas de maneira a darem-nos uma visão exacta da realidade* (ivi, p. 23). Il lavoro di Morais Martins ricostruisce dal punto di vista etnografico la cultura materiale del XV secolo basandosi sui primi resoconti di viaggio del Filippo Pigafetta e soprattutto Giovanni Antonio Cavazzi. Egli confronta spesso i dati che provengono dalla tradizione storica con quelli raccolti dopo anni di lavoro sul campo come amministratore coloniale a Damba:

«Estudando as tradições indígenas e os informes escritos relativos à organização que encontramos no Congo quando do estabelecimento do contacto e comparando o resultado com o panorama hoje existente, talvez possamos caracterizar, com alguma aproximação, as primitivas instituições políticas dos Conguenses e a sua evolução até à actualidade» (Morais Martins, 1958, p. 56).

Ritiene che la religione portata dai missionari europei abbia profondamente inciso nella società bakongo:

«Uma cultura como a do Congo, que se baseava em concepções religiosas que dominavam todos os sectores da vida e numa organização social assente em clãs de sucessão matrilinear e em família polígina que, por sua vez, comandava as instituições económicas, não podia aceitar imediatamente e de forma inteiramente pacífica a nossa religião, que ia abalar todas as crenças tradicionais» (ivi, p. 78).

Egli manifesta la sua visione coloniale quando sostiene che la cultura bakongo assorbì senza problemi e anzi con entusiasmo le innovazioni che facilitavano la vita concreta e che miglioravano l'esistenza, ad esempio i tessuti europei avevano sostituito quelli grossolani di fibra vegetale tradizionale realizzati in modo tradizionale dagli indigeni. Furono anche introdotte le colture di aranci, limoni, cedri, riso, mais, manioca. Dal Brasile furono importati il cocco, la goiaba, la papaia, la patata dolce, le arachidi, l'ananàs e i fagioli. L'importazione di nuove piante rivoluzionò l'agricoltura dei Bakongo. Seguendo lo stile edilizio importato dagli europei nella costruzione delle abitazioni, essi introdussero le finestre alle pareti delle loro abitazioni. L'influsso portoghese provocò cambiamenti considerevoli nel campo del commercio; per esempio, incentivò la produzione agricola, l'allevamento ed arricchì il mercato con nuovi prodotti.

«Um grupo étnico que cedo se distinguiu nas lides comerciais foi o dos bazombos (...) que ocupam gran parte do concelho do Zombo e quase todo o posto sede do concelho da Damba. Foram eles os grandes intermediários do comércio e os maiores difusores de elementos culturais introduzidos pelos Portugueses» (ivi, p. 96).

Il traffico dei Bazombo intensificò il commercio con la cittadina di Kimpango e le regioni del Congo; l'apertura di questa via commerciale fu paragonata alla Via Lattea che in kikongo prese il nome di «strada dei Bazombo» (*nzila a bazombo*). Nell'epoca pre-coloniale il commercio era

basato sui beni di prima necessità, ma con i Portoghesi il mercato si arricchì di beni provenienti dalla metropoli

«com a introdução das mercadorias europeias passou a haver mercados centrais, como vimos onde, a troca de marfim, mabelas, peles e sobretudo escravos, depois do início do tráfico, os indígenas que passaram a especializar-se como comerciantes adquiriam sal, adornos, armas, pólvora, aguardente, tecidos e outros artigos que iam depois negociar nos mercados secundários espalhados pelo mato» (ivi, p. 97).

Martins giustifica l'occupazione coloniale portoghese come fonte di progresso e di evoluzione per i Bakongo

«Só a partir da ocupação efectiva è que, mercê de circunstâncias várias, comuns a todas as situações coloniais, a sociedade indígena do nosso Congo tem sofrido uma lenta e progressiva transformação» (Morais Martins, 1958, p. 107).

Al termine dell'analisi linguistica sul kikongo, dove evidenzia gli influssi dovuti al portoghese, l'autore manifesta le sue convinzioni *lusotropicali*:

«Sem deixarmos de ser portugueses, sem perdermos as características essenciais de comportamento que constituem a nossa personalidade modal, adaptámo-nos (...) difundindo os nossos padrões e absorvendo muitos elementos das culturas locais, cruzando-nos com os aborígenes. Sem preconceitos de superioridade racial» (ivi, p. 151)

Era un sogno quello di Morais Martins che due anni dopo si sarebbe scontrato con la dura realtà della rivoluzione indipendentista dell'U.P.A., scoppiata e fomentata proprio nel distretto dove lui esercitava l'incarico di amministratore.

Le opere del colonnello **Hélio Felgas** possono essere considerate i primi lavori etnografici sui Bakongo dell'epoca coloniale. Preoccupato di amministrare il distretto del Congo come governatore, Hélio Felgas sente il bisogno di conoscere la storia, gli usi e i costumi dei Bakongo. Lo scopo delle sue indagini era di poter governare e amministrare il territorio del Congo portoghese senza dover affrontare problemi amministrativi come quello di delimitare i terreni delle *fazendas* coloniali. Infatti, i "bianchi" non rispettavano i diritti legittimi dei Bakongo sui loro territori. La maggior parte dei Bakongo erano produttori indipendenti e non salariati perciò non erano alle dipendenze dei *fazendeiros* portoghesi; tuttavia i problemi scaturivano dal fatto che i coloni portoghesi si ritenevano padroni anche dei territori bakongo. La loro indipendenza economica non piaceva agli *chefes do posto* che ingiunsero ai lavoratori non salariati di farsi assumere nel cosiddetto *contrato*, lavorando alle dipendenze dei *fazendeiros*. Hélio Felgas, come governatore del distretto del Congo, per implementare il *contrato* volle forzare le popolazioni bakongo con la cosiddetta *pressão da autoridade* che diede origine alle deportazioni in massa.

Nel 1958 Felgas pubblica a Uije l'*História do Congo Português*, preoccupato dei moti rivoluzionari oramai imminenti; in tale quadro considera *precipitada a concessão da autonomia aos povos atrazados* (Felgas, 1958, p.11). La visione con cui affronta la storia del Congo è disfattista, nell'introduzione abbondano termini come *decadência, morte, desagregação, desorientados, administração sem coesão* (ivi, p.12). Studia il regno del Congo nell'intento di dimostrare a coloro che volevano concedere l'indipendenza all'Angola

«um exemplo dos perigos que acarreta a concessão precipitada de autonomia aos povos atrazados» (ivi, p. 11).

Secondo Hélio Felgas, i Bakongo sarebbero un popolo di *atrazados*, per il loro bene si rendeva necessario il paternalismo benevolente del Portogallo, in grado di organizzarli amministrativamente in un *reino em provincias e distritos dirigidos por governadores* (ivi, p. 43). Ritieni che le frequenti ribellioni del regno, spesso fossero causate dalla tratta degli schiavi promossa dai propri governatori che provocavano la guerra tra le loro province *para conseguirem escravos que depois iam vender à costa*. La sua visione è chiaramente etnocentrica, lo dimostrano espressioni come *Os verdadeiros fundadores do reino do Congo foram os portugueses* (Felgas, 1958, p. 42. 79), oppure *nenhum rei do Congo sem o auxilio dos portugueses, tinha força suficiente* (ivi, p. 90). Il suo giudizio non risparmia i Bakongo che:

«*Sem serem selvagens na verdadeira acepção da palavra os congoleses formavam uma população heterogénea e muito atrazada*» (ivi, p. 50).

Oppure, aggiunge ancora, *os indígenas não se sabiam vestir nem como se comportar* (ivi, p. 58). Mentre descrive le vicissitudini del regno, l'autore stigmatizza i cappuccini perché non solo la loro azione era *prejudicial para os portugueses* (ivi, p. 79), ma anche *odiavam Angola* ed erano *sacerdotes e cónegos lusofobos* (ivi, p. 83). Questo giudizio severo viene poi mitigato nelle conclusioni, in cui egli ammette

«*Julga-se que as criticas, por vezes acerbas, que outrora se fizeram aos missionários estrangeiros não terão de ser repetidas com os actuais Capuchinhos italianos do Congo Português*» (ivi, p. 188).

Hélio Felgas ritiene l'intervento portoghese fondamentale per lo sviluppo della regione e afferma che *antes da chegada dos Portugueses il Congo era uma barafunda de sobados guerreando-se uns aos outros* (ivi, pp. 90-91), infatti, secondo lui, solo i coloni posero ordine:

«*o caos em que o Congo vivia só era possível dado o desinteresse que pelo país mostravam os portugueses da época*» (ivi, p. 92).

Per lui tutto dipendeva dalla presenza dei Portoghesi:

«*sempre que os portugueses abandonaram um local onde haviam permanecido, logo se notava a queda da actividade, o desassossego local, a decadência enfim*» (ivi, p. 109).

I coloni portoghesi vengono descritti come *verdadeira mola real do progresso ultramarino* (ivi, p. 190). Dopo la descrizione particolareggiata delle campagne militari attuate per domare la rivolta di Alvaro Buta nella prima decade del Novecento, Hélio Felgas conclude:

«*O certo è que, desde então, o Distrito tem vivido na mais absoluta tranquilidade e os indígenas depressa se habituaram à sua condição de portugueses, nacionalidade de que se orgulham, como se sabe*» (ivi, p. 179).

La conclusione del libro vuole essere rassicurante davanti ai gravi problemi che sarebbero scoppiati tre anni dopo, sostiene, che *Pretos e brancos trabalham lado ao lado sem atritos ou ódios* (ivi, p. 198) proprio come la teoria *lusotropical* ipotizzava.

Nel 1960, un anno prima che scoppiasse la rivoluzione dell'U.P.A. nei territori che egli governava, Hélio Felgas pubblica *As populações nativas do Congo Português*. L'opera ebbe una seconda edizione nel 1965, dopo che l'esercito portoghese e la P.I.D.E. repressero nel sangue i primi moti di liberazione delle popolazioni bakongo. Nel lavoro, realizzato soprattutto a carattere

etnografico, Hélio Felgas non abbandona le opinioni etnocentriche espresse nell'opera precedente, infatti, scrive

«os africanos não souberam escrever a sua história e (...) não arranjaram quem lh'a escrevesse» (Felgas, 1965, p. 16).

La prospettiva da cui Felgas parte sembra risentire dell'iperdiffusionismo di Elliot Smith *na verdade a presença egípcia é indiscutível*. Infatti, egli si sofferma in modo particolare sulle migrazioni delle culture in Africa provenienti dall'Asia e sui loro tratti, nell'*Esboço pré-histórico* del primo capitolo. Una delle preoccupazioni dell'amministrazione coloniale era quella di definire le etnie presenti nei territorio di competenza, infatti, Felgas osserva *há a tendência para dar aos indígenas de dada área administrativa o nome da sede dessa área* (*ibid.*). A questo riguardo, nei suoi studi Jean Loup Amselle analizza queste circostanze e citando Roland Barth osserva che

«les séparations entre ethnies servent à établir des schèmes d'identification socialement significants (...) La prise en compte de tels systèmes de classement conduit ainsi à nuancer quelque peu notre affirmation préliminaire selon laquelle l' "ethnie" serait une pure création coloniale. Certes, il ne pas question de nier que, dans certains cas, le terme qui a été isolé par le colonisateur et qui a ensuite fourni l'ethnonyme ne désignait effectivement aucune unité sociale pertinente à l'époque précoloniale» (Amselle, 1990, pp. 23. 35).

La storia vista dal punto di vista coloniale porta Felgas a affermare che:

«os portugueses fizeram o re do Congo e o declararam senhor de um grande império. Vestiram-no, calçaram-no, ensinaram-no a comer com talheres» (Felgas, 1965, p. 39).

La visione etnocentrica dell'autore si evidenzia ulteriormente quando dice che:

«o desvío das atenções lusitanas para Angola, o Congo voltou a decair, incapaz como era de se manter sem o auxilio dos portugueses» (*ivi*, p. 40).

La concezione dell'utopia *lusotropical* di Gilberto Freyre emerge nelle sue considerazioni oltremodo ottimistiche anche perché un anno dopo scoppierà la rivoluzione dell'UPA, con i massacri dei "bianchi" portoghesi e la successiva repressione da parte della PIDE:

«os bantos do Congo Português, irmanados na nacionalidade, qualquer que seja a sua tribo ou o seu grupo étnico, estão hoje sendo a base do esplendido desenvolvimento material» (*ivi*, p. 42).

Introducendo la sua descrizione etnografica Felgas fa una premessa:

«à medida que a civilização se vai espalhando, os antigos costumes dos indígenas deformam-se tomando aspectos que pouco ou nada têm de originais» (*ivi*, p. 49).

Risulta evidente che egli come governatore fu il paladino della strategia della *pressão da autoridade* per ottenere il numero più alto di *contratados*:

«A maioria só pela pressão da autoridade trabalha e mesmo assim fá-lo só para preencher determinado objectivo: pagar o "alembamento", adquirir bugigangas, etc. uma vez satisfeito o capricho entendem que já não precisa trabalhar mais. E se a autoridade não faz pressão só voltam a trabalhar quando tiverem novo capricho» (*ivi*, p. 50).

Tenere sistematicamente sotto pressione la popolazione bakongo fu per Hélio Felgas la principale strategia di governo, in tal modo da poter incrementare il numero di indigeni sottoposti ai lavori forzati servendosi dei *sipaios* ed alimentando così i ricavi economici dei coloni portoghesi.

Marcel Soret segna una svolta importante nello studio della società bakongo. Questa svolta è data dall'impostazione struttural funzionalista di Radcliffe Brown che organizzò la collana di studi in cui si inserisce l'opera di Soret *Les Kongo Nord-Occidentaux* apparsa nel 1959. Secondo lo strutturalfunzionalismo le congetture fantastiche e le spiegazioni pseudostoriche delle prime cronache venivano abbandonate (Soret, 2005, p. 20) per affrontare la società bakongo nel processo reale della loro vita sociale fatta di azioni e interazioni tra i gruppi e le comunità. La forma di vita sociale dei Bakongo divenne così l'unità di indagine da analizzare contestualizzata nel bacino idrografico del fiume Zaire e nell'arco di tempo che partiva dalle prime testimonianze (Pigafetta, 1591). L'interazione dei diversi lignaggi permise di capire la trasmissione dei modi di pensare, di agire e di sentire ed evidenziava il funzionamento della vita sociale come struttura cioè come serie di rapporti che l'individuo stabiliva all'interno della società. Andavano perciò studiati tutti gli aspetti della vita sociale considerata secondo il paradigma della reciprocità. La struttura sociale dei Bakongo fu così descritta a partire dalla diffusione delle *mvila*:

«ils rayonnerent autour de San Salvador, occupant progressivement tout le pays (...) Le processus de cet éparpillement a essayé de le rétablir pour les populations qu'il appelle Nsundi et qui sont, en fait, tous les Kongo nord-occidentaux» (Soret, 2005, p. 21).

Secondo Soret l'unificazione dei lignaggi e la diversificazione delle *makanda* che occuparono territori vasti e lontani diede origine alle varianti, *manyanga*, *ndibu*, *zombo*, *monokutuba* del kikongo (Soret, 2005, pp. 21-27). È questa, infatti, la prospettiva che anima Marcel Soret quando enuclea i tratti generali e significativi della vita sociale bakongo. I contatti con altre etnie diedero l'occasione ai Bakongo di acquisire nozioni, capacità di giudizio, idee e convinzioni che incisero sul contesto sociale e si trasmisero attraverso le tradizioni orali.

Con la ricerca di Soret per la prima volta nella bibliografia bakongo si considerò la linguistica a partire da presupposti scientifici già esposti nella monumentale opera di Malcolm Guthrie (1970) dal titolo *Comparative Bantu*. La struttura sociale dei Bakongo emergeva come un processo frutto della diffusione del kikongo, dell'unificazione di diversi lignaggi e della diversificazione di diverse comunità linguistiche (exicongo, bassolongo, bazombo, bapombo, bayaka, bamanyanga, bandibu). Se dovessimo intraprendere un'indagine sistematica come quella di Marcel Soret sulla struttura socio-politica dei Bakongo dovremmo definire innanzitutto le strutture lignatiche esistenti come unità costitutive, quali, la loro diffusione, le loro somiglianze e la loro continuità nel complesso dei rapporti sociali.

«Si le terme de "groupe ethnique" reste un échelon mal défini de la hiérarchie des subdivisions ethniques et sociales, au point de contact du racial et du social, il n'en est pas moins certain que les Kongo, et surtout les Kongo nord-occidentaux, forment un groupe bien déterminé. Son unité linguistique ne fait pas de doute; sa communauté d'origine est presque certaine et l'ensemble de ses coutumes, en dépit de légères différences entre l'Est et l'Ouest, n'en confirme pas moins cette unité» (Soret, 2005, p. 21).

I Bakongo si presentano così come un'etnia costituita da una serie di rapporti tra i singoli lignaggi che la compongono; la loro continuità e il cambiamento in atto sarebbero determinati dall'insieme delle attività economico-produttive, dai rapporti tra le diverse generazioni che compongono la famiglia, dal complesso mondo delle credenze magico-religiose che interferiscono nel quotidiano. Anche se per la prima volta si tengono presenti criteri dinamici

mutuati dalla visione antropologica di George Balandier, purtroppo l'analisi di Marcel Soret si limita alle società bakongo del Congo ex belga e del territorio amministrato dall'Africa Equatoriale Francese, ed ignora quasi completamente le etnie bakongo dell'Angola, dove forse difficilmente avrebbe potuto operare.

Nel 1937, all'università di Louvain, **Willy Bal** si laureò in lettere e filosofia, la sua attività accademica fu interrotta dalla guerra e continuò nel 1960 come ordinario di linguistica romanza nella stessa università. Svolse la sua attività scientifica nel campo linguistico e etnografico. In tale quadro di interessi, si dedicò in particolare modo allo studio delle relazioni tra l'Africa Negra e i popoli europei, in questo ambito tradusse l'opera di Filippo Pigafetta in francese e le lettere di don Afonso Mvemba Nzinga re del Congo.

Nell'introduzione al *Royaume du Congo* fa alcune precisazioni metodologiche importanti suddividendo le fonti provenienti dalla cultura materiale, spesso difficilmente databili, da quelle etnografiche intrise di visioni etnocentriche :

«Quant à la tradition orale, chez les peuples dépourvus d'écriture, non seulement elle n'est pas à rejeter comme source de l'histoire, mais il est indispensable qu'on en tienne compte»
(Bal, 1963, p. 6).

Willy Bal prende come punto di riferimento metodologico la verità storica per giudicare l'aderenza della tradizione orale e osserva che

«ni les circonstances de sa formation ni son mode de transmission ne favorisent le respect de la vérité» (ibid.).

La tradizione spesso tramanda la memoria di un eroe mitico e ne amplifica le gesta con la leggenda, utilizzando il fatto storico e manipolandolo con finalità celebrative. Secondo lui l'antropologia non può non tener conto della tradizione orale :

«qui se propose de saisir une mentalité, de définir un mode de vie, une culture, de dégager une structure sociale, de décrire et d'expliquer des usages» (ibid.).

Questo però non sembra essere l'obiettivo di Willy Bal che invece si propone di raccogliere documenti storici comprovanti i fatti avvenuti nel passato. L'opera è una raccolta di documenti collocati secondo uno schema descrittivo dove si evidenziano le tappe storiche che hanno caratterizzato il regno del Congo: i primi contatti con l'Europa (ivi, pp. 10-14), l'ambiente geografico e la struttura amministrativa del regno (ivi, pp. 15-38), momenti della vita quotidiana dei Bakongo (ivi, pp. 39-44), ambascerie (ivi, pp. 45-55), lotte di successione (ivi, pp. 57-64), i re più importanti (ivi, pp. 66-75), le miniere (ivi, pp. 89-96), Mbanza Kongo (ivi, pp. 117-123).

Jan Vansina pubblica nel 1963 *The Kingdoms of Savanna* questo per l'università di Wisconsin. L'ambito della sua ricerca è delimitato dalla savana africana intesa come quel territorio posto a Nord del fiume Zambesi e a Sud delle foreste equatoriali che si caratterizza per la presenza di etnie con un'organizzazione sociale non segmentaria. L'autore parte dal presupposto di trattare una storia politica degli stati africani essendo consapevole che ciò costituisce un limite, infatti:

«les matériaux anthropologiques se prêtant à des travaux d'histoire culturelle n'ont laissé de traces dans des documents écrits, ils n'ont pas encore été suffisamment étudiés pour permettre d'esquisser ne fut-ce que le principaux faits de l'histoire de ces peuples»
(Vansina, 1976, p.8).

In una prospettiva dinamica di George Balandier che Jan Vansina sembra condividere i cambiamenti culturali in Africa sarebbero stati determinati dalla politica :

«L'existence des royaumes accélérât l'évolution dans maints secteurs différents de la vie culturelle: les marchands économiques étaient répandus, les langues des conquérants étaient diffusées, les idées sociales et politiques aussi bien que les rites religieux et les mythes étaient largement disséminés» (Vansina, 1976, p. 8).

Secondo questa visione gli stessi cambiamenti incidono profondamente sul tessuto sociale e ne determinano l'evoluzione, infatti:

«changements apparemment fondamentaux dans l'ensemble de la culture peuvent en un laps de temps relativement court modifier radicalement les structures de la société. Il serait donc fondamentalement erroné de supposer que les structures fondamentales de la société d'un peuple africain telles qu'elles existait en 1900 étaient nécessairement identiques à celles qui étaient en vigueur à des époques beaucoup plus reculées» (ivi, p. 95).

Nell'analisi dei motivi che portarono alla decadenza del regno del Congo egli considera i cambiamenti avvenuti non come rotture ma come *période de transmutation* (ivi, p. 119). Questo sconvolgimento del sistema politico e dei legami che lo collegano alla struttura sociale opera la trasformazione *en un nouveau système doué d'un nouveau dynamisme et caractérisé par de nouveaux liens sociaux* (ibid.).

Per Jan Vansina non si possono capire le dinamiche che operano le trasformazioni politiche, sociali e culturali se non si rapportano all'influsso dei fattori economico – commerciali. Il commercio ha avuto come risultato quello di modificare profondamente l'organizzazione politica e sociale delle popolazioni (ivi, p. 139). Le fonti che permettono di ricostruire la storia in Africa, sono le stesse di cui si serve l'antropologia, in pratica essi sono i documenti scritti, le tradizioni orali, i dati archeologici e i dati provenienti dall'analisi linguistica. Contrariamente ad altri autori Jan Vansina reputa le tradizioni orali come dati necessari per la ricostruzione storica degli avvenimenti, infatti:

«il en résulte que l'histoire de cette vaste région dans les temps reculés peut être retracée dans une proportion considérable à l'aide de la seule étude des traditions claniques et des traditions des descendants des premiers chefs, c'est à dire de sources qui jusqu'à présent n'ont pas encore été systématiquement recueillies» (ivi, p. 68).

Le fonti scritte sono contemporanee e riflettono il corso degli avvenimenti, mentre i diari di viaggio e le cronache dei missionari trattano di avvenimenti passati:

«Le but de ce récits ou rapports est en effet pratique : il s'agit de développer le commerce ou d'organiser l'évangélisation. (...) Donnant souvent une image statique (...) on ne peut le considérer comme des signes d'une participation au cours réel des événements: ce son des interprétations» (ivi, p.10).

Le opere scritte appartengono ad autori stranieri che assumono un atteggiamento eurocentrico ed entrano spesso in conflitto con le popolazioni locali, inoltre ignorano la lingua e sono obbligati a servirsi di interpreti:

«leur connaissance des culture set des sociétés dans lesquelles ils vivent est souvent superficielle, et bien entendu la notion d'ethnocentricité leur est étrangère. Il faut donc considérer les description qu'ils donnent comme la représentation non pas de la réalité (...) vue par des étrangères européennes (...) il attribuent au comportement des chefs africaines des motivations qu'ils déduisent en fonction de leur propre culture européenne» (Vansina, 1976, p. 10).

Il loro approccio metodologico era di tipo evoluzionistico e perciò non più attuale, da qui la necessità di nuove metodologie:

«il est donc claire qu'il faudra forger des nouvelles méthodes anthropologiques. Et il nous semble que l'on ne pourra aboutir à des conclusions significatives que grâce à un usage (...) des données linguistiques et des données culturelles» (ivi, p. 14)

Per Jan Vansina le tradizioni orali sono la *seconde source essentielle pour l'histoire de l'Afrique* (ivi, p. 11) sono attualmente conservate gelosamente dal gruppo che costituisce il lignaggio (*mvila za makanda*). La loro natura varia a seconda del contenuto:

«traditions de nature religieuse enfouies dans le mythes ou les formules rituelles, des traditions exprimées dans des épopées largement connues, des traditions familiales spontanément transmises de génération en génération dans une chaînes de familles étendues» (ibid.).

Il loro vantaggio rispetto alle cronache dei viaggiatori e alle relazioni dei missionari e dei mercanti è che riportano il punto di vista di chi vive gli avvenimenti dall'interno anche se la cronologia spesso è incerta. Vansina valuta la necessità di dare particolare importanza alle liste dei re, alle genealogie, ai miti di fondazione, alle storie che narrano l'espansione dei lignaggi. La loro importanza è data dal fatto che:

«fournissent très souvent le seul cadre chronologique disponible et surtout parce qu'elles sont les seules sources orales qui donnent une image d'ensemble de l'histoire passée de la région» (ivi, p. 12).

Molte di queste tradizioni si sono perse prima che potessero essere raccolte, Vansina suggerisce la creazione in loco di persone che le coltivino per poter *sauver cette masse de documents avant qu'il soit trop tard* (ibid.). Molte culture africane si possono considerare meticchie cioè ottenute attraverso il contatto avvenuto nei secoli con le culture circconvicine.

Vansina propone la ricostruzione e la preservazione della cultura locale minacciata dai cambiamenti secondo i principi della *urgent anthropology*:

«Dans l'ensemble donc, il reste beaucoup a faire en anthropologie, et en ce domaine aussi il faudrait agir vite. Car les sociétés et le cultures des populations de cette partie du monde évoluent a un rythme très rapide. Mais il nous semble que pour l'essentiel la recherche pourrait être menée a bien par des anthropologistes professionnels au cours de cette génération. Eux aussi devraient contribuer à créer des sociétés locales de folklore destinées a enregistrer et conserver autant qu'il est possible le patrimoine culturel des populations» (ivi, pp. 14-15).

Uno dei concetti fondamentali da chiarire prima di affrontare lo studio delle culture africane è quello di tribù che viene universalmente inteso come:

«une communauté qui se croit culturellement différente de toutes les autres communautés qui l'entourent, cette croyance étant partagée par le communautés environnant» (ivi, p. 15).

Spesso si assiste al fenomeno della tribalizzazione della cultura e della storia come se esistesse una storia degli elementi culturali che caratterizza una "tribù" rispetto ad altre circconvicine o una storia delle credenze, dei valori, delle idee che la caratterizza dalle altre e la rende perpetua come una nazione. Al riguardo Jan Vansina chiarisce che:

«Cette conception est absurde. Il n'est pas difficile de montrer que les tribus naissent et meurent, et cela même sans déplacement de populations, ni changement importants dans les cultures (...) La tribu n'est pas une unité perpétuelle (...) En effet, toutes les cultures sont mélangées, c'est – à – dire ont emprunté certains éléments à d'autres cultures et en ont inventé ou développé d'autres in situ» (Vansina, 1976, pp. 16-17).

Questa osservazione porta a concepire l'identità come il frutto di un'elaborazione sociale passibile di cambiamenti che provengono dal continuo e incessante movimento dei membri appartenenti a un'etnia i quali si uniscono ad altre etnie attraverso legami matrimoniali o movimenti migratori.

Il regno del Congo si caratterizzava rispetto agli altri regni africani (Oyo, Benin, Kanem, Songhay, Akwamu) per la centralizzazione, infatti, la forza dello stato dipendeva dalla persona del re e ciò gli permetteva di destituire i funzionari che fossero trovati inefficaci. Una delle cause che fomentava la discordia tra i pretendenti al trono era il fatto che il regno non era ereditario e mancava di regole precise per la successione (ivi, p. 36). Il re portoghese Dom Manuel pensava di cristianizzare il Congo e acculturarlo per frapporre un ostacolo alle forze mussulmane e contrastare l'espansione dell'Islam. Questo progetto non si realizzò perché i rapporti tra il Congo e il Portogallo entrarono in crisi a causa della difficile convivenza tra le due culture. I Portoghesi incaricati di svolgere le loro mansioni per il Congo non si accontentarono del ruolo che svolgevano. Per esempio, i muratori si rifiutarono di lavorare per vivere come nobili, i comandanti delle navi maltrattarono i “neri” e impedirono la corrispondenza tra i due regni.

«En 1510 Affonso fut obligé de demander au roi Manuel de lui envoyer un émissaire disposant d'une juridiction spéciale sur les ressortissants portugais du Kongo» (ivi, p. 38).

Il ricorrere per questioni interne al Portogallo permise al re portoghese di iniziare un processo che avrebbe poi portato all'acculturazione, infatti, si pensava

«que le roi et la noblesse du Kongo devaient recevoir de titres européennes, porter des emblèmes européennes, et suivre les règles de l'étiquette portugais» (ivi, p. 39).

In cambio di tutte queste attenzioni don Manuel chiedeva di essere pagato in schiavi, avorio e rame, e diede istruzioni perché si aprissero le vie commerciali penetrando attraverso la foce dello Zaire. Il processo d'acculturazione imposto dai portoghesi non fu però accettato dal re Mvemba Nzinga:

«Affonso refusa d'accepter le code portugais et sa cour ne fut pas réorganisée sur le modèle de celle de Lisbonne (...) il rejeta la plupart des autres points du programme, prétendant que l'on ne pouvait introduire de tels changements qu'avec lenteur et que l'on ne pouvait transférer massivement les institutions portugaises au Kongo sans des adaptations qui exigeaient du temps» (ivi, p. 40).

Se si può pensare che in un primo momento gli aiuti che il Portogallo prestava fossero disinteressati, poi invece subentrarono interessi che fecero fallire il piano di collaborazione stilato nel “Regimento”:

«l'équivoque fondamentale réside en ceci que le Portugal voulait aider le Kongo tout en exploitant économiquement (...) d'empêcher le royaume d'avoir des contacts avec d'autres nations européennes (...). Seuls les Portugais pouvaient avoir accès au Kongo» (Vansina, 1976, p. 40).

A distanza di anni nel 1643 la stessa opinione verrà espressa chiaramente da Garcia II re del Kongo :

«*C'est notre honte à nous et à nos prédécesseurs, d'avoir, dans notre simplicité, ouvert la porte à tant de maux, et surtout permis qu'il y eut des gens pour prétendre que nous n'avons jamais été les seigneurs de l'Angola et de Matamba. L'inégalité des armes nous a fait perdre des terres qui jusqu'alors étaient nous et la violence est en train de nous enlever nos droits*» (ivi, p. 110).

Nonostante i *degredados*, col tempo l'amministrazione coloniale assunse una vera e propria struttura socio-politica che si proponeva di occupare militarmente e politicamente tutta l'Angola. I coloni portoghesi esercitarono un vero e proprio dominio obbligando forzatamente i nativi a importanti cambiamenti economici e sociali. Il sistema coloniale si basava sull'*imposto*, cioè sull'imposizione di tasse e sistemi mercantili che incisero e alterarono irreversibilmente l'organizzazione sociale tradizionale delle popolazioni indigene. In questo quadro economico-politico i popoli colonizzati furono costretti ad adeguarsi forzatamente a questo nuovo ordine e incominciarono ad urbanizzarsi nelle grandi metropoli, considerate come dei grandi magazzini di merci.

In tale contesto generale è possibile interpretare la storia coloniale angolana come il rapporto tra il sistema coloniale le istanze delle popolazioni locali. Alcune di queste situazioni hanno determinato l'origine del ceto sociale degli *assimilados*, altri strati sociali, del canto loro, pur non condividendo a pieno il dominio coloniale si adeguarono. Una minoranza, che ha coinciso con i pochi intellettuali formati nelle missioni e nel Liceo *Salvador Correia*, assunse posizioni fortemente contrarie alla dominazione portoghese. La presenza coloniale ovviamente era più visibile nelle città, basti pensare che a Luanda più della metà della popolazione era portoghese, ma anche città come Huambo e Uije divennero l'orgoglio degli amministratori coloniali. Il territorio fu riorganizzato secondo le esigenze dei coloni. Per meglio controllare la popolazione furono effettuate deportazioni di interi villaggi che vennero insediati lungo le arterie di comunicazione principali. Nelle nuove città venivano riprodotti spazi e modalità di incontro tipici della metropoli. I nomi immortalavano la nostalgia che i coloni avevano della realtà urbana metropolitana della madrepatria: in pratica celebravano i grandi *conquistadores*: Nova Lisboa, Carmona, Vila Salazar, Duque de Bragança, Henrique de Carvalho, Novo Redondo, Silva Porto, Vila Luso, Serpa Pinto, Sa da Bandiera, Porto Alexandre, Roçadas. Tutte cittadine che volevano incarnare i prototipi della modernità e delle moderne città industriali. Vi convivevano amministratori, mercanti e missionari svolgendo un ruolo egemone, il loro scopo preminente era di modificare il ritmo di vita delle popolazioni locali e di assimilarli culturalmente. Il governo coloniale confidava in parte nei missionari per la conquista delle anime e delle menti, anche se spesso questi criticavano l'uso delle pratiche violente utilizzate dai *chefes do posto* coloniali. Il padre Mariano Rampazzo cappuccino da 40 anni a Makela do Zombo, diede a Cabral il *chefe do posto* del Sakandica l'epiteto di *cabrão* per le vessazioni che praticava contro la popolazione.

«Se definiamo la colonizzazione come dominio culturale con cambiamento sociale forzato, molti furono i progetti intrapresi per conquistare i cuori e le menti, se non a Dio almeno al capitalismo» (Shultz, 1999, p. 312).

Pur sottoposte a queste sollecitazioni le popolazioni continuavano a seguire le forme tradizionali e chiamavano i Portoghesi col nome ironico di *caputo*. A tale proposito Jos Van Wing riferisce che:

«étant en voyage à l'intérieur, je distinguai au loin une silhouette de Blanc. Comme je m'arrêtai pour l'observer, mon boy me rejoignit. Je lui demandai, qui pouvait être ce Blanc; il haussa les épaules et avec un étrange mépris il répondit: "Oh ce n'est pas un blanc, c'est un Portugais"» (Van Wing, 1959, p. 81).

Secondo i Bakongo c'erano tre specie di uomini: i "bianchi", i "neri" e i Portoghesi. In tale distinzione si aveva la seguente classifica: c'erano "bianchi" ricchi, ben vestiti, che parlavano *português carregado* e "bianchi" poveri, sempre sporchi (*sujos*) come i meccanici, che parlavano un portoghese creolo (*calão*). Nell'immaginario degli indigeni queste figure erano oggetto di commenti e di storie che attiravano l'attenzione, destavano l'ilarità e il disprezzo. Levy-Bruhl cita Jos Van Wing (1990, p. 56) per descrivere come i Bakongo collocassero i Portoghesi al quarto posto dopo i coccodrilli (*bangandu*) nella lista delle quattro specie di uomini possibili. Se i primi "bianchi" sbarcati a Soyo nel 1482 erano venerati e temuti come spiriti provenienti dal regno dei morti (*nkuya*), attualmente non è raro vedere i bambini prendere in giro i "bianchi" che passano per i villaggi con i loro fuoristrada col grido: «*mindele, mindele!*». In kikongo i Portoghesi erano chiamati *mputuki* mentre in Congo i Belgi erano chiamati *mbula matadi* cioè spaccapietre. L'espressione veniva colorata dal commento: «*lulendo mpasi!*», cioè: «il loro potere ci opprime!», oppure: «la vostra forza ci spacca!» (*lulendo lweno lutulokele!*). Con queste espressioni i Bakongo mescolavano al timore verso il "bianco", il rispetto e la stima per le sue capacità. Un proverbio kikongo sintetizza con l'espressione «*ku simu*», che significa *da collocare sulla riva opposta del fiume*. In sostanza era l'atteggiamento verso il "bianco" e la relativa deferenza timorosa a lui dovuta; si tratta dello stesso atteggiamento assunto sia verso il cosiddetto stregone tradizionale ed il sacerdote cristiano:

«lo stregone e il "bianco" vanno collocati sulla riva opposta»
«*Nganga mu simu, mundele mu simu*».

L'ordine coloniale si concentrava sull'accumulo di ricchezza materiale, perciò la sua ragion d'essere era puramente economica. Venivano istituiti vincoli economici tra metropoli e città, tra città e municipi, tra municipi e comuni, tra comuni e villaggi che prima della colonizzazione erano legati ai regni e ai *sobados* locali. Il nuovo ordine economico non era spuntato dal nulla e in modo indolore, era stato imposto e veniva mantenuto con la forza. Gli amministratori e i capiposto si avvalevano delle truppe coloniali, e di figure create all'interno delle popolazioni con il compito di gestire l'ordine sociale, una di queste era il *sipaio*. Spesso i portoghesi ottenevano manodopera deportando le popolazioni provenienti dal Capo Verde e dall'isola di San Tomé e Principe, che più tardi divennero veri e propri aguzzini ai danni dei *contratados*.

Come è noto, la creazione di classi locali privilegiate legate al potere coloniale è stata adottata anche dalla Francia nelle sue colonie:

«La creazione di una classe privilegiata di capi, scelti nell'ambito della popolazione locale, riuscì a mettere sotto controllo indiretto quelle popolazioni dando enormi privilegi alle gerarchie locali. Si giunse così a dirimere conflitti interni, permettendo di ridurre al minimo il personale europeo e di massimizzare i vantaggi dell'intrapresa coloniale» (Loi, 2008, p. 37).

Gli angolani erano in grado di garantire la loro sussistenza con mezzi tradizionali, pertanto non erano inclini a lavorare nelle *fazendas*. Vennero perciò deportati dalle loro fertili terre delle *mabaixas* dove fin da un lontano passato risiedevano, poi obbligati dall'amministrazione coloniale ad insediarsi lungo le strade in villaggi creati *ad hoc*. Non rimase loro altra scelta che lavorare come *contratados* nelle *fazendas* dei "bianchi" oppure come spaccapietre per preparare

la ghiaia delle strade coloniali. La stessa amministrazione coloniale riuscì nell'intento di instaurare un nuovo ordine economico attraverso l'imposto, un tributo obbligatorio, prima pagato al soba locale, poi gestito attraverso l'istituto del *contrato* che obbligava tutti gli adulti maschi ai lavori forzati, quasi in regime di schiavitù.

Per attuare questo nuovo progetto fu necessario deportare, nelle *fazendas* di caffè del Nord, in modo particolare nella provincia di Carmona (Uije), intere popolazioni del Sud appartenenti all'etnia umbundu nelle *fazendas* di caffè del Nord in modo particolare nella provincia di Carmona. Fu così che l'Angola coloniale occupò un posto di rilievo tra le nazioni che producevano caffè. La popolazione angolana che non beveva caffè da allora imparò dai "bianchi" a consumare questa nuova bevanda, ma per farlo aveva bisogno dello zucchero venduto dai negozianti portoghesi. L'unica fonte di denaro era il lavoro salariato ottenuto con il servizio prestato ai "bianchi". L'indipendenza politica ottenuta dal Portogallo l'11 novembre 1975, non strappò l'Angola dalla morsa dell'economia e dalla politica coloniale.

Nelle ricerche condotte sul campo tra i Nganguela del Kwando Kubango e tra i Bakongo dello Zaire si è avuto modo di osservare che la maggior parte dei capi famiglia, fino a un recente passato, abbandonavano i loro villaggi per emigrare in Namibia o nel Congo alla ricerca di un posto di lavoro nelle fabbriche. Ritornavano per consumare in famiglia i risparmi; una volta terminati essi erano costretti a riemigrare. Lo stesso avveniva anche per i pochi Boscimani rimasti nelle foreste del Kwando Kubango; questi però si assoggettavano a pascolare le mandrie dei Nganguela, Kwangari e Kwanhama in cambio del pasto quotidiano e di un pò di tabacco.

«Per molti versi alcune comunità sono divenute quasi – società e quasi – economie, perché l'emigrazione all'estero di uomini e donne ha in pratica distrutto la vita istituzionale e l'ha sostituita con il solo denaro».

Questa osservazione fatta per i Botswana da Alverson (cit. da Shultz, 1999, p. 304) vale anche per l'ex colonia portoghese dell'Angola.

Nel quadro politico-culturale a cui prima si è fatto cenno si colloca la ricerca dell'etnografo angolano **Henrique Abranches** nato a Lisbona, giunto in Angola a soli quindici anni d'età. A Luanda, il 4 febbraio del 1961, in occasione di una sommossa rivoluzionaria, partecipò all'attacco delle prigioni. Arrestato dalla PIDE scrisse in prigione un *Manual de Etnografia* che durante la clandestinità, fu utilizzato nel Centro Studi per l'insegnamento dell'antropologia. Dal 1956 fino al 1962 pubblicò articoli sull'etnologia e il folclore dei Nganguela insieme a un saggio di etnomusicologia. Nel 1962 iniziò come clandestino a organizzare il *Centro de Estudos Angolanos* e nel 1965 pubblicò anonimamente l'*Historia de Angola*, un manuale destinato ai guerriglieri dell'MPLA, poi tradotto e edito in italiano nel 1968 dalla Lerici. In quest'opera Henrique Abranches si propone di studiare il passato per:

«rivendicare la capacità di proiettarsi nel futuro, di non subire la realtà ordinata dagli altri, ma di padroneggiarla e modificarla» (Abranches, 1968, p. 6).

Come osserva nell'introduzione:

«Non è facile ricostruire la Storia dell'Angola, perché la maggior parte dei documenti o libri esistenti sono opera dei colonialisti che hanno deformato grossolanamente la realtà» (ivi, p. 10).

Suddivide la sua opera in due parti, nella prima affronta la storia della società umana e del colonialismo:

«perché siamo dominati dal colonialismo (...) trovare il coraggio e la forza occorrenti per la nostra lotta oggi» (ivi, p. 11).

Egli si serve dei principi marxisti della lotta di classe e dell'analisi sui rapporti e modi di produzione per spiegare la nascita delle classi sociali in Africa. Vede la storia della società umana come la storia dell'evoluzione dei modi di produzione. Secondo questa ipotesi l'evoluzione dal capitalismo all'imperialismo, avvenuta attraverso le conquiste coloniali, fece dell'Angola il granaio delle potenze coloniali.

«Il cotone è sfruttato da compagnie con capitale belga, il petrolio è nelle mani della compagnia “*Petrofina*” (inglese e belga) e della “*Gulf Oil Company*” di Cabinda (americana); il ferro è nelle mani dei capitalisti tedeschi (Krupp) associati ai portoghesi. Le ferrovie di Benguela e la “*Diamang*” sono monopoli portoghesi, come il C.U.F., la *Companhia Colonial de Navegação*» (ivi, p. 40).

Henrique Abranches forma i guerriglieri dell'MPLA considerando che

«Nel nostro paese la situazione è ancora più grave perché il colonialismo portoghese è ancora più arretrato e barbaro di quello degli altri paesi imperialisti» (ivi, p. 41).

Nella seconda parte egli tratta della storia angolana suddividendola in tre periodi: pre-coloniale, coloniale e il periodo della liberazione. Colloca il regno del Congo nel periodo pre-coloniale e ne reinterpreta la storia attraverso le categorie marxiste. Evidenzia in modo particolare tutti i momenti conflittuali che hanno visto i Bakongo e le altre etnie angolane ribellarsi ai Portoghesi. La rilettura e l'interpretazione fornita da Henrique Abranches della storia angolana, sintetizzata sotto forma di *vademecum*, decostruisce il mito coloniale celebrato nelle opere di Felgas e Felner. Con lo stesso intento, scrive le *Reflexões sobre a cultura nacional* pubblicate nel 1980 nell'*União dos Escritores Angolanos*, dove definisce la cultura popolare come

«*formulada pelos interesses imediatos duma massa anónima de camponeses e escravos e outras camadas inferiores (...) carregada de mística a que os colonialistas chamavam “magia”*» (Abranches, 1980, pp. 11s.).

Secondo Abranches, una seconda forma di cultura sarebbe espressione delle contraddizioni sociali. In tal senso la società angolana reagisce alla presenza del colono fissandolo grottescamente in una forma di arte nuova *degenerada*. Secondo lui questo fatto deriverebbe dal nazionalismo che coltivando l'interesse per le masse alimenta il *vigor combativo de novas gerações* (ivi, p. 13). Nasceva così una nuova cultura che secondo Abranches

«*equacionava os problemas da nossa história social e política com os problemas do povo e da sua luta contra a opressão*» (Abranches, 1980, pp. 11s.).

A questo punto è doverosa una considerazione sul modo troppo rigido usato da Abranches nell'applicare i principi marxisti alla storia del Regno del Congo; questo risulta evidente quando afferma:

«*O reino do Kongo tem com o Reino de Loango um tipo de relações – comércio, aliança, guerra generalizada etc. – que são resultado dos modos de produção de classes que dominam nos dois estados. Mas tem com as tribos vizinhas (as bateke, por exemplo) outro tipo de relações – de trocam de caça ao homem, ou de guerra de escaramuça – que são caracterizadas pelas diferenças fundamentais determinadas pelos diferentes modos de produção que dominam os dois povos*» (ivi, p. 52).

In tutti i casi si può sostenere che Henrique Abranches rappresenta un particolare cambiamento nell'approccio per interpretare i fenomeni culturali nel contesto dei relativi modi di produzione in cui essi si sono verificati; nel quadro di tale metodologia si sbilancia eccessivamente assumendo gran parte dell'evoluzionismo ottocentesco che Marx ed Engels avevano preso da Morgan e da Tylor per affrontare i problemi relativi sull'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato (ivi, p. 68).

Uno dei personaggi più importanti dell'antropologia coloniale è senz'altro **José Redinha** che iniziò la sua attività nel 1936 in Angola come impiegato della *Companhia de Diamantes de Angola* (Diamang). Nel 1945 studiò etnografia a Lisbona e divenne museologo nel museo etnografico di Dundo fino al 1959. Negli anni Sessanta si distinse per numerose pubblicazioni inserite nelle edizioni dell'*Instituto de Investigação Científica de Angola* frutto di *surveys* condotte nel 1955 tra le popolazioni Chokwe dell'Est angolano. Per inquadrare questo studioso che opera nel periodo coloniale è indicativo quanto scrive nell'introduzione alla tesi di laurea in Scienze Sociali ottenuta nel 1956 a Lisbona:

«Apreciaram-se diversos aspectos de contacto social e cultural, empenhando-nos por uma posição isenta e por um critério de relativismo, interessados em conferir devidas proporções às qualidades e ao mérito dos autóctones por um lado, e, por outro, ao dogmático conceito de superioridade inata e absoluta que às civilizações genericamente designadas ocidentais põem nos métodos colonizadores e na apreciação de culturas diferentes da sua» (Redinha, 1966, p. XXIV).

Non si capisce come Redinha possa mettere in risalto e proporzionare aspetti così contraddittori come il relativismo culturale di Franz Boas e l'etnocentrismo coloniale portoghese. Osserva comunque il cambiamento operato nel contesto socio-culturale dalla colonizzazione e conclude:

«verifica-se que o choque de interesses e de critérios, importado com a colonização, acarretou, como seria em parte inevitável, prejuízos graves ao prestígio das classes dirigentes» (ivi, p. 47).

Come si è visto, infatti, uno degli obbiettivi del colonialismo portoghese fu quello di servirsi delle autorità tradizionali per governare indirettamente (*indirect ruler*) la popolazione indigena, a questo proposito Redinha osserva che:

«o chefe nativo será também mais útil na medida em que se consinta que ele seja, não apenas um cooperador administrativo, como, principalmente, um agente conservador» (Redinha, 1966, p. 50).

Anche se non propriamente riferita ai Bakongo è particolarmente interessante l'analisi che Redinha fa del mondo magico-religioso e degli operatori del sacro, si nota una nuova prospettiva di considerare la ritualità che invece fu avversata dai missionari e amministratori coloniali.

«Entendem que é necessario força, poder, praxe, rito e toda uma acção sugestiva que conforte, ampare, defenda, exorte e sugestione. Esta mentalidade é grande responsável pela atitude do nativo perante a medicina científica dos Europeus - medicina para eles desconfortante, pois trata apenas do corpo, e ignora a existência da alma» (ivi, p. 57).

Un altro cambiamento rilevato da Redinha riguarda l'economia tradizionale sovvertita dalla monetarizzazione e dalla logica di mercato importate in Angola dal colonialismo, infatti:

«A cultura ocidental, etnocentrista, eminentemente utilitária e materialista, racionalizada, mecanizada e veloz, com um sistema económico à base de dinheiro, modificou também a velha economia associativa e pré-monetária dos povos desta zona, impelindo-a a novas formas» (ivi, p. 166)

Il *nativo* considerava l'efficienza occidentale come il livello a cui attingere; quindi, cominciò a disprezzare le espressioni e le manifestazioni tipiche della sua cultura considerandole come retrograde. Questo fatto provocò:

«um complexo de inferioridade, o qual levou o autóctone a desdenhar, inclusive, das suas manifestações intelectuais e artísticas, as quais lhe foram parecendo mais mesquinhas, à medida que a cultura ocidental se lhe desenhava mais grandiosa» (ibid.).

Un aspetto interessante viene messo in evidenza dal sincretismo che Redinha osserva nell'acculturazione delle popolazioni indigene. L'incontro-scontro con la cultura forte imposta dai coloni opera nella popolazione

«uma rara aptidão para conciliarem princípios, concepções e sistemas, os mais diferentes, facto que lhes assegura uma evidente serenidade de conduta, tanto mais louvável quanto é certo que o Europeu algumas vezes a perdeu, inconsiderando e modificando a priori, em nome da sua civilização e do seu credo, usos, costumes e estruturas, que tão-pouco seriam incompatíveis com um programa de vida conjunta» (ivi, p. 166)

Nato a Malesherbes nel 1919 **Robert Cornevin** studiò all' *École nationale de la France d'outre-mer*. Viaggiò per la prima volta in Africa nel 1942 in occasione di uno stage che fece in Senegal, in seguito prestò servizio nella colonia del Dahomey come vice amministratore e più tardi in Algeria ed in Cambogia. Ritornò in Africa nel 1948 per stabilirsi in Togo fino al 1956. Pur essendo inquadrato nell'amministrazione coloniale, si dedicò alla raccolta di tradizioni orali svolgendo ricerche di carattere storico-antropologico.

Nell'*Histoire du Congo* Cornevin osserva l'inefficienza dimostrata dall'ONU nell'accompagnare il processo che portò il Congo all'indipendenza:

«l'ampleur du fiasco onusien dépassait les limites imaginables. Ce fiasco se trouvait aggravé par les exigences et la consternante médiocrité de ce personnel cosmopolite vivant grasement en parasitisme technique sur un pays auquel il n'apportait rien (...) le fiasco d'une entreprise d'assistance technique internationale menée par un personnel moralement médiocre et techniquement incompetent, plus soucieux de parader dans les hôtels de luxe et de fréquenter piscines et tennis que de travailler vraiment par le Congo» (Cornevin, 1966, pp. 6-7).

Egli si recò in Congo per studiare l'evoluzione e i fatti successivi alla proclamazione dell'indipendenza del paese, al suo rientro a Parigi si dimostrò molto critico sulla situazione che aveva incontrato

«persuadé de la nécessité de démystifier l'opération Congo-Nations Unies et de montrer au public non averti l'évolution réelle de la situation depuis 1958» (ivi, p. 14).

Si sentì in dovere di far conoscere ai congolesi la loro storia dopo aver costato che

«les travaux belges ethnographiques et historiques sont aussi solides et nombreux; mais, inclus dans des publications scientifiques de faible tirage, ils sont à peu près inconnus du public congolais» (ibid.).

Nell'introduzione, da buon amministratore si dimostra fiero dell'opera portata avanti dal colonialismo belga:

«Le lecteur voudra bien pardonner à l'ancien administrateur de brousse que je suis d'avoir insisté sur le travail de mes camarades belges» (ibid.).

In seguito però nella conclusione dell'opera non potè non constatare lo sconvolgimento provocato dalla schiavitù araba e le condizioni disumane imposte da Leopoldo II:

«Le demi-siècle belge mit de l'ordre dans cette exploitation en instaurant une législation sociale, paternaliste certes, mais qui offrait au travailleur congolais des conditions décentes de vie matérielle» (ivi, p. 312).

Dopo aver presentato l'ambiente storico-geografico del Congo egli inizia a descrivere l'espansione dei primi Bakongo e la nascita dell'antico regno del Congo

«Grâce à une habile politique d'alliances matrimoniales entre les jeunes guerriers conquérants et les filles des principaux lignages autochtones» (ivi, p. 31).

Una delle caratteristiche sottolineate da Cornevin è l'esistenza di una coscienza nazionale bakongo che trova le sue origini nella storia dell'antico regno. Cornevin vede questa coscienza presente nei gruppi politici che i Bakongo formarono nel 1961, come l'ABAKO, dove celebravano il ricordo di un passato che li accomunava contro il colonialismo. Egli apprezzò la chiarezza delle prime cronache cappuccine nel dettagliare la situazione politica estremamente confusa del regno del Congo; inoltre si soffermò a studiare l'antonianismo

«qui rappelle étrangement certains syncrétismes africains florissant de nos jours et en particulier le Kimbanguisme prêché à partir de 1921 parmi les Bakongo» (Cornevin, 1966, p. 39).

Definì la politica coloniale portoghese come:

«remarquablement "moderne" quand on la replace dans le contexte des idées communément admises dans l'Europe occidentale de ce temps» (ivi, p. 69)

Questo apprezzamento rivela le simpatie dell'autore e il suo passato di funzionario. Infatti, gli antropologi coloniali consideravano le società:

«comme primitives et statiques et fait laisser de côté l'étude complexe et mouvante de l'évolution des sociétés congolaises sous l'impact colonial (...) le Congo offre cependant un aspect particulier de l'évolution des sociétés noires» (ivi, p. 226).

Questo impatto ha modificato la struttura del villaggio che è stata

«atteinte d'une façon ou de l'autre par l'administration ou les missions, ce qui a entraîné un net déclin des autorités traditionnelles, et paradoxalement une cohésion renforcée des sociétés paysannes luttant pour maintenir leur personnalité par la multiplication des sociétés secrètes et le déplacement volontaire des villages loin de pistes» (ivi, p. 227).

La società dei Bakongo subì modificazioni e cambiamenti profondi non solo a causa della tratta degli schiavi ma anche

«par les exactions de la période léopoldienne, notamment la construction du chemin de fer de Matadi (...) deux tiers peut-être des Bakongo disparurent à cette époque» (ivi, p. 227).

Il colonialismo agì sulla società bakongo in modo da *non plus supprimer délibérément la vie, mais créer de nouvelles conditions intolérables* queste condizioni si aggravarono a causa del sistema monetario e del guadagno individuale importate dal capitalismo. La ripartizione delle terre era affidata a:

«chef de la terre, qui appartient d'ailleurs souvent à une population ancienne détruite ou assimilée par de nouveaux arrivants» (ibid.).

Secondo l'autore è proprio a questo livello che la società bakongo subì il maggior cambiamento:

«La plus ancienne et la plus importante atteinte à la structure de telles sociétés fut le système des cultures forcées qui devait prendre un énorme développement, d'où certains désastres agricoles par surexploitation de sols peu fertiles et des ravages irrémédiables» (ivi, p. 228).

Il colonialismo mise in atto strategie per reclutare i lavoratori a buon mercato, obbligò le popolazioni ad uscire dall'isolamento della *brousse* ed introdusse una tassa obbligatoria in denaro, per ogni individuo.

«En réalité ils savaient un facteur essentiel de la cohésion des sociétés paysannes qui est le recours à l'entraide coutumière pour accomplir n'importe quel travail» (ibid.).

Vivendo nelle *mabaixas* la popolazione era flagellata dalla tripanosomiasi, il governo coloniale ricorse alle campagne sanitarie somministrando la *pentamidina*. Interi villaggi situati in zone inaccessibili furono traslocati lungo le strade secondo il programma del *repovoamento*.

«Mais inconscientes de cette excellente intention, les populations déplacées ne cultivaient pas les nouvelles terres où on les avait forcées à s'installer; et la maladie faisait de nouveaux progrès, dus cette fois à la sous-alimentation» (Cornevin, 1966, p. 228).

Attraverso l'istituto del *contrato*, per quanto riguarda l'Angola e per reclutare minatori da utilizzare nelle miniere di ferro e rame, per il Congo, furono attuate

«réquisitions intensives (...) les hommes adultes les plus robustes partaient souvent plusieurs années à des centaines de kilomètres de leur village. Bien souvent ils ne revenaient pas, ou ils revenaient malades» (ibid.).

Le donne rimasero sole nei villaggi ed interrogate da medici in missione speciale per effettuare indagini risposero: *«C'est nous qui engendrons les enfants, mais c'est vous le blancs qui les mangez»* (ivi). Robert Cornevin terminò la sua ricerca cinque anni dopo la dichiarazione dell'indipendenza ed ebbe modo di notare fenomeni di urbanizzazione intensiva che gli fecero prevedere

«d'énormes changements (...) dans la mentalité de cette nouvelle génération de Congolais détribalisés qui se trouvent confrontés à un formidable bouleversement technique, économique et politique» (ivi, p. 229).

Diversi cambiamenti si verificarono anche nel contesto ecclesiale:

«les missions catholique qui ont joué de très bonne heure au Congo, comme dans le reste de l'Afrique la carte du clergé africain (...) On peut dire que la décolonisation fut d'autant plus facile que le niveau de vie du missionnaire blanc était plus proche de celui du pasteur africain» (ivi, p. 309).

Non fu facile per Cornevin stabilire un bilancio post-indipendenza

«l'administration, privée de ses cadres belges, se trouva complètement désorganisée. Comme dans les autres républiques africaines, on assiste à la formation et à la montée dans la vie nationale de jeunes cadres administratifs au détriment des forces parlementaires et des partis politiques qui ont fait la démonstration de leur verbeuse inefficacité» (ivi, p. 311).

Sulla scia delle opere a carattere storico prodotte da Alessandro Ihle, Antonio Brasio, Rodrigo José de Lima Felner e Jean Cuvelier, *L'ancien Royaume du Congo* di **William Graham Lister Randles** si distingue per una prospettiva antropologica che riprende l'orientamento della *Vie Quotidienne au Royaume du Congo* di Georges Balandier. Infatti, il suo lavoro non è semplicemente l'esposizione di fatti organizzati coerentemente in un testo di storia ma una continua interpretazione di elementi culturali basata sulla lettura delle prime fonti e sui metodi dell'antropologia dinamica e *selon la formule d'Evans Pritchard* (Randles, 2002, p. 38). Il lavoro di Randles si divide in tre parti: la prima tratta delle origini del regno e analizza le circostanze politiche che hanno preceduto il declino provocato dalla schiavitù e dalle divisioni intestine. È da notare che dal punto di vista socio-organizzativo i Bakongo si distinsero nel contesto delle invasioni bantu per

«la grande innovation de la conquête bakongo est le groupement de multiples petits royaumes en un grande État centralisé et gouverné par un monarque suprême résidant dans une capitale» (Randles, 2002, p. 20).

Ma pur ammettendo questa innovazione Randles poi ne sottolinea l'estrema debolezza quando evidenzia la precarietà del tributo che le popolazioni sottomesse prestavano al re del Kongo. Infatti, il regno era composto *essentiellement* da

«marches périphériques, sur lesquelles l'autorité du pouvoir central se faisait sentir avec beaucoup moins d'efficacité. En raison de leur éloignement, ces marches étaient plus ou moins en état de dissidence permanent» (ivi, p. 21).

L'unità, sebbene precaria, fu compromessa dagli Europei che con i loro interessi commerciali introdussero

«un troisième pôle de référence dans les rapports bipolaires entre le pouvoir central et les marches, et fera naître dans ces dernières une tendance à la "désatellisation"» (ivi, p. 21).

Il re del Kongo veniva eletto attraverso un sistema elettivo non ereditario, la sua regalità era il simbolo visibile delle aspirazioni della comunità e come osserva Randles

«a travers la royauté, dont le roi est le symbole visible, le peuple se découvre une identité collective et se reconnaît en tant que communauté solidaire et cohérent (...) Chaque roi doit imiter le geste du héros-fondateur et remodeler le monde selon l'exemple inventé par celui-ci, car dans la pensée africaine nul Principe Créateur n'a imprimé définitivement au Cosmos un ordre naturel que puissent découvrir les hommes afin de s'y conformer» (ivi, pp. 28. 29).

Interessato alla storia dei movimenti magico-religiosi **Eduardo Dos Santos** pubblica nel 1969 nella collana della *Junta de Investigações do Ultramar Português* uno studio sulle *Religiões de Angola*. Nello stesso anno pubblica a Lisbona un manuale di antropologia africana. La sua prospettiva si rivela nelle osservazioni e negli incisi quando riporta gli avvenimenti storici che caratterizzarono l'evangelizzazione del Congo, a questo riguardo riferisce

«*Portugal não pretendia a conquista política do reino do Congo, mas somente a sua cristianização*» (Dos Santos, 1969, p. 37).

In quest'ordine di idee la sua analisi si svolge come se la storia coloniale fosse una storia della Chiesa, asettica, piena di elementi teologici, dove gli avvenimenti vengono concatenati in un insieme di successioni logiche e coerenti senza evidenziare il ruolo che le dinamiche coloniali ebbero anche nella formazione dei movimenti religiosi. Si tratta, in sostanza, di una mera analisi degli avvenimenti priva di considerazioni antropologiche fatta con la classica freddezza dello storico. Sembra che la sua atarassia sia spiegabile dalla necessità di salvaguardare ognuna delle parti in causa, senza compromettersi davanti al regime a cui doveva rendere conto. In tale resoconto, tuttavia, appare interessante la descrizione degli avvenimenti che nel 1570 hanno modificato i rapporti del regno Congo con i coloni portoghesi. Infatti, in seguito all'aiuto prestato a Dom Alvaro, da seicento soldati portoghesi contro i Jagas, il re si sdebita concedendo ai Portoghesi tutta la costa angolana dal fiume Congo fino all'*Ilha* di Luanda e facendo atto di vassallaggio, come ricorda il capitano Garcia Mendes Castello Branco nel 1603.

«*O dito rei de Congo, segundo me disse o governador Paulo Dias de Novaes, quando os reis de Portugal mandaram Francisco de Gouveia, que era governador de S.Thomé, com gente libertal-o, que estava esbulhado do seu reino pelos jagas ou zimbab, e o restituuiu o dito Francisco Gouveia, e lhe tomou menage de vassallagem, em que elle prometteu ser vassallo e tributario de Vossa Magestade, e se buscarem livros na Torre do Tombo em Lisboa póde ser que se ache esta clareza, por onde é vassallo de Vossa Magestade e não senhor absoluto de seu reino, como elle se faz*» (cit. Cordeiro, 1881, p. 9).

Questo fatto serve a Dos Santos per giustificare la presenza coloniale portoghese ed il relativo commercio; inoltre, tale presenza, secondo Dos Santos, era mantenuta e dipendeva da fattori esterni comprovando così l'ipotesi iniziale che la *cristianização* del regno del Congo fosse l'unico interesse dei Portoghesi. In seguito egli spiega i rapporti politici stabiliti dal re del Congo come una risposta al vuoto di potere causato dalla perdita dell'indipendenza del Portogallo invaso dalla Spagna. In questo modo il punto di riferimento non era più la capitale portoghese ma Roma:

«*os reis do Congo nas suas reclamações de natureza eclesiástica, se dirigirem mais para Roma do que Lisboa*» (Dos Santos, 1969, p. 90).

Infatti, Il vicerè portoghese venendo a sapere del progetto di inviare i cappuccini in Congo nel 1620 proibì a tutti i missionari stranieri di recarsi nell'*Ultramar português* senza autorizzazione del Portogallo. Come si è già visto tutto ciò ha condizionato la storia della presenza dei cappuccini, i quali pur di eludere la legge del *padroado* non disdegnarono, per arrivare in Congo, di ricorrere anche agli olandesi, notoriamente protestanti e quindi avversari. Un'osservazione interessante fatta dall'autore, riguarda la società dei *degredados* portoghesi che componeva l'Angola del XVI secolo:

«*A heterogeneidade da sociedade angolana era receptiva e parecia ansiosa por uma maior liberdade moral. Cristãos-novos, trazidos à Fé pela violência ou pelo interesse, fidalgos*

viciosos e arruinados, toda a casta de sentenciados, brancos da terra descendentes das doze convertidas da Casa Pia de Lisboa, levadas pelo governador João Furtado de Mendonça em 1594 e casadas com europeus lá residentes, inúmeros mulatos que sobretudo a tropa deixava por todos os cantos por onde passava, toda esta sociedade propendia para dar largas à ambição, às intrigas, às discórdias, aos ódios e aos vícios» (ivi, p. 107).

Infatti, era questa, infatti, la stratificazione della società coloniale del Seicento, ciò ridimensiona l'idea mitica del colonialismo portoghese secondo la quale nacque prima come necessità di territori, ma poi le colonie divennero spazio per collocare la *monnezza* delle galere lusitane. Proponendosi di descrivere gli avvenimenti che diedero origine alla Chiesa in Angola, Dos Santos osserva che:

«Os principais evangelizadores nesta época eram os capuchinhos, os que mais percorriam o sertão no seu apostolado itinerante. O número dos religiosos das diferentes Ordens era muito reduzido» (ivi, p. 119).

I Gesuiti si erano ritirati dalle antiche missioni fin dal 1626:

«dedicavam-se aos trabalhos escolares e à educação dos seus serviçais (...) desde cerca de 1577 que abandonaram o sistema antigo dos baptismos de carregação. Dedicaram-se ao estudo das línguas indígenas (...) Os capuchinhos não obstante o auxílio que recebiam do Governo e dos mercadores portugueses, estavam em crise. Da Europa não chegavam nova levas (...) Era evidente o afrouxamento do ardor evangélico da sua chegada. Preferiam o conforto do Convento de Luanda aos perigos que corriam no interior» (Dos Santos, 1969, p. 120-121).

In altre epoche come in quella attuale, all'entusiasmo iniziale subentrò un calo di zelo apostolico. Coloro che erano partiti come eroi del Vangelo poi ebbero la necessità di rimodellare i parametri della loro presenza, e dei metodi pastorali. Si resero conto che la loro infarinatura evangelica non aveva dato frutti; invece avevano inciso negativamente la piaghe causate da un modo incoerente di vivere: schiavitù, concubinato, corruzione. Quale fosse il motivo di tutto questo non appare ben chiaro, probabilmente erano venuti meno i motivi che davano impulso all'evangelizzazione per essere invece preponderanti gli interessi economici.

«Quando em 1834 extinta as ordens religiosas, delas em Angola, só havia um capuchinho e um carmelita em Luanda e outro carmelita descalço em Bango-Quitambo» (ivi, p. 124).

Come si è già visto i cappuccini stabilirono Luanda come il centro della loro attività, abbandonano l'interno per motivi come:

«mais segurança, proximidade das autoridades, maior facilidade de comunicações e, enfim, alguma independência em relação às intrigas que constantemente se teciam na corte do Congo» (ibid.).

Questi motivi apparentemente semplici ebbero profonde ripercussioni per l'evangelizzazione. *As desilusões no Congo foram grandes* (ivi, p. 125) e finirono per investire l'azione missionaria nel regno della regina Nzinga. Per esempio mancavano nuove leve che li sostituissero:

«Foi-se então para a solução de enviar para Roma indígenas para serem ordenados»

Il governo portoghese non li appoggiò

«por os novos seminaristas não irem receber educação ministrada por portugueses em português (...) Além do mais entre os próprios Barbadinhos geraram-se opiniões sobre a incapacidade dos Negros para “receber instrução”, capazes alguns de apenas assimilarem “um pouco de latim” e nada mais» (ivi, p. 126).

Il padre Antonio do Couto nato nel Congo scrisse:

«Hoje no reino estão não só italianos, mas também castelhanos; e conforme se diz, sempre fomentaram as vãs esperanças em que vivia El-Rei do Congo de lhe vir armada de Castela (...) seja qual for, a verdade è que convém, para uma paz firme e quietação do reino, que se vão estes missionários para fora do reino» (cit. Dos Santos, 1969, pp. 128-129).

Questo è un esempio dell'ambiente che si era creato attorno ai cappuccini:

«Não obstante isso, muitas foram as acusações contra eles de conspirarem contra o Portugal e a favor de Espanha» (ibid.).

Come si è visto la battaglia di Ambuíla nel 1665 fu la rovina del regno del Congo ma anche dei *barbadinhos* che *perderam a protecção do Manicongo e a simpatia dos Portugueses* (ivi, p. 129). In Europa i superiori scoraggiavano coloro che volevano andare missionari in Congo, tanto che nel 1794 era presente un solo cappuccino in tutto il Congo. Solo nel 1865 *Propaganda Fide* senza chiedere il parere ai Portoghesi trasferì la prefettura del Congo alla congregazione dei padri “spiritani”, lodati dall'autore *pela obra de evangelização e portuguesismo* (Dos Santos, 1969, p. 169). Il clima entusiastico iniziale era scemato:

«Entregava-se mais à ociosidade, à ostentação e cuidava mais do seu “bem estar” material. Preferia a vida cómoda da cidade ao viver árduo do sertão» (ivi, p. 138).

Il panorama culturale era quello della riforma e tutta la chiesa si dibatteva in contraddizioni che avevano il loro riflesso anche nelle missioni, come nota il vescovo domenicano di Luanda D. Frei Luis da Anunciação

«Uns vão buscar fortuna e procurar seu próprio interesse, outros vão como constringidos e como exterminados (...) aproveitam desta ocasião para satisfazerem as suas paixões particulares, enviando aqueles de quem não são afeiçoados, ou para expurgarem os seus mosteiros de perturbações, mandando àqueles que são revoltosos. Outros vão para fugirem à obediência dos prelados, à observância da regra e ao apêto da clausura» (ivi, p. 143).

La soppressione degli ordini religiosi operata dal marchese di Pombal e l'espulsione dei gesuiti da Luanda accelerò la decadenza delle missioni, il loro catechismo del 1642 in kimbundo che aveva avuto due edizioni. Fu ritirato dalla circolazione con la scusa di *facilitar o uso da língua portuguesa entre os Negros*. Nel 1856 il vescovo di Luanda D. Joaquim Moreira Reis invitò i cappuccini italiani a riprendere le attività nella prefettura del Congo ma costoro rinunciarono definitivamente adducendo come motivo la mancanza di missionari.

Nella seconda parte delle *Religiões de Angola* l'autore sviluppa un vero e proprio trattato di teologia bantu; l'impostazione metafisica che parte dalla scuola di Tempels induce a delle riflessioni metodologiche importanti:

«estas noções são metafísicas e somos nós, por isso, que as devemos deduzir do seu viver quotidiano, das suas manifestações culturais, das suas instituições» (ivi, p. 346).

Questa visione seguita tuttora dall'antropologia teologica tende a basarsi sul concetto del personalismo cristiano dove la persona (*muntu*) con la sua forza vitale è al centro dell'ontologia:

«Ciò che i neri dicono del *muntu* ne è una nuova conferma. Forza, accrescimento, influenza e rango vitali sono le grandi nozioni dell'ontologia bantu che ritroviamo necessariamente alla base della psicologia bantu» (Tempels, 1946, p. 92).

1.6 L'antropologia post-coloniale

La partecipazione di gran parte delle popolazioni africane alle attività belliche della Seconda Guerra Mondiale determinò da parte delle potenze coloniali belligeranti l'esigenza di mantenere gli impegni presi nei loro confronti con concessioni di autonomia e indipendenza. Così, mentre per i paesi colonizzati dalla Francia, dall'Inghilterra, dall'Italia e dal Belgio il coinvolgimento nella guerra segnò l'inizio della decolonizzazione, l'Angola che non fu coinvolta, dovette attendere sino agli anni Settanta del secolo scorso.

Negli anni Quaranta la situazione internazionale proponeva il collettivismo e il liberalismo come concezioni economiche e sociali tra loro contrastanti allineate rispettivamente sul blocco sovietico e quello americano. I fattori concomitanti che sul piano della situazione interna dei popoli colonizzati contribuirono alla decolonizzazione furono la ribellione e il dissidio interno alle forze armate coloniali, l'attività dei movimenti di liberazione anti-coloniali, l'appoggio militare e politico proveniente dai blocchi ideologici mondiali. Tutto ciò condusse dagli anni Cinquanta, alla decolonizzazione completa del continente africano. In Angola si formarono gruppi di *élites* intellettuali in grado di esprimere le esigenze indipendentistiche propagandandole ai diversi strati sociali. Il capitalismo coloniale portoghese venne irrimediabilmente minato dalla diffusione di diversi movimenti popolari anti-coloniali, tra cui l'MPLA, UNITA, FNLA che con la guerriglia destabilizzarono il sistema produttivo coloniale e conseguentemente il livello degli scambi delle merci portoghesi (soprattutto il caffè) sul mercato mondiale. Nelle *fazendas* i portoghesi si asserragliarono tentando di resistere e fronteggiare i movimenti di liberazione, ma pian piano nonostante la repressione della PIDE, i temuti servizi segreti portoghesi, le loro strategie di occupazione vennero meno. In ambito europeo venne meno anche la giustificazione dell'occupazione coloniale che sino alla fine dell'Ottocento aveva dato impulso al Portogallo.

Tutto questo panorama politico internazionale contribuì alla rielaborazione delle prospettive teoriche dell'antropologia e dei suoi interessi nei paesi africani (Loi, 2008, p. 44). Per quanto riguarda l'Africa, in tale quadro generale, negli anni Sessanta alcuni storiografi (Van Wing, 1921. Bal, 1963. Balandier, 1965. Cornevin, 1966. Randles, 1968. Vansina, 1976². Hilton, 1985. Thornton, 1983, MacGaffey, 2000) hanno cominciato a ricostruire la storia dei popoli fino a qualche anno prima soggetti alle diverse potenze coloniali; il punto di partenza metodologico è stata l'ottica e la prospettiva di crescita politica di questi popoli. Questa nuova prospettiva si è affermata con la rilettura critica delle fonti storiche provenienti da amministratori coloniali, esploratori, commercianti e missionari, seguendo una prospettiva metodologica che affronta l'analisi delle trasformazioni sociali operate dal colonialismo secondo il punto di vista dei colonizzati (Bontinck, 1964. Filesi, 1968. Filesi, 1970. Bontinck, 1970. Toso, 1976. Filesi, 1978. Porisensi, 1981). Tra gli inizi degli anni '60 e la fine degli anni '70 del secolo appena trascorso, quando ormai la decolonizzazione rientrava nei programmi della politica internazionale delle grandi potenze, l'Angola otteneva l'indipendenza (Savimbi, 1979). Etnie che fino allora erano state oggetto di studio da parte di etnografi, funzionari e missionari occidentali cominciarono a parlare e ad agire efficacemente per conto proprio. Nasceva una nuova generazione di studiosi africani e i Bakongo diventavano di nuovo oggetto di ricerca (Batsikama, 1971. Ki-Zerbo, 2005).

Abranches, 1980. Fonseca, 1985. Nsondé, 1995. Kimbwandende, 2001. Kabolo, 2004. M'bemba-Ndoumba, 2006). Uno dei contributi più importanti della storiografia africana è stato quello di svincolarsi sia dal paternalismo missionario sia dal trionfalismo dell'ideologia imperiale portoghese per creare le basi di una storia del Congo, non più incentrata su movimenti provenienti dall'esterno, come l'evangelizzazione o il colonialismo. In questo modo negli ultimi vent'anni gli storiografi europei (Bender, 1978. Saccardo, 1982. Clarence-Smith, 1985. Hilton, 1985. Chabal, 1999. Chabal, 2002) e africani (Kizerbo, 1981, M'Bokolo, 2003) partendo dalle fonti documentarie e dai documenti raccolti negli archivi coloniali, sono riusciti a ricostruire la cultura e la società autoctona del recente passato africano. Questo nuovo modo di affrontare le realtà locali, ha messo in crisi le interpretazioni e i concetti classici delle autorità etnografiche coloniali.

Basil Davidson è tra i primi africanisti a studiare il periodo postcoloniale in Angola, e a denunciare l'etnocentrismo coloniale nella rappresentazione europea delle culture africane. Come giornalista del "*New Statesman*" ebbe modo di riscrivere la storia africana su basi documentarie ed interpretarla in chiave africana. Per la sua simpatia verso i movimenti di guerriglia anticoloniali e l'appoggio dato alla rivoluzione di Tito in Jugoslavia fu espulso dall'Africa anglofona ed accusato di comunismo. Il tenore dei suoi articoli non fu condiviso dai redattori dei giornali londinesi per cui lavorava perciò nel 1951 fu licenziato dal *New Statesman*, e nel 1956 dal *Daily Herald*. Tra le sue opere riguardanti l'Africa, la più nota scritta nel 1961 è *Black Mother. Africa: The years of Trial*. Qui Davidson affronta il problema della schiavitù in un periodo in cui il tramonto del sistema coloniale e la nascita dell'Africa indipendente erano ormai evidenti (Davidson, 1961, p.7). Con uno stile giornalistico e divulgativo analizzò storicamente il dramma della tratta ed i cambiamenti che operò sia nell'economia europea sia nella struttura sociale africana, infatti

«con questa degradazione sistematica, con una brutale novità dopo l'altra, passando da un atto di crudeltà all'altro, era inevitabile che l'indifferenza per il dolore umano crescesse, e crebbe a dismisura da entrambe le parti. Abbiamo molte prove, come vedremo, del fatto che per gli africani questo processo contribuì al collasso delle strutture sociali e alla perdita della sicurezza e dell'amor proprio» (ivi, p. 112).

L'immaginario europeo si alimentava delle immagini esotiche e bizzarre offerte dalla letteratura di viaggio sui "negri" cannibali che mangiavano i propri simili *per gusto e naturale inclinazione*. Davidson lo notò nelle incisioni dell'*Historica Descrizione* di Cavazzi:

«Una bella illustrazione di queste fantasticherie si può trovare ne famoso libro in cui Cavazzi descrive i tre regni africani del Congo, Matamba e dell'Angola. In questo bel volume in quarto, pubblicato a Bologna nel 1687, l'artista dava libero corso alle credenze popolari. Vi si trovava una splendida incisione che raffigurava una scena di cannibalismo: diversi angolani nell'atto di squartare corpi umani e cuocerli su una griglia di ferro» (ivi, p. 116).

Reciprocamente anche la fantasia degli angolani era plasmata da impressioni suscitate dalla crudeltà degli Europei, infatti

«questo mito del cannibalismo operava in tutti i due sensi. La figura è a pagina 32 del libro di Cavazzi. Ma poco più in là, a pagina 164, Cavazzi descrive come gli schiavi dell'Angola siano terrorizzati all'idea di essere portati via. Perché? Perché, scrive, sono convinti che gli europei non li vogliono per lavorare ma per cambiarli in olio e carbone. In altre parole né più né meno che per mangiarli. Gli europei appresero con stupore che gli africani credevano generalmente che essi fossero grandi e irriducibili cannibali» (ivi, pp. 116-117).

Sembrava che l'approccio verso l'alterità fosse concepito in termini di aggressione, di "fagia". Davanti alla minaccia della diversità scattava un senso di autodifesa e *presto si affermò un nuovo spirito di reazione oscurantista* (ivi, p. 120) che portò persone intelligenti a scrivere sull'Africa in questi termini

«con la stessa condiscendenza e lo stesso disprezzo usati in passato dai loro predecessori. "Gente più animalesca che ragionevole - aveva dichiarato Cavazzi a proposito degli angolani nel 1687; - la danza tra questi barbari, non avendo per movente l'abilità virtuosa di mostrare il movimento del corpo o l'agilità dei piedi, mira solo alla soddisfazione viziosa di un appetito libidinoso"» (ivi, p. 120).

Tra queste persone intelligenti Davidson colloca anche sir Harry Johnston autore di *George Grenfell at the Kongo* che nell'Inghilterra ottocentesca godeva fama di liberale anche se nella sua opera ripeteva inconsciamente i giudizi dei negrieri di Liverpool

«quest'esperienza non gli impedì di conformarsi alle teorie del momento, anzi le accettò in pieno. Per lui, come per altri ogni traccia di civiltà in Africa andava attribuita a influssi esterni. "Senza dubbio - scriveva nel 1910, - l'influsso dei portoghesi... mise in moto alcuni sorprendenti movimenti lungo le regioni costiere dell'Africa occidentale e nel bacino meridionale del Congo, da cui nacquero regni organizzati che crearono e spronarono il commercio (...). Ma la verità - come ogni ricercatore intelligente poteva sapere anche nel 1910 - era esattamente il contrario. Infatti i regni del Congo erano precedenti all'arrivo dei portoghesi, e i portoghesi, lungi dal crearli, li avevano in realtà distrutti» (Davidson, 1961, p. 120).

Il trapianto della cultura portoghese in Kongo descritta da Davidson in *Black Mother* (1961, pp. 133-178) ebbe come finalità quella di creare l'equivalente africano della società portoghese come avrebbe voluto nel 1512 il re don Afonso in un ingenuo entusiasmo iniziale che poi si trasformò in triste disillusione, infatti

«non prevedendone le conseguenze, Afonso accettò tutto con entusiasmo: in seguito, quando le conseguenze diventarono più manifeste, era troppo tardi per rovesciare il corso degli eventi» (ivi, pp. 140-141).

Come in altre zone dell'Africa anche in Kongo furono gli interessi commerciali a prendere il sopravvento e a contrastare le ingenuità della "missione civilizzatrice".

Nel 1969 Davidson pubblica in *The Africans* il frutto di viaggi, inchieste ed incontri con i saggi dei diversi paesi africani secondo la prospettiva metodologica dell'antropologia sociale inglese (Davidson, 1969, p. 4). Influenzato dal particolarismo storico di Boas critica l'antropologia coloniale perchè, sotto l'influenza antistorica di Malinowski, liquida come pure e semplici consuetudini gli elementi culturali e istituzionali dell'Africa.

«Eppure era ancora necessario inquadrare la realtà africana nel suo contesto storico. Gli antropologi del periodo coloniale non lo fecero. In gran parte sotto l'influenza rigidamente antistorica di Malinowski consideravano deliberatamente le società africane come entità fuori del tempo, senza passato e senza futuro» (Davidson, 1969, p. 12).

L'approccio sincronico dell'antropologia sociale inglese non serviva alla comprensione dei processi storici di cambiamento in atto nelle società africane. Perciò Davidson a favore della prospettiva diacronica del divenire storico, secondo il metodo individuato da Evans-Pritchard, critica la metodologia sincronica di Radcliffe-Brown, discepolo di Malinowski, perchè priva le

società africane della loro storia gettandole nella completa alterità come relitti di un passato remoto, infatti, secondo questo antropologo

«“non possiamo avere una storia delle istituzioni africane”, insegnava l’ugualmente autorevole Radcliffe-Brown, che per molto tempo condivise le stesse idee; non c’era semplicemente modo di fare una storia del genere» (*ibid.*).

In seguito Davidson sintetizza il suo punto di vista considerando il carattere coerente del sistema di pensiero delle popolazioni africane considerate invece da sempre irrazionali

«ogni gruppo definisce se stesso, si rinchiede in se stesso e governa se stesso, entro il proprio statuto esclusivo per giustificare se stesso» (ivi, p. 22).

Individua un fondo comune molto antico che marcò la cultura di popolazioni africane distanti e creò in loro le stesse simbologie *che fanno pensare a una stessa origine* (Davidson, 1969, p.24). Davidson mantiene le distanze dal diffusionismo quando afferma che

«bisognerebbe lavorare un bel pò di fantasia per arrivare a concludere che i dogon e i bambara derivano le loro idee dalla Babilonia» (ivi, p. 24).

Lui preferisce la spiegazione di Lévi-Strauss sullo sviluppo del pensiero grazie a coppie oppostive che ordinano il mondo socio-culturale anche degli Africani e che stanno al fondo del loro processo di simbolizzazione come strutture della loro realtà mentale e sociale

«concepiscono lo sviluppo della vita come “il perpetuo alternarsi di opposti (destra e sinistra, alto e basso, pari e dispari, maschio e femmina) riflettente un principio di dualità che idealmente presiederebbe alla proliferazione della vita”. Si dice che questo principio dialettico sia racchiuso in un altro: in una “concezione dell’universo basata da un lato su un principio di vibrazione della materia e dall’altro su un movimento generale dell’universo nel suo insieme”. Le coppie di opposti si sostengono reciprocamente in un equilibrio che l’individuo conserva dentro di sé», mentre “l’infinita estensione dell’universo è espressa dal continuo avanzare della materia lungo questa spirale” (ivi, p. 25).

Insomma in uno sforzo continuo di valorizzazione Davidson costruisce la capacità di espandersi della cultura africana e di creare un suo senso di libertà, una sua stabilità e auto-compiutezza soggette però al cambiamento. A questo scopo si rifà ai concetti dell’antropologia dinamica

«Oggi molte di queste società sono perite e altre vanno incontro alla stessa sorte. Anche con buone testimonianze a disposizione è difficile immaginare la loro antica potenza e vitalità. Troppe cose sono accadute, troppe cose sono cambiate (...). La dinamica di questa civiltà non sta soltanto nei suoi elementi formativi, sociali o ideologici, ma anche nei suoi meccanismi di cambiamento» (ivi, pp. 157. 158).

Dimostra una conoscenza approfondita dei diversi sistemi culturali africani che organizza secondo una

«una nuova sintesi di configurazioni e valori culturali che ha cominciato ad emergere recentemente dal lavoro di molti studiosi di varie discipline, soprattutto di antropologia sociale» (ivi, p. 4).

Si serve, infatti, dell’antropologia sociale per interpretare sul campo un patrimonio di conoscenze raccolte viaggiando

«su e giù per il continente, percorrendo sentieri non battuti, facendo domande e raccogliendo tutta la saggezza che potei trovare nelle parole scritte, in conversazioni sotto i pioppi, e in vari altri incontri con i saggi dei diversi paesi» (*ibid.*).

Il suo però non è un lavoro etnografico che si limita a raccogliere dati per poi interpretarli ma constatando l'importazione massiccia delle armi da fuoco e la presenza irritante dell'invasione europea che spezza la tradizione ancestrale africana si rende conto che *una semplice modifica alle antiche soluzioni non poteva più far fronte alla situazione* (ivi, p. 219). Erano necessari nuovi sistemi politici che si opponessero al colonialismo

«se l'Africa doveva sostenere il proprio sviluppo, o anche la propria indipendenza in un mondo di radicali cambiamenti sociali e economici. Tutto quel che c'era di valido nelle antiche strutture, il vigore morale, il loro umanesimo, l'accento posto sull'esistenza sociale dell'uomo, poteva alla fine sopravvivere in nuove forme» (Davidson, 1969, p. 219).

Ma pur nell'asfissia culturale delle colonie gli africani iniziarono ad affrontare i loro problemi fondamentali di cambiamento sistematico organizzando una resistenza primaria quando gli invasori cominciarono ad imporre la loro presenza e la loro autorità. Queste forme di opposizione cedettero sempre più il passo a

«tipi di adattamento nuovi per contenuto e forma, modificazioni genuine derivate dal contatto con il mondo esterno» (ivi, p. 230).

Dopo aver visitato l'Africa portoghese, prima nel 1954 in Guinea Bissau, poi, nel 1967 in Mozambico ed infine nel 1970 in Angola, Davidson nel 1972 pubblica *In the Eye of the Storm, Angola's People*. Nella *brousse* angolana ebbe modo di conoscere Agostinho Neto e i guerriglieri dell'MPLA e avendo già avuto contatti con Amilcare Cabral e il PAIGC guineano volle porre al centro della sua attenzione la loro lotta

«les mouvements modernes du XX^e siècle. C'est eux qui sont au centre de ce livre. Eux aussi paraissent présager et contenir le réponse générale des Africains aux Temps Modernes» (1972, p. 50).

Pur essendo un libro scritto tre anni prima dell'Indipendenza la prima parte affronta la storia dell'Angola evidenziando il sistema oppressivo coloniale. Ironizza sull'estrazione sociale dei coloni portoghesi e osserva che

«la plupart des Portugais qui sont venus y vivre ont été pauvres, sans grandes prétentions, encore moins d'éducation et les idées qu'ils se faisaient de la richesse, de leurs commodités ou de leur propre carrière n'étaient pas très différentes des nombreux Africains parmi lesquels ils vivaient (...) la piétaille du Portugal se composait pour la plupart de paysans. Chez eux l'économie était proche du "niveau de subsistance" et leur instruction nulle» (ivi, p. 51).

Sembra strano che un gruppo sparuto di poveri *degregados* abbia potuto sottomettere migliaia di persone una possibile spiegazione si può intuire dalle parole di Marcello Caetano:

«Les indigènes d'Afrique, déclarat-il, doivent être dirigés et organisés par les Européens, mais ils en sont les auxiliaires indispensables. On doit considérer les noirs comme les éléments producteurs, organisés ou à organiser, d'une économie dirigée par des blancs» (cit. Davidson, 1972, p. 77).

Un esempio proviene dallo zuccherificio Hornung che nel 1923 stabilì un contratto con l'alto commissario per il Mozambico per assumere 3000 operai che avrebbero dovuto lavorare in questo stabilimento per 20 anni a tempo pieno. Tra le clausole del contratto constava l'articolo 94 dove si stipulava il seguente:

«l'indigène qui ne remplit pas volontairement l'obligation de travailler, qui est le devoir de tout Portugais peut être amené, comme vagabond, à le faire par le pouvoir des autorités qui adopteront les mesures nécessaires pour l'éduquer et le civiliser» (ivi, p. 119).

Come si è visto i Portoghesi avevano creato la classe degli *assimilados* con l'intento di staccarli dal contesto indigeno e farne una sorta di devoti funzionari competamente dediti alla causa coloniale, i primi intellettuali nazionalisti contrastarono questa manovra con la riafricanizzazione, cioè:

«La régénération de l'Angola ne pouvait naître qu'en comblant le fossé qui séparait l'assimilado du preto boçal (noir de la brousse) que d'anciens protestataires avaient méprisé tout en voulant le protéger. Si les assimilados avaient en devoir, disait implicitement Mensagen dans presque tous ses poèmes c'était de "déportugaiser" et de "réafricaniser"; d'échapper à l'isolement lusitanien; de retrouver le contact avec "les indigènes", que ce fût dans le taudis pourissants de Luanda ou dans l'interieure sauvage du pays, dans la brousse (sertão); et, comblant le fossé, de construire ainsi une identité qui ne serait plus portugaise, mais angolaise» (Davidson, 1972, p. 153).

Il colonialismo aveva costruito un'identità africana assimilata a cui avevano accesso solo pochi privilegiati e anche questi dopo tanti sforzi per ottenerla scoprivano che erano solo degli strumenti in mano ai coloni; bisognava perciò contrastare questa immagine lusitana dell'angolano che secondo Mario de Andrade era

«image d'un homme qui restait sauvage à moins de devenir Portugais et, jusque-là et même alors, Portugais de seconde classe» (ivi, p. 155).

D'interesse per questo lavoro è la prospettiva antropologica da cui parte **Kajsa Eikholm** in *Power and Prestige*. Lo studio scritto nel 1972 si propone di stabilire

«how these states were build up and how contact with the Europe influenced their traditional structures. They were not defeated on the battle field, indeed in many cases the very presence of Europeans as trade partners was enough for them to collapse like so many card houses» (Eikholm, 1972, p. 6).

Eikholm si propone non tanto di narrare eventi storici ma di stabilire le basi su cui si reggeva il potere politico del regno del Kongo

«Our purpose has not been to try to clarify specifics, whether it apply to the structure of the Kongo kingdom or to the historical course of events: the overall implications already present in the historical and ethnographic literature are our starting point» (ibid.).

Parte innanzitutto dalla distinzione fatta da Evans-Pritchard quando quarant'anni prima studiando i sistemi politici africani li suddivise in stati organizzati e gruppi segmentari

«states, designated group A, with centralized authority, administrative machinery and judicial institutions - i.e. a government - where differences in rank and welfare corresponded to the distribution of power and authority. And there were stateless societies, group B, with

segmented structure, where neither government nor any noticeable differences in rank or wealth were to be found» (ibid.).

Il potere politico dei regni africani non poteva reggersi sulla forza, infatti, non avevano un esercito e nemmeno un corpo di polizia che garantisse loro la stabilità, perciò come afferma Ekholm *power could not be held by force or the threat of force.* (ivi, p. 7). Gluckman ricerca l'improvviso collasso dei regni africani nel modo di produzione che aveva generato una dipendenza reciproca tra i diversi sistemi segmentari senza garantire loro la proprietà privata delle terre. Il marxismo organizzava la sua analisi a partire dal rapporto dialettico stabilito dall'uomo con la natura e dalle classi economiche emergenti. In effetti, secondo Ekholm, l'apparato ideologico di Marx ed Engels era ben lungi dal rappresentare la situazione delle società africane: *from the Marxist point of view African kingdoms were strange animals indeed (ibid.).*

«In Africa there was no development of the productive forces that could explain the political development. Tools were extremely simple» (Ekholm, 1972, p. 7)

Infatti, in Africa le società organizzate e quelle segmentarie non si sono formate e non si differenziano, come vorrebbe il marxismo, secondo i metodi di produzione. L'idea che attualmente si ha delle società africane è probabilmente il residuo ideologico delle trasformazioni sociali avvenute nel contesto tradizionale ad opera delle amministrazioni coloniali con l'intento di amministrare i territori. Infatti, secondo Ekholm

«colonization incorporated them into a new state structure which made their own institutions impossible or unnecessary» (ivi, p. 7).

Le forzature operate da questi interventi sono evidenti perchè vengono applicate le stesse strutture amministrative vigenti allora in Europa

«They find a "king", a "queen", and a hierarchy of higher and lower "vassals". They referred to dominions as "counties", "duchies", and "marquises"» (ivi, p. 12).

Un esempio è facilmente individuabile nella *Relatione del reame di Congo* di Filippo Pigafetta, questo atteggiamento però riguarda non solo il secolo XVI in cui fu scritta questa cronaca ma tutto l'arco di tempo del dominio coloniale in Angola. Anche il concetto di *"absolute power in practice and in theory"* (cit. Ekholm, 1972, p. 13) dedotto da *Les anciens royaumes de la savane* di Vansina non si addice al concetto di autorità attribuito tradizionalmente dai Bakongo al re. Lo stesso vale per il termine "vassallo" applicato ai sudditi che sembra indebito, infatti, il tributo che pagavano al re, veniva da lui poi redistribuito come spiega Ekholm

«When tribute was paid the superordinate chief organized a great feast for his vassals and their followers» (ivi, p. 23).

Ekholm si rifà alla prospettiva dinamica del cambiamento sociale come metodo di analisi antropologica citando spesso le opere di Balandier e Van Wing a cui attinge per chiarire l'organizzazione sociale dei Bakongo.

Antonio Antunes Fonseca è finalmente un Bakongo che scrive nel 1973 *Sobre os Kikongos de Angola*. Pubblica la sua opera nel 1985 nella collana *União dos escritores angolanos* che raccoglie gli sforzi di coloro che, ideologicamente, vorrebbero riappropriarsi della cultura e proporla non più come un sapere coloniale ma come ciò che definisce l'identità socio-politica

angolana. Anche la cultura materiale viene valorizzata a prescindere dall'antropologia coloniale che l'aveva strumentalizzata impedendo

«que o objecto de estudo tomasse a palavra em lugar do etnólogo ou do romancista»
(Fonseca, 1985, p. 23).

Un importante studioso dell'Angola post-coloniale è **Gerald Jerry Bender** che iniziò a interessarsi agli studi di africanistica a Los Angeles in California dove nel 1966 si specializzò sulla Nigeria. In seguito grazie a una borsa di studio ottenuta dalla Fondazione Ford riuscì con grande difficoltà ad ottenere il visto e, vagliato in modo particolare dalla PIDE, per essere *militantly anti-Portuguese* come più tardi fu tacciato, entrò nel 1975 in Angola per completare con la ricerca sul campo la tesi dottorale in Scienze Politiche *Angola under the Portuguese. The Myth and the Reality*. Uno dei problemi affrontati dalla sua ricerca viene così delineato nell'introduzione

«There is a tendency among Europeans, especially those less educated, to adopt a feeling of superiority because of the color of their skin in their relations with Africans» (Bender, 1978, p. XXXII).

L'approccio alla cultura angolana fu da sempre mistificato nelle preoccupazioni politico-amministrative dei coloni portoghesi: lo fanno capire le parole proferite nel 1967 dell'allora ministro degli affari esteri portoghese Franco Nogueira:

«fomos nós, e só nós, que trouxemos à África antes de ninguém a noção de direitos humanos e igualdade racial» (cit. Bender, 1980, p. 28).

Questa forma di esaltare la civiltà importata dal colonialismo emerge nella dichiarazione di Marcelo Caetano all'Assemblea Nazionale portoghese un anno prima di concedere l'indipendenza all'Angola

«a partir de um mosaico de pobres e geralmente decadentes tribus esparsas por territórios inóspitos, Angola e Moçambique são povoadas por pretos, brancos e asiáticos que amam a África e, por nascença ou por escolha, a têm por terra-mãe. Ali, se caldeiam raças, se permutam culturas, se estreitam relações, se aliam esforços para continuar e aperfeiçoar un tipo de sociedade onde os homens só contem pelas suas capacidades, pelos méritos ou pelos serviços» (cit. Bender, 1980, p. 25).

Anche oggi il passato coloniale è considerato in termini nostalgici da alcuni come fanno capire queste espressioni raccolte nel 1995 da Bender tra i soldati portoghesi dell'UNAVEM III:

«dado o grande número de mestiços que aqui fizemos, não podemos ser acusados de racismo» (ivi, p. 22).

Ciò potrebbe far pensare che la percentuale di *mestiços* sia indicativa per stabilire il livello di convivenza ma ad un'analisi approfondita non sfugge il fatto che

«The sexual activities of European men were rarely inhibited by the fact that the women were of different races and cultures. In fact, there is considerable evidence indicating that these differences stimulated the Europeans' sexual fantasie and drives. The human biological sex drive removes the barriers which human groups utilize to differentiate themselves from animals» (Bender, 1978, p. 35).

Si tratta secondo Bender di una caratteristica nazionale dei Portoghesi paragonabile ironicamente a quella del gusto per il baccalà e per la musica del *fado* (ivi, p. 29), ma in effetti la realtà camuffata dal lusotropicalismo si presentava drammatica a causa dell'oppressione e dello sfruttamento. A stretto contatto con il particolarismo storico di Franz Boas e suo discepolo alla Columbya University, il sociologo brasiliano Gilberto Freire aveva valorizzato le culture meticce del Brasile riscattandole dalla vergogna della mescolanza razziale anzi, come riporta Bender

«instead they could look to their art, kiterature, music, dance, in short to their culture to discover a richness and a vitality that were a result of the fusion of races and civilizations» (Bender, 1978, p. 5).

L'operazione ideologica di Freyre fu applicata dai Portoghesi in Angola come giustificazione per la loro prolungata presenza davanti a un contesto internazionale che premeva per l'indipendenza angolana, infatti

«Led by Freyre, the Brazilians stressed the symbiotic nature of the racial contact between the Portuguese and African civilizations, whereby each borrowed and profited from the other's culture» (ivi, p. 7).

L'orgoglio portoghese per il possesso della colonia angolana si mescolava con la coscienza che solo attraverso la sua presenza in Africa il Portogallo poteva vantare di essere una potenza

«A África é para nós, uma justificação moral e uma razão de ser como potência. Sem ela seríamos uma pequena nação; com ela somos um grande país» (cit. Bender, 1980, p. 48).

È bene tener conto dell'enfasi di questi pronunciamenti, perchè in effetti l'opinione pubblica portoghese, condizionata da un'immagine negativa riguardo l'Angola, era più propensa, come osserva Bender, ad investire in Brasile:

«was the negative image which Angola conjured up among metropolitan Portuguese; i.e. Angola was ubiquitously viewed as a land infested with insects, wild animals, hostile Africans, and degredados» (Bender, 1978, p. 97).

Purtroppo questa coscienza andava di pari passo al disprezzo razzista del “nero” considerato primitivo e una brutta copia del “bianco” e ciò fu motivo di protesta e perciò il lusotropicalismo fu condannato dai nazionalisti angolani come *um mito cruel perpetrado para cegar o mundo às realidades de opressão e exploração racial*. A proposito Mario Pinto de Andrade affermò

«O luso-tropicalismo, não sendo válido para explicar a formação do Brasil, é inteiramente falso para as circunstâncias coloniais em África» (Bender, 1980, p. 31).

Successivamente Bender, stabilendo un paragone col Brasile, individua le variabili sociologiche che avrebbero influenzato l'acculturazione angolana:

«Neste capítulo a importância da nacionalidade será avaliada em confronto com outras variáveis, que podem ter influenciado padrões europeus de miscigenação no Novo Mundo e em África, tais como: a natureza da sociedades não brancas; o nível de assimilação dos grupos raciais componentes; o tipo de actividades económicas (desenvolvidas); a disponibilidade de trabalho escravos, de trabalho livre e especializado; a disponibilidade de terra e de empregos; e a composição demográfica da população, especialmente a proporção de não-brancos e a proporção de mulheres brancas e homens brancos» (ivi, p. 31).

Bender fornisce altri dati preziosi che permettono di inquadrare il problema del *degrado* nell'insieme del processo di insediamento dei coloni in Angola. Inoltre specifica che l'atteggiamento della maggior parte dei contadini che emigravano in Angola era ben lungi dal dedicarsi all'agricoltura. Si trattava di povera gente che a mala pena riusciva a sopravvivere e spesso doveva chiedere aiuto alla popolazione indigena per far fronte ai gravi problemi che diariamente sorgevano. Loro partivano da Lisbona sognando di trovare chissà che cosa ma poi, sprovvisti dei mezzi necessari, finivano per condurre un'esistenza misera. A proposito è indicativo il fatto che Iko Carreira comandante della regione militare di Moxico nella guerriglia dell'MPLA risparmiasse dagli attacchi i *colonatos* giustificandosi così:

«Nous avons saisi dans de nombreux colonatos un grand nombre de bétail pour nourrir notre population dans les forêts et nous avons poussé les fermiers à l'abri de villes fortifiées. Mais nous ne l'avons pas fait dans tout le cas. Autour de Luso, par exemple, nous avons épargné deux colonatos, "Luchea" au nord, et "Sacassange" au sud. Nous les avons laissés tranquilles. Nous n'avons pas touché à leur bétail. Ils ne nous gênent pas. Même notre population n'a vraiment rien contre eux. Après tout, ce sont de pauvres gens. Ils vont pieds nus, ils n'ont pas de richesse à épargner et en fait leurs terres n'appartiennent à personne d'autre. D'ailleurs, ils font pousser des produits utiles» (Davidson, 1972, p. 53).

Perciò furono pochi i contadini che risposero all'invito formulato dal Governo Portoghese di ripopolare l'Angola. Quelli che si avventurarono spesso abbandonavano le zone rurali per risiedere nelle città, altri pur rimanendo si rifiutavano di lavorare obbligando gli indigeni a farlo al posto loro. Il Governo coloniale avrebbe voluto

«to raise the level of agricultural production as well as the cultural and economic level of rural Africans» (Bender, 1978, p. 129).

Sta di fatto che l'occupazione delle terre da parte dei coloni fu possibile solo attraverso l'esproprio e la deportazione degli indigeni che le occupavano. In questo modo si crearono enormi problemi demografici e la *policy of rural multiracial integration was a colossal failure* (*ibid.*).

«In fact, Africans were rarely considered as anything other than chattel to be shipped to plantations on the nearby island of São Tomé» (*ivi*, p. 135).

Gli Angolani assistettero all'esproprio delle loro terre e, come se non bastasse, ritenuti inferiori furono espropriati anche della loro propria cultura. Solo l'acculturazione forzata al *modus vivendi* portoghese li garantiva come persone civilizzate. Infatti, come spiega Bender

«fervently believing in the superiority of their own civilization, the Portuguese held that it was in the African's best interest to change completely every aspect of their lives, including their social, economic, and political organizations, religious beliefs, clothes, food, cosmology, habitat as well as agricultural techniques. From these premises, it followed that anything which broke down traditional African institutions, beliefs and practice-including forced labour-was positive since it took Africans further away from their own cultures and closer to the Portuguese way of life» (*ivi*, p. 153).

I Bakongo, come le altre etnie, entrarono in pieno programma di *reordenamento* strategico; furono prelevati violentemente dalle foreste inaccessibili ai coloni ma non alla guerriglia e concentrati in aree di facile controllo

«with few exceptions, most of the Africans who became inhabitants of the strategic resettlements had not other choice. To have remained hiding in the forest would have made them vulnerable to attack from both sides. In addition, a number of those who had crossed the border into Zaire were unable to secure urban employment or work on the land. Because they were faced with starvation, attacks from the Portuguese and nationalist troops, and almost no possibility of returning to their lands or finding employment, the strategic resettlement offered them some important advantages - especially protection and the likelihood obtaining land or jobs on nearby coffee plantations. Furthermore, the resettlement's size and structure were not so disruptive of living patterns among the Bakongo in the North - who traditionally live in relatively large groups and have worked as farm labourers - as later occurred among other ethnic groups in Angola.» (Bender, 1978, p. 166).

I campi di concentramento provocarono il collasso della produzione agricola e alimentarono l'insurrezione del popolo che si vide privato delle terre e dei mezzi primari di sussistenza. La manovra ebbe un impatto totalmente negativo. Il lavoro di Bender apprezzabile dal punto di vista sociologico termina con alcune considerazioni che riprendono i temi sviluppati all'interno della trattazione considerando che la ricerca scientifica praticata nelle università portoghesi serviva per avallare le tesi coloniali:

«Portuguese educators provided much of reasoning that gave legitimacy to the maintenance of attitudes of cultural and racial superiority. The basic tenets of pseudo-scientific racist theories were so widely accepted and espoused in Portuguese academia that generations of students were unable to examine critically the contradictions in lusotropicalism» (ivi, p. 208).

L'antropologia fisico-biologica coltivata a Lisbona e Coimbra seguiva i presupposti basilari del poligenismo. Furono compilate tavole con le misure craniali e scheletrali per dimostrare la superiorità della razza europea su quella africana. Da questi presupposti muovevano Jorge Dias e Mendes Correia nello studio etnografico della cultura materiale angolana

«by stressing the esoteric rather than the functional interactions of Africans with each other and their environment, they reinforced a priori beliefs that African culture were stagnant and backward. Such studies furnished the "scientific" documentation for the Social Darwinian view that Africans were indeed lower than the Portuguese on the (unilineal) scale of cultural development» (ivi, p. 335).

L'interesse per i Bakongo viene ancor più in evidenza con *The Kingdom of Kongo* la tesi dottorale di **John Kelly Thornton** un eminente africanista di Boston. Figlio di un comandante dell'*Air Force* americana che ebbe la fortuna durante il servizio militare di dedicarsi completamente allo studio del materiale accumulato in tanti anni di ricerche sul regno del Kongo e sui Bakongo.

Nonostante avesse raccolto documenti sufficienti per un'analisi approfondita ciò che aprì a Thornton un orizzonte nuovo fu la sua permanenza in Africa, prima a Lusaka e poi a Luanda. Il contatto diretto con la cultura africana sul campo completò quello che lo studio a tavolino sui documenti antichi non gli aveva ancora permesso di conoscere:

«My living in Zambia was more important for me, however, in a more personal sense. Living and working on the soil of central Africa brought many problems into focus which I had hitherto not encountered in person, but instead only through the oblique medium of the written texts. My visit to Luanda in July of 1981 had a similar personal and inspirational effect, which, while it has not changed either the theoretical perspective of the work or its

historical reconstruction, has put me more intimately in touch with central African cultures»
(Thornton, 1983, p. XI).

Divenne in poco tempo uno specialista nelle fonti del periodo pre-coloniale che iniziò a studiare a partire dai documenti provenienti dai missionari che oltre a conoscere la lingua locale avevano vissuto a stretto contatto con la cultura bakongo per molto tempo, inoltre, come Thornton spiega:

«were assisted by a large and important staff of bicultural Kongo. Despite their origins as upper-class European missionaries, the Capuchins (whose writing makes up the bulk of our material on Kongo) took an interest not only in the lives of the social and political elite of the towns, but also in the daily life of the rural villagers. This unusual quality of eyewitness documents, at least by the standards of European documentation for precolonial Africa, allows for a detailed social and economic history of all social strata in Kongo» (Thornton, 1983, p. XVI).

Thornton parte da due prospettive teoriche: la prima proveniente dalla scuola marxista di Balandier, Meillassoux e Godelier la seconda come lui stesso dice dalla prospettiva annalista di Braudel

«The two approaches I envisioned are far from incompatible. In fact, not a few "Annalists" use Marxist methodology, and the Marxist theoreticians of today are full of praise for the "Annalists.» If readers feel that Braudel is better served in the pages that follow than Marx, it is probably because. I have avoided Marxist terminology and the theoretical hairsplitting that so often encumber attempts at Marxist history» (Thornton, 1983, p. IX).

Questa metodologia gli permette di capire non solo l'avvicinarsi dei fatti storici ma di inquadrali nel loro significato socioculturale, infatti

«can contribute to the understanding of social change in general, and not simply present a parade of political events» (ivi, p. XVIII).

Nell'introduzione a *The Kingdom of Kongo* Thornton individua dei parametri importanti per l'analisi degli avvenimenti, innanzitutto la comparazione di documenti coevi

«documentation may be when compared with the documentation for equivalent time periods in other African regions, it is sadly lacking for a full-scale social history on Kongo» (ivi, p. XVII).

Anche se a volte le fonti documentarie non forniscono elementi adeguati cogliendo le osservazioni dei loro autori è possibile darsi conto delle strutture profonde su cui si reggeva il regno del Congo

«it is still possible to penetrate beneath the political events which were visible even to casual observers and discuss the deeper structures of the kingdom which gave direction and sense to those events» (ibid.).

Il complesso mondo delle credenze che interferisce continuamente nella vita e nelle scelte dei Bakongo è senz'altro una delle strutture su cui si regge anche l'organizzazione socio-politica del regno

«Most Kongo beliefs, both social and political, had reference to higher powers, natural forces that governed humanity and established what was right and just. These natural forces and human

society were deeply intertwined and each affected the other, so that the actions of a society might just as easily affect nature as the actions of nature might affect society» (ivi, p. 58).

L'influsso della religione tradizionale non cessò con il cristianesimo che nonostante avesse avuto un ruolo importante nella conduzione politica del regno non riuscì a eliminare queste credenze, infatti, come osserva Thornton

«The mental world of the Kongo therefore remained quite constant throughout the early part of the seventeenth century. The tendency of Christianity to expand, and at the same time to do so without altering fundamental belief structures of Kongo, continued from the sixteenth century» (Thornton, 1983, p. 58).

La ricerca di queste *deeper structures* permette a Thornton di stabilire i cambiamenti avvenuti nel passato

«The very fact that great changes occurred during the period requires that the documents be used to discuss not only the events of the time, but also the underlying structures that caused the changes» (ivi, p. XVIII).

Anche secondo la metodologia di Vansina i cambiamenti culturali costituiscono fulcro di interesse sia per gli storici come anche per gli antropologi:

«The mutation process itself is one of the very few instances where such a phenomenon is documented in Africa and therefore should be fascinating to historians and anthropologists alike» (ivi, p. XVI).

È strano che Thornton critichi l'impostazione metodologica di Balandier, Randles e Kajska Ekholm imputando loro il fatto che *their methodology necessarily assumed a static social structure, they could not explain the changes in the kingdom by means of any sort of internal development (ivi, p. XIX).*

Sta di fatto che la prospettiva di Balandier è quella dell'antropologia dinamica o dinamista che si propone di studiare la cultura a partire dal cambiamento che avviene al loro interno.

Nell'arco di tempo esaminato da *The Kingdom of Kongo* emergono elementi che indicano importanti cambiamenti in atto:

«In the early eighteenth century a new attitude was beginning to grow among the nobles, one that accepted the new structure of the country (...). In the last years of the seventeenth and the first years of the eighteenth centuries, nobles and commoners would finally come to grips with the new Kongo, and each would attempt in their own way to build a new order» (ivi, pp. 84. 96).

Ma le novità, con il loro carico di incertezze, fanno nascere anche reazioni contrarie che tenderebbero *to recreate the old São Salvador (ivi, p. 84).* Si tratta di una tendenza da sempre presente all'interno della cultura bakongo e come una volta anche oggi espressa da movimenti politico-messianici.

Thornton dimostra di apprezzare *The Kingdom of Kongo* di Anne Hilton che cita quando affronta il problema delle credenze dei Bakongo

«Anne Hilton has written extensively on these beliefs, using the missionaries' descriptions informed by knowledge of modern Kongo cosmology. Her version is as convincing as possible given the sources available for this most difficult task of historical reconstruction» (ivi, p. 58).

Ma ciò che lo caratterizza rispetto a questa studiosa è una profonda conoscenza del kikongo accumulata non solo in anni di studio ma con ripetute visite a Mbanza Kongo e una continua produzione di studi sulla storia del Kongo.

Thornton usa spesso la terminologia ottocentesca “*surplus*” di origine marxista, che non sembra un elemento adatto ad interpretare l’economia tradizionale dei Bakongo

«The towns dominated the country. Though the towns produced a surplus and the villages their own, smaller, surplus, the town residents were able to demand a portion of the surplus from the villages (...) In the villages, production was regulated by kinship, and the surplus was obtained by the transfer of a part of the production of the village to the local rulers or their allies» (ivi, p. 16).

Sembra, infatti, una forzatura attribuire la divisione del regno alla produzione o meno di *surplus*

«The division of Kongo into two sectors, one centered in the towns and producing a large surplus, the other centered in rural villages and producing a smaller surplus, had profound implications for the political structure of the country» (ivi, p. 38).

La solidità delle argomentazioni ricavate dallo studio accurato delle fonti antiche fa emergere una costruzione che a volte rivela la mancanza di riscontri nella realtà socio-culturale dei Bakongo, ciò viene in evidenza per esempio quando Thornton citando la cronaca di Lorenzo da Lucca sembra concordare sul fatto che

«The women have the duty of providing the food, and the men that of obtaining the wine. If the men do not give the women anything to drink, the women will not give the men anything to eat, and vice-versa» (ivi, p. 29).

È risaputo che le donne evitano di bere il *malavo* perchè è una bevanda alcolica, mentre invece richiedono dal marito la selvaggina ottenuta con la caccia. Viene perciò in evidenza che la conoscenza della storia a partire solo dai documenti antichi debba essere necessariamente completata con il riscontro non solo della tradizione orale ma anche dei risultati ottenuti da una opportuna presenza sul campo. Ciò permette di capire perchè Radcliffe-Brown scriva nel suo *Method in social Anthropology*

«a hypothetical reconstruction of the past history of civilization, some of its results being established with a fairly high degree of probability, others being little more than plausible surmise. Its practical value in human life cannot be different in kind from that of history, and cannot certainly be greater» (Radcliffe-Brown, 1958, p. 27).

L’Africa viene introdotta nello schema braudeliano della storia atlantica da *Africa and the Africans of the Atlantic World, 1400-1800* pubblicato da Thornton nel 1992 e tradotto in italiano nel 2010. Sia il Mediterraneo che l’Atlantico, secondo lo storico Fernand Braudel, sono stati al centro di una grande quantità di traffici commerciali e culturali; furono i crocevia in cui si fusero e ricomposero i moderni sistemi economico-sociali. Mentre in precedenza le comunicazioni intercontinentali erano scarse e inesistenti con le navigazioni europee confluirono attraverso un susseguirsi di sforzi umani, casualità, incidenti e successi i traffici e le imponenti migrazioni di migliaia di coloni e di un numero ancor più elevato di Africani. Braudel si concentrò eccessivamente sul ruolo dei paesi europei mentre da sempre, in tale quadro di traffici, si è trovata l’Africa come chiarirono Pierre Chaunu e soprattutto Vitorino Magalhães-Godinho. Infatti, le coste africane furono interessate fin dall’antichità da un insieme di cambiamenti socio-culturali, da nuove forme organizzative e acculturanti determinati dai centri politico-culturali

mediterranei e atlantici. Purtroppo la devozione eurocentrica degli studiosi attribuì da sempre agli attori europei un ruolo di preminenza mentre l'analisi che Thornton fa dell'economia produttiva africana

«mette in luce quello che viene sottolineato sempre più dalle ricerche sulla produzione africana, vale a dire che l'Africa possedeva un'economia molto più varia e produttiva di quanto si sia sempre pensato (...). Gli europei non possedevano la forza militare necessaria per costringere gli africani a partecipare a qualsivoglia commercio che i loro leader non avessero voluto intraprendere» (Thornton, 2010, p. 17).

Thornton tenta di sminuire la portata della conquista portoghese dell'Angola definendola una controversia economica più che una vera e propria espansione territoriale

«L'unica imponente spedizione militare del Portogallo nell'Africa atlantica, la conquista dell'Angola, fu l'esito di una controversia economica piuttosto che di aspirazioni di espansione territoriale. La colonia originariamente era destinata ad essere un'azienda commerciale per regolare il commercio interno dal Ndongo, e per quattro anni svolse questo compito» (ivi, p. 60).

Motivo di preoccupazione per la corona portoghese furono i *degredados lançados* lungo le coste angolane, perchè non si accontentarono di vivere come galeotti in una colonia penale, ma iniziarono ad organizzare il commercio e i mercati, a sposare le donne indigene e ad allacciare alleanze con le etnie angolane così da formare i loro insediamenti. Il loro potere aumentò quando si ritirarono nell'entroterra ed iniziarono a gestire le vie carovaniere dell'interno.

«Per impedire a questi disertori di guadagnare terreno a spese dello stato portoghese, la Corona cercò di riunire tutti i portoghesi in insediamenti sotto la supervisione di agenti nominati dal governo (...) prevedevano anche il raggruppamento di mercanti e residenti portoghesi in un unico luogo sotto il controllo di un capitano» (ivi, pp. 90-91).

Fu la successiva acquisizione di punti di appoggio tramite alleanze locali che permise ai Portoghesi di conservare ed espandere le proprie posizioni. Davanti alla progressiva perdita di controllo della corona portoghese e la necessità di rivendicare la propria sovranità nacque la colonia angolana:

«Così le politiche volte ad assicurare il controllo da parte della Corona, come pure la partecipazione al commercio africano alle proprie condizioni, si risolsero nella conquista dell'Angola negli anni '70 del Cinquecento e costituirono la base per altri progetti di conquista» (ivi, pp. 91-92).

Un'altra interessante osservazione, sebbene azzardata, che ridimensiona l'immagine dell'economia africana riguarda il primo commercio atlantico:

«l'Europa non offrì all'Africa nulla di più di quello che l'Africa già produceva - un fatto, questo, spesso trascurato negli studi sull'argomento» (ivi, p. 67).

A questa osservazione senz'altro condivisa dagli storici africani si aggiunge quella riguardante gli articoli che venivano importati in Africa richiesti non per soddisfare le necessità ma per alimentare il prestigio, l'immaginazione, il gusto e il desiderio di varietà:

«essi non rappresentavano "beni essenziali". L'Africa aveva un settore manifatturiero ben sviluppato che produceva qualsiasi singolo oggetto elencato (...). Pertanto il commercio non

si sviluppò per andare incontro ai bisogni degli africani (...). Il commercio euroafricano non comportava esclusivamente lo scambio di beni essenziali al solo fine di soddisfare i bisogni di un'economia insufficiente» (ivi, pp. 68. 77).

Molti prodotti come i manufatti tessili venivano prelevati dal Kongo e venduti dai *pombeiros* e *funantes* nel regno di Ngola e Ndongo:

«in un memorandum del 1611 su questo commercio, la regione del Congo orientale esportò, in un solo anno, più di 100.000 metri di tessuto in Angola» (Thornton, 2010, p. 73).

Thornton conclude affermando che il commercio europeo non distrusse la produzione locale africana anzi si incaricò di piazzare sui mercati della costa i prodotti africani rivendendoli alle popolazioni locali. In *Africa and the Africans of the Atlantic World* Thornton si propone infine di demitizzare l'eurocentrismo come substrato ideologico che ha condizionato per secoli l'interpretazione della storia africana.

2. Un territorio antropizzato

Il lungo excursus storiografico che fin qui si è fatto ha permesso di inquadrare il complesso processo di colonizzazione, condotto a partire dalla fine del secolo XV, dell’Africa occidentale e, in particolare, delle regioni a Sud del Golfo di Guinea tra le quali, secondo l’ottica di questo lavoro, si è privilegiato l’Angola ed il Congo. In tale rassegna bibliografica si è fatto cenno anche alla recente decolonizzazione e allo sconvolgimento provocato dalle guerre civili che hanno interessato le stesse regioni per il controllo del potere e delle relative ricchezze in esse presenti a livello di risorse naturali. L’analisi della letteratura di viaggio dei primi missionari ed esploratori e, poi, dei lavori più strettamente antropologici e storici ha permesso, non solo di inquadrare le differenti metodologie di descrizione, di interpretazione e di studio ma anche di individuare, in modo più definito, l’oggetto specifico della presente ricerca, l’etnia Bakongo nella quale si è condotto per diversi anni una vasta esperienza sul campo arrivando a parlarne la lingua.

L’etnia Bakongo è stanziata a Nord e a Nord-Est della Repubblica dell’Angola, alla frontiera con la Repubblica Democratica del Congo. I confini di questo territorio sono situati tra il 4° parallelo latitudine Sud e il meridiano 11° longitudine Est.

Il centro urbano più importante è la cittadina di Mbanza Kongo. I limiti culturali sono segnati dal fiume Zaire a Nord, dalla Ponta do Padrão fino a Noki seguendo una linea convenzionale che accompagna il 5° parallelo di latitudine Sud fino al fiume Kwango. Questo confine costituisce una sorta di frontiera con le etnie Manianga, Nsundi, Mbata, Lula, Nkanu, e più a Est con i Bayaka della regione di Kasongo Lunda (Swartenbroeckx, 1973, p. VI). La regione è attraversata dal fiume Zaire, nome che viene utilizzato per designare tutto il territorio. Questo corso d’acqua nasce fuori dell’Angola nella Repubblica Democratica del Congo, percorre 150 Km e sfocia nell’Oceano Atlantico a Soyo. Da tale toponimo, nella stessa regione, dopo l’indipendenza è derivata la provincia dello Zaire. Nell’area, inoltre, è presente un altro grande corso d’acqua, chiamato M’Bridge che sfocia nell’Atlantico. Nella medesima zona, infine, scorre il fiume Loge che ha la sua foce nell’oceano nei pressi di Ambriz. In generale, la regione dei Bakongo, per la sua posizione tra il 4° e il 18° grado di latitudine Sud, il clima è quello delle fasce equatoriali con basse pressioni; più a Sud invece inizia la zona di transizione caratterizzata da basse pressioni e anticlioni tropicali. Per questo motivo a Nord il tempo è spesso nuvoloso con precipitazioni più abbondanti. Il terreno è ondulato con depressioni in prossimità dei fiumi che formano lombi in direzione Nord-Sud.

2.1 La localizzazione geografica

Attualmente in Angola ci sono 2 province bakongo: lo Zaire e Uije. Secondo le statistiche fornite per l'anno 2004, nella provincia dello Zaire si contavano 674.300 individui, mentre nella provincia di Uije, circa 1.290.000. Pertanto, tenendo conto della crescita demografica media e di un aumento costante dei diversi gruppi, dopo il rientro degli ex rifugiati di guerra, attualmente la popolazione bakongo potrebbe contare 2.000.000 di abitanti. Essi occupano principalmente la provincia di Uije che ha una superficie di 58.698 Km² e quella dello Zaire con una superficie di 40.130 Km²; si ha così una densità demografica rispettivamente tra i 10 e 5 abitanti per Km².

L'Angola presenta una complessa composizione di gruppi etnici: al Sud, ai confini con la fascia di Caprivi, sono distribuite le seguenti etnie: Herero, Nhanheca-Humbe, Cuanhama, Cuangari, Xindonga. Al centro in coincidenza con l'altopiano centrale si trova l'etnia più numerosa gli Ovimbundu, composta dai: Bieni, Bailundo, Sele, Sumbe, Kissandje, Dombe, Hanha, Ganda, Huambo, Sambo, Caconda, Chicuma, Kyaka e Galangue. All'Est in corrispondenza con il confine zambiano e congolese si trovano i Tchokwe discendenti dei grandi regni Lunda e Lwena, e i Nganguela. Si è soliti individuare dei sottogruppi di transizione posti ai confini tra gli Umbundu e i Kimbundu come gli Ngoya di Waku Kungo. Attualmente è difficile definire e localizzare gruppi che nella storia angolana hanno avuto incidenza come gli Jagas assorbiti com'è ipotizzabile da altre etnie dell'Est e Nord angolano. Il Nord è popolato dai Kimbundu che furono privilegiati rispetto ad altri gruppi per i contatti con i Portoghesi che approdavano a Luanda. Questo gruppo che ebbe un ruolo egemone nella politica angolana e fu osteggiato dai Bangala e dai Ndembo, ma soprattutto dai Bakongo che, come si è visto, si estesero dal Nord fino ad occupare le immediate vicinanze della capitale, oltre il fiume Libongo. La maggior parte della letteratura dall'Ottocento in poi, com'è stato analizzato, riguarda i Bakongo che attualmente vivono nella Repubblica Democratica del Congo, colonizzati dai Belgi e quelli che vivono nel Congo e nella Repubblica Centrafricana colonizzati dai Francesi. Perciò si potrebbe operare una distinzione tra i Bakongo dell'Angola e quelli dell'ex repubblica zairese. In ogni caso si ritiene l'attuale Mbanza Congo (San Salvador), antica capitale del regno del Congo, il centro storico da cui tutti grandi lignaggi bakongo si irradiarono per occupare i territori del Nord angolano fino ad insediarsi sul territorio oltre il fiume Zaire. Un abitante dell'antico regno del Congo si distingueva per l'appartenenza a uno di questi tre gruppi lignatici:

1) NZINGA: Kinzinga, Kikola, Kikongo, Kimangu, Kimata, Kimbala, Kimbamba, Kimbanda, Kimbemza, Kinanga, Kinganga, Kingoyo, Kinkanga, Kinkazi, Kinkenge, Kinkungu, Kintadi, Kinyangi, Kola, Kyandu, Madida, Mayanzi, Mbamba, Mbinda, Mikonmo, Mikunga, Mpangala, Mwingu, Ngandu, Ngoyo, Nkondo, Nsanda, Nzundu, Yanga, Yanzi, Zimba ecct.

2) NSAKU: Kinsaku, Bidi, Boko, Fumvu, Kakongo, Kibokola, Kikyowa, Kimbata, Kimbidi, Kimowa, Kimpemba, Kimpungi, Kimwemba, Kimyala, Kindunga, Kingemba, Kingimbi, Kingudi, Kinimi, Kinkala, Kinkuwu, Kinsanga, Kinsembo, Kinsongi, Kintudi, Kintumba, Kinyati, Kivunda, Kiyaka, Kizombo, Kwimba, Lemba, Lukuti, Lunga, Mallele, Masangi, Matamba, Mayaka, Madidi, Mbemba, Mpemba, Mubidi, Mutampa, Ntunga, Ngudi a Nza, Nkamba, Nkumba, Nsanga, Stampa, Ntombo, Ntumba, Songa, Vunda, Yidi ecct.

3) MPANZU: Kimpanzu, Kangu, Kibangu, Kilumbu, Kilwangu, Kimbembe, Kimbimbi, Kimbongo, Kimpanana, Kimpangu, Kimpudi, Kimwanza, Kindamba, Kindundu, Kingoma, Kingombe, Kinkenzi, Kinkosi, Kinlombo, Kinsuka, Kinsundi, Kintambu, Kinzumbu, Kiwembo, Kumbi, Kyonzo, Lamba, Lombo, Mangungu, Mayombe, Mbinza, Mpanga, Mpombo, Ngombe, Ngungu, Nkolo, Nsundi, Tadi, Tava, Vanga, Vungu, Wombe, Zonzo, ecct. (Cuvelier, 1972. Batsikama, 1971, p. 243. Balandier, 1963, p. 19). Georges Balandier avvalendosi del contributo di Van Wing (1959, p. 30-97) e delle informazioni avute sul campo sulle migrazioni e

suddivisioni avvenute all'interno dei Bakongo, individua 12 gruppi lignatici di parentela che emigrando avrebbero dato origine a tutte le ramificazioni esistenti:

«Kimbembe (Kinkumba – Kisunga), Kingoi (Makodo – Kimbanda), Kinsundi (Kimbweya), Kikwimba (Kiloza – Fumvu), Kivimba (Kinkala – Kinsaku), Kindamba (Kifuma), Kimpanga (Kaunga – Kingoma), Kimbuzi (Manene – Kimbenza), Kindunga (Kisembo), Kisengele (Sengele)» (1963, p. 289)

Attualmente i principali lignaggi bakongo sono: *Muxikongo* (abitante del Kongo) dell'antica capitale del regno del Kongo, occupano attualmente i municipi di Tomboco, Noki, Kwimba e Mbanza Kongo, Bembe e Lukunga. I *Bazombo* (abitanti dello Zombo) che hanno come centri di irradiazione Makela do Zombo e Mbanza Zombo e i *Bassolongo* (abitanti del Solongo) insediati nelle antiche città costiere di Soyo, Nzeto e Ambriz. Oltre a questi tre gruppi più importanti nella regione si trovano anche gli *Nsoso*, *Suku*, *Guenze*, *Coje*, *Vili*, *Bayombe*, *Woyo*, *Kakongo* e *Sundi* (di Cabinda), *Bayaka* (dalle regioni di Sakandika e oltre Benga e Kimbele), i *Bapombo* (dalla regione di Sanza Pombo e Buengas), *Hungu* (Felgas, 1965, p. 24). Secondo van Wing (1959, pp. 39-40), dall'analisi delle diverse tradizioni si può dedurre che questa suddivisione etnica sia il risultato dell'occupazione progressiva del territorio da parte dei Bakongo.

Sotto la guida di Nakongo essi guadaronò il fiume Kwango e si insediarono sul delta formato dai fiumi Kwilo e Tau. Una seconda ondata guidata da Nakongo avrebbe invaso la regione di Mbata fino a Mpemba. Questi suddivisi in diversi lignaggi avrebbero occupato tutto il territorio fino alla riva sinistra del *Nzadi a Nkisi* per poi insediarsi nella regione di Mbata. Il loro capo chiamato Ntinu riconoscendo la superiorità di Nakongo avrebbe guidato un gruppo numeroso di Bakongo a occupare l'altopiano dei fiumi Mupozo e Lwezi. Il punto di riferimento per questo gruppo era l'attuale città di Mbanza Kongo chiamata dai lignaggi che vi si insediarono *Kongo dya Ntotila* (Congo del re). Il gruppo insediato nella fertile regione di Mpemba si sviluppò a tal punto che le terre coltivabili non erano più sufficienti per tutti i lignaggi. Secondo un'antica tradizione la capostipite Mpemba Nzinga avanzò la proposta che una parte continuasse nella regione di Mpemba mentre un'altra avrebbe emigrato per conquistare altri territori. Il mito di fondazione che sta alla base di questa migrazione è il seguente:

«Quando il nostro antenato Nakongo e la nostra antenata ngudi a Ntama si stabilirono a Mbanza Kongo, i loro discendenti si moltiplicarono a tal punto che dopo un po' molti rimasero senza terra da coltivare. Allora gli mfumu a makanda si riunirono e andarono a trovare la capostipite Mpemba Nzinga. Lei dopo aver ascoltato le loro lamentele diede questa risposta: "Da ogni lignaggio esca un capo con le sue donne i suoi bambini e altre persone che partano per conquistare altre terre". Giorni dopo fecero i preparativi per il viaggio. Quando finirono Mpemba Nzinga salutò i suoi figli. A quelli del lignaggio Mpangu diede un cane che indicò loro il cammino verso Est-Nord-Est. La proposta fu accettata dai capilignaggio che individuarono dentro il loro lignaggio le famiglie che avrebbero emigrato. Gli Mbamba marciarono verso ovest occupando i territori della costa oceanica. I Bansundi si arrestarono davanti al Nzadi per poi insediarsi sulla riva destra del fiume. I Bampangu si diressero a Ovest e popolarono le rive del Nzadi a Nkisi per poi stabilirsi sul margine destro fondando un insediamento a Mpangu-Loando».

Secondo VanWing (1959, p. 41) sarebbe una possibile spiegazione dell'origine delle province di Mbamba, Mbata, Nsongo, Nsundi, Mpangu. I grandi villaggi che in seguito si formarono su queste regioni presero il nome della capostipite del rispettivo lignaggio. I Bampangu fondarono la Mbanz'a Mpangu una città che prese il nome dalla capostipite Mpangu. Questo nome veniva attribuito attraverso un rito detto *tombola Mwana* (innalza il bambino) rivolto a ogni membro dei Bampangu che nasceva e veniva fissato tramite un'espressione proverbiale che rimaneva come simbolo della fondazione del lignaggio. In questo caso i Bampangu ricordano il proverbio

«Mpangu è il lignaggio che ha fondato la terra»
«*Mpangu i luvila lwa nsi*».

2.2 Il clima

Nello Zaire, nella cui area, come si è prima accennato, sono insediati da tempo gran parte dei villaggi bakongo, il clima è tropicale con inverno secco e interessa una fascia che copre 150 Km lungo l'area semi arida della costa atlantica. Il clima umido presenta punte più elevate e si verifica anche in zone isolate nelle catene montagnose della Serra de Kanda e della Serra de Mukaba. E' caratterizzato dalla netta distinzione fra una stagione estiva molto umida con piogge abbondanti (*kintombo*) compresa tra settembre e aprile, con una media di precipitazioni che oscilla tra i 1500 e i 750 mm dovute alla prevalenza di masse d'aria marittime tropicali e equatoriali lungo la zona di convergenza equatoriale e la stagione invernale è quasi del tutto arida (*Sivu*) ed è compresa tra maggio e agosto.

«*The mean annual rainfall, which was adequate throughout the zone, rose to over 1,400 mm on the eastern ridge*» (Hilton, 1985, p. 2).

La stagione secca è dovuta alle masse d'aria secca continentale provenienti dalle aree delle alte pressioni tropicali. A Nord il cielo è più nuvoloso e le precipitazioni più abbondanti, mentre nella fascia costiera il cielo è limpido e le precipitazioni scarse. La temperatura media è elevata in tutti i mesi dell'anno: nel mese più caldo (dicembre) non supera i 27,4 gradi centigradi e non scende sotto i 17,2 in quello più freddo (agosto).

«*Los Calores en aquellas Partes comiençan a los fines de Setiembre, i duran hasta el Abril; i por Diziembre, i Enero, quando en Europa son mayores los frios, haze allà los mayores Calores del Año: i al cótrario, quando acà son los mas vehementes Calores, allà son los Frios en Supremo Grado, segun aquel Clima. Estos comiençan al Principio de Mayo, i duran hasta el fin de Setiembre*» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 49v.).

Durante i frequenti acquazzoni la pioggia tocca valori superiori a un millimetro per minuto e così l'acqua acquista una grande forza erosiva. Infatti, come osserva Anne Hilton *rainfall was high, but quickly drained away through the porous soil* (Hilton, 1985, p. 2). La transizione dal clima equatoriale a quello tropicale è indicata a livello vegetazionale dal passaggio dalla foresta pluviale alla savana. Il tipo di vegetazione dominante è la savana, mentre lungo i fiumi e nelle serre si incontrano tratti di foresta pluviale. La fisionomia della copertura vegetale dipende dal prolungamento del periodo delle piogge e del periodo secco.

«*The hills of the Zaire estuary were the best-watered parts of the coastal zone and the nos productive*» (Hilton, 1985, p. 2).

La conformazione del suolo varia a seconda delle colline, delle montagne e delle valli fluviali. L'altezza media del terreno è di circa 500 metri sopra il livello del mare. La vegetazione è costituita da arbusti e alberi di grandi dimensioni e dall'*eleusine indica* detta comunemente *capim*, che si trova ovunque. I fiumi si riempiono durante il periodo delle piogge. Al riguardo Anne Hilton scrive

«*most of the soils were formed from consolidated sedimentary rocks and were relatively fertile. Temperature were moderate with not diurnal-nocturnal or seasonal variations, the mountain ridge recording the lowest temperatures of 15-20°C*» (Hilton, 1985, p. 2).

Sul piano produttivo, questo genere di clima favorisce le monoculture nelle quali i Bakongo sono diventati specialisti. La caccia e la pesca, nelle forme collettive tradizionali, vengono praticate durante la stagione secca. Gli anziani bakongo si lamentano che le piogge in questi ultimi anni non sono più regolari; dalle loro conferme e da osservazioni fatte sul campo la stagione secca durava esattamente dal 15 maggio fino al 15 settembre, giorno in cui cadeva la prima pioggia. Le piogge avevano un'interruzione di tre settimane subito dopo Natale, riprendevano per terminare esattamente il 15 maggio (Bentley, 1900, p. 148s.). Questo ritmo regolare, che per anni ha ritmato il tempo dei Bakongo, è stato ultimamente sovvertito da cambiamenti climatici provocati dalle emissioni di CO₂ nell'atmosfera.

2.3 I movimenti migratori e le origini

Così come per le altre realtà etniche angolane è difficile stabilire chi siano e da dove vengano i Bakongo; in genere, si fa riferimento al gruppo dei Bantu. Il nome con il quale essi si definiscono, *Bakongo* (< *ba-*+*kongo*) «gente del Kongo», contiene il prefisso *ba* usato per definire la provenienza etnica al quale si aggiunge il sostantivo *Kongo*. In kikongo il sostantivo *kongo* significa cacciatore e allude al passato, quando i Bakongo erano soprattutto cacciatori e le loro attività fondamentali erano la guerra con i gruppi vicini e la caccia ai grossi e piccoli animali che abitavano la foresta equatoriale. Ancor oggi se si chiede a un individuo la sua provenienza (*Nki e kanda dyaku?*), egli risponde sia con il nome dell'antenato fondatore del suo lignaggio (*Nekongo, Nemulaza, Nemazinga, Nelumbu, Nempangu, Nemwanda, Nenkondo, Nenkanga*), sia, con un termine che designa la regione occupata da un insieme di gruppi etnici a cui appartiene. E' difficile per un individuo conoscere tutti i lignaggi del proprio gruppo; tuttavia anche se certi ricordi si sono persi o se, nella tradizione orale, ci sono differenze sui nomi, la maggioranza dei Bakongo conosce la storia, la provenienza, e il territorio del proprio lignaggio, e anche i tabù (*nkonko*) che ne regolano la vita. Proprio perchè legato ai miti di fondazione, il nome *Congo*, nelle tradizioni orali si spiega con diversi significati come afferma Marcel Soret:

«Quelle est l'origine de ce nom? Van de Velde affirme qu'il vient de kon-go: "Le pays de panthères". Certes, la panthère joue un rôle important dans la vie sociale des Kongo, mais Laman est moins catégorique. S'il refuse de le faire dériver de nkongo (chasseur), il propose encore, comme autre origine, celle de kongo ou kong ou koo, suivants le dialectes: couteau de jet, lance, pierre utilisée dans les fusils comme balle» (2005, p. 1).

Ne deriva, pertanto, che è abbastanza complesso definire esattamente le etnie angolane appartenenti alla provincia dello Zaire. In ogni caso il nome indica il territorio e le popolazioni insediate nell'antico regno del Congo.

Fin dal secolo XV° i Bakongo mantennero contatti con i primi viaggiatori e missionari che penetrarono il loro territorio a partire dall'estuario del Congo. I contatti con altre culture favorirono una serie di modificazioni che incisero, nella cultura materiale, nell'onomastica e nella struttura amministrativa del regno. Il loro centro culturale e politico è la cittadina di Mbanza Kongo che conserva ancora adesso i segni della presenza della corte reale nell'antica cattedrale Kolumbimbi sede della prima diocesi dell'Africa Australe eretta nel 1596 con la bolla *Super specula militantis Ecclesiae*. Uno dei simboli, che tuttora permane della corte reale è il *Yala nkuwu*, albero sacro sotto la cui ombra si riuniscono ancora gli anziani della città per risolvere questioni presentate dalle famiglie afflitte da vari problemi. I Muxicongo durante i secoli sono stati soggetti a diverse migrazioni, le prime avvenute nel secolo XIV hanno avuto origine dalla scarsità di terre coltivabili insufficienti per sostenere il gruppo ormai troppo

numeroso. Per i Bakongo, come si verifica in numerose altre popolazioni africane, la tradizione orale è l'unica fonte dalla quale si possono rintracciare notizie sul periodo nel quale si stanziarono nel territorio in cui attualmente vivono. Una di queste tradizioni riportate da Davidson riferisce che

«In qualche momento intorno al 1350 d.C., una popolazione che viveva lungo la riva destra del fiume Congo, non lungi dal punto in cui questo si getta nell'oceano Atlantico, subì una scissione familiare nelle sue file. Il figlio di un capo, avendo bisogno di altra terra, decise di andarsene: radunò dei seguaci e si diresse a sud sul grande fiume, vicino all'attuale città di Boma. Penetrati in quella che è oggi l'Angola settentrionale, giunsero nel paese delle popolazioni mbundu e mbwela. Qui, dice la tradizione, si conquistarono una piccola patria vicino al luogo in cui in seguito sorse la loro capitale, Mbanza o São Salvador» (Davidson, 1969, p. 38).

I Bakongo appartengono al gruppo Bantu che abitava in una vasta area del continente africano, specialmente nelle regioni sub-equatoriali. E' ipotizzabile che, in epoca precoloniale, i Bantu conoscessero le tecnologie della lavorazione del ferro; è ugualmente quasi sicuro che abitassero nella cintura della savana subsahariana distinguendosi in due grandi flussi migratori: il primo aggirando la foresta equatoriale, avanzò fino alla regione dei grandi laghi, dove alcuni gruppi si insediarono, mentre altri continuarono spingendosi fino alle regioni australi del continente. La seconda migrazione scese a Sud, attraversò la foresta equatoriale e si sparse lungo il bacino idrografico del fiume Zaire e dei suoi affluenti. In quest'area, dopo aver incontrato condizioni favorevoli per l'agricoltura, la caccia e la pesca, si stanziò. Secondo Basil Davidson probabilmente

«erano soltanto un piccolo gruppo di intrusi ben organizzati e ben armati, temprati e induriti dai viaggi e dalle peripezie (...) soggiogarono i popoli che incontrarono, si stabilirono tra di essi stringendo con loro anche vincoli matrimoniali, e in tal modo costruirono poco a poco un nuovo stato e un nuovo sistema sociale» (Davidson, 1961, p. 149).

A quest'ultima corrente migratoria apparterebbero gli attuali Bakongo. Per Soret invece il movimento sarebbe avvenuto dal Sud probabilmente dai regni Lunda e Lwena

«*Ce serait vers 550 de notre ère qu'ils arrivèrent dans le Kassai. Une migration lente de 3 siècles les amena au Kwango vers 850. Trois autres siècles plus tard, ils repartent vers San Salvador, ou ils arrivent peu avant Diego Cão. De tout cela, on peut retenir avec un semblant de certitude que les tribus Kongo, arrivées vers 1450 à San Salvador, paraissaient venir du Kassai, ou tout au moins du Kwilu par le Kwango. En tout cas, c'est sensiblement à partir de cette date qu'ils rayonnèrent autour de San Salvador, occupant progressivement tout le pays entre le 4^e et le 18^e parallèle sud d'une part, la mer et le 18^e méridien est d'autre part*» (Soret, 2005, p. 21).

A mano a mano che i lignaggi crescevano aumentavano anche i motivi di dispersione che si possono individuare nei conflitti politici per la successione al trono, oppure nelle accuse di *feiticeria* formulate dagli *nganga*, così che i capi delusi e perseguitati furono spinti a cercarsi una nuova terra. Questi eroi capostipiti, celebrati ed elencati nelle *Nkutama a mvila za makanda* di Cuvelier (1972), dovettero trasferirsi con pochi familiari e trovare la loro libertà in altre terre, che conquistarono ed occuparono. Con la loro partenza le *mvila* divennero gruppi autonomi, distinti e indipendenti ma non frammentari perchè legati sempre a Mbanza Kongo. Con l'agricoltura e la siderurgia gli insediamenti divennero stanziali, la popolazione aumentò e la società si organizzò distribuendo ruoli e funzioni.

Nel considerare tale processo migratorio è possibile sia corretta l'ipotesi secondo la quale i gruppi umani, spesso si siano incontrati e scontrati; frequentemente essi si sono fusi in gruppi comuni assimilandosi tra loro o sottomettendo quelli culturalmente più deboli. Crebbe così la costante necessità di adattamento tra immigrati e popolazioni che già si trovavano sul posto. Che diritto avevano i Bakongo di emigrare da Mbanza Kongo e stabilirsi in una nuova terra? Potevano farlo solo attraverso un processo di riconciliazione spirituale sancito dai rituali del signore della terra (*mfumu a ntoto*). Il diritto a insediarsi era concesso loro dallo spirito della terra (*nkisi a nsi*) che i nuovi arrivati dovevano propiziare per legittimare la loro presenza. Infatti, come dice Davidson

«fuori da questo sistema di regolamenti ancestrali non v'era possibilità di vita, perchè “un uomo senza ascendenza è un uomo senza cittadinanza”: senza identità e perciò senza alleati. *Ex ecclesia non est vita*; o, come dicono i kongo, un uomo fuori dal suo clan è come “una cavalletta che ha perso le ali”» (Davidson, 1969, p. 40).

I Bakongo sono diventati maestri nell'antropizzazione del loro territorio; a garantire il loro sviluppo subentrarono anche fattori ecologici come l'alta piovosità annua, la fertilità del suolo, la distribuzione capillare dei corsi d'acqua. Per i Bakongo, come si verifica in numerose altre popolazioni africane, la tradizione orale è l'unica fonte dalla quale si possono rintracciare notizie sul periodo nel quale si stanziarono nel territorio in cui attualmente vivono. Nel periodo coloniale, il 15 marzo del 1961 il movimento anticoloniale UPA, Unione delle Popolazioni Angolane, scatenò la rivolta contro i portoghesi in tutto il nord dell'Angola. Vennero occupate le fazende dei “bianchi” e trucidati coloro che erano al loro servizio, molti ponti furono fatti saltare. La reazione dell'esercito portoghese fu immediata con bombardamenti e operazioni capillari contro la guerriglia. Fu così che la popolazione bakongo sfollò in massa attraversando la frontiera e rifugiandosi nei villaggi dell'attuale Congo Democratico. Per accogliere la massa di persone provenienti dall'Angola vennero creati appositamente dei centri di accoglienza lungo la frontiera angolana che in seguito divennero insediamenti stabili (Songololo). Nel 1975 dopo la dichiarazione dell'indipendenza si assistette al movimento inverso, i profughi bakongo pensando che la situazione creata dall'indipendenza si mantenesse sicura, ritornarono in massa rioccupando le loro zone abbandonate nel 1961. Nel 1999 dopo un'assalto dell'UNITA a Mbanza Kongo, si verificò un altro esodo in massa di tutta la popolazione bakongo che spopolò tutti i villaggi lungo la frontiera. La popolazione nel tentativo di mettersi in salvo si rifugiò nei campi profughi allestiti dall'ONU in Congo. Nel 2003 dopo che la situazione di pace si stabilizzò si assistette al movimento inverso di proporzioni enormi che creò numerosi problemi per l'accoglienza e il reinserimento di coloro che avevano deciso di ritornare in patria. Nel 2010 furono 45.000 i Bakongo rimpatriati (*refoulé*) obbligatoriamente dalle autorità congolese. Si trattava di profughi che da tempi immemori vivevano nelle cittadine di Matadi, Kimpese, Songololo, Kwilu Ngongo, Kisantu, ormai pienamente inseriti tra i Bakongo della RDC con famiglie insediate lungo il territorio della frontiera angolana. L'afflusso sulle frontiere di Luvo e Bwela fu tale che dovette intervenire l'esercito angolano con camion e assistenza sanitaria per accogliere questa massa di *regressados*. Probabilmente fu una ripicca delle autorità congolese dopo il rimpatriamento forzato dei *garimpeiros* congolese che estraevano e trafficavano diamanti illegalmente nei giacimenti angolani della Lunda.

Il territorio dove vivono i Bakongo è sempre stato al centro di processi migratori e di insediamenti di popolazioni esterne, sia europee che di lingua bantu, proprio per il clima subequatoriale e per la presenza di corsi d'acqua e di foreste lussureggianti. Lo testimoniano le incisioni e pitture rupestri trovate a Noqui sulla foce del fiume Zaire e a Kissadi (Negage). Si tratta, infatti, di un territorio dove la caccia abbondava e la raccolta era facilitata dalla particolare

fertilità del terreno fatto questo che ha favorito nel tempo il convergere, come osserva Anne Hilton, di vari flussi migratori.

«The Europeans were generally impressed that with so little labour the land produced so much» (Hilton, 1985, p. 5).

2.4 Una società organizzata

Come si è già avuto modo di indicare, il territorio tradizionale dei Bakongo oggi attraversa i confini di quattro Stati africani moderni: la Repubblica dell'Angola, quella Democratica del Congo, la Repubblica del Congo e quella Centrafricana. Prima degli anni Sessanta e Settanta, questi territori, collocati sulla fascia equatoriale e sub equatoriale, erano soggetti rispettivamente all'amministrazione coloniale portoghese, belga e francese. Come afferma Josef Van Wing:

«The mighty Bakongo people is not restricted to the Lower Congo in the Belgian colony; its ramifications extend much further into French Equatorial Africa in the North, and southwards to Angola. We are here dealing with the eastern branch, which was settled between Inkisi and the Kwango» (Van Wing, 1941, p. 45).

A quel tempo i Bakongo vivevano coltivando la terra, cacciando, pescando e commerciando. Il commercio fu sempre ciò che li distinse da altre etnie africane. La loro cultura materiale conserva tuttora testimonianze delle abilità tecniche dimostrate da fabbri, vasai, incisori e canestrari che però non traevano grande profitto dal loro lavoro. Il commercio li aprì a influenze esterne, le quali operarono grandi cambiamenti nel contesto socio-culturale e li stimolò a coltivare prodotti da portare ai mercati. Il modello tradizionale di stanziamento degli insediamenti sparsi sul territorio rifletteva originariamente, un sistema politico indigeno altamente organizzato. La vasta area descritta come territorio bakongo era ripartita in province amministrare da funzionari che dipendevano politicamente dal re del Congo. Ogni provincia era retta da un membro appartenente ai differenti lignaggi che si avvicendavano nella conduzione dello stesso regno. La provincia centrale Mpemba era sotto la personale amministrazione del re e popolata dagli Exicongo, appartenenti al re in un senso più stretto di quello dei popoli delle vicine province i cui governatori, per quanto costretti a pagare tributi al re e ad obbedire alle sue chiamate alla guerra, godevano di una larga autonomia. I Bazombo, mercanti per eccellenza, erano distribuiti sul territorio delimitato dai fiumi Nzadi a Nkisi, Kwilo Futa, Beu, Luwango e Lufunde. I Bayaka, stirpe avventurosa e bellicosa, si insediarono in un'area delimitata dai fiumi Sakandika e Benga Tau. I Bassolongo popolarono, fin dai tempi remoti, la costa atlantica, mentre i Bapombo furono individuati dai commercianti portoghesi sul territorio tra i fiumi Kwilo Pombo e Cuango. Il modello residenziale pre-coloniale rifletteva, perciò, un sistema politico altamente organizzato che si fondava sulla delega gerarchica dell'autorità regale. L'amministrazione coloniale portoghese, in accordo con il principio del governo diretto che pretendeva di governare il territorio attraverso l'uso di funzionari portoghesi, determinò la decadenza del regno. L'aristocrazia dominante tra gli Exicongo non poté realmente mantenere il prestigio tradizionale e svanì quando il re del Congo fu nominato dai Portoghesi quando il capoluogo della provincia fu spostato da Mbanza Kongo a Makela do Zombo e poi a Uije, sotto l'amministrazione coloniale di un governatore provinciale "bianco". I cambiamenti che ne seguirono incisero profondamente sul contesto socio-culturale dei Bakongo. La corte reale notevolmente ridotta di grandezza ed importanza attorno ad un re fantoccio, fu spogliata del prestigio regale e non era più fonte di potere. La guerra non era più possibile, gli uomini non si affollavano più presso la corte per ottenere privilegi o per risolvere questioni. I principi ricevevano dai loro sudditi solo

piccoli tributi o poche sementi per coltivare i loro campi. Il poco che ottenevano era offerto quasi segretamente e non poteva più essere obbligatorio, come nell'epoca precedente. L'amministrazione coloniale aveva sostituito il tributo regale con il cosiddetto *imposto*, da versare all'amministrazione coloniale portoghese. I coloni avevano sostituito il lavoro nelle terre del principe con i lavori forzati da prestare nelle *fazendas* di caffè dei "bianchi" o nella costruzione della ferrovia; e tutto ciò attraverso l'istituzione del *contrato* che obbligava i maschi adulti a lavorare per i coloni portoghesi. L'autorità degli anziani sui giovani era stata minata, ed anche per questo motivo gli anziani parlavano con nostalgia dell'età regale del *Kongo dya ntotila*.

Per quanto riguarda l'organizzazione sociale tradizionale, al di fuori dell'attuale struttura statale dell'Angola derivata dalla colonizzazione, fino ad un recente passato i Bakongo costituivano una realtà socio-culturale organizzata secondo una struttura statale monarchica. La loro organizzazione sociale fu descritta nei dettagli dai Portoghesi e dagli Italiani che vissero e lavorarono in Congo nel '600. Come spiega Davidson

«a un osservatore medievale la forma di governo congolese appariva in complesso notevolmente simile a quella europea» (Davidson, 1961, p. 152).

Infatti, come si è già visto, il regno aveva come capo supremo il *ntotila* o *mani Kongo* con residenza fissa nella capitale del regno, Mbanza Kongo. Ogni lignaggio dipendeva direttamente da un rapporto di sudditanza da lui che simbolicamente riassorbiva nella sua persona tutte le istanze. Il re controllava i sudditi e i territori tramite vassalli amministratori che organizzati gerarchicamente riscuotevano i tributi; la dipendenza perciò era espressa concretamente dal pagamento di un tributo annuo e dall'aiuto militare in favore del sovrano in caso di guerra.

«*Y hasta los Principes Hijos del Rey, estan tan sujetos, q sino le pagan cada ano el Tributo Anual, que deven contribuirle, por los Estados que poseen, les priva dellos*» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 1).

Il tributo versato al re consisteva in conchiglie (*nzimbu*), che rappresentavano la moneta locale; venivano conferiti anche in generi alimentari, animali domestici (capre), armi (archi, frecce e lance), stuoie e schiavi. L'apparato statale, di tipo tributario s'intrecciava, per la riscossione del tributo, con l'organizzazione tradizionale: il tributo (*mpaku*) era versato dai membri del lignaggio a una delle autorità che reggeva il villaggio, chiamata signora della *nsanda* (*mfumu a nsanda*); a sua volta costui pagava il tributo al *Duke* che amministrava nello stesso territorio un insieme di villaggi. Questo tributo veniva versato direttamente al re. I *Duke* ogni tre anni confluivano a Mbanza Kongo per rinnovare davanti al re il giuramento di fedeltà. Il funzionario incaricato a riscuotere il tributo era chiamato *mfutila* (*futa*, pagare); un altro, detto *mani mpanza*, percepiva i pedaggi, mentre il *mani samba* esercitava dei diritti sugli schiavi (Balandier, 1965, p. 121). Altri ministri erano il *mangovo* e il *mamputu* con l'incarico di introdurre gli stranieri a corte; il *mankaka* si occupava di riunire l'esercito in tempo di guerra, il *marimba*, invece, fiscalizzava la caccia e la pesca per ricevere la parte spettante al re (Proyart, 1776, pp. 124-125), l'organizzazione ministeriale prevedeva anche il *makimba* un ministro dei fiumi e delle foreste (Davidson, 1961, p. 154). Questa gerarchia collocava la figura del re agli occhi dei sudditi in un ambito simbolico abbastanza lontano, sebbene fosse molto facile per chiunque essere accolto in udienza.

«La sua figura veniva posta al centro di un sistema di regole, di interdizioni e di obblighi che tendevano ad isolarlo dai suoi sudditi» (Surdich, 1997, p. 6).

Al re venivano attribuiti poteri divini e si riteneva che fosse un'incarnazione di Nzambi il dio dei Bakongo. Usando le parole di Davidson, i Bakongo collocavano il re al vertice rituale dell'ordinamento etico-sociale così da garantire l'armonia fra la società e il suo ambiente naturale per mezzo di atti rituali:

«Questi re dunque non erano “divini” nel senso di essere considerati dei. Erano persone politiche e perciò terrene, come pure rituali e perciò spirituali. Le due qualità restavano intimamente unite. Potevano essere separate quando un insuccesso nella prima sembrava minacciare la seconda, e spesso accadeva. Ma la qualità spirituale restava sempre superiore perchè questo re avevano riassunto nelle loro persone i molti poteri ancestrali di cui erano rivestiti i capi di un numero più o meno grande di stirpi, e avevano così permesso all'unità del popolo di sopravvivere» (Davidson, 1969, p. 169).

La monarchia non era ereditaria ma elettiva, per cui il successore di un re defunto o deposto veniva scelto tra i principi del regno in seno alle famiglie reali: Nimi, Nsaku, Lukeni, Mpanzu, Nzinga, Mbemba, Nkanga, Ntumba, Nemyala, Agua Rosada (Saccardo, 1983, pp. 11-13). I principi elettori erano i capi delle tre grandi province del regno: Mani Vunda, Mani Soyo e Mani Bata. La parte maschile dei Kimpanzo, considerata legittima disputava il trono con il ramo femminile dei Kimulaza che si era affermato con la forza (Toso, 1976, p. 48). Quando le province del regno divennero indipendenti e proclamarono la loro autonomia dal potere centralizzato del re, furono gli *nkasi a makanda* dei villaggi vicini a Mbanza Kongo che si incaricarono dell'elezione e della proclamazione del re (Van Wing, 1959, p. 42). Gli attributi e le prerogative della regalità erano assunti per similitudine anche dai principi che governavano le province di Nsundi, Mpemba, Mbamba, Soyo, Mpangu, Mbata. Essi erano legati da relazioni di vassallaggio al re che risiedeva nella capitale Mbanza Kongo dove si recavano ogni tre anni per rinnovare il loro giuramento di fedeltà. Al re però, era riservato il privilegio di nominare gli altri principi, in base al carisma della sovranità che gli era conferita dal consenso dei lignaggi di discendenza regale (*Mpanzu, Nsaku, Nlaza, Nzinga*). Come nota Van Wing

«*Les auteurs anciens ont appliqué aux choses congolaises leur vocabulaire européen. Ils parlent de rois et de princes, de ducs, de marquis et de comtes, de gouverneurs et de juges*» (1959, p. 38).

Anche se la successione al trono non era ereditaria, in genere l'erede al trono era uno dei parenti stretti del re scelto dai capi delle province. Il problema della successione fu una delle cause della decadenza del regno (Felgas, 1965, p. 59). Quando la sede era vacante gli intrighi e le violenze erano all'ordine del giorno. I candidati al trono appoggiati dai loro partitari dovevano imporsi con la forza eliminando i concorrenti attraverso lotte violente. L'*élite* e la nobiltà del Congo vennero sterminati da questi combattimenti sanguinosi. I principi che amministravano le province prima dell'attribuzione dei titoli nobiliari europei venivano chiamati *mani* ed erano strettamente legati al re. Come riporta Van Wing

«*Par malheur tous ces nobles congolais s'approprièrent des noms européennes*» (1958, p. 39).

Alcuni di loro facevano parte della corte, a cui partecipavano periodicamente per versare i tributi e per organizzare l'amministrazione del regno. Per esempio, Don Afonso Mvemba Nzinga introdusse a Mbanza Kongo lo stile della cancelleria portoghese, pensò di organizzare il regno del Congo sullo stile dell'amministrazione europea. Ma il processo di centralizzazione estinse molta della democrazia che continuava a ispirare la conduzione dei villaggi. Inoltre dopo la costruzione delle prime fortezze a Luanda, Massangano e Cambambe i portoghesi si insediarono

lungo la costa con le prime stazioni commerciali. Erano utili perchè vendevano archibugi e polvere da sparo e compravano avorio e prigionieri, ma fastidiosi perchè elaboravano il consenso con i vassalli lungo la costa e soprattutto a Soyo. Stringevano importunamente alleanze e miravano a rovesciare l'autorità del *ntotila*, andavano tenuti a bada nelle loro mire espansionistiche. La conquista e le altre pressioni esterne contribuirono a creare un regno imponente con una continua perdita di eguaglianza sociale e con una stratificazione che gettò molti uomini e donne in schiavitù legati al pagamento di tributi e al lavoro. In seguito i Bakongo si accorsero di esser diventati un popolo soggetto grazie a promulgazioni avvenute in un paese lontano. Una delle prerogative attribuite al re era quella di giudice supremo; questa funzione continuava ad esercitarla anche quando veniva deposto. Una vasta gamma di operatori del sacro (*nganga*), legittimava il potere politico consacrandolo e garantiva il funzionamento delle province del regno. Attraverso i miti di fondazione e il culto degli antenati veniva celebrata la memoria collettiva e ciò contribuiva a creare l'immagine identitaria dei Bakongo. Un sistema organico di pratiche religiose e di tipo magico, contrastate dai missionari, rispondeva al bisogno di risolvere i problemi fondamentali dell'esistenza e contribuiva alla continuità dei Bakongo come sistema culturale (Surdich, 1997, p. 8). Gli *nganga* avevano il ruolo importante di consiglieri reali: per esempio suggerivano la tattica e la strategia per la guerra, denunciavano i complotti per destabilizzare il re. All'inizio del Novecento l'amministrazione coloniale ha imposto una nuova figura di un re che ha travalicato l'organizzazione tradizionale dei lignaggi appartenenti al gruppo delle famiglie che per discendenza rientravano tra quelle con aspirazioni alla successione al trono reale. Nella storia della colonizzazione dello Zaire, infatti, nel 1483, per primi giunsero i Portoghesi. In quel periodo, il Congo costituiva già uno stato più o meno centralizzato e organizzato attorno alla capitale del regno. Nel 1630 dopo la conquista del Nord-Est del Brasile gli Olandesi intensificarono il loro commercio con le regioni del Golfo di Guinea e nel 1645 si impadronirono di Luanda. In quei tempi, com'è noto, le frontiere non erano ancora ben delimitate e le competenze coloniali su quelle regioni, fino alla Conferenza di Berlino, rimasero abbastanza indefinite. In seguito con i relativi accordi del 1886 tra il Portogallo e il Belgio, furono definite le frontiere tra l'Angola e il Congo. Le frontiere stabilite a tavolino divisero l'unica etnia dei Bakongo in due versanti: quelli del Nord dell'Angola da quelli dell'attuale Repubblica Democratica del Congo (R.D.C.).

Per quanto riguarda il problema del sistema monarchico del Regno del Congo è necessario tenere presente il sistema che gli Europei incontrarono nel momento della loro espansione. L'amministrazione coloniale si serviva della nomina di capi locali (*soba*), che mantenevano il controllo di un dato territorio (*sobado*) collaborando con funzionari portoghesi (*chefe do posto*). Questo espediente (*indirect rule*) ha mirato a controllare il territorio mediante il governo dell'organizzazione dei lignaggi, sul quale, fra l'altro, si basava la struttura sociale tradizionale, l'apparato produttivo e la divisione del lavoro. La società bakongo di primo acchito sembrerebbe una tra le società africane più aperte alle influenze della modernità. Si notano però dei fattori di resistenza che hanno contribuito a una certa chiusura, tra questi si possono enumerare: l'attaccamento alla terra ereditata dagli antenati, l'esistenza di autorità tradizionali, l'efficienza della struttura lignatica e la partecipazione alla cultura dell'antico regno del Congo. L'esperienza coloniale ha contribuito a spaccare questa unità ma permangono forti alcuni fattori di coesione e di centralizzazione (Balandier, 1963, p. 305). Con il consolidarsi della monarchia le guerre divennero il mezzo per rafforzare il regno; mentre prima erano semplicemente delle razzie crebbero in frequenza e dimensioni. Il regno subì forti cambiamenti a causa della tratta ed i re divennero zelanti soci dei *negreiros* portoghesi in cambio di armi da fuoco.

3 Le attività produttive

Fin dai tempi remoti a Mbanza Kongo ogni lignaggio era specializzato in un mestiere. C'erano tessitori, coloro che estraevano vino di palma, cestai, vasai, fabbri. In comune costoro avevano solo l'agricoltura che era riservata alle donne mentre la caccia e la pesca erano praticate dagli uomini.

Quasi tutti possiedono le stesse abilità nello svolgimento delle attività di base. La tecnologia impiegata nella produzione di strumenti e utensili è relativamente semplice e praticata secondo modelli trasmessi da padre in figlio, ogni famiglia provvede al suo fabbisogno. Le attività produttive nel campo dell'agricoltura incrementate dalla caccia e dalla pesca permettono alla maggior parte di avere una certa sicurezza alimentare. Fino a qualche anno fa lo scambio che avveniva nei mercati non era fatto in base alla moneta. Lo spessore delle entrate in moneta, l'economia di mercato e le transazioni commerciali non influivano più di tanto sul sistema tradizionale di scambio. Gli individui non erano incentivati ad aumentare il loro potere d'acquisto e a vivere in un'economia monetaria fu così che il sistema tradizionale si mantenne e conservò un'importanza predominante rispetto al sistema coloniale portoghese. Se prima questi modelli estranei alla cultura bakongo non permeavano oggi però non è così. Nel XIX secolo perturbato l'equilibrio ecologico a causa dell'aumento della popolazione si innescò un processo accelerato di cambiamento come suppone Davidson:

«sembra che per questo motivo o per l'esaurimento del suolo, che è poi lo stesso, un numero pericolosamente alto di persone abbia cominciato a risentire della scarsità di terre» (Davidson, 1969, p. 213).

Questo aumento demografico sembra essere stato provocato dalle colture americane a rendimento elevato importate dai portoghesi soprattutto il mais, la manioca.

«Con esse si potevano sfamare insediamenti un pò più densi, ma la conseguente crescita della popolazione richiedeva a sua volta altra terra» (*ibid.*).

Da questa situazione nacque una crisi che coinvolse anche altre regioni e che aumentò con l'espansione coloniale portoghese

3.1 Il villaggio

Lo spazio e la realtà ambientale dove la comunità si insedia costituiscono i punti di orientamento sui quali i Bakongo vivono ed operano; essi diventano dimora, temporanea o permanente, dove costruire le abitazioni capanne o tende a seconda se il sistema adottato è stanziale o nomade. Tali scelte sono determinate dalle risorse che offre il territorio in cui si sta e dalle relative attività produttive per approvvigionarsi del necessario per vivere. A questo proposito Boas scrive che

«l'intera vita economica dell'uomo è condizionata dalle risorse del paese in cui vive. L'ubicazione dei villaggi e la loro dimensione dipendono dalla disponibilità alimentare; le comunicazioni dei sentieri e dalle vie d'acqua disponibili» (Boas, 1911, p. 156).

I Bakongo sono un popolo matrilineare e patrilocale, con un'alta mobilità spaziale individuale; abitano in villaggi (*evata*) definiti genericamente *sanzala* con nuclei parentali di linea materna; nel passato erano collocati nelle depressioni e nelle vallate dei fiumi (*mabaixas*), in terreni molto

fertili di pertinenza dei rispettivi lignaggi. In seguito con la colonizzazione furono obbligati a uscire dalle *mabaixas* per concentrarsi lungo le vie di comunicazione secondo un piano organizzato dai coloni perchè fossero meglio controllati:

«*Só no princípio deste século e graças a uma enérgica acção das nossas autoridades administrativas, as sanzalas passaram para a beira das estradas com as consequentes vantagens: maior contacto com a civilização, melhores possibilidades de controle sanitário*» (Felgas, 1965, p. 76).

Tra i Bakongo non solo i villaggi, ma anche gli individui e le famiglie hanno un indice di mobilità molto elevato. Gli spostamenti vengono effettuati di propria iniziativa da uomini e donne in particolare in occasione dei matrimoni, dei divorzi, delle vedovanze e dei successivi matrimoni. Tutto ciò costituisce motivo per cambiare domicilio, in un continuo spostamento da un villaggio all'altro. Gli uomini sono facilitati nei loro spostamenti dalla numerosa parentela sparsa ovunque nella regione. Quella dei Bakongo è una società i cui villaggi si muovono nello spazio e tendono spesso a spaccarsi e a frammentarsi nel tempo. La circolazione dei singoli individui tra questi villaggi è continua in una dinamica sociale con continui processi di aggiustamento, adattamento e mutamento (Balandier, 1963, p. 57s.).

All'ingresso di un villaggio il visitatore viene colpito dalla solidità delle abitazioni fatte spesso di mattoni cotti e inserite in spiazzati dove l'erba viene tolta. Nel passato, la sistemazione del villaggio era pensata in base a tre fattori fondamentali: il fiume, il terreno da coltivare e le vie di comunicazione. La vicinanza al fiume era importante per la vita quotidiana, in quanto consentiva di attingere acqua per il consumo domestico, per il bagno e per praticarvi la pesca. Ancora oggi il villaggio però è sempre collocato a circa 200 metri da un corso d'acqua, perché la troppa vicinanza può comportare disagi a causa delle zanzare, della mosca tse-tse e dalla presenza di animali spesso presenti nei fiumi che hanno nei fiumi il loro habitat. Il sentiero tramite il quale si accede al fiume (*nzil'a nkoko*) è di capitale importanza; spesso il capo-villaggio organizza campagne di lavoro collettivo per ripulirlo e consentire alle donne di ritornare al villaggio con la provvista d'acqua senza che rischino di scivolare. La tradizione orale bakongo ha fissato con un proverbio l'importanza del sentiero che porta al fiume:

«Chi insegna la strada del fiume alla gallina ospite? Chi vive nel villaggio!».

«*Nani isongelanga nzila kwa nsusu a nzenza? Ntungi!*».

Inoltre, è necessario che il villaggio non sia troppo lontano dai terreni coltivabili; infatti, quotidianamente, la famiglia si sposta dall'abitazione fino ai campi dove le donne trascorrono al lavoro la maggior parte del giorno. Tra il villaggio e i terreni da coltivare deve esserci una distanza tale da impedire agli animali domestici di raggiungere le coltivazioni.

Nel passato la vicinanza alle vie di comunicazione tracciate dall'amministrazione coloniale, non era un motivo da prendere in considerazione; fu la preoccupazione dell'amministrazione coloniale che stabilì gli insediamenti lungo le strade principali. Questo all'inizio comportò notevoli difficoltà di adattamento e provocò un cambiamento nel modello di vita sedentaria delle popolazioni, che periodicamente, in vista della raccolta, si sono dovute dislocare dagli *aldeamentos* per ritornare nelle *mabaixas*, dove però non potevano restare a lungo.

Punto di riferimento e soprattutto di orientamento principale per gli abitanti di un villaggio bakongo è l'albero della *nsanda* (*Ficus Psilopoga Welw.*) detto normalmente *mulemba*. Si tratta di un albero che arriva fino a 16 metri di altezza, con foglie perenni di color verde scuro; quando cadono per terra sono avidamente divorate dagli animali domestici; inoltre, sono ricercate dagli elefanti. Quando è inciso dal tronco quando inciso, fuoriesce la linfa lattiginosa di colore bianco che scaldata al fuoco serve come vischio per catturare gli uccelli (Cavazzi 1690, p. 24). Sempre

dal tronco partono radici aeree che scendono fino a terra, formando liane verticali. Spesso negli antichi insediamenti abbandonati nella foresta si trovano *nsanda* vecchie, da queste gli anziani prelevano dei polloni che vengono piantati nei nuovi villaggi (Gossweiler 1953, p. 459). L'albero viene piantato nelle vicinanze dell'abitazione del *mfumu a nsanda*; si pratica un rito durante il quale si impasta la terra con vino di palma. Quindi si invoca la protezione degli antenati del lignaggio incaricati di tutelare il nuovo insediamento. La *nsanda* costituisce il simbolo per eccellenza della coesione e della vitalità di un lignaggio, sotto la sua ombra vi si convocano riunioni periodiche, dei membri del villaggio. Ai piedi del tronco si seppelliscono una pietra sacra detta *lusunzi*, fonte di benedizione, punte d'ascia e spade. L'albero è anche segno di mediazione tra gli antenati dei lignaggi e del villaggio (Parreira, 1990, p. 79). Un proverbio esprime sinteticamente tutte queste qualità simboliche:

«dalla Nsanda del regno del Congo, possono cadere solo foglie, ma non disgrazie».
«*Nsand'a Kongo, musotoka lukaya, ke musotoka dyambu ko*» (Batsikama, 1971, p. 179).

Nel passato si nascondevano tra i rami di quest'albero le ragazze durante la loro prima mestruazione; ai rami della *nsanda*, erano appesi i trofei di caccia per propiziare la cattura degli animali. Nel XVI secolo si ricavava dalla

«*prima scorza una certa quasi tela, che battuta e purgata la stendono in lungo e in largo, e di quella si vestono gl'uomini e le femmine d'infima condizione*» (Pigafetta, 1591, p. 10).

Un rapido sguardo alle capanne del villaggio è sufficiente per notare il loro tetto basso e spiovente. Ancor oggi la disposizione delle case del villaggio è circolare oppure a forma di "U". Nella parte aperta c'è l'accesso da dove si aprono le due ali di abitazioni che culminano sul fondo con quella del signore del villaggio (*mfumu a vata*). Il centro del villaggio, ovvero lo spazio dove spesso i bambini giocano è senza erba, inoltre, ciò impedisce ai serpenti di accedere alle abitazioni. Anticamente i villaggi erano di piccole dimensioni non arrivavano a più di trenta abitazioni; vi abitavano gli appartenenti a uno stesso lignaggio o famiglie con le quali c'era una relazione di alleanza. Si dividevano in diversi quartieri (*belo*), risultanti dalla frammentazione di lignaggi, causata da membri che si separavano per essere indipendenti e per poter così sfruttare nuove terre (M'Bokolo, 2003, p. 181). Attualmente le dimensioni sono più ampie ed ospitano più parentele lignatiche, come osserva George Balandier:

«*Lorsqu'il s'agit d'un village composite, les différents clans représentés sont distingués par des quartiers distincts (mbelo) ayant chacun leur foyer commun où se réunissent les hommes du clan*» (1963, p. 320).

3.2 L'amministrazione delle terre

Nell'organizzazione amministrativa retta dai lignaggi anche fra i Bakongo (come è frequente in Africa) il controllo del possesso e della distribuzione delle terre è strutturato secondo il sistema lignatico ed è posto sotto la vigilanza del signore della terra (*Mfumu a ntoto*). Il diritto della ripartizione delle terre spettava al re, (*Ntotela < Ne-+-tota*) definito "signore che unisce". Nel passato nomi dei re e dei nobili bakongo erano preceduti dal titolo nobiliare *ne* che derivava probabilmente da *mani* > «signore». In questo modo il nome del re assunse il significato politico di colui che garantiva l'unità del gruppo (Parreira 1999, p. 88. Fonseca 1985, p. 29). Questo prefisso rimane tuttora un segno distintivo che indica il signore del lignaggio.

Secondo la tradizione *Nsaku a Nimi* e i suoi discendenti usando le prerogative del diritto di primogenitura, spartirono il territorio in regioni, assegnando degli appezzamenti ai discendenti di uno stesso lignaggio. Da questo atto del ripartire, deriva il nome di *Makaba* (*ma-+-kabula* > colui che spartisce), un proverbio spiega questa tradizione:

«Io Makaba che suddivido il territorio e il potere (agli altri lignaggi), solo le leggi mi rimangono tra le mani».

«*Mono Makaba makab'e nsi. Nlongo ye nlongo mya kunsala va nkand'a koko*».

Tradizionalmente, nel passato il paese comprendeva questi territori: *Mpangala, Mazinga, Ngoyo, Mpemba, Lwangu, Nsundi, Mbinda, Mbembe, Mbamba, Mpangu* ecc. (Batsikama, 1971, p. 83). Il territorio a causa dell'eccessivo calore fu chiamato *Mbangala*. La vastità del territorio bakongo è espressa dal proverbio:

«Mpangala è una grande pianura, può esser controllata dagli occhi, ma non dai piedi».

«*Mpangala nseke annene, yilungila meso, ke yilungila ntambi ko*».

Anche a un individuo esterno ai rapporti stretti di parentela, era concesso di integrarsi nel gruppo parentale, ricevendo una moglie e la sua parte di terra. Il controllo e la funzione di autorità sulle terre erano esercitati dal signore del lignaggio e dal consiglio degli anziani. E' da ricordare però come dice Jos Van Wing:

«*Ce sont les Bakulu, qui ont conquis le domaine du clan, ses forêts, ses rivières, ses étangs et ses sources; ils ont été enterrés dans leur propriété. Ils continuent à dominer*». (1959, p. 94)

I Bakongo esprimono il potere esercitato dai *Bakulu* sulla terra con il proverbio:

«La terra è dei bakulu ma le orme con cui è stata pestata appartengono ai loro discendenti»

«*Nsi ankulu, ntambi zampa*».

L'individuo non si concepisce mai come un'unità indipendente:

«*tout être appartient à un lignage déterminé dont les éléments défunts et ceux qui doivent naître ont autant d'importance que les vivants (...) la terre est propriété collective et ne peut être attribuée que par un chef de la terre, qui appartient d'ailleurs souvent à une population ancienne*» (Cornevin, 1966, p. 227).

La proprietà non comporta alcun privilegio personale. Tutti i membri della famiglia direttamente o indirettamente legati da parentela hanno libero accesso alle risorse naturali delle proprietà. Il villaggio (*vata*, coltivare) composto dalle diverse famiglie (*lumbu*) appartenenti allo stesso lignaggio e a lignaggi differenti, è diretto da un signore del villaggio. Questo viene scelto tra i

componenti del lignaggio, e ha il compito di coordinare le attività. A questo scopo egli delega l'amministrazione delle terre al signore della terra (*Mfumu a ntoto*), che assolve il compito di assegnare a ogni adulto una porzione di terra da coltivare e vigila che le donne nel coltivarlo rispettino i limiti assegnati. Il potere esecutivo su un certo numero di villaggi è affidato dall'amministrazione al *soba* o *duke* coadiuvato da un personaggio, il *sipaio*, che faceva da tramite con il *chefe do posto*. Durante il periodo coloniale questi era una specie di vigile urbano, con il compito di fornire all'amministrazione uomini destinati ai lavori forzati. Dopo l'indipendenza, l'amministrazione del villaggio fu affidata al coordinatore, che si aggiunge alle altre cariche tradizionali, con le quali talvolta entra in conflitto, distinguendosi per un esplicito indirizzo politico.

Il *mbonghi* è centro amministrativo di un gruppo di villaggi che a sua volta fa riferimento a una *mbanza* (città), dove il consiglio degli anziani (*maduki*) ha un ruolo importante nell'amministrazione.

«In the late eighteenth century the administrative centres, called *mbanza* were large villages which controlled other villages of about 50 houses» (Hilton, 1985, p. 228, n. 23).

Le città (*mabanza*) sono alla base dell'organizzazione delle province; nel passato, le principali erano Mbanza Kongo (Pigafetta, 1591, p. 39s), Mbanza Soyo (ivi, p. 34), Mbanza Mpangu (ivi, p. 36 s), Mbanza Nsundi, Mbanza Mbata, Mbanza Mpemba (ivi, p. 38), Mbanza Wembo, Mbanza Mbamba (ivi, p. 26), Mbanza Wandu. Con l'arrivo delle piogge si assiste alla composizione di piccoli gruppi che partono per risiedere nelle *mabaixas* dove le terre sono fertili e la vita è organizzata sulle necessità imposte dall'agricoltura.

3.3 L'agricoltura

La base del sistema produttivo dei Bakongo è l'agricoltura, da qui provengono la maggior parte dei prodotti che vengono immessi nel mercato e scambiati con generi di prima necessità o venduti. Il loro equilibrio con la natura consiste essenzialmente in un sistema stagionale di coltivazioni di manioca e arachidi basato soprattutto sul commercio di questi prodotti, come spiega Gluckman

«In generale gli individui, organizzati in gruppi largamente autosufficienti, vivono dei prodotti della terra e di ciò che il gruppo stesso produce e che soddisfa praticamente ogni loro bisogno. Le relazioni sociali sono indifferenziate poiché manca l'incentivo alla specializzazione. Un individuo ha poche occasioni di intrattenere relazioni specificatamente economiche con gli altri. Egli lavora e produce insieme a quegli stessi individui che con lui vivono e si divertono, con loro divide la buona e la cattiva sorte, alleva i figli, celebra i matrimoni e piange ai funerali. Anche chi possiede una specializzazione, come ad esempio i fabbri, coltiva la terra e lo stesso vale per i capi» (Gluckman, 1965, p. 79).

Le tecniche agricole di base che i Bakongo applicano sono le stesse di molti altri popoli africani, praticano due tipi di agricoltura. Il primo è quello delle pianure, delle valli savaniche chiamato *mpatu* o *kyana*, col quale le donne coltivano tutti i prodotti base per l'alimentazione. L'altro tipo, viene praticato dagli uomini nelle foreste, dove si seminano fagioli e banane, ed è chiamato *sole*. Per la fertilità del suolo, i Bakongo, non praticano la cosiddetta "agricoltura itinerante" come i Ganguela, ma può succedere che abbattendo ed incenerendo il terreno diventi improduttivo obbligandoli così a ricercarne un altro. Tradizionalmente la massima disponibilità della terra viene ottenuta bruciando i rami potati o gli alberi abbattuti all'interno di foreste vergini, le ceneri ottenute servono per arricchire il terreno.

«Pour les cultures en forêt, dès avant même la fin de la saison des pluies, les hommes débroussent les arbustes, puis abattent les arbres. Seuls sont respectés les palmiers, les safoutiers et, éventuellement, les manguiers» (Soret, 2005, p. 40)

Questo lavoro in quanto gravoso viene praticato dagli uomini, che lasciano alle donne il compito di zappare il terreno cosparso da strati di cenere e quello di seminare.

«In the fifteenth and sixteenth centuries the men were still responsible for clearing the forest or, more usually, the scrub. They also produced the tree crops such as palm oil, palm wine, fruit, palm or bark cloth, and medicines, and they built the houses from branches and grasses» (Hilton, 1985, p. 6).

Ognuno così ha la possibilità di coltivare un orto sul terreno che viene distribuito dal “signore della terra” situato in zone fertili che non richiedono molto lavoro per produrre:

«El modo de su Cultura, es de poco trajo, por la fertilidad grande del Terreno; porque sin Harar, con solo una Zapa pequeña, escarvan un poco la Tierra, solo quanto puede cubrir la Semilla, i con tan leve fatiga recogen copiosissima Mies» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 50).

Il sistema di coltivazione e di raccolta è in genere adatto a produrre i mezzi di sussistenza con la minima fatica. Anche per i Bakongo l'*ethos* si basa sul principio di “quanto basta è sufficiente” ed è ciò che cercano di conseguire con le coltivazioni. Il loro mondo tradizionale è scrupolosamente egualitario ed il guadagno personale oltre il livello stabilito dalla norma comune sarebbe fonte di infelicità e di pericolo a causa del feticcio. Infatti, si ritiene che un successo eccezionale possa essere conseguito soltanto a scapito dei propri vicini.

Compete al signore della terra (*mfumu a ntoto*) distribuire agli ultimi arrivati nel villaggio un appezzamento che permetterà loro di sopravvivere come spiega il proverbio:

«la fame dell'ospite dura solo il primo anno».
«Nzenza ye nzala: mvula mosi» (Pedro Panzo, Kitala).

Anche tra i Bakongo come in altre società il lavoro collettivo permette ai coduttori di essere coadiuvati nei lavori agricoli. Quando la comunità si riunisce per realizzare qualche opera importante come la, sarchiatura, la raccolta, la semina, il beneficiario è tenuto a rifornire ai coadiutori cibo e bevande i coadiutori. Da coloro che chiedono collaborazione ci si aspetta in seguito che contraccambino l'aiuto ricevuto, il non farlo provoca una disfunzione alla reciprocità che la base su cui si regge la società bakongo.

Le donne coltivano lungo le rive dei fiumi dove seminano soprattutto patate dolci dette *mbala* (*Ipomea Batatas*, Poir.) (Gossweiler, 1953, p. 362). Nello stesso terreno si coltivano simultaneamente arachidi (*Arachis hypogaea*, Lynn.) manioca, e mais (*Zea Mais*, Lynn.) detto in kikongo *massango*, *massasa*, *massa ma mputo*. La manioca (*Manihot dulcis* e *utilissima*) è la base per l'alimentazione dei Bakongo. Nel 1776 l'Abbé Proyart la definiva *le pain du peuple, & un pain assuré que les plus pauvres ont en abondance* (p. 15). Nel 1911 Franz Boas osservava :

«Il tabacco e la cassava furono introdotti in Africa dopo la scoperta dell'America, e in poco tempo le due piante si sparsero su tutto il continente. Attualmente costituiscono una parte così integrante della cultura negra che nessuno ne sospetterebbe l'origine straniera» (Boas, 1911, p. 138).

Tra il 1990 e il 2000 i funzionari del PAM (World Food Program) tentarono di cambiare le abitudini alimentari dei Bakongo, distribuendo inutilmente ingenti quantità di mais ai rifugiati di

guerra. Nel dopo guerra i sacchi di mais erano venduti alle fabbriche di birra dagli stessi funzionari.

I Bakongo coltivano due specie di manioca, la prima (*Manihot utilissima* Pohl), chiamata manioca amara, si può consumare solo se lasciata a macerare in acqua.

«après l'avoir fait fermenter dans l'eau pendant plusieurs jours, on la coupe, suivant sa longueur, par tranches qu'on fait griller; ou bien on en fait une espece de compote» (Proyart, 1776, p. 15).

Questo tipo di manioca non viene consumato senza essere bollito, o ridotto in farina. L'altro tipo di manioca (*Manihot dulcis* Baillon) è dolce e non necessita di essere fatta macerare. Di solito ogni tubero di manioca amara ha un diametro di 10-15 cm e in alcune varietà la lunghezza è di 40-50 cm superando le dimensioni della manioca dolce ordinariamente più piccola.

«Esta quando la arrancan de la Tierra es Venenosa; i para quitarla el Veneno la abré por medio, echandola en agua, donde la tienen dos, ò tres Dias, i luego la sacan, i ponen a secar al Sol» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 51).

I tuberi carnosì, infatti, contengono una sostanza tossica, la *manihotossina* che in decomposizione libera acido cianidrico. Questa sostanza è presente in percentuali più elevate nella manioca amara, e per tale motivo i suoi tuberi si usano per ricavarne la farina, mentre quelli della manioca dolce, nella quale la sostanza venefica è generalmente contenuta in piccola quantità ed è localizzata nella buccia; questi tuberi si consumano anche direttamente, crudi anche se essi più spesso vengono bolliti in acqua o arrostiti.

La coltivazione del mais (*Zea mays*) non è condotta su grande scala come tra gli Umbundu per ottenere la farina, ma solo per abbrustolire le pannocchie. Dalle successive migrazioni nella vicina RDC i Bakongo hanno importato la coltivazione della canna da zucchero (*Saccharum officinarum*) da cui ottengono una bevanda alcolica detta *lungwila* che in molti villaggi della frontiera Nord ha sostituito il vino di palma. Una coltura quasi scomparsa tra i Bakongo, ma ancora in uso tra i Nganguela e Kwangari, è quella del *vieiro* (*Voandzia hypogea*). Durante la stagione secca, quando mancano altre risorse si ricorre a un frutto simile al pisello (*Cajanus indica*) che resiste per molto tempo.

Il terreno è particolarmente adatto per la coltivazione delle banane (*Musa sapientium* e *paradisiaca*) che vengono consumate non solo come frutta ma anche per la preparazione di altri alimenti (*kikwanga*, *kitolola*). Tra la frutta abbondano la papaia (*Carica papaya*), l'ananas (*Anans sativa*), l'avocado (*Persea gratissima*), la goiaba (*Psidium gojava*), mangos (*Mangifera indica*), il safù (*Canarium saphu*). Le zucche sono coltivate in appezzamenti specifici, dove prima sono depositati gli scarti e i resti, raccolti durante la preparazione del terreno e quindi bruciati (*mafuku*) lungo gli angoli dell'appezzamento di terreno. Quando si verifica l'invasione di parassiti, vengono sostituite culture più resistenti, oppure i terreni vengono abbandonati; lo stesso succede se un terreno dà uno scarso rendimento. Ci sono terreni coltivati a manioca che, abbandonati temporaneamente per cinque o sei anni, diventano depositi (*nsalu*) a cui si ricorre in periodi difficili. Non esiste un sistema di coltivazione omogeneo, le tecniche cambiano a seconda dei luoghi e dei contesti socio-culturali, lasciando una certa libertà alle iniziative dei singoli.

E' l'agricoltura che determina la suddivisione cronologica dell'anno in sei periodi (Cavazzi, 1690, p.18). Il primo è chiamato *sanza* e comprende i mesi di settembre, ottobre e novembre dedicati alla preparazione preliminare del terreno in vista della semina, i campi vengono ripuliti e le sterpaglie bruciate.

«Ce qui ne brûle pas est ordinairement entassé dans un coin du champ. On y met alors à nouveau le feu et c'est à cette place que l'on pourra semer ou planter des plantes avides comme l'igname, les oignons, les courges, le tabac» (Soret, 2005, p. 40).

Questo primo periodo inizia con la stagione delle piogge che iniziano a cadere in settembre. La stagione termina a Novembre quando sono state già effettuate le prime semine. Il secondo periodo detto *nsatu* inizia a novembre e termina a gennaio. Viene anche detto in portoghese *pequeno cachimbo*, infatti, cadono piogge leggere che favoriscono la germinazione della prima semina. La quarta stagione detta *kunde* comprende i mesi di gennaio, febbraio e marzo dedicati alle prime raccolte e alla pulizia dei campi. Nei mesi successivi (marzo, aprile, maggio) del periodo chiamato *kintombo* si fa la raccolta e la semina dei prodotti raccolti durante il periodo precedente. Infine, chiude l'anno il *sivu*, un periodo che va da maggio a settembre dove i prodotti raccolti vengono immagazzinati e i terreni riposano: è l'inverno africano. Tra agosto e la fine di settembre inizia l'ultimo periodo detto *mbangala*; in questo periodo vengono abbattuti gli alberi in zone della foresta preparate per la cultura dei fagioli (*Vigna unguiculata* Walp. e *Doliches Lablab* L.); nello stesso periodo vengono provocati incendi (*queimadas*) ripulendo così la savana dall'erba secca (Hilton, 1985, p. 7). Come afferma Anne Hilton si ha una suddivisione periodica delle mansioni.

«The fields were cleared by slash-and-burn technique in September, an activity which also involved a communal hunt. In Mapanza, a season of rains witch began in September and lasted until November, the first crop was planted. The soil was scratched up with a small hoe, mounds made, and the seed placed in the mound. In certain places, probably around the major towns, where land was relatively scarce, the mound were manured, but it is not certain that this practice predated the European arrival and the major town expansions. More normally, the Kongo appear to have practised a system of long fallow, abandoning the fields after a few years. In the season Nsatu, witch lasted from November to January, there was heavier rain which provided the conditions needed for the crops to germinate and grow. In Ekundi, from late January to early March, the rains ended and the crops were harvested. During the heavy rains of Kintumbu from early March to the end of April to May these second crops were planted. During Kibisu from the end of April to May these second crops were harvested in light rain. From May to September there was a dry season called Kimbangala. This was the season in which people travelled, traded long distances, and engaged in major social activities» (Hilton, 1985, p. 5).

In queste realtà ambientali si cerca di sottrarre terreno agli alberi della foresta equatoriale e bruciando le sterpaglie accumulate nel terreno da coltivare. Come si è visto si tratta di attività esclusivamente maschili mentre le donne sono impegnate a zappare il terreno a seminarlo e quindi a condurre la raccolta dei prodotti.

«Il arrive aussi parfois que, au début de la saison des pluies on dresse des buttes contenant des herbes que l'on laisse pourrir jusqu'au début de la saison sèche suivante. Tous ces travaux de préparation sont effectués par les femmes, les outils maitres restant le coupe-coupe et la houe» (Soret, 2005, p. 40).

Presso i Bakongo, come altre etnie, è diffusa la convinzione che se la semina non è fatta dalle donne le sementi non possano germinare (Frazer, 1925, p. 49). Dopo il raccolto, le donne rimangono con la parte che spetta loro, il resto è del marito che si organizza per trasportarla al mercato e venderla.

L'organizzazione sociale di produzione si basa sul principio della residenza patrilocale. Infatti, ogni individuo maschio che s'inserisca in un determinato territorio ha il diritto di scegliere tra le

terre che appartengono al lignaggio paterno (M'Bokolo, 2003, p. 181). Normalmente tutti lavorano la terra in possesso del signore della famiglia (*mfumu a lumbu*); tuttavia a causa della suddivisione delle famiglie (*lumbu*) si ha come conseguenza la loro l'autonomia produttiva ed economica. Spesso lo zio o la zia materni (*ngudi a nkazi*) richiede che i nipoti (*bana ba nkazi*) prestino servizi nelle loro proprietà (Malinowski, 1937, p. 88). Quando muore il capo lignaggio il successore, non coltiverà più gli interessi personali della famiglia nucleare, ma quelli più ampi del lignaggio a cui è preposto.

Nel processo produttivo agricolo, ci sono diverse forme di collaborazione, secondo un sistema rotativo, il gruppo familiare di base lavora nelle proprietà dei vari elementi che costituiscono il lignaggio; i prodotti, però, diventano di proprietà personale. Appena si conclude il raccolto i proprietari ne incamerano una parte che poi distribuiscono tra i diversi membri del gruppo e tra i notabili del lignaggio. Si verifica, tuttavia, che ci siano lavori in regime di schiavitù effettuati da schiavi (*mwayi, mbundu*) su terreni di proprietà di ricchi detti *mbamba* (Fonseca, 1985, p. 88).

Una volta convocati i membri del lignaggio sono tenuti a prestare la propria opera nelle proprietà del signore del villaggio. Per quanto riguarda la suddivisione del lavoro, come si è già visto, in agricoltura alle donne compete zappare, seminare e raccogliere; esse inoltre sono impegnate a preparare la farina con il mortaio, cucinare, andare al fiume per attingere acqua, raccogliere la legna, pulire la casa ed allevare i figli. Agli uomini, invece, come si è già accennato, spetta il taglio degli alberi, e bruciare gli sterpi, preparare le trappole, costruire le case, preparare le stuoie e andare a caccia.

3.4 La caccia e la pesca

Il contributo principale che gli uomini apportano a livello alimentare è la carne, molto apprezzata, che procurano con la caccia. A differenza delle donne che mantengono una certa regolarità nelle loro uscite per coltivare i campi, gli uomini hanno raramente dei programmi di caccia. Dopo una battuta di caccia dall'esito imprevedibile, seguono lunghi periodi d'inattività. Nel suo territorio ogni lignaggio bakongo dispone di prede che non possono essere catturate da altri lignaggi. Quando uno caccia su un territorio che non gli appartiene deve dare la parte di selvaggina che spetta al legittimo proprietario. Le battute di caccia, infatti, vengono compiute scegliendo terreni dalla configurazione particolare e bruciando la savana dove viene concentrata la selvaggina, in modo da abbatterla facilmente. Esistono boschi sacri dove la caccia non è consentita. Le donne vi partecipano alla caccia scavando buche nelle quali collocano trappole.

«They engaged in other activities away from the cultivated land such as hunting, a limited amount of fishing and longer-distance trading. Individual men were artisans and were held in great prestige (...). They made tools and weapons with the iron, and ceremonial and religious objects with the copper» (Hilton, 1985, p. 6).

Gli uomini partono per la caccia molto presto al mattino, da soli o a coppie; generalmente tornano al tramonto ma può succedere che rimangano fuori tutta la notte finché è necessario. Il cacciatore mentre colpisce l'animale si sente investito di particolari poteri ricevuti durante il rito di propiziazione. La caccia, la pesca e il raccolto sono sempre considerati una benedizione degli antenati, infatti:

«the purveyors of food - the hunter, the fisher, the farmer - all resort to magical practices in the pursuit of their various callings» (Frazer, 1925, p. 61).

I Bakongo riescono a catturare un animale ogni quattro o cinque giorni di caccia. Il cacciatore dev'essere capace di leggere le orme lasciate dagli animali, deve riuscire a identificare a quanto

risalgono, a quale animale appartengono e soprattutto deve capire quanto è grande. Spesso non si tratta solo di seguire la preda ma di indovinare dove tira il vento e così avvicinarsi all'animale di sorpresa. Se riesce a colpire la preda, inoltre deve riuscire a capire dov'è stata ferita e quanto tempo impiegherà a morire. Se si tratta di un animale grande farà ritorno al villaggio per chiedere aiuto. Tornerà sulle tracce dell'animale facilitato dal sangue lasciato sul terreno, trovatolo studia bene il modo di assestare il colpo di grazia senza pericolo. Una volta scuoiato macellerà l'animale e taglierà la carne e dopo averla salata appenderà le stringhe a un albero. Seccata la carne è più facile conservarla e trasportarla. Quando i cacciatori portano una preda al villaggio seguono un rituale particolare e vengono accolti da tutti con grande entusiasmo. Tornando a casa evita di percorrere la via principale; con la preda sulle spalle passa furtivo e inosservato tra le capanne fino a raggiungere quella della sua famiglia, quindi deposita l'animale ai piedi della cucina. Il cacciatore assume un atteggiamento silenzioso e modesto procurando di sminuire l'evento; quindi evita gli sguardi delle persone e procede a distribuire la carne secondo regole di precedenza ben definite dalla tradizione. Nell'eccitazione generale la notizia serpeggia di capanna in capanna; a frotte i bambini accorrono curiosi. Ad ognuno viene assegnata direttamente o indirettamente una porzione. Le parti preferite sono quelle che abbondano di grasso. Dato che la disponibilità delle prede è spesso incerta durante la distribuzione le persone si assiepano attorno all'animale e tali momenti vengono vissuti con intensa emotività.

Gli anziani spesso si lamentano che con la guerra la selvaggina è scomparsa dai luoghi tradizionali di caccia ed è stata sostituita da cinghiali che distruggono le coltivazioni. La distribuzione della carne delle prede va gestita con grande attenzione per evitare insulti e vendette e senza attirare le invidie degli altri. La selvaggina, anche quando è catturata in una trappola realizzata da donne, è distribuita dagli uomini secondo regole ben precise: la coscia, detta corpo della gamba, (*to kya kulu*), viene spartita tra i diversi capi famiglia, l'addome (*suku*) appartiene alla moglie del cacciatore, che lo donerà alla sua famiglia. Il collo dell'animale (*singo*) spetta al cacciatore che lo darà agli zii materni (*kyankayi*), mentre la schiena appartiene al signore del villaggio (*mfumu e vata*), i testicoli appartengono al più anziano parente del cacciatore. Il fegato, i polmoni e a volte la testa vengono dati alla cognata del cacciatore che li cucina e li distribuisce ai giovani e ai ragazzi dei vicini di casa, anche il cuore, le viscere e il resto dell'animale appartengono al cacciatore. Se per qualche eventualità il cuore è dato a un altro, prima di essere mangiato il cacciatore o i figli devono mangiarne un pezzetto garantendo che la carne è assolutamente priva di veleno.

I Bakongo uccidono soltanto le prede che riescono consumare. Ultimamente con l'attuazione dell'economia di mercato non è raro trovare animali abbattuti per essere poi venduti. In questi casi tutte le parti del corpo dell'animale vengono utilizzate. Le ossa e le zampe vengono spezzate per consumare il midollo, le pelli vengono mangiate oppure conciate per essere usate come stuoie, i tendini vengono usati come corde e le code trasformate in oggetti rituali o per realizzare strumenti per scacciare le mosche. Nel passato, secondo una tradizione orale (Martins, 1972, p. 17s), nei lignaggi di Kumbi Kongo, tra i tabù che impedivano che certi animali fossero cacciati, uno riguardava il leopardo (*ngo*). Tuttavia poteva succedere che nelle trappole predisposte nella foresta, cadesse un leopardo; il proprietario di tale trappola doveva correre al villaggio e avvisare la popolazione (Frazer, 1925, p. 807). Da quel momento tutti si chiudevano in casa, e nessuno poteva andare a vedere il leopardo morto che comunque veniva portato al villaggio e collocato sopra un catafalco che apparteneva ai parenti del re. L'animale era avvolto in una coperta e rimaneva così come se riposasse finché tutti, anche gli appartenenti al lignaggio regale, non avessero pagato il tributo stabilito. Solo così poteva essere seppellito. Durante tutto il tempo di questo rituale erano eseguite danze come se fosse la festa funebre per un defunto, infatti, come osserva Edward Burnett Tylor:

«*Savages talk quite seriously to beasts alive or dead as they would to men alive or dead. offer them homage, ask pardon when it is their painful duty to hunt and kill them*» (Tylor, 1873, p. 467).

In altri lignaggi la caccia al leopardo non solo era permessa, ma vi partecipavano tutti, anche lo stesso re. Una volta ucciso, anche in questo caso era portato al villaggio e tutti i cacciatori si riunivano e passavano la notte danzando e cantando. Il re nominava tra i nobili chi doveva scuoiare l'animale e così veniva diviso: la pelle spettava al re, mentre la carne e le viscere erano seppellite in una fossa profonda. La pelle del leopardo aveva un ruolo importante anche nei riti di intronizzazione del re. Uno dei riti consisteva nel riprodurre sulla pelle del re le strisce della pelle del leopardo usando pietre di calce e altre terre colorate. Il fiele, ritenuto un veleno potente veniva sparso. La cistifellea era tagliata a pezzetti e lanciata nel fiume, prima che qualche malintenzionato la usasse per uccidere qualcuno.

«*In quella regione si tiene per veleno mortale li mostacchi del Tigre, i quali dati à mangiare inducono morte, quasi rabbiosa; onde il Re castiga chiunque gli porta la pelle, senza li mostacchi*» (Pigafetta, 1591, p. 30).

In preparazione o durante le feste, come anche per un ospite eccezionale ancora oggi si fanno cacce speciali, in modo tale che ci sia carne per tutti. Per propiziare la caccia il signore del villaggio presiede la cerimonia augurale che consiste nel ripulire le tombe degli antenati versando vino di palma (*nsamba*) e pregando i defunti affinché concedano a tutti cibo e salute. Il rito si fonda su una delle più antiche e fondamentali esperienze, che è quella di trovarsi “di fronte al mondo”, ovvero di fronte ad un certo rischio, quindi come qualcosa che è difficile da controllare. La concezione religiosa con la quale si controlla la caccia propiziandone il risultato si basa con il sistema del mondo degli antenati con i quali è necessario entrare in rapporto prima della caccia. Si crede che gli animali non appartengano di diritto ai cacciatori ma siano creature controllate dalle divinità tramite l'intermediazione degli antenati (Brelich, 2006, p. 45). Dopo il rito propiziatorio il capo consegna ai cacciatori le armi e quindi inizia la spedizione.

Il cacciatore ha fama di essere un uomo di prestigio che gli proviene dal fatto di essere capace di inoltrarsi nelle foreste, dove si crede regnino spiriti malefici. Attualmente i Bakongo costruiscono le loro armi compresi i fucili (*nkele*); in questo caso il ferro per le canne viene ottenuto recuperando l'asse sul quale viene fissato il volante di autovetture fuoristrada (Land Rover); ogni pezzo viene lavorato fino a ottenere un fucile a carica. Fino a poco tempo fa le cartucce venivano comperate a Brazzaville. I cacciatori sono in grado di abbattere elefanti e bufali (*Connochaetus taurinus* Burnell), stando attenti a prenderli in sprovvisa appostandosi contro vento.

Lungo i fiumi vivono comunità che si sono specializzate nella pesca. Questa pratica si compie nei mesi di luglio-agosto, quando l'acqua dei laghi viene prosciugata ed il pesce nelle pozze è più facile da catturare tramite nasse. Ci sono due tipi di pesca; il primo praticato esclusivamente da donne, spesso con la partecipazione di adolescenti; e l'altro da uomini chiamato *nkudidila*, questa pesca è fatta durante il periodo delle piene dei fiumi, cioè in dicembre-gennaio. L'acqua è fermata da dighe (*nkaku*) realizzate con pali e pietre, dove si collocano nasse per catturare il pesce. Inoltre, spesso vengono sciolte nell'acqua resine e essenze vegetali, ottenute tritutando foglie e cortecce di alberi di *dima*, *wimi* e *danza*; queste sostanze servono ad avvelenare il pesce (*Albizia Coriaria* Welw. cfr. Gossweiler, 1953, p. 254). Infine, in prossimità del mare ma anche nei fiumi si utilizzano canoe (*nlungo*) ricavate da un albero di grosse dimensioni chiamato *mfuma* (*Ceiba Thonningii* e *Ceiba pentandr*), o dal *nkondo a mfinda* (*Sterculia ambacensis*). Da queste imbarcazioni vengono predisposti ami (*mpaku*) e reti (*wanda*) con i quali si catturano vari tipi di pesci.

Le donne praticano diversi tipi di pesca. Il primo tipo è la *waya*, nella quale si usa lo stesso sistema adottato dagli uomini. Vengono costruite dighe (*nkama*) con fango, erba e pali, poi, con recipienti ottenuti da zucche (*Lagenaria vulgaris* Serv.) dette *nkalu*, si svuota l'acqua concentrando il pesce in pozzanghere da dove viene catturato. Il secondo tipo di pesca è la *vanga*, nella quale viene utilizzata una specie di nassa chiamata *sulu*, aperta sui due lati. Con un movimento rapido le donne introducono la nassa nell'acqua ritirandola quando il pesce vi entra. Il terzo tipo di pesca praticata dalle donne si chiama *ndukila*, con la quale catturano il pesce che si introduce nelle cavità delle rive dei fiumi.

4 La cultura materiale

4.1 Gli abbigliamenti tradizionali e gli ornamenti

Tra i Bakongo, anticamente gli abiti erano adeguati al ceto sociale di chi li indossava. Fino a sette anni i bambini restavano nudi; dopo la circoncisione, che si praticava dai 7 ai 12 anni si usava un cordone come cintura, al quale era appeso un panno di tessuto di rafia chiamato *tanga* per coprire la parte puberale. Lo stesso indumento era usato anche dalle donne, durante il periodo mestruale e prendeva il nome di *nlaba*. Dai 12 ai 16 anni si usava un gonnellino chiamato *mpunga* fatto di fibre di *bao-bab* (*Adansonia Digitata* cfr. Gossweiler, 1953, p. 153). Gli adulti si coprivano con un panno dello stesso materiale che chiamavano *yunga*. Le fibre erano ottenute facendo macerare la parte interiore della scorza del *bao-bab*, che poi veniva spremuta, battuta e seccata al sole (Cavazzi, 1690, p. 23 s.). Le ragazze puberi oltre al gonnellino legavano sopra il petto un cordone dove appendevano per coprirlo delle fibre vegetali. Gli uomini usavano un cordone di fibre vegetali o di pelle di animale (gazzella) legato a tracolla e una cintura alla quale appendevano un fodero chiamato *zo*, dove custodivano un tipo di *machete* chiamato *mpata*, e una borsa di cuoio *nona*, nella quale conservavano le pietre focaie di selce e una stoppa ottenuta da filamenti secchi di palma (*fula*), impiegati per ottenere il fuoco.

Un indumento maschile entrato nel vestiario dopo i primi contatti con i Portoghesi è la *nzaka* (*casaca*) un nome che attualmente è rimasto per indicare la giacca. Sia uomini che donne usavano panni che coprivano tutto il corpo, chiamati correntemente *mbongo* o *minlele*, i più preziosi fatti con fibre estratte da rami della palma *Raphia textilis* altri invece dalla *Ficus psiloga* Welw.

«Tessono li drappi suddetti di foglia di palma, (...) Da queste foglie purgate a modo loro traggono fili tutti fini e delicati ad un modo; ma quelli che vengono più lunghi sono più stimati: perocché di loro tessono le pezze più grandi e figurano quei lavori in foggie diverse» (Pigafetta, 1591, p. 17).

La tecnica per ricavare queste fibre viene descritta minuziosamente dal cappuccino Marcellino d'Atri nelle sue *Giornate Apostoliche*:

«Dalle foglie di queste, che superficialm(en)te essendo un poco scarnato con un coltello, quanto con esso si possa prendere colla polpa del dito grosso si tira all'ingiù verso la punta di dette foglie, una sottili(ssi)ma cartilagine quanto la lunghezza di dette foglie. Quale à mazzetti uniti li ammorbidiscono (con) stroppicciarle continuam(ent)e fra le mani, ne cavano un gentile filato, che a meraviglia riesce la tessitura de Panni che essi fabbricano. Quali poi tingono come vogliono con quali si cingono i lombi fino ai piedi, le donne poi con una fascia dell'istessa tela coprivano le mammelle» (1690, p. 222).

Il termine *mbongo* che in passato indicava i panni usati in passato come oggetti di scambio per l'acquisto di beni (Cuvelier, 1953, p. 56), è rimasto in kikongo a indicare il denaro (Zucchelli, 1712, p. 147). Questi panni finivano con una frangia alle estremità ed erano tinti di rosso. I colori dei tessuti erano ottenuti tramite composti vegetali, i nomi dei colori in kikongo sono: *mpembe* (bianco), *ndombe* (nero o scuro), *tedya dyaki* (giallo), *luvemba* (grigio), *mbwaki* (rosso), *mbungu* (grigio scuro).

Le donne portavano una cintura (*mponda*) per reggere il panno; su questa cintura nascondevano oggetti di valore. Attualmente i Bakongo indossano vestiti che comperano al mercato; provengono da industrie tessili meccaniche che ormai sono presenti in diversi paesi africani. Le donne indossano panni variopinti, la maggior parte provenienti da stabilimenti tessili costruiti nel Congo Democratico (Texaco).

I monili in kikongo vengono chiamati *lunga*. Quelli tradizionali erano di tipi diversi, anzitutto c'erano gli orecchini (*lunga ya komena*), poi braccialetti metallici chiamati *lunga ya sengwa*, oppure braccialetti di avorio chiamati *nlunga mya nzau*. Le donne usavano le perline sia nelle collane (*missanga*), sia nelle cinture; queste ultime avevano la funzione di attirare i maschi. Gli anziani del villaggio usavano un berretto di pelle che chiamavano *mpu*.

4.2 L'alimentazione

La conoscenza degli alimenti e la pratica di cucinarli è determinante nella vita quotidiana di qualsiasi comunità, infatti, *do seu conhecimento depende, muitas vezes, a felicidade conjugal* (Milheiros, 1956, p. 40). Questa abilità nella preparazione dei pasti

«ajuda a comer o quotidiano pirão de farinha de mandioca e sem a qual o mesmo se tornaria, em pouco tempo, enjoativo» (1956, p. 41).

L'influsso della cultura portoghese e la conseguente introduzione di nuove colture hanno modificato le abitudini alimentari tradizionali dei Bakongo. Nella decada successiva al 1547 tra i cereali che i Portoghesi importarono dall'America il mais era senz'altro il più rilevante.

«The principal crops cultivated in the fifteenth century were yams, pulses, and three types of cereal: sorghum, candle millet, and luco (Eleusine corocana)» (Hilton, 1985, p. 5).

Nel sud dell'Angola si coltiva una qualità di miglio che gli Umbundu e i Ganguela chiamano *massango* (*Pennisetum typhoideum* Stapf & Hubbard), mentre lo stesso nome viene dato dai Bakongo al mais che appare di rado nei loro campi. Tra le graminacee che i Bakongo coltivano fin dai tempi remoti c'è il *luko* (*Eleusine Corocana* Gaertn.) (Gossweiler, 1953, p. 550. Pigafetta, 1591, p. 40. Cavazzi, 1690, p. 21), una graminacea con le spighe simili al panico tuttora coltivata nel Sud (Kwando Kubango, Cunene, Lwena). Attualmente il termine *luko* ha lasciato il significato che aveva anticamente ed è usato per la farina di manioca e per quella seccata al sole in attesa di essere macinata i quali sono gli alimenti basilari.

Prima che fosse introdotto il mais, che in kikongo è detto *masa ma mputu* (*Zea mays*) e la manioca (*Manihot utilissima*), la base alimentare era la saggina (*Sorghum Cafrorum* Beauv. *Massambala*, Gossweiler, 1953, p. 551). Si tratta di un cereale che ancora oggi è l'alimento principale dei Nganguela e dei Kwanhama, etnie angolane del Sud. La produzione del sorgo ha una resa appena sufficiente per il consumo familiare, sia per la primitiva tecnica colturale sia per le condizioni ambientali desertiche in cui vivono quelle etnie. Viene, infatti, coltivato là dove l'ambiente è troppo secco in sostituzione del mais. Il sorgo è stata una delle prime piante ad essere coltivata: si ritiene che le forme attuali abbiano avuto la loro origine da quelle usate migliaia di anni fa. Dall'Africa il sorgo si è esteso in tutto il mondo: anticamente in Asia e in Europa, più recentemente in America e in Australia. Attualmente il sorgo è il quarto cereale per importanza nell'economia agricola mondiale, dopo frumento, riso e mais (Sodi, 2007).

Nei mesi dell'inverno angolano, quando l'alimentazione scarseggia, vengono molto usati i frutti prodotti da una leguminosa chiamata *owandu* (*Cajanus Cajan*, Druce) (Gossweiler, 1953, p. 213); è una pianta che dura due o tre anni e produce in ogni stagione. I frutti di questa pianta sembrano piselli, vengono bolliti e consumati con la polenta di manioca.

«Uno è chiamato Guando in loro lingua, & è simile quanto alla loro forma al pisello, ma non già di così buon sapore» (Giovanni Francesco Romano, 1649, p. 74)

Nel pasto veniva spesso utilizzato l'igname (*Dioscorea alata*, L.) (ivi, p. 483-487). Se ne conoscono numerose qualità delle quali circa otto commestibili, ma solo tre coltivate; i tuberi si conservano a lungo (Morais Martins, 1959, p. 26. Balandier, 1965, p. 82). Insieme a altri tipi di fagioli viene sempre coltivata una qualità detta *nkassa* (*Canavalia ensiformis* D.C.) che chiamano *càfe* perché tostato e macinato viene servito a colazione come il caffè, alcune tradizioni orali raccolte nel villaggio di Nkoko (Mbanza Kongo) su questa pianta riportano che l'uso continuato di *nkassa* porterebbe alla pazzia. La manioca maggiormente coltivata è la qualità detta *mutombo* (*Manihot esculenta*) può permanere nel terreno per molti anni e i tuberi vengono estratti all'occorrenza. Il terreno viene scelto con particolare attenzione calcolando le necessità alimentari della famiglia. Nel sistema produttivo familiare, le donne hanno compiti specifici per la preparazione di particolari alimenti come la farina di manioca. I tuberi di manioca vengono estratti quando sono maturi, però stando attenti a non sradicare totalmente la pianta in quanto restando può continuare a produrre. Le donne estraggono i tuberi ponendo attenzione a non tagliarli con i colpi di zappa, li trasportano in cesti disponendoli in modo da trasportarne la maggior quantità possibile. Le foglie vengono consumate triturate e bollite (*Kisaka*), mentre le radici immerse nell'acqua per qualche tempo vengono macerate, sbucciate, raspate. La poltiglia così ottenuta viene compressa onde farne colare il succo seccata al sole (*makesu*) e pestata in mortai, fino ad ottenere una farina soffice e bianca (*fuba*) che bollita serve per produrre una gustosa polenta (*Fungi*).

Tra i prodotti più usati nella semina vi è la patata dolce detta *mbal'a mputu*, spesso viene bollita ma i tuberi possono anche essere tagliati a fette e seccati al sole per poi consumarli durante l'anno. Nella cucina bakongo è spesso consumato un piatto detto *makaya*, viene preparato scegliendo le foglie di piante particolari (*fumbwa*, *boa*, *mbala*, *langa*, *mbonde*), che si lavano e cucinano nell'acqua semplice:

«uma vez cozidas retiram-nas e espremem-nas. No pilão, deitam ginguba e gindungo, pisam ambas as coisas e misturam-lhe depois as folhas espremidas, pisando tudo muito bem até ser reduzido a massa. Esta, deitam-na numa panela pequena (nzungo ya makaya) com um pouco de água, gordura e sal e deixam apurar, fervendo tudo durante certo tempo» (Milheiros, 1956, p. 46s.).

Quando il marito prevede un lungo viaggio la moglie prepara un impasto di manioca che bolle avvolgendola in foglie di banana (*kikwanga* cfr. Tuckey, 1818, p. 138), oppure impasta manioca e banana racchiudendole con foglie di banana (*kitolola*). Sulla preparazione della manioca ci sono notizie interessanti che provengono dalle cronache del XVII secolo:

«ed à questo fine riceverono da me dieci panni da spendere in Coanche, che sono radiche dell'herba Mandioca poste per molti giorni in acqua de fiumi, de paludi, ò di pantani a mollare sin chè cominciano a putire corrompendosi. Poi pesti ne formano (...) pallotole, come da figlioli europei si formano dalle nevi, poi involte in certe foglie d'Albori, legate con rozze e boscarecce ritorte, le pongono à bollire in acqua dentro di grossissime pentole, dove assodate e cavate fuori si vendono» (Marcellino d'Atri, 1690, pp. 214-215).

In mancanza di carne vengono cucinate alla stessa maniera arachidi tostate e triturate con peperoncino che poi vengono mescolate al sale e poste su una foglia di banana secca servono da companatico (*kindungo*) (Felgas, 1965, p. 79). La manioca è di solito bollita (*dyoko dyavulwa*) e servita al mattino come primo pasto; spesso arrostitiscono pezzi di *makesu* detti *nkedi* che

vengono consumati anche col miele. Nell'alimentazione dei Bakongo le arachidi dette comunemente *nguba* (*Arachis hypogea* L.) sono la base alimentare. A volte vengono pestate col mortaio e l'impasto che si ottiene, la *moamba*, serve per accompagnare come intingolo le carni. L'uso delle arachidi viene commentato anche da alcuni proverbi, uno di questi è tuttora usato per indicare la necessità della collaborazione durante le attività:

«il guscio dell'arachide non si rompe con un solo dito»
«*Nlemvo mosi ka lendi tetanga nguba ko*».

Il termine *nguba* è usato erroneamente per indicare una pianta oleaginosa nota nel sud dell'Angola col nome di *zau* (*Voandzeia subterranea*) che secondo Ernest George Ravenstein sarebbe *certainly indigenous* (1901, p. 67, n. 5), vengono consumati sia bolliti come i fagioli sia tostati come le arachidi. Coloro che compiono un viaggio in posti lontani spesso, quando tornano portano con sé alberi che poi piantano. All'interno dei recinti dei villaggi si trova un albero di *nguba za Mputu* (Cavazzi, 1690, p. 22) i cui frutti vengono tostati e consumati anche dai bambini. Viene ricordata fin dalle prime cronache la *kanza* (*Maesa Welwitschii* Gilg.) (Gossweiler, 1953, p. 315) che fiorisce tra dicembre e gennaio e dà frutti arancioni. Il peperoncino (*Capsicum frutescens* Lynn.) (ivi, p. 369), originario del Sud America è molto usato e spesso sostituisce il sale che è raro nelle regioni dell'interno. Pur presente con diverse varietà viene comunemente detto *ndungo* e consumato col pesce e la carne. Il peperoncino raccolto durante il periodo delle piogge è essiccato e conservato dentro le zucche. Bruciandolo il fumo allontana i pipistrelli.

I Bakongo coltivano diverse qualità di fagioli; quella più comune è chiamata *makunde* (*Vinha unguiculata* Walp.) ed è molto resistente rispetto ad una qualità più delicata (*Phaseolus Vulgaris* e *Ph. Mungo*, Linn cfr. ivi, p. 209). Per la coltivazione vengono preparati lungo i fiumi degli appositi appezzamenti di terreno, che ne favoriscono la crescita attraverso l'umidità.

Gli alberi da frutto sono numerosi, sono ricercati spesso dai bambini; gli adulti disdegnano nutrirsi di frutta in quanto è troppo dolce e viene riservata ai ragazzi. A gennaio-febbraio è ricercato un frutto ovoidale che può arrivare alla lunghezza di sei cm. di colore violaceo che cresce su alberi molto alti chiamato *safu* (*Pachylobus Edulis*, Don) (ivi, p. 175); di solito viene bollito, oppure arrostito e servito a colazione o come companatico durante il pranzo. Su quest'albero esistono descrizioni interessanti provenienti dalle prime cronache:

«circondati di fronzute e verdigianti Albori, e precise di Zaffi, che sono frutti che essi producono simile alle nostre pruna, mà che due ò tre volte maggiori, di colore acceso, in parte che si cuoc(i)ono sotto le ceneri calde e riescono odorosissimi, ò in acqua calda, delicatiss(im)e al gusto aromatico, pettorale e confortativo della testa» (Marcellino d'Atri, 1690, p. 221).

Raccogliere questo frutto è abbastanza rischioso a causa della fragilità dei rami che arrivano anche a 20 metri. I Bakongo hanno fissato questo rischio in un proverbio:

«Se vuoi i “*safu*” cadi con i rami»
«*Vo zolele nsafu bwa ye lutayi*»

C'è un vasto assortimento di banane ma la più usata è la banana pane (*Musa paradisiaca* L.) (ivi, p. 471): il frutto arriva anche a 40 cm di lunghezza ed è consumato bollito o fritto come primo pasto del mattino accompagnato da arachidi. La banana dolce che anche noi conosciamo detta *kitabì*, è riservata ai bambini. Una qualità di banane piccole molto dolci con la scorza vellutata

molto dolci, chiamate banane macaco, sono evitate e disprezzate e considerate dai Bazombo causa della sterilità.

Il *bao-bab* detto in kikongo *nkondo* è un albero spesso importato dai Bakongo dal litorale e dall'interno, infatti, come attesta una delle prime cronache di viaggio:

«*The baobab is indifferently called by Battell alicunde, licondo, elicondi, olicandi, or alicunde, all of which are corruptions of nkondo by wich name the tree is know in Congo. The Portuguese know this characteristic tree of coast-land and the interior as imbondeiro (from mbondo in Kimbundu). Its inner bark yields a fibre know as licomte, is made into coarse cloth, and is also exported to Europe to be converted into paper. The wood is very light. The pulp of the fruit is refreshing, and was formerly esteemed as a remedy against fever and dysentery. The seeds are eaten. The shell (macua) is used to hold water (hence the popular name Calabash tree). Ficalho distinguishes three species, viz., Adansonia digitata, Linn., the fruit of which is longish; A. sub globosa, bearing a bell-shaped fruit; A. lageniformis, yielding a fruit shaped like a cucumber*» (Ravenstein, 1901, p. 24, n. 1).

Si possono incontrare baobab in luoghi lontani dal suo habitat naturale dove in passato sorgevano dei villaggi (ivi, p. 153). Nel passato si faceva macerare la scorza dell'albero per estrarre fibre poi impiegate per la costruzione di corde e di tele con le quali ricavare sacchi o panni molto ruvidi. Nel XVII secolo Cavazzi attesta che i portoghesi se ne servivano per le micce dei cannoni e delle spingarde (1690, p. 23). Dai frutti del baobab si ricava una farina (*mukua*) che tuttora viene bollita, congelata in sacchetti e venduta come si vendono i gelati. Le scorze dei frutti servivano come contenitori per l'acqua, mentre le foglie bollite erano consumate come la verdura. I bambini ricercano con particolare attenzione i frutti del mango (*Mangifera indica*, *Rizhophora Mangle*). Sono apprezzate le qualità che presentano una polpa senza fibre (*mang'a putu*), il frutto viene prima sbucciato e poi consumato lasciando attorno alla bocca e al naso segni caratteristici. Al riguardo è curioso il nome di "copri naso" (*mfuk'a nzunu*), dato dai Bakongo a un tipo di *mango*, mentre ad un'altra qualità che si distingue per la sua dolcezza viene dato il nome di *doce*.

Non è raro trovare nei villaggi bakongo palme da cocco (*Cocus nucifera* L.) importate dal litorale, nella zona del Kwilo Futa (Makela do Zombo). Viene seminata una noce di cocco quando nasce un bambino. La crescita del bambino sarà accompagnata dalla crescita del cocco. Il bambino considererà questa pianta come la sua; in questo modo si stabilisce una simbiosi tra i due.

Le donne cucinano ognuna nella propria capanna e dividono il cibo in due parti, la prima è depositata, nella tavola del capofamiglia, l'altra rimane sul focolare vicino al fuoco. I pasti sono consumati insieme, ma da una parte dentro di casa c'è il capofamiglia con gli amici o con gli ospiti dentro di casa, mentre nella cucina ci sono le donne con le amiche e le bambine. I figli mangiano a parte i resti lasciati dal padre. Essi non mangiano mai insieme al padre, a meno che non siano molto piccoli. Questa suddivisione nel consumare il cibo è ritenuta una forma di rispetto dovuto ai diversi membri della famiglia.

Quando una famiglia è poligama, ogni moglie prepara per il marito il proprio pasto, cercando di apparire meglio delle altre. Quando il cibo è abbondante il marito invita gli amici a consumarlo con lui. La donna preleva sempre dal proprio piatto una parte della pietanza (*kululu*) che conserva per il marito qualora egli non l'abbia gustato adeguatamente.

Una delle donne scelta per le sue qualità o perché è senza marito, prepara il cibo per gli ospiti. Quando questi sono numerosi, si riuniscono diverse donne per la preparazione. All'anziano o all'ospite d'onore spetta sempre lo stomaco della gallina (*mfingi*), o comunque la testa del pesce, come segno di onore, negarglielo sarebbe un'offesa. Gli alimenti non vengono praticamente mai conservati, il cibo viene preparato nella quantità necessaria al consumo immediato. Possono

verificarsi annate con scarsità di prodotti ma raramente si è verificata la mancanza di frutta, specialmente di mango. Si tratta di una pianta che si è adattata così bene all'ambiente del Nord dell'Angola tale da popolare interi boschi, sono molti i frutti lasciati a terra a marcire. La qualità dell'alimentazione è eccellente e supera il fabbisogno calorico e proteico dei valori prescritti dalla dieta giornaliera. Si tratta di una dieta povera di sale, di grassi saturi e di carboidrati mentre è ricca di fibre, amidi e vitamine. Ciò risponde ai criteri che attualmente definiscono una sana alimentazione.

Durante la stagione secca vengono consumati i cereali immagazzinati e il peso corporeo diminuisce per poi aumentare durante le piogge. Queste abitudini alimentari e lo stile di vita impostato sui ritmi dettati dalla natura sembrano aver protetto i Bakongo da malattie più comuni riscontrate nelle società occidentali. I tumori e le malattie cardiovascolari sono molto rare, le malattie psichiche provocate dallo stress e dall'ansia praticamente non esistono. Ciò non significa che le condizioni generali dei Bakongo siano buone: esiste tuttora un'alta mortalità infantile a seguito di epidemie, malaria e infezioni gastrointestinali. Le principali cause di morte tra gli adulti vanno cercate nella malaria, nella tripanosomiasi, nelle malattie respiratorie e nelle infezioni gastrointestinali spesso dovute all'acqua. Si tratta comunque di uno stile di vita ricco di calore umano e di esperienze estetiche che dimostrano un'invidiabile equilibrio tra lavoro e amore, tra rito e gioco. Nei villaggi, durante i convivii si notano spesso persone che non consumano determinati alimenti, si tratta di tabù alimentari che vengono scrupolosamente rispettati dai membri di una famiglia:

«In some places it is nlongo (taboo) to eat an egg, or a fowl, goat's head, hippopotamus flesh, pork, yams, antelope flesh, rats, bananas. This taboo must be observed to insure the protection of the fetish ; to break it would entail disease and death» (Bentley, 1888, p. 87).

4.3 Le bevande

La coltivazione delle vigne importata dai Portoghesi era praticata su larga scala, sia per il terreno favorevole, come anche per il clima che permetteva due vendemmie all'anno. Fu però tralasciata perchè, secondo la testimonianza delle prime cronache, abbassava il valore di scambio del vino portoghese che serviva ad acquistare gli schiavi:

«La causa perché non vi è vino d'uva è questa, che havendo i Portoghesi introdotto di comperare i schiavi di quelle nazioni per portarli all'Indie Occidentali per mezzo del vino di Europa; e vedendo che se permettevano le vigne in quelle parti il vino non saria stato di verun valore, e tanto più che le viti danno ivi l'uva due volte l'anno, spiantarono le vigne, che prima havevano piantate, per haver la compra di tali schiavi per mezzo del vino» (Giovanni Francesco Romano, 1649, p. 70)

La bevanda tradizionale è il vino di palma detto comunemente *malavo* (Pigafetta, 1591, p. 41); le diverse qualità dipendono sia dalla maniera di estrazione come dal tipo di palma. Il migliore di questi vini, usato nelle cerimonie tradizionali (funerali, matrimoni), è la *samba*, ottenuto dall'*Elaeis guineensis* Jacq. (Gossweiler, 1953, p. 510). Dopo aver ripulito il tronco dai rami, è praticata un'incisione nella sommità in coincidenza delle infiorescenze. Dall'incisione la linfa che fluisce è raccolta in una zucca dove fermenta.

«De la Cima produce este Licor; i para cojerle hazen algunas Cortaduras junto a las Hojas, e acomodan alli sus Calabaças, para que pueda caer dentro el Vino; i, quando juzgan estaràn ya llenas, suben a la Palma, i le cojen. Y esto lo hazen al Amanecer, i al Anochecer.

Y sin mas Artificio que cortar de quando en quando algunas Hoijas sacan el Vino» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 52).

Chi si incarica di estrarre questo vino deve salire sulla sommità della palma due volte al giorno e tagliare uno strato sottile dal midollo impedendo che il sole secchi l'incisione, in modo tale che dalla palma fluisca continuamente la linfa. L'ascesa fino alla sommità della palma è facilitata tramite un ramo che viene modellato in modo tale da assicurare la stabilità della persona mentre taglia. La tradizione orale ha coniato con un'espressione proverbiale per sottolineare le difficoltà che si incontrano durante questa operazione:

«Colui che è salito sulla palma per ricavare il vino è caduto all'alba, voi prendete le vostre precauzioni».
«Ngemi bwidi mu nsyuka akweno valukisi».

Da una palma fluiscono 5 litri di vino al giorno, l'incisione può consentire al liquido di fluire per un periodo di sei mesi. Un altro tipo di vino di palma è il *mbulu* estratto sempre dall'*Elaea Guineensis*; dopo aver abbattuto il tronco e asportata la chioma, la linfa viene fatta defluire da un'incisione praticata sul midollo e raccolta in una zucca. La fermentazione del *mbulu* è più veloce perché favorita dal calore del sole che riscalda il tronco tagliato e appositamente adagiato su un'inclinazione del suolo nelle prossimità della palma. Questo vino di palma è consumato, in genere, durante i funerali o le circostanze più importanti. Molti lo evitano perché ritengono sia la causa di sogni funesti. Da una particolare qualità di palma (*Raphia gentilii* Welv.) (Gossweiler, 1953, p. 499) si estrae il *matombe*, un vino che contrariamente all'opinione di Cardona (Pigafetta 1978, p. 108, nota 18. Gossweiler, 1953, p. 162), non è migliore della *nsamba*, ma l'estrazione è facilitata dalle ridotte dimensioni della palma.

«Ay tambien otro genero de Vino, que se produce de cierta especie de Palma, que en su Lengua llaman Matombe: que es del mismo color, mas no de la propia Bondad que el pasado» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 52).

Ancora un'altro tipo di vino di palma è il *mavusso* estratto dalla *Raphia laurentii* e usato soprattutto dai Bazombo (Balandier, 1965, p. 78). Questa qualità non acidifica e permette una certa conservazione. Per agevolare la fermentazione viene messa nel liquido una noce di palma. Il vino viene venduto sul mercato, e permette un buon guadagno a coloro che si dedicano all'attività di estrazione. Il vino di palma *tem uma grande importância na vida social* (Milheiros, 1956, p. 56) è usato per ricompensare coloro che aiutano a coprire il tetto con l'erba, per ringraziare il responso ottenuto dagli indovini. Si dà come dono ad una partoriente per aver dato alla luce un figlio; nel passato, veniva offerto agli amici per festeggiare l'entrata o l'uscita del figlio dal recinto della circoncisione. Veniva offerto spesso ai parenti della moglie in segno di stima. Veniva consumato quando il lignaggio si riuniva per celebrare i funerali e i matrimoni. L'offerta del *malavo* è richiesta quando si chiede la mano di una ragazza alla zia materna o ai genitori, è il simbolo usato per ratificare una compravendita. Questa offerta simbolizzava l'unione nel giorno dell'entrata della sposa nella casa del marito. Inoltre il vino di palma era usato come simbolo di riconciliazione negli accordi di pace tra due parti in conflitto. Era offerto per metà quando gli accordi non erano stati rispettati, o veniva scoperta qualche inadempienza. In genere il vino di palma non viene mai offerto senza essere accompagnato da qualche spicchio di noce di cola (*Cola acuminata*, *Cola nitida*) detta *makazu* (Pigafetta, 1951, p. 41), questa noce viene masticata anche durante il giorno o come tonico durante i viaggi. Ancora oggi fa parte del protocollo riservato all'accoglienza dell'ospite in un rituale dove la cola viene consegnata racchiusa nel palmo di chi saluta e fatta scivolare nella sua mano.

«Un giorno mi fu portato una quantità di pallotte grosse come la nostra tartufola, ma queste nascono sopra gli alberi che fanno un frutto della grossezza d'un limone, quale spezzato vi sono dentro 4 o 5 di quelle pallotte, e dentro sono di color rosso, e per tenerla fresca gli mettono della terra intorno, e volendola mangiare, la lavano e spezzano e ne mangiano un poco per ciascuno e poi bevono dell'acqua: mentre si mangia è un poco amara e poi nel bere l'acqua rende l'istessa dolcissima» (Carli, 1997, p. 221).

Un'altra bevanda che è stata importata dai Bakongo rifugiati nel Congo è l'estratto di canna da zucchero. I Bakongo chiamano questa bevanda "ascoltatemi" (*lungwila*) per la loquacità che provoca in chi la beve. Si ottiene facendo fermentare il liquido dalla canna da zucchero (*minze*) schiacciata. Tale liquido viene lasciato per quattro giorni a fermentare su recipienti nei quali viene posto il fermento (*nti*) fatto a base di scorze di albero, foglie di avocado e mais fermentato che danno alla bevanda alcolica il colore giallognolo. L'abilità consiste nell'ottenere il fermento adatto al gusto richiesto; tra i Bazombo non è raro che si mischino a fermentare anche foglie di *cannabis*. La *lungwila* viene venduta sul mercato a un prezzo inferiore della *nsamba*, che rimane la bevanda per eccellenza. I Bakongo chiamano *bamvu* una bevanda ottenuta con la fermentazione del mais che viene usata abitualmente tra le popolazioni del Sud (*kissangwa*) come riferiscono le prime cronache:

«Sogliono quei popoli che non hanno vino, far'una certa bevanda con la farina cotta nell'acqua, quale viene ad esser come una specie di Birra, ma però di poco buon sapore, e quella bevono, e con essa anco s'imbriacono» (Giovanni Francesco Romano, 1649, p. 72).

4.4 L'abitazione

Le abitazioni descritte dai primi viaggiatori e missionari erano a pianta circolare:

«their houses were round like a hive, and, within, hanged with fine mats very curiously wrought» (Ravenstein, 1901, p. 25).

Erano fatte di pali piantati per terra, sui quali appoggiava il tetto a forma di telaio fatto d'assi o canne di *madyadya* (*Pennisetum purpureum* Schumch), fissate alla struttura tramite liane, e ricoperte di paglia. Per impedire che il vento scoperchiasse il tetto, la paglia era fissata tramite frasche o canne disposte longitudinalmente e legate con liane ai travetti (Morais Martins, 1959, p. 33). Costruite in questo modo le capanne erano facilmente trasportabili bastavano due persone per sollevare il tetto conico e spostarlo.

«comme il en arriva de celle d'un interprète de Sonho, dont on vola la case, à telles enseignes que, voulant rentrer dans sa hutte pour se reposer, il ne la trouva plus; aussi vint-il me prier de faire une annonce à l'église, pour qu'on la lui restituât» (*Pratique Missionnaire*, cit. Hildebrand, 1940, p.183).

Queste capanne erano così piccole che stendendo le braccia si toccavano le pareti dei due lati; inoltre erano talmente basse che non si poteva restare in piedi. Le abitazioni non avevano finestre (Proyart, 1776, p. 56), le pareti sia all'esterno che all'interno erano ricoperte da uno strato di fango che il sole seccava e rendeva rigido. La porta era sempre bassa e stretta, per entrare bisognava piegarsi o passare di lato. Davanti alla capanna c'era uno spazio dove si poteva rimanere seduti per mangiare o riposarsi. In epoca pre – coloniale la disposizione delle abitazioni non era mai arbitraria. I membri di un dato lignaggio dovevano costruire le loro case seguendo una particolare prospettiva circolare, strutturata attorno alla casa del signore del villaggio.

«Não é de uso escolherem lugar muito afastado da sanzala. Esta criticaria acerbamente quem pretendesse isolar-se. Segundo o seu conceito, só os “ndoki” e os mal comportados ou mal intencionados é que gostam de viver isolados para que não vejam o que fazem. Os indivíduos de vida normal, não temem as críticas da sanzala, nem de viver nela» (Milheiros, 1956, p. 70).

Un individuo di lignaggio nobile e che attualmente pratica la poligamia costruisce una capanna per ogni moglie in un recinto che viene chiamato *lumbu*. Oggi l'abitazione dei Bakongo si presenta generalmente a pianta rettangolare, suddivisa in uno o due vani, uno è per il marito e la moglie, l'altro è un'anticamera dove dormono i bambini. Infatti, quando le ragazze arrivano alla pubertà, passano a dormire in casa di una zia o una nonna vedova. I ragazzi, invece, dormono nella *kibanga*, che è una capanna costruita dai giovani con l'aiuto dei membri adulti della comunità (Milheiros, 1956, p. 74); in questo locale alla sera si radunano per la ricreazione, raccontano stando al fuoco storie e bevono vino di palma.

«les hommes passent le temps à raconter des nouvelles (...). C'est sur-tout l'après-midi qu'ils tiennent leurs assemblées, à l'ombre d'un arbre bien touffu. Ils sont assis par terre en ronde, les jambes croisées. La plupart ont la pipe à l bouche. Ceux qui ont du vin du de palmier en apportent avec eux» (Proyart, 1776, p. 68).

Anche se nella tecnica costruttiva c'è una certa uniformità, le abitazioni si distinguono, a seconda delle regioni e del materiale usato; mentre la nomenclatura, invece, rimane la stessa; ecco alcuni esempi: gli steli delle foglie di palma su cui viene stesa l'erba del tetto (*kankala*),

l'ingresso (*mwelo*), veranda (*veta*), tronchi sui cui appoggia la struttura (*elunzi*), disposizione della paglia collocata a file (*lwalu*), falda del tetto (*kimbangila*), travi (*tungwa*), travetti (*ekamba*), trave principale, viga (*mwangu*), travetti del soffitto (*tungwa kyantandu*), rami di palma (*mbasa*), pali (*kubu*) (Bentley, 1887, p. 110). I Bassolongo per le pareti usano strisce ottenute dalla palma *Bordão* (*Raphia textilis*) che cresce lungo i margini pantanosi dei fiumi; questa pianta è molto usata per i lavori di costruzione; da essa Da questa palma si ottiene estraendo la linfa, una bevanda detta *malavu ma tombe* (Gossweiler, 1953, p. 459s). Le pareti della casa possono essere realizzate con un'erba speciale (*nyanga*) raccolta dai membri della famiglia nella savana e sistemata in covoni prima dell'arrivo delle piogge nei mesi di agosto-settembre, dai membri della famiglia. La paglia viene collocata in strati sovrapposti e paralleli, fissata sui travetti (*ekamba*) tramite cordicelle. L'abitazione che si ottiene, è detta, non senza un certo disprezzo, *nzo a nyanga* che significa "casa fatta di erba", in quanto viene paragonate con le capanne realizzate con mattoni (*nzo a tadi*), oppure alle case ricoperte con lamiere (*nzo a matolo*). Il tetto di una grande casa può arrivare a consumare 40 covoni di *nyanga*. Nella costruzione si erige prima la struttura portante fatta con pali resistenti. Il tetto a due ali spioventi parte da un palo trasversale sostenuto da due forcelle. In seguito la travatura si ottiene intercalando i rami della palma o le canne chiamate *madyadya* (*Pennisetum purpureum*) che attingono i 4 o 5 mt di altezza ed hanno uno spessore di 2 cm. Le foglie, molto taglienti, sono ricercate dai bufali (*pacassa*), ed offrono rifugio alle mosche *tse-tse* (*glossina morsitans* cfr. Gossweiler, 1953, p. 542 s). Questi rami costituiscono la struttura portante per la copertura fatta con gli strati d'erba. Sia il tetto che le pareti sono legati da liane. Quando si tratta di case abbastanza definitive, la tecnica usata per le pareti è quella del *pau a pique*; vengono riempite con frammenti di pietre e poi ricoperte da uno strato di fango. Dove il terreno lo permette si impastano mattoni di fango con apposite forme rettangolari fatte in legno; vengono seccati al sole o cotti in forni e così impiegati nella costruzione di abitazioni in muratura. In una giornata un operaio può arrivare a realizzare anche 200 mattoni. A volte le abitazioni dispongono di un cortile che viene recintato con una siepe formata dalle piante di un arbusto chiamato *mungyengye* (*Spondius lutea*, *Spondius mombin* L.) (Gossweiler, 1953, p. 191; Pigafetta, 1591, p. 41; Felgas, 1965, p. 76). Sul cortile si realizza una piccola capanna chiamata *kikuku* (cucina) dove la donna di casa e figli passano la maggior parte del tempo nei lavori domestici. Nel cortile è stesa a seccare la manioca e le arachidi. La vicinanza della cucina con l'abitazione provoca a volte incendi.

Le malattie prolungate portano a attribuirne la causa all'abitazione o al terreno dove è stata costruita. La morte di uno degli abitanti o l'accusa di magia può essere risolta con l'incendio della casa. All'interno le case posseggono uno scaffale chiamato *kyanga* che serve per appoggiare gli utensili domestici. Il letto è realizzato con due pali sostenuti da quattro forcelle, le quali a loro volta, sostengono paletti trasversali sui quali si appoggia una stuoia fatta con foglie di rami di palma o con steli del papiro. Lo stesso materiale è usato per realizzare cesti dove conservare arachidi o patate. Gli arredi e le batterie di tegami, stoviglie e contenitori, utili per le faccende domestiche, già da diversi decenni, provengono da mercati esterni. Insieme ai prodotti di terracotta (*nzungu*) se ne conservano ancora alcuni realizzati con zucche essiccate e svuotate (*nkalu*) insieme a prodotti di terracotta (*nzungu*). Tra gli attrezzi vengono ancora usati la caratteristica zappa bakongo (*nsengo*) e il machete (*mbele*). Davanti alla casa del capofamiglia (*Mfumu a lumbu*), c'è una specie di tavolo detto *ntalabasa*. Esistono tuttora banchi e sedie realizzati con i rami della palma *bordão* chiamate *kunda*. I nobili del lignaggio possiedono sedie di legno intagliate, dove vengono stese pelli di leopardo o di gazzella che prendono il nome di *kangala*. A Mbanza Kongo sono usate nelle riunioni delle sedie ottenute incrociando a X due tavole; sono chiamate *kangalanga*. La vita domestica della donna si svolge nella capanna adibita

a cucina dove custodisce il fuoco. La zona attorno a questo fuoco segna il reale spazio vitale dei bambini e delle donne. La donna stabilisce una serie di relazioni anche nello spazio circostante:

«Queste relazioni si accentrano tutte attorno alla vita della donna e al suo contatto continuo con le piante» (Boas, 1911, p. 148).

Il capo famiglia preferisce l'altra capanna adibita ad abitazione, è qui che riceve gli ospiti, che discute dei problemi familiari, ed è il luogo preferito per consumare i pasti. La porta d'entrata principale si affaccia su un ampio spazio comune dove la maggior parte delle persone si incontrano e si salutano. La vita sociale è vissuta con intensità ed è favorita dall'organizzazione dello spazio, la *privacy* non sembra avere grande importanza ed è limitata solo alla stanza dove dorme il capofamiglia (*suku*). Per la maggior parte del tempo si ricerca e si apprezza la compagnia al di là di qualche scappatella nel bosco per i bisogni personali. La regione che attorna il villaggio è piuttosto spaziosa e copre un'area di centinaia di chilometri quadrati, in genere viene riconosciuta come appartenente ad un antenato comune e capo del lignaggio.

4.5 La divisione del lavoro

La divisione e specializzazione del lavoro tra i lignaggi è attestata dalla tradizione orale. Oggi si possono osservare molti cambiamenti avvenuti nel contesto tradizionale, tanto da condividere l'opinione espressa da Igor de Garine per i Massa del Tchad:

«Dans la société traditionnelle, la seule différenciation des activités techniques qui puisse être observée s'effectue entre les hommes et les femmes (...) tous les individus d'un même sexe possèdent sensiblement les mêmes connaissances techniques» (De Garine, 1964, p. 132).

Non sono più praticate le distinzioni sociali che differenziavano, in conseguenza del lavoro, alcuni come artigiani specializzati (*messene*); sono rimasti solo i nomi che ancora continuano ad indicare le famiglie che una volta esercitavano le professioni artigianali. La vita sociale si articolava dal punto di vista produttivo in tempi dell'anno ritmati dall'agricoltura, dalla caccia e dalla guerra. Nel passato, in base a queste attività avveniva anche una suddivisione sociale tra agricoltori, cacciatori e soldati. Lo stile di vita basato sulla caccia e sulla raccolta di piante selvatiche è ormai scomparso sostituito dalla forma di organizzazione sociale basata sull'agricoltura. Le popolazioni bakongo che vivono grazie all'agricoltura e al commercio mostrano la stessa gamma di potenziale emotivo e intellettuale riscontrato in altre società. Il loro stile di vita si è diffuso in tutto il Nord dell'Angola dimostrando un ottimo esempio di adattamento all'ambiente delle foreste e delle savane della fascia subtropicale. L'agricoltura (*mpat'a nsengo*) era ed è ancora oggi l'attività produttiva più importante, sebbene nel passato i Bakongo, in quanto coinvolti nella tratta degli schiavi, siano stati definiti commercianti:

«deux aspects de l'activité ba-kongo la capacité commerciale (...) et la qualité d'agriculteur que ne possédaient pas des peuples mal stabilisés» (Balandier, 1963, p. 293).

Gli alberi, le piantagioni e le coltivazioni rientrano nell'ordine della divisione del lavoro in base ai sessi.

«There was a strict division of labour between men and women. This division may have dated from the period of early settlement when the heavy task of forest clearance was undertaken by the men, and the women sowed and tended the crops on the cleared land» (Hilton, 1985, pp. 5-6).

Le stesse attività come la caccia praticata dagli uomini e la pesca dalle donne mostrano una società che ha diviso i ruoli e le funzioni anche in base al sesso.

«Le mari se charge, pour l'ordinaire, de donner des habits à sa femme, & d'entretenir sa case: il va à la chasse & à la pêche» (Balandier, 1969, pp. 59. 81).

Solo attualmente con la nuova sensibilità che tende a promuovere la donna e le numerose campagne contro la violenza domestica si tende a favorire l'accesso delle donne ad ambiti tradizionalmente riservati all'uomo. In passato ci fu sempre una separazione netta che continua a sussistere attualmente nell'organizzazione dei villaggi situati all'interno:

«Throughout known Kongo history there has been a clear division of labour between men and women. This division probably dated from the period of early settlement when the heavy task of forest clearance was undertaken by men, and the women sowed and tended the crops on the cleared land» (Hilton, 1983, p. 193).

Era la *kanda* che tutelava la divisione sociale e parentale del lavoro; a questo riguardo Anne Hilton osserva:

«Thus, in the period under review, men were still responsible for clearing the forest or, more usually, the scrub. They also produced tree crops, such as oil, wine, fruit, palm and bark cloth and medicines and they worked with wood, building houses, sculpting and making other objects. Individual men worked with iron, the essential material for clearing the land. Their other activities also took them away from the cultivated land, notably hunting and long-distance trading. The women worked the land, sowing, tending and harvesting. They cooked the evening meal. On the coast they also harvested the products of the sea, diving for sea-shells and extracting salt by boiling sea-water. Religious specialization reflected this division of labour to some extent. Both men and women practised within the religious dimension concerned with the fertility of land, man and animals. Only men practised within a dimension concerned with the man-made world. The only people exempt from this division of labour were people without a kanda, that is, slaves» (Hilton, 1983, p. 193).

Come anche in altre società i Bakongo suddividono i ruoli e le mansioni educando fin dall'infanzia i bambini a seguire il padre e le bambine ad imitare la madre. Esistono perciò dei lavori che solo gli uomini fanno, mentre altri sono esclusivamente riservati alle donne. Questa divisione si nota soprattutto nell'agricoltura dove il 97,5 % dei lavori sono realizzati dalle donne. Mentre nell'allevamento l'uomo si occupa dei cani e del bestiame e le donne del pollame, la caccia è un'attività esclusivamente riservata all'uomo.

4.6 Il mercato

Nell'attuale sistema commerciale, la scansione settimanale del tempo è segnata dal formarsi dei mercati zionali, sorti in seguito all'apertura delle strade e al diffondersi della moneta come merce universale di scambio. I Bakongo suddividono la settimana in quattro giorni: *mpangala*, *konzo*, *nkenge*, *nsona*.

«The Congo week consists of four days; Nkandu, Konzo, Nhenge, Nsona, and every four or eight days they hold their markets. As they have many markets within a moderate distance, and occurring on different days of the week, there is generally a market to attend on each day, if any one is so disposed» (Bentley, 1888, p. 53).

Questi nomi coincidono con i quattro mercati principali posti alla distanza di 30 Km uno dall'altro che si ripetono ciclicamente uno dopo l'altro. Fin da un lontano passato, tra i Bazombo i luoghi dove si realizzano i mercati settimanali sono: Mpangala-Zombo, vicino a Makela do Zombo, Konzo-Kimpemba, posto al confine tra Damba e Makela, Nkengue-Luvaka, sulla strada che collega Makela do Zombo a Mbanza Kongo; Nsona-Bata vicino alla frontiera ma in territorio congolese (Martins, 1958, p. 101). A questi luoghi, negli anni '80 del secolo scorso è stato aggiunto Maseke per favorire la popolazione che a causa della guerra non poteva più spostarsi nella RDC. Tra le rotte commerciali percorse fin dai tempi antichi dalle carovane la più frequentata collega Mbanza Kongo a Soyo. Per percorrere questa strada lunga 350 Km i commercianti a piedi impiegavano sei giorni mentre oggi lungo strade aperte dall'industria cinese i camion impiegano al massimo due giorni. Un'altra via commerciale collegava Mbanza Kongo a Nzeto attraverso Tomboco. Questa strada che lunga 220 Km e porta alla capitale della provincia nel passato così come ora serviva al rifornimento di sale e di pesce che non è possibile ottenere a Mbanza Kongo. Nel crocevia con la via commerciale che va a Soyo si è stabilito un piccolo mercato e un punto di ristoro nel villaggio di Manga Grande il quale è diventato è diventata una tappa obbligata per i camionisti. La guerra ha bloccato per molti anni una delle arterie commerciali più importanti che collegava Mbanza Kongo con Makela do Zombo. Questa strada lunga 150 Km era percorsa con delle tappe obbligate fino a Kwimba e Luvaka prima di salire verso la *Serra do Butu* ed entrare nel municipio di Makela do Zombo. Il commercio praticato lungo questa rotta permetteva all'etnia Muxicongo di entrare in contatto con i Bazombo:

«Foram eles os grandes intermediários do comércio e os maiores difusores de elementos culturais introduzidos pelos Portugueses, numa extensa área que vai de S.Salvador ao rio Cuango» (Martins, 1959, p. 96).

Nel passati molto importante ma ora poco praticata era la via commerciale che unisce Mbanza Kongo con Bembe attraverso Madimba e Lukunga. La difficoltà più grande è attraversare la confluenza tra il fiume Mbridge e Lufunde. Questa via che collegava il ducato di Mpemba con quello di Mbamba oggi è percorsa in alternativa da coloro che vogliono recarsi a Lukunga e a Bembe.

Il mercato diventa, quindi, un'occasione di riferimento temporale e spaziale. E' diventato non solo un luogo privilegiato per le transazioni commerciali, ma anche per qualsiasi incontro sociale in un terreno neutro difeso dalle imboscate

«Markets existed allover the countryside, in "neutral" country outside the control of villages and households. They fit into a cycle so that within any given region there would be several markets at different locations within a week» (Thornton, 1983, p. 32).

Questa osservazione fatta da Thornton per il regno del Congo (1641-1718) si mantiene valida anche oggi, infatti, nel periodo subito dopo la guerra del 1998 il mercato fu posto subito dopo Mbanza Mbamba al confine tra i municipi di Tomboco e Mbanza Kongo per favorire con l'afflusso delle persone il processo di pace monitorato dai soldati dell'UNAVEM II. In questo modo si riavvicinano le popolazioni divise dalla guerra. Questo villaggio era diventato il punto d'incontro neutrale per lo scambio dei beni tra la popolazione sotto il controllo dell'Unita proveniente da Mbanza Kongo, con quelle della zona di Tomboco sotto il controllo del governo centrale. I commercianti di Mbanza Congo impediti di circolare dalla guerra ma non di coltivare, scambiavano grandi quantità di manioca con pesce e sale, due generi che scarseggiavano e che abbondavano nella zona sotto il controllo delle truppe governative. ne deriva così che tutte le

popolazioni della regione amano andare al mercato, in quanto è considerato un luogo di grande socialità e di molteplici incontri:

«Il est un lieu d'asile, un centre propice aux négociations politiques et matrimoniales, un endroit favorable à la diffusion des nouvelles et des modes. Il est aussi un foyer sacré: l'exécution des "criminels" et des sorciers s'y accomplit» (Balandier, 1965, p. 127).

Il termine mercato viene tradotto in kikongo con *nzandu* che *também* significa "lugar neutro", "lugar de igualdad", "lugar de divertimento". (Martins, 1959, p. 99). La tradizione orale ha fissato con un proverbio il comportamento particolare da assumere al mercato:

«Insegna a tuo figlio mentre sta per andare al mercato, non al suo ritorno».
«*Longa mwana kwenda ku zandu, ku longi mwana vutuka mu zandu ko*».

Chi va al mercato porta con sé non solo i prodotti del proprio lavoro e altre piccole cose da vendere per comperare sapone, sale, zucchero, olio, petrolio, vestiti, scarpe e altri beni; porta inoltre informazioni, notizie, stabilisce conoscenze e acquista saperi che, nel contesto sociale del mercato, si diffondono e si socializzano.

«On the appointed day large numbers of men, women, and children are to be met carrying their goods. There is cassava in various forms, dried, in puddings, or as meal; plantain, ground-nuts, and other food-stuffs; pigs, goats, sheep, fowls and fish; dried caterpillars on skewers; dried meat; wares from Europe; cloth, beads, knives, guns, brass wire, salt, gunpowder. Drink in abundance, palm wine, native beer, sometimes gin and rum. Native produce, such as palm oil, ground-nuts, sesamum, india-rubber, crates of fowls, bundles of native cloth, meal sieves, baskets, hoes, etc» (Bentley, 1888, p. 53).

Nel mercato le donne incontrano finalmente un luogo dove si possono esprimere, come quando vanno insieme al fiume a lavare le stoviglie; a volte trovano le rivali causa del tradimento del proprio marito, e per questo si azzuffano. Tra le leggi fissate dalla tradizione si garantiva il libero accesso al mercato, il libero scambio dei prodotti, la proibizione di entrare con armi; ciò contribuiva a fare del mercato un luogo tranquillo, dov'erano proibite le risse e gli insulti. Era il luogo in cui avvenivano le esecuzioni dei condannati ma funzionava anche come centro di diffusione di notizie e di cultura.

«Um observador atento tem neles material inesgotável para estudo da população e da sua cultura (...)Ali se podem estudar os tipos físicos, as tatuagens, as mutilações étnicas, os adornos, os diversos vestuários, as formas de polidez e cortesia, os sistemas de negócio, os produtos da agricultura, da colheita e das indústrias tradicionais, as modificações introduzidas pelo contacto em diversos aspectos da vida indígena e até muitas vezes, as danças e as canções» (Martins, 1959, p. 101).

Attualmente il mercato è anche luogo di incontro di etnie diverse, dove confluiscano per vendere e comperare i loro prodotti. Non è raro vedere le donne appartenenti all'etnia muwila provenienti da Lubango con il loro abbigliamento caratteristico, per commerciare prodotti provenienti dal Congo. E' anche il luogo dove i ladri smerciano subito gli oggetti e gli animali rubati. Spesso è il covo di malviventi che aspettano l'occasione buona per derubare lo sprovveduto anche se la popolazione vigila perché ciò non accada. Lo straniero, prima di andarvi, deve prendere molte precauzioni, anche perché a causa del suo ceto sociale elevato, gli sarà venduta la merce a prezzi superiori.

L'etnia Bakongo, coltiva una certa propensione per il mercato (*zandu*); le donne lavorano intensamente e arrivano a percorrere molti chilometri per poter vendere i loro prodotti. I giovani organizzati in comitive marciano per settimane trasportando sacchi di fagioli o di manioca secca (*makesso*), pur di comperare per il proprio villaggio sale, sapone e petrolio. Gli abitanti dei villaggi lungo il percorso si prestano per prodigare accoglienza a queste carovane vendendo loro un impasto di manioca (*kikwanga*) che i portatori consumano durante il viaggio, e offrendo un minimo di condizioni per pernottare. Questi continui spostamenti che si effettuano per settimane intere, vanno a scapito della frequenza scolastica dei giovani.

Nel passato l'antica moneta di scambio usata era una conchiglia di piccole dimensioni che in kikongo veniva chiamata «*nzimbu a kitombe* > *Olivancillaria nana* Lamarck» (Balandier 1965, p. 122); era raccolta nelle spiagge dell'isola di Luanda proprietà del re del Kongo. Secondo Michelangelo Guattini autore di una delle prime relazioni di viaggio i Bakongo:

«Adorano il mare per loro Dio, e questi lumaghini, dé quali essi son privi, chiamano figliuoli di Dio: per esser tali appresso di loro vengono stimati più di qualsivoglia tesoro e mediante questi danno e pigliano qualsivoglia mercanzia e fra questi quelli è più ricco e più fortunato chi più ne possiede» (1997, p. 187s.).

L'incarico di estrarre lo *nzimbu* era affidato a donne che si tuffavano nei litorali dell'«*Ilha*» di Luanda, riempivano cesti di sabbia e poi sceglievano e smistavano le conchiglie in base alla loro grandezza (Cuvelier, 1953, p. 37).

«si attuffano dentro del mare da due braccia, o più, et riempiono alcune ceste d'arena, e poi dividono il sabbione dalle lumache, tra le quali sta il maschio e la femmina, la qual è più fina, e più stimata p(er) il suo bel colore terso e lucido, e molto grato alla vista. Di ste lumache ve ne sono delle grandi, e delle piccole; le piccole sono come un grano di frumento e dell'istesso colore e fattura, e si contano colla misura, la quale contiene circa mille di queste lumachielle, o chioccioline: le grosse più stimate delle piccole» (Lorenzo da Lucca, cit., Toso, 1984, p. 11, n. 41).

Le conchiglie più grandi, infatti, valevano fino a dieci volte quelle più piccole. Il calcolo veniva fatto in base a recipienti standard che le contenevano in misure da 100, 500. Mille conchiglie erano un *fundu*, diecimila un *lufuku*, la misura da 20.000 era detta *kofò* e pesava 15 kg col valore di 33 *cruzados* (Cuvelier, 1952, p. 3). Al tempo del re Afonso I ci fu una progressiva svalorizzazione di questa moneta a causa dell'inflazione. Infatti, non era più l'isola di Luanda l'unica zecca del regno del Kongo e anche se nel 1575 i Portoghesi scambiavano un *real* con 10 *nzimbu*, il cambio, cominciò a oscillare quando i mercati cominciarono a importare *cauri*, detti *nzimbu a mbudi* (*Cypraea moneta*) dall'esterno, usati su tutta la costa atlantica (Felgas, 1965, p. 102). Nella seconda metà del '600 l'importazione dei *cauri* dal Brasile ma soprattutto dalle coste orientali dell'Africa svalorizzò progressivamente la moneta locale e obbligò il re del Congo a una continua rivalutazione.

«L'aspetto più sorprendente dell'economia basata sulle conchiglie cauri è la sua capacità di reagire rapidamente alle pressioni inflazionistiche e deflazionistiche, ciò che è avvenuto per diversi anni in corrispondenza di una maggiore affluenza di valuta occidentale oppure di una sua riduzione quantitativa» (Gluckman, 1965, p. 95).

La merce usata per gli scambi commerciali con l'Europa erano gli schiavi, chiamati "pezzi" (*peças*) (Medina Castro, 1996). Come osserva lo storico John Thornton un'altra moneta di scambio soprattutto nei ducati di Mbata, Mpangu e Nsundi consisteva in piccole stuoie grandi

come un foglio di carta realizzate sia con fibre vegetali (*lubongo*), sia con cotone (*mpusu*) usati soprattutto nel Nord dell'Angola.

«The shell money, nzimbu, which circulated especially in the west of the country, could be exchanged against lubongo, a monetary cloth, which circulated in the east. In addition, there con tanto be barter, and some items, such as chickens or iron bars, were so exchanged that they almost took on monetary roles at times» (Thornton, 1983, p. 32).

Il valore dei *lubongo* variava a seconda della lunghezza, un insieme di panni veniva chiamato *macuta* una moneta che cadde in disuso alla fine del '600 mettendo in crisi i rapporti tributari delle regioni vassalle del re del Congo; il nome rimase nel linguaggio dei commercianti per designare gli spiccioli.

«Questi panni servono anco come moneta, oltre il vestirsi con essi, ed ogni dui panni uniti assieme chiamano macutta, la q(ua)le tiene l'istesso valore d'un Lifuco di Zimbo, che sono diece mila lumachine di valore (...) d'un crociato Portoghese, che nella nostra moneta sarebbe sei carlini, sei grani e due di quattro cavalli. Con i cento panni dunque ridotti à dieci mocutti era di valore sei docati, sei carlini, sei grani e due di quattro cavalli, con il qual valore (e altrettanto di più) si compra un schiavo» (Marcellino d'Atri, 1690, p. 180).

Nel linguaggio corrente rimase il termine *mbongo* per designare i beni e il denaro (Balandier, 1965, p. 124). Nei mercati dell'interno prima ancora che arrivassero i Portoghesi le transazioni commerciali erano effettuate sia col baratto (*nzolo*) sia ricorrendo a tipi di moneta come il sale, o piccoli pezzi di ferro forgiati, collane fatte con perline blu importate (*missanga*) oppure gli schiavi

«L'irruption des Portugais et de leurs produits, à la fin du XV^e siècle, n'a fait que stimuler des qualités déjà employées et de mécanismes d'échanges déjà actifs» (ivi, p. 125).

Alla fine del XIX e agli inizi del XX secolo i commercianti pagavano l'avorio e la gomma con fucili. Organizzata dai Portoghesi come provincia d'oltremare, nella seconda metà del '900 l'amministrazione coloniale coniò l'angolare come moneta di scambio che durò fino al 1975, quando l'Angola ottenne l'indipendenza e coniò la sua moneta il Kwanza che tutt'ora è in corso. Per ricavare i soldi per le spese ordinarie i Bakongo realizzano vendite occasionali, oltre a fare transazioni specifiche in concomitanza del raccolto della manioca. E' però da notare come osserva Max Gluckman che:

«Non vi è nulla con cui il cibo possa essere scambiato e che possa essere di per sé tesaurizzato e accumulato per investimenti successivi. Questo è un esempio del tutto schematico della misura in cui i fattori sociali generali controllano la manipolazione dei beni; coloro che tesaurizzano vettovaglie in condizioni del tipo suddetto, andando contro il modello di comportamento etico che impone loro di dividere con i compagni ciò che possiedono, non saranno in grado proprio per questo motivo di migliorare la loro posizione economica» (1965, p. 98).

Attualmente le donne hanno un ruolo importante nel piccolo commercio e, in particolare, in quello della manioca. Negli ultimi tempi, le condizioni di vita sono profondamente cambiate e i Bakongo sono entrati completamente nell'economia monetaria, pertanto, in famiglia, bisogna trovare i soldi per affrontare tutte le spese scolastiche. Inoltre, è necessario avere un certo risparmio per pagare le visite, le cure sanitarie e le medicine che necessitano, o la permanenza nell'ospedale. Ci sono anche le spese per i vestiti, per acquistare biciclette, petrolio per le

lampade, gli utensili d'uso familiare. Per risolvere tutte queste necessità si cerca di ricavare molti soldi, non solo con la vendita di manioca (*makesso*) ma anche tramite il piccolo commercio di animali da cortile come capre, pecore e galline. In casi di particolare bisogno, la famiglia arriva a vendere anche le riserve di cereali e legumi. Nelle zone limitrofe alla Repubblica Democratica del Congo, è coltivata la *Cannabis sativa* L. (Gossweiler, 1953, p. 448) detta in kikongo *dyamba* e in portoghese *cangonha*. Viene coltivata in zone riparate dagli sguardi indiscreti, ma in larga scala, fino quasi a sostituire le colture tradizionali di manioca e fagioli. Infatti, in alcune aree, per essere più redditizia, ha sostituito il denaro che si ricavava faticosamente con la vendita dei sacchi di manioca, diventando merce di scambio. Non è raro osservare comitive di giovani commercianti provenienti dalla Repubblica Democratica del Congo, attraverso sentieri battuti dai contrabbandieri, che scambiano merci di prima necessità (sapone, vestiti, zucchero, radio-registratori, anche biciclette) con *Cannabis*. Il barattolo (*lata*) costituisce una sorta di unità di misura e per comperare una bicicletta nel 2003 necessitavano diciassette barattoli di *Cannabis*. Alla polizia di frontiera sia angolana che congolese, i giovani commercianti pagano una percentuale di *Cannabis* per poter trasportare senza controllo i loro sacchi, fino a Matadi. Qui la droga è rivenduta ai grossisti e smerciata all'estero tramite le navi ormeggiate nel porto. Si tratta però di un lavoro soggetto a molti rischi; a volte la polizia di frontiera cattura la *Cannabis* e la rivende alla popolazione in cambio di cibo. Questo commercio ha fatto sì che le colture tradizionali come la manioca e i fagioli fossero pian piano sostituite dalla *Cannabis sativa*, che prima è seminata in vivai e poi trapiantata nei campi. Nel mese di dicembre si sradica, e quindi la pianta è fatta essiccare in zone riparate; una volta secca, dal gambo delle piante vengono asportate le infiorescenze e le ultime foglioline, che sono quelle che sono poi usate per produrre l'*hashish*. La raccolta e la cernita delle infiorescenze vengono effettuate dalle donne e dai bambini che si incaricano anche di irrigare i campi durante i mesi asciutti.

Fino alla prima metà dal '600 i Bakongo lavoravano anche il ferro (*sengwa*) che estraevano da miniere a cielo aperto (*fulumengo*); (Cavazzi 1690, p. 13) ancora oggi nei villaggi abbandonati si possono trovare le scorie di ferro scartate e abbandonate sul terreno. Le pietre contenenti materiale grezzo di ferro affioravano in superficie, erano collocate sulla forgia e sottoposte a una fusione preliminare per separare i granuli di ferro dal calcare. In seguito a un'ulteriore fusione il materiale incandescente veniva posto sopra una pietra e riceveva una prima forma dai colpi di un martello rudimentale a forma di cono (Martins 1959, p. 35). Attualmente vengono usate le balestre dei camion e dei fuoristrada che i fabbri detti *ngangula* fondono e forgiano per ottenere un particolare tipo di zappa molto richiesto soprattutto dalle donne. L'antropologo George Balandier interpreta il significato di questo nome

«ngangula est issu de ngangu qui comporte des acceptions multiples: intelligence, don, adresse; et tous deux semblent avoir la même racine que le nom nganga, appliqué au prêtre et au magicien, qui signifie étymologiquement: celui qui a la capacité de faire» (1965, p. 100).

Questi fabbri, spesso fabbricano anche *machete*, ma pur essendo resistenti, vengono preferiti quelli comperati al mercato perché più leggeri. Attualmente questa pratica è caduta in disuso e tutti gli attrezzi necessari si trovano facilmente sul mercato.

5 L'organizzazione socio-politica

5.1 I lignaggi

La struttura sociale era ed è tuttora basata sui lignaggi. Il gruppo lignatico (*kanda*), rappresenta l'unità sociale in cui s'inseriscono le diverse famiglie unite non da rapporti di parentela consanguinea, ma organizzate secondo rapporti di reciprocità espressi nella condivisione di interessi produttivi e nella divisione sociale del lavoro, infatti, come afferma Hilton.

«Throughout much of the Congo history, land use, labour and the primary distribution of produce have been largely controlled by matrilineal descent groups called kanda and for these purposes the Kongo have normally reckoned descent in terms of relationships with kanda, not with individuals» (Hilton, 1985, p. 8).

In kikongo, il lignaggio viene espresso attraverso la parola *luvila* che deriva dal verbo *vila* (legare, unire). Il termine indica un legame che unisce i discendenti vivi e morti in un gruppo (Van Wing, 1959, p. 85).

«Au-delà du clan, les notables locaux ont une connaissance assez floue des ensembles plus vastes qui réunissaient des clans apparentés. C'est le "Luvila". Le Luvila, qui signifie parfois lien de parenté dans la langue Bakongo, se décrit en général comme l'ensemble des clans traditionnellement alliés.» (M'bemba-Ndoumba, 2006, pp. 24-25).

Ciò unisce non solo le persone appartenenti a questo gruppo ma anche i loro beni, le loro vite, la loro felicità e la loro miseria. Come osserva George Frazer:

«ogni uomo donna o bambino possiede, oltre un nome personale che è d'uso comune, un nome sacro e segreto, che gli è stato imposto dagli anziani poco dopo la nascita e che è conosciuto soltanto dai membri del gruppo completamente iniziati. Questo nome segreto non vien pronunciato che in occasioni solenni» (1925, p. 382)

Il nome che esprime la *luvila* si compone di due parti. La prima riguarda il nome del capostipite fondatore del lignaggio ed è comune a tutti i membri, la seconda parte è esplicativa e spesso contiene un motto o comunque un dettaglio che riguarda la storia della famiglia (Balandier, 1963, p. 305). Questo nome viene pronunciato con il massimo rispetto e in circostanze rituali che riguardano il matrimonio, il giuramento, il grido di guerra (Van Wing, 1959, p. 84s.). Il nome, infatti, è *una parte vitale se non proprio l'anima dell'uomo* (Frazer, 1925, p. 397). Secondo Vansina i lignaggi bakongo non sono segmentari e possiedono due dimensioni diverse che li differenziano in base alla profondità *de lignages profonds divisés en lignages de profondeur plus petite* (1976, p. 22). Il lignaggio (*luvila*), infatti, comprende al suo interno diversi gruppi chiamati *makanda*, che sono distribuiti su un vasto territorio ma che appartengono tradizionalmente allo stesso lignaggio (Balandier, 1963, p. 306).

«Pour distinguer les lignages qui ont une localisation que le clan (unité dispersé) ne possède pas, c'est encore le mot Kanda qui est employé, à tel point que l'administration française hier et l'administration congolaise aujourd'hui le traduisent par "Famille"» (M'bemba-Ndoumba, 2006, p. 25).

Tuttavia dentro l'organizzazione delle *makanda* si distinguono dei super-lignaggi detti *kanda dya dyanene* e dei lignaggi di piccole proporzioni detti *moyo*. Secondo M'bemba Ndoumba un lignaggio diventa potente quando i membri si distinguono per

«*prééminence généalogique, de la puissance et du nombre (qui sont capables temporairement de jouer le rôle d'agregation)*» (ibid.).

Il legame di fratellanza che unisce i differenti gruppi di parentela viene espresso dalla tradizione orale con un proverbio:

«Mpembele parla Kizombo, però è tuo fratello sia per generazione, come anche per lignaggio».

«*Mpembele nding'andi Kizombo, kansi mpangi aku muna mazimi ye vila*».

La conseguenza che si trae da questo motto è che non importa da che regione del regno provenga un membro del lignaggio, rimane sempre un fratello per affinità di parentela. In questo proverbio si fa riferimento a Mpembele, un nome comune tra i Bazombo, e alla variante del kikongo detta kizombo parlata a Makela do Zombo e in tutta la regione di Mbanza Zombo nella provincia di Uije, sede dei Bazombo. Appartenere al lignaggio significa avere una cittadinanza, con tutti i diritti che questa comporta e cioè: percorrere un dato territorio, insediarsi, formare una famiglia, ricevere un pezzo di terra da coltivare. Il termine *kanda* indica anche coloro del lignaggio che si stabiliscono in un dato territorio, fondando i villaggi e occupando territori. Anche se a volte il termine è usato per indicare il grande lignaggio (*mvila*) la *kanda* ne indica solo una parte insediata in un dato territorio. Infatti, i villaggi bakongo si possono considerare lignaggi localizzati come dice Jean Vansina: *il y a un seul lignage principal par village* (1976, p. 24). Semplificando perciò si può dire che i Bakongo si organizzano in grandi gruppi matrilineari ed esogami chiamati *mvila*. Questi gruppi si diffusero in un vasto territorio formando dei sottogruppi detti *makanda* presenti in tutte le famiglie che popolano i villaggi che a loro volta prendono il nome di *vumu*. Questa suddivisione è esattamente quella che anche Ekholm riporta in *Power and Prestige*

«*For the BaKongo it was a question of kanda dya bandombe, the black race. This lack of more demonstrative terms is also found among the Suku, where the matrilineage was called kanda in the same way as with the BaKongo, and where all types of groupings were likewise called kanda. The Kongo terminology is a bit richer, however. In Richards' description of Yombe's lineage-organization she could make three distinctions: the clan, mvila, which was matrilineal and exogamous, could trace its descent back to a mythological founding ancestress, and was associated with a certain territory; dikanda, the major matrilineage, which was a subdivision of the mvila, associated with a district, and could trace its descent back to a real founding ancestress; and finally mvumu, a subdivision of the dikanda, which consisted of a brother group, their sister's sons, etc., and which made up part or all of a village. These would all seem to be the same type of unit, each group being matrilineal, the smaller group simply a subdivision Or segment of the larger*» (Ekholm, 1972, p. 41).

L'importanza della *kanda* è espressa da un canto tradizionale il cui ritornello dice:

«E' stato trovato un pipistrello stecchito, se non ha famiglia cui appartenere, chi potrà piangere la morte del pipistrello?»

«*Ngembo mayalalele, ngembo kondelo kanda nga nani ikundilwe?*» (villaggio Mpingo, Serra de Kanda).

I membri del lignaggio, nel passato, si auto-percepivano come identità distinte a partire dal territorio che occupavano, dal tessuto sociale che li manteneva coesi nella *kanda*. L'individuo che non era unito al lignaggio da questi legami era paragonato al pipistrello trovato morto sul ciglio della strada e lasciato marcire senza che nessuno provasse pietà per lui (*nga nani ikundilwe?*).

«I primi alleati di un uomo sono i suoi parenti, suddivisi in categorie differenziate cui competono obblighi diversi. La parentela come tale implica innanzitutto il dovere generale di aiutarsi e sostenersi a vicenda, e il sistema parentale, che abbiamo già visto essere particolarmente esteso, spesso classifica insieme a parenti vicino anche parenti più lontani. Per chi cresce in uno di questi gruppi non vi è impresa, per quanto stimolante, che lo induca ad allontanarsi da coloro che amano e che gli daranno il loro aiuto; in qualsiasi altro luogo egli sarebbe solo e senza amici. Qualora venisse ingiuriato o ucciso, chi si prenderebbe cura di lui e lo vendicherebbe? » (Gluckman, 1965, p. 79).

Ancora più esplicito è un proverbio riguardante la storia dei lignaggi che fa capire quanto fosse importante la discendenza matrilineare. Infatti, se per determinate circostanze uno perdeva l'origine del lignaggio materno non gli restava altro che divenire schiavo di un altro lignaggio, proprio come afferma il proverbio:

«Nel regno del Congo se uno è privo di lignaggio diventa uno schiavo che serve al padrone per il trasporto dell'acqua e della legna»
«*Wakondwa mvila mu Kongo nwayi wa tuma nkuni ye maza*»

L'appartenenza conferiva prestigio, ma la perdita era sinonimo di schiavitù, la disgrazia più grande che potesse succedere. Ebbi modo di osservarlo nel 2002 quando mi prodigai per reinserire un ragazzo espulso dal suo lignaggio a causa del feticcio. Si trattava di un villaggio del comune di Kaluka nella provincia di Mbanza Kongo, costatai la resistenza compatta dei vecchi davanti alle mie insistenze. Il loro rifiuto privava il ragazzo della protezione dovuta e lo abbandonava in balia agli eventi privandolo della sua identità. Il rimanere senza lignaggio viene così spiegato da Ekholm

«*In some cases the son had no choice but to stay as he had no maternal uncle to move to, his mother being a slave-wife. The important implication of slave status was the loss of lineage membership: women who, through plunderage or trade, had lost their lineage rights gave birth to children who also lacked lineage. Such children were in great demand during the height of the slave trade period, since they belonged to their father and not mother's brother, and naturally, women who gave birth to such children were also much in demand. The majority of a powerful chief's wives were often slave-wives.*» (Ekholm, 1972, p. 39).

L'appartenenza alla *kanda* era conferita tramite discendenza lignatica matrilineare secondo la quale lo zio materno (*Ngudi a nkazi*) aveva un ruolo privilegiato rispetto ai genitori. Il lignaggio della madre è perciò il lignaggio dei figli che ha dato alla luce. Infatti, come osserva Ekholm

«*it was mother's brother, and not father, who had the authority and who passed on his privileges and property to his sister's son*» (Ekholm, 1972, p. 29).

La matrilinearità caratterizzava sia l'accesso ai beni della terra da parte dei componenti della *kanda* come anche la successione dei *mfumu a vata*; inoltre, interveniva nel sistema del controllo sulle province del regno da parte del lignaggio reale. Un proverbio kikongo esprime la matrilinearità del lignaggio con l'espressione:

«è dalla casa materna che si possono conoscere i lignaggi»
«*Nzo a ngudi ka tangw'e mvila*» (Batsikama, 1971, p. 185)

Il lignaggio (*kanda*) era ed è tuttora formato dai fratelli anziani di una stessa madre con le loro mogli, figli e figlie nubili e dai figli maschi delle sorelle ed è organizzato come una famiglia allargata. Responsabile della *kanda* è il signore della famiglia (*Mfumu a kanda*) che rappresenta l'unità della porzione di lignaggio vivente con gli antenati dello stesso lignaggio (*bakulu*). Al signore della famiglia vengono attribuite funzioni giuridiche e religiose. Fa da giudice nelle questioni che interessano tutto il lignaggio, svolge funzioni liturgiche per onorare gli antenati. Conosce la storia della *kanda*, i *lusansu* dove vengono custodite le tradizioni che riguardano i miti di fondazione, le migrazioni, le genealogie, le divisioni tra i lignaggi, i territori e l'arte di risolvere le questioni giudiziarie. D'accordo con il consiglio degli anziani designa il suo successore. L'anziano del ramo materno della *kanda* è detto anche *mbuta muna kingudi* cioè anziano del lignaggio materno.

Nel passato c'erano gruppi di lignaggi imparentati con lignaggio molto importante che erano capeggiati da un cosiddetto signore del berretto (*mfumu a mpu*). Questo capo usava come insegne della sua autorità un berretto (*mpu*), una pelle di leopardo (*nkand'a ngo*) e un bracciale di metallo

«*On pourrait dire du mpu qu'il est à la conjonction de la partie "ancestrale" et de la partie "humaine" du clan; il participe de l'une et de l'autre*» (Balandier, 1963, p. 325).

Il signore del berretto veniva eletto tra i giovani presentati al consiglio degli anziani *kazi a makanda*, e spesso apparteneva al lignaggio più antico. Riceveva una formazione particolare sulle tradizioni del gruppo lignatico, su un linguaggio speciale da usare, su proverbi che risolvevano questioni giudiziarie, era uno che doveva essere abituato all'autocontrollo, doveva parlare con autorità senza scomporsi. Aveva autorità su un insieme di lignaggi sparsi su un vasto territorio. Esercitava funzioni giuridiche e religiose, tutelava e dirigeva il culto degli antenati, riceveva da loro una forza speciale che comunicava a tutti i sudditi, il segno della sua benedizione era l'augurio e la propiziazione della fertilità del terreno. Le sue competenze erano superiori a quelle del *mfumu a kanda* e del *mfumu a vata* (Martins, 1959, p. 58s.).

«*Le mfumu a mpu apparait comme l'élément central de l'ancienne organisation ba-kongo: il est au carrefour des forces propices au groupement comme des antagonismes virtuels menaçant la cohésion de celui-ci; il est le symbole de la pérennité du clan; il maintient la fécondité et veille à conserver la force des lignages en empêchant les fissions. Il symbolise l'unité du clan et contrôle le système des interactions existant entre le clan des ancêtres, le clan des vivants et la terre clanique*» (Balandier, 1963, p. 327).

Il lignaggio aveva acquisito queste facoltà nei tempi mitici dei fondatori e le trasmetteva ai membri che si mantenevano uniti alla *kanda* da relazioni di solidarietà e di parentela. Venivano perciò stabilite frontiere e alleanze matrimoniali, in ordine alla gestione dei beni del lignaggio (terre) a cui si accedeva solo dentro la propria struttura lignatica e mai individualmente. Questo conferiva identità e appartenenza e possesso ad ogni membro del lignaggio.

Non è la dimensione economica, la gestione dei beni, o gli interessi materiali che sostengono la *kanda*, ma la solidarietà, l'unità e la condivisione come ammonisce il proverbio:

«*La kanda non è un mercato che riunisce le persone per poi disperderle*»
«*Kanda ke zandu ko, vo twata, twamwangana*» (Batsikama, 1971, p. 242).

Gli antenati del lignaggio (*bakuya*) incidono profondamente sulla vita dei membri viventi, e possono essere fonte di utilità e benedizione (*mfunu* e *mvauka*), oppure origine di problemi (*mambu*). Tra i vari signori delle famiglie, viene scelto un responsabile del lignaggio, detto *nkazi a makanda*, anche lui è considerato signore (*mfumu* < *fuma* onorare) ed esercita un certo potere sul lignaggio; egli è spesso un anziano, ma non necessariamente. Infatti, un proverbio dei Bakongo dice che:

«La barba non è sinonimo di saggezza»
«*Kimbuta, ke nzevo ko*» (Batsikama, 1971, p. 241).

I *kazi a makanda* esprimono anche adesso la loro autorità e il loro potere quando sono riuniti all'ombra dell'albero sacro *nsanda* per trattare i problemi del villaggio, o sotto i rami del *yala nkuwu* per questioni più importanti che richiedono il pronunciamento del consiglio reale. L'autorità dei *kazi a makanda* è espressa dalla locuzione "*lemba dya ngundu*", questa consiste nell'amministrare un insieme di diritti e doveri (*nsiku*) che qualificano le situazioni più diverse della società bakongo. Come spiega Surdich uno dei compiti del *kazi a kanda* era di custodire le

«sacre polveri: (pemba, bianca, per garantire la fertilità) e takula, rossa, per assicurare l'energia vitale agli uomini» (Surdich, 1997, p. 10).

Può anche venire scelto alla testa del lignaggio un giovane che abbia dei requisiti particolari, per esempio capace di risolvere i problemi che riguardano il lignaggio, come è stato il giovane *Nenkanka* scelto nel 2000 in un villaggio della Serra de Kanda (Mbanza Kongo) a svolgere il ruolo di signore del lignaggio (*mfumu a kanda*) grazie alla sua abilità nel risolvere le questioni che complicavano la vita dei *Nkanka*.

Due o più *kanda* dello stesso lignaggio possono insediarsi nella stessa località (*vata*) ma in quartieri differenti chiamati *belo* che prenderanno il nome dal loro responsabile ad esempio la *vata* di Sumpi, presente nella cartografia del Settecento, che dista trenta chilometri da Mbanza Kongo è suddivisa nei seguenti quartieri (*belo*): Ngando, Kingemba, Kizoladyo, Kibenga, Mwingo, Lumweno, Bango, Ntambu, Tadi, Vyaza, Ntala, Gwawana.

«*There were also innumerable dispersed hamlets called ki-belo, a term which indicated that a lineage segment had established a settlement or worked a field*» (Hilton, 1985, p. 8).

Ad ognuno di questi quartieri corrisponde un lignaggio presieduto dal rispettivo capo (*mfumu a belo*), che si è staccato dal lignaggio principale tramite alleanze matrimoniali, o per problemi inerenti alla suddivisione delle terre, o per questioni di stregoneria (*ndoki*).

Si possono designare le *makanda* a partire dallo stesso lignaggio a cui appartengono, ma allora si distingueranno precisandone la posizione geografica a Nord o a Sud di uno stesso territorio: Kingoyo a Sud, Kingoyo a Nord (*Kingoyo vana mbanda*, *Kingoyo vana Ntandu*). Nella società dei Bakongo appartengono sia i morti (*ana belenge*), sia i vivi (*ana bezingilanga*) in una comunione (*kintwadi*) molto singolare. La solidarietà che è una delle caratteristiche del lignaggio si manifesta attraverso l'aiuto reciproco e tende ad eliminare la povertà che può affliggere una famiglia. Il signore del lignaggio vigila perché tutti i suoi membri si mantengano nella linea di condotta degli antenati (*muna mwayend'ambuta*); e l'individualismo, in quanto antisociale, è messo al bando e castigato con il feticcio (*ndoki*), in quanto antisociale. Quando un membro del lignaggio (*an'a kanda*), a causa di problemi familiari (funerali, matrimoni), o per commerciare arriva in un villaggio, è accolto e vi pernotta. Gli viene chiesto chi è da dove viene; è l'occasione per conoscere il suo lignaggio e quello del padre o della madre.

«La prima cosa che fanno i suoi ospiti è accertare con acribia i vari gradi della parentela che si può eventualmente ricostruire fra lui e tutti loro» (Frazer, 1919, p. 112).

Spesso con sorpresa e gioia si scopre che l'ospite ha legami di parentela che uniscono lui ad altri membri del villaggio; questi accorrono per conoscerlo, sapere notizie e informarsi.

«When a stranger comes to a camp that he has never visited before, he does not enter the camp, but remains at some distance. A few of the older men, after a while approach him, and the first thing they proceed to do is to find out who the stranger is. The commonest question that is put to him is "Who is your father's father?". The discussion proceeds on genealogical lines until all parties are satisfied of the exact relation of the stranger to each of the native present in the camp. When this point is reached, the stranger can be admitted to the camp» (Radcliffe-Brown, p. 1913, p.51).

Difficilmente succede che qualcuno si presenti in un villaggio spacciandosi per una persona diversa o per ingannare; al riguardo un proverbio bakongo ammonisce:

«Se sei venuto per mentire, vattene, se dormi con noi ti scopriremo».
«*Vo vuna vyoka, vo leka utungulukidi*».

L'accoglienza all'ospite viene dimostrata preparandogli un pasto e mettendogli a disposizione un'abitazione per dormire. L'ospite accetterà tutto quello che gli viene offerto con rispetto e si adatterà subito senza pretendere niente di particolare. La tradizione orale conserva tutta una serie di proverbi che si applicano sia all'accoglienza come anche agli atteggiamenti che l'ospite deve assumere; uno di questi riferito alla modestia dice:

«Cane ospite abbassa la coda!»
«*Mbwa nzenza lapika nkila!*»

Nella casa che gli viene offerta si accontenta di quello che trova e così può anche stabilirsi definitivamente. Attorno all'ospite si muovono diverse entità: il signore della terra (*Mfumu a ntoto*) gli darà un appezzamento da coltivare (*mavia*), i parenti gli offriranno mezzi di sussistenza (*lekwa*), gli zii (*ngudi a nkazi*) si preoccuperanno per trovargli una moglie. A sua volta i parenti e gli amici che di passaggio si fermeranno da lui potranno essere oggetto di altrettanta ospitalità. Ogni villaggio (*vata*) viene diretto dal capo villaggio (*mfumu a vata*), si tratta di una funzione che viene attribuita ai primogeniti dell'erede in linea diretta con la fondatrice del lignaggio. Questa autorità ha la funzione di trattare i problemi amministrativi del villaggio, si pronuncia su questioni giudiziarie, dirige il commercio, organizza le campagne per mantenere il villaggio pulito, tutela il buon costume e controlla la divisione dei terreni.

5.2 Le strutture di parentela bakongo

I Bakongo, come si è accennato, hanno tutte le caratteristiche dei popoli che praticano il sistema matrilineare; questo incide sulla loro discendenza, sulla successione e sull'esercizio delle funzioni a loro attribuite. Anche presso i Bakongo, come anche per altre società africane bantu, dove i rapporti sociali sono regolati in base alla parentela, il sistema di parentela è di tipo classificatorio (Toso, 1984, p. 269, n. 529).

«In questo sistema ogni uomo applica l'appellativo di padre a un intero gruppo di altri uomini, uno solo dei quali l'ha effettivamente procreato; applica altresì l'appellativo di madre a un intero gruppo di donne, una sola delle quali l'ha effettivamente generato; applica l'appellativo di fratello a un intero gruppo di uomini con la maggior parte dei quali, se non

con tutti, può essere che egli non abbia alcuna parentela di sangue; applica l'appellativo di sorella a un intero gruppo di donne con la maggior parte delle quali, se non con tutte, può essere, analogamente, che non egli non abbia alcuna parentela di sangue» (Frazer, 1919, p.111.123).

A chi è abituato al rigido sistema descrittivo basato sulla parentela individuale il sistema classificatorio sembra molto molto ambiguo e sconcertante. Infatti, non si riesce a capire come mai il titolo di padre o madre possa essere applicato a un intero gruppo di persone.

«Al contrario (...), notiamo che esso è molto più preciso e definito del nostro; esso consente infatti a ogni uomo di sapere con la massima sicurezza il grado esatto di parentela che lo lega a tutti gli altri uomini e a tutte le altre donne della comunità» (ivi, p. 112).

Ann Hilton studiando i rapporti e i legami all'interno della *kanda* osserva che queste relazioni non vengono stabilite dai membri come individui ma considerati in quanto collettività, infatti:

«Thus the term 'brother' was applied to all members of ego's kanda who could also be called collectively 'mother'; father' referred to all members of ego's father's clan and 'child' referred to all members of ego's child's clan» (Hilton, 1983, p. 190).

In passato quando si stabilivano delle alleanze si praticava un rito dello scambio del sangue (*vukana menga*): attraverso un'incisione praticata sul braccio i due contraenti si scambiavano il sangue diventando così fratelli (Martins, 1959, p. 51). Nella famiglia bakongo viene attribuita una grande importanza ai rapporti che intercorrono tra il fratello della madre (*ngudi a nkazi*) e il figlio della sorella (*mwan'a nkazi*). Da osservazioni fatte sul campo il *mwan'a nkazi* è oggetto di particolari attenzioni da parte dello zio (*ngudi a nkazi*). Spesso il figlio della sorella si reca a far visita allo zio, e quando ha raggiunto l'età sufficiente presta il suo aiuto nei campi durante la semina, la sarchiatura e il raccolto. Non è raro visitando una famiglia trovare che uno o l'altro dei figli si trovino in casa del loro *ngudi a nkazi*. Stabiliscono così con gli zii materni un rapporto di parentela così stretto che la stessa casa diventa loro. Lì, infatti, hanno tutta la libertà di poter mangiare, dormire e usare dei mezzi posti a loro disposizione come se si trovassero in casa dei loro genitori. Spesso può succedere che quando i genitori riprendono aspramente i loro figli fino a percuoterli, questi si rifugiano dal loro *ngudi a nkazi* trovando così protezione e appoggio. Essendo, infatti, una società matrilineare quella bakongo, i figli appartengono al lignaggio materno, e vengono così chiamati figli del lignaggio (*bana ba nkazi*) cioè. In questo ordine di idee, i *bana ba nkazi* portano particolare rispetto e obbedienza agli zii materni, che tratteranno anche del loro matrimonio dando così continuità al lignaggio. I ragazzi acquistano la qualità di abitanti (*mwisi*) attraverso la parentela matrilineare (*kingudi*):

«En tant que *mwisi kanda* l'Ego entretient des relation capitales avec quatre classes de parents, définies en fonction de deux coordonnées fondamentales: le "sang" et la séniorité. Le sang est la siège de l'âme; transmis uniquement par les femmes» (Balandier, 1963, pp. 308-309).

Si formano così schemi di comportamento rigido definiti per ogni singolo rapporto (Radcliffe-Brown, 1972, p. 39-43). Ad esempio, esiste un particolare schema di comportamento tra il fratello maggiore (*mbuta*) e il minore (*nleke*). Quest'ultimo è legato da particolare obbedienza (*nlemvo*), e ne rispetterà l'autorità (*luzito*): lo si nota spesso nella ripartizione del cibo che gli verrà distribuito in porzioni inferiori rispetto al fratello. Questo rapporto viene spesso menzionato col proverbio: _

«Spetta al più anziano perché è anziano, spetta al più giovane perché è giovane».
«*Kwa bana, bana. Kwa mbuta, mbuta*».

Il principio di classificazione che caratterizza la società bakongo, valido anche per altre società africane, potrebbe essere definito come “principio dell’equivalenza dei fratelli”. Questo principio viene dedotto dal rapporto che ognuno stabilisce davanti a un individuo e al fratello di questo individuo. In altre parole, se uno stabilisce un particolare rapporto con un individuo si considera legato dallo stesso tipo di rapporto anche davanti al fratello di questo individuo.

«*According to this, ego's half siblings by different kanda were all 'brothers', all ego's father's 'brothers' were 'father's' all ego's 'brothers' children were 'children'*» (Hilton, 1985, p. 9).

In questo modo il fratello del padre è a sua volta padre, la sorella della madre è considerata un'altra madre e i loro figli diventano perciò fratelli e sorelle biologici come i propri fratelli e sorelle. Questo sistema presente tra i Bantu e quindi anche tra i Bakongo li porta a atteggiarsi davanti al fratello del padre allo stesso modo con cui si atteggiavano davanti al proprio padre.

«*Thus the term 'brother' was applied to all members of ego's kanda who also be called collectively 'mother'; 'father' referred to all members of ego's father's clan and 'child' referred to all members of ego's child's clan*» (ivi, p. 8).

Lo stesso schema di comportamento viene adottato nei confronti della madre e dei loro figli trattati come fratelli e sorelle. Il principio di equivalenza viene evidenziato dalla lingua dei Bakongo che indica lo zio paterno col nome di piccolo papà (*tata nleke* o *se dya nleke*) e la zia paterna con quello di “padre donna” (*tata nkento* oppure *se dya nkento*). Questa forma di classificazione sarebbe, secondo Radcliffe Brown, il risultato di un alto livello di organizzazione sociale che ha portato all’elaborazione di schemi di comportamento particolare (1972, p. 42). Quando nei primi resoconti etnografici si parla dei *bakota* si fa riferimento ai papà anziani (*se dyambutu*), cioè agli zii paterni che pur non avendo rilevanza nella conduzione del lignaggio, svolgono invece importanti ruoli amministrativi. I *bakota* riuniti costituiscono il gruppo di discendenti di linea paterna; il luogo dove si riuniscono e le loro assemblee vengono chiamate *lumbu*, e sono presiedute da un anziano che a sua volta viene indicato come signore dell’assemblea (*mfumu a lumbu*).

L’autorità, il potere e l’eredità vengono conferiti a un membro del lignaggio dalla discendenza materna *kanda*. Il termine *kanda* racchiude in sé l’idea di forza e di rispetto manifestato con l’osservanza dei tabù imposti ai membri del lignaggio. L’appartenenza al lignaggio è simbolicamente espressa attraverso un nome che identifica l’individuo come membro di una *kanda*. Il potere viene esercitato dalle persone più influenti della *kanda*, i *kazi a makanda*, queste sono organizzate gerarchicamente attorno al signore del lignaggio (*mfumu a kanda*). Il lignaggio è perciò matrilineare. Nella famiglia bakongo l’autorità sui figli non spetta al padre (*se*) ma al fratello della madre chiamato mamma fratello (*ngudi a nkazi*), la sorella della madre invece è chiamata piccola mamma (*mam'a nleke*). In kikongo non esiste una parola che corrisponda a quello che si intende generalmente per famiglia genitoriale. Quello che identifica un Bakongo è sia il suo *lumbu* per quanto riguarda il lignaggio paterno come la sua *kanda* per quanto riguarda il lignaggio materno. Per identificarsi usa queste espressioni: «nel lignaggio paterno appartengo a...» (*muna kise kyame*) e pronuncia i nomi degli antenati per via patrilineare, e poi «nel lignaggio materno...» (*muna kanda dyame*) e nominerà gli antenati che appartengono al lignaggio materno (Van Wing, 1959, p. 84).

«*Within this system of landholding and status defining matrilineal descent groups, patrifilial relationships were, for the individual, crucially important since they conferred spiritual identity, personality, and practical guarantees of freedom*» (Hilton, 1985, p. 8).

Quindi il termine *lumbu* indica la discendenza patrilineare mentre il termine *kanda* si riferisce a quella matrilineare. Si può concludere quindi che quella dei Bakongo è una società in cui la discendenza è matrilineare, nel senso che l'eredità dei beni e la successione avviene secondo la linea materna, l'appartenenza al gruppo locale si acquisisce secondo la linea materna, l'autorità sui figli è esercitata dai fratelli e dalle sorelle della madre. Pur essendo un sistema di parentela bilaterale (*kise, kanda*), la parentela materna ha più importanza di quella paterna. Il figlio appartiene alla *kanda* della madre ed eredita dai fratelli della madre. Secondo un proverbio kikongo: *l'uomo è come un uccello che depone le sue uova in un nido che non gli appartiene mentre la donna porta la semente alla sua kanda*. Da questo proverbio si deduce che lo status delle donne nella comunità è elevato così come la loro influenza notevole. Spesso, infatti, rivestono un ruolo importante nelle decisioni riguardanti la famiglia e la comunità come la scelta del marito delle proprie figlie, o del terreno da coltivare. Molte donne condividono la guida di un gruppo e la proprietà di zone agricole. Non è facile definire la loro influenza reale e il loro status rispetto agli uomini: possono essere ritenute quasi uguali agli uomini, anche se la cultura sembra escluderle da ruoli gestionali. Senz'altro il loro influsso è maggiore di quanto gli uomini ammettano. Oggi le donne bakongo gestiscono l'economia dei mercati, infatti, mentre nella società tradizionale affluivano ai mercati trasportando sulla testa i loro prodotti, oggi non è raro trovarle sopra i camion con ingenti quantità di merci importate dal Congo o da Luanda.

Il comportamento dello zio materno nei confronti del figlio della sorella è particolare. Il fratello della madre è una figura molto importante, può disporre del *mwan'a nkazi* come vuole, esercita sul nipote un potere che nessun altro parente può avere, nemmeno gli stessi genitori hanno, e vuol essere onorato molto più del padre. Parlando di lui si usa il titolo onorifico di *ngudi a nkazi*, attribuendogli il più grande rispetto. I Bakongo conoscono anche il lignaggio paterno detto *kise* o *kitata*. La famiglia bakongo è patri-locale perciò il villaggio dove nascono i membri della *kanda* è quello paterno. I singoli individui ottenevano il loro spazio vitale solo rispettando (*luzitu*) il proprio gruppo lignatico a cui si rimaneva uniti (*kintwadi*) e solidali (*ngwizani*) con l'obbligo di prestazioni collettive (*mpaku*), partecipando ai lavori comuni (caccia, pesca, semina, raccolta), alla guerra (*vita*), alle feste (*nkinzi*) e ai funerali (*mafwa*). Quando un lignaggio cresceva in modo sproporzionale al territorio occupato, i *kazi a makanda* riuniti stabilivano la separazione di una parte che emigrava e prendeva possesso di un altro territorio dando vita ad un nuovo insediamento (*vata*) (cfr. Morgan, 1922, p. 39). Un lignaggio poteva separarsi dal suo ceppo anche attraverso lotte intestine (*mubwidi nkindu*) a causa della spartizione di terre o beni, o a causa del feticcio. In questo caso alla capostipite comune succedeva quella del nuovo lignaggio formando così una nuova linea lignatica (Van Wing, 1959, p. 86). All'interno del lignaggio si rispettava una linea gerarchica seguendo il diritto di primogenitura, la discendenza formata dal primogenito, (*mwana mbuta*), primeggiava sulle altre e aveva diritto di risiedere su una *mbanza* (cittadina). La discendenza del fratello del primogenito, (*mwana kati*), e quella dell'ultimogenito (*mwana nsongi*), risiedevano in quartieri della *mbanza* detti *kibelo*. La capostipite del lignaggio (*ndona nkento*) proveniva dalla discendenza del primogenito (ivi, p. 88). Nel lignaggio si rispettavano delle leggi fondamentali: la più importante era l'esogamia stabilita e tramandata dalla tradizione orale con un proverbio:

«Non ci si sposa con le persone che hanno lo stesso sangue».
«*Ka bakwelama menga ma mosi ko*» (Martins, 1959, p. 49).

Questa legge veniva stabilita dal re del Congo ogni volta che un lignaggio si staccava ed emigrava da Mbanza Kongo. Il tabù dell'incesto impediva ad ogni membro lignatico di sposarsi con donne che appartenessero al suo lignaggio. Chi non rispettasse questo tabù veniva castigato dalla divinità bakongo (*Nzambi*) con la malattia, la morte, la sterilità, la perdita del bestiame e la siccità. Il matrimonio tra cugini incrociati si pratica ma non con frequenza. Un'altra legge fondamentale che continua a essere in vigore anche oggi è la legge del *zikana*. Con questa legge si stabiliva la partecipazione di tutti i membri del lignaggio ai funerali. I doni che erano obbligati a offrire venivano registrati e proclamati dopo il seppellimento. In passato venivano offerte coperte, vino di palma, panni, animali domestici; oggi spesso il dono consiste in una somma di denaro. Una legge, spesso ostacolata dai coloni obbligava i membri di un lignaggio a prestare aiuto militare durante i conflitti. Un'altra ancora detta *kinkonko* obbligava a osservare dei precetti alimentari, e impediva ai membri dello stesso lignaggio il consumo di determinati alimenti.

«This usually concerned a type of meat and it was believed that anyone who transgressed the taboo would become ulcerous contract leprosy» (Hilton, 1985, p. 8)

Tutto si mantiene in solidarietà con la *kanda* e tutto appartiene alla società, non esiste il concetto di proprietà individuale se non mutuato ultimamente da concezioni globalizzanti che hanno invaso il mercato sconvolgendo l'assetto tradizionale. Qualsiasi oggetto è posseduto esclusivamente da un singolo e ne dispone a suo piacimento. La maggior parte delle cose viene data in dono ed entra a far parte di una rete di oggetti che vengono frequentemente scambiati. Lo scambio dei doni viene praticato spesso e nessuno dimentica chi ha dato, cosa, come e quando. Vigeva così una certa uguaglianza tra i membri di una comunità, e chi vive nell'indigenza o nella malattia viene spesso aiutato dalla solidarietà e dallo scambio quotidiano di cibo e cereali. La terra, principale fonte di sostentamento, appartiene alla società, ossia ai suoi membri morti e vivi ma soprattutto ai morti. E' per questo che le terre non si vendono ma si amministrano, si dividono e una volta finito l'uso si restituiscono. Anche Levy-Bruhl sostiene la sacralità delle terre

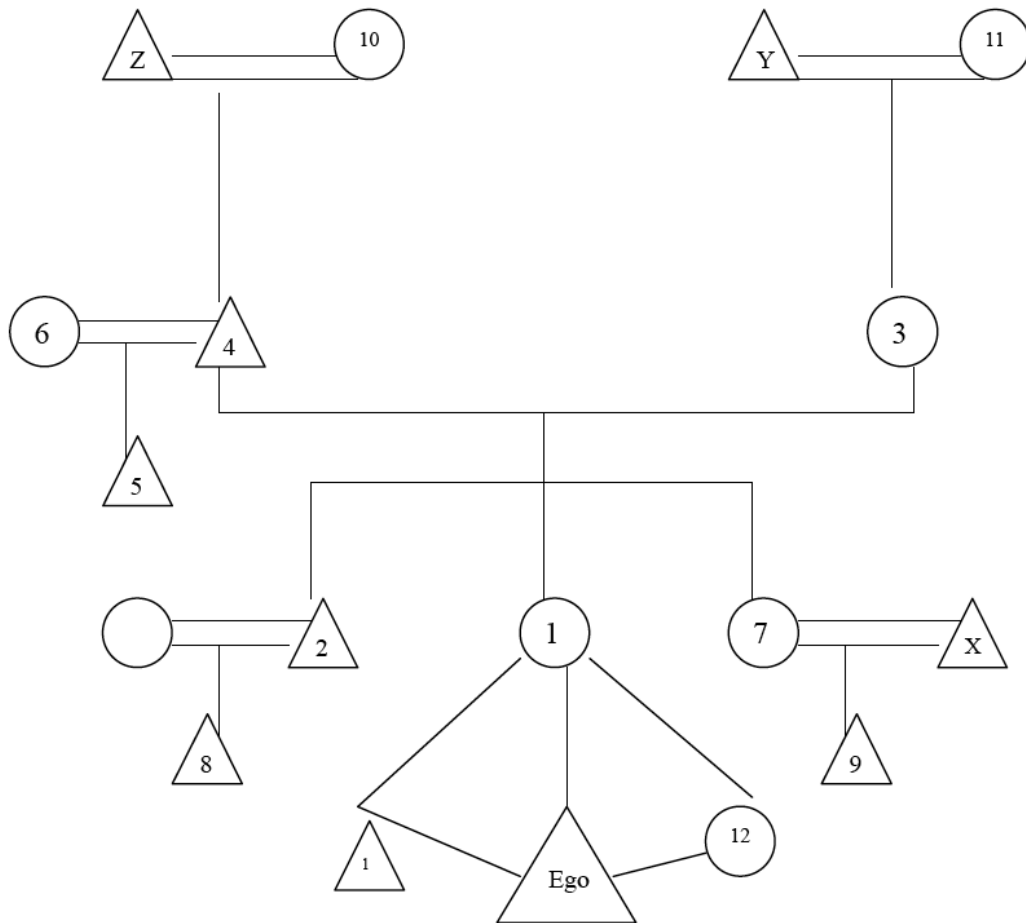
«La terre enfin (...) est (...) plus que le théâtre où se joue leur vie. Il y a dans la terre, il sorte de la terre un principe active qui pénètre tout, qui unit le présent et le passé... Tout ce qui vit emprunte sa force au sol... ils regardent leur terre comme un fief qui leur vient de leur dieu, ... la terre é sacrée» (Levy-Bruhl, 1911, 33- 34).

L'accesso alla terra perciò è collettivo, non esclusivo. Appartiene alla singola famiglia il raccolto, ma non la terra che l'ha prodotto. La casa di un membro del lignaggio appartiene a tutto il lignaggio, la moglie, i figli e tutti i suoi beni appartengono ai suoi fratelli lignatici, conosciuti e sconosciuti. Ciò avviene secondo il senso comune di responsabilità che viene espresso anche dal proverbio:

«La donna è come la pelle di gazzella che non può essere indossata contemporaneamente da due persone»
«Nkento nkand'a nsyesyey, ka wuvwandanga bantu bole ko» (Batsikama, 1971, p. 248).

Questo sistema sociale aiutava il membro di una *kanda* a risolvere i problemi fondamentali della sopravvivenza individuale gestiti in forma solidale dal gruppo.

5.3 Lignaggio matrilineare (*Kanda*)



- | | |
|---|--|
| Ego chiama 1 mamma (<i>ngudi</i>) | 1 chiama Ego figlio (<i>mwana</i>) |
| Ego chiama 2 mamma fratello (<i>ngudi a 2 chiama Ego figlio fratello</i>) | 2 chiama Ego figlio fratello (<i>mwan'a nkazi</i>) |
| Ego chiama 8 figlio del lignaggio (<i>mwan'a kanda</i>) | 8 chiama Ego padre (<i>tata, se</i>) |
| 5 Ego chiama 5 figlio fratello (<i>mwan'a 5 chiama Ego mamma fratello</i>) | 5 chiama Ego mamma fratello (<i>ngudi a mpangi</i>) |
| 9 Ego chiama 9 fratello anziano minore (<i>mpangi, mbunzi</i>), se è più vecchio di lui lo chiama vecchio mio (<i>mbut'ame</i>) | 9 chiama Ego fratello anziano minore (<i>mpangi, mbunzi</i>) |
| 3.4.6 Ego chiama a 3,4 e 6 nonni (<i>nkaka, nkay</i>) | 3,4 e 6 chiamano Ego nipote (<i>ntekolo</i>) |
| X Ego chiama X papà donna (<i>tata nkento, s'ame a nkento</i>) | X chiama Ego figlio (<i>mwana</i>) |
| Z,10, Ego chiama a Z,10, Y e 11 papà, mamma Y, 11 o nonni | Z, 10, Y e 11 chiamano Ego figlio (<i>mwana</i>) |
| 7 Ego chiama 7 mamma (<i>ngudi</i>) | 7 chiama Ego figlio (<i>mwana</i>) |
| 13 Ego chiama a 13 fratello più giovane (<i>nleke</i>) | 13 chiama a Ego vecchio mio (<i>mbut'ame, yaya</i>) |
| 14 Ego chiama a 14 sorella (<i>nsanga</i>) | 14 chiama a Ego fratello (<i>mpangi</i>) |

Il lignaggio matrilineare è un gruppo parentale detto *kingudi*. I membri appartenenti a questo gruppo vengono in genere definiti come *ndonga a bayaya*. Per capire il significato di questo termine è bene riferirsi alla spiegazione di Ekholm:

«*A mother who was yaya (a term that means the same as mbuta) had sons and daughters that were yaya also, while a nleke mother's children had the status of nleke*» (Ekholm, 1972, p. 38).

Un Bakongo è *mwana* (figlio) davanti alla *ngudi* (madre) che chiama *mama*. Nella classe “madre” vanno incluse: la madre che lo ha generato, le zie materne e la donna del fratello della madre (*nkento a ngudi a nkazi*). È *ntekolo* (nipote) davanti a *nkaka* o *nkayi* (nonna) che chiama *yaya*. È *mwana ntekolo* (pronipote) davanti alla *ngudi a nkaka* (bisnonna). È *mwan'a nkazi* (nipote) davanti agli zii materni. Ego chiama il più anziano degli zii materni *ngwa nkazi*. *Nkazi* significa fratello in rapporto a una donna. I *nkazi a makanda* sono coloro che esercitano l'autorità all'interno della *kanda*. Non c'è relazione parentale più stretta di quella che intercorre tra zii materni (*ngudi a nkazi*) e il nipote (*mwan'a nkazi*) (Balandier, 1963, p. 309). Davanti ai suoi fratelli e sorelle uterine Ego è *mpangi a ngudi mosi* (fratello della stessa madre). È *yaya* o *mpangi a mbuta* (fratello primogenito) davanti a fratello minore che chiama *mpangi a nleke*. La relazione tra fratelli viene sintetizzata così da Ekholm:

«*The oldest mother's brother was mbuta, simply "eldest", and sister's sons were his banleke (sing. nleke). The relationship between younger and older brothers was expressed in the same way, the older brother being called mbuta by the younger, the younger nleke to the older. The term nleke contains "l'idee de sujétion"*» (ivi, p. 36).

Questa soggezione inspiegabile viene espressa in kikongo attraverso il termine *luzito*. Si tratta di rispetto sacrale che riconosce lo *status* di superiorità e il privilegio del più anziano, davanti al quale per parlare si chiede il permesso battendo tre volte le mani, infatti, come riporta Ekholm

«*In company only the elders were allowed to speak; no one dared interrupt the "eldest" nor speak until given permission, or spoken to by him. The extent of this respect for the older generation was "inexplicable"*» (ibid.).

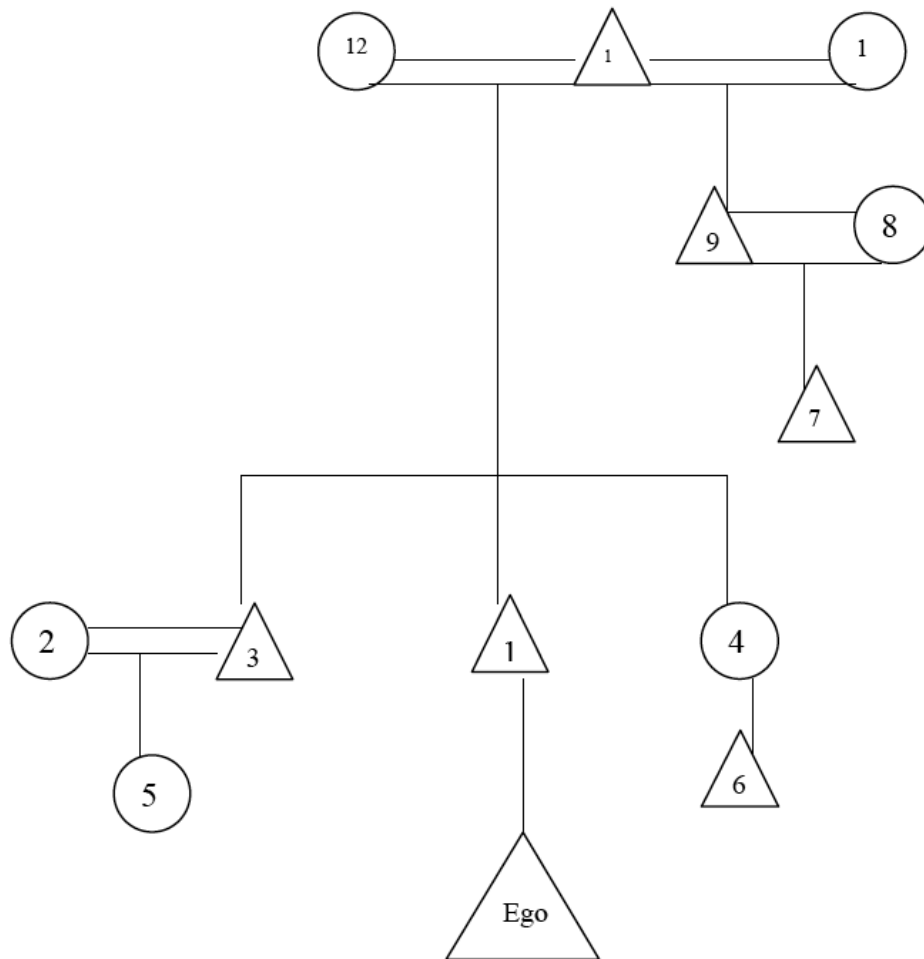
L'anziano aveva un potere tale che, al tempo della tratta, poteva perfino vendere come schiavi le sorelle o i fratelli più giovani o i figli della sorella detti *bana ba nkazi*. In ogni caso il volto africano della schiavitù era ben diverso dall'immagine che gli fu attribuita durante la tratta come specifica Ekholm.

«*However, of significance here is the fact that slaves were not regarded as "slaves" but rather as some type of "son" or "younger" non-member. A slave's situation can also be compared with that of sister's son, and the sources make it clear that an owner was not to treat his slave too badly*» (ivi, p. 37).

Nello stesso rapporto di dipendenza si trovano coloro che erano sottomessi all'autorità del capo lignaggio, il *mfumu a kanda*, i cui privilegi Ekholm sintetizza citando Laman

«*The younger man's job was to tap palmwine for the elder, take care of his domestic animals, hunt, handle his business affairs, etc., and the kanda-chief for his part "must see that his younger brothers and sisters are well provided for, as regards food and everything else"*» (ivi, p. 37).

5.4 Lignaggio patrilineare (Kise)



1	Ego chiama 1 papà (<i>tata, se</i>)	1 chiama Ego figlio (<i>mwana</i>)
3	Ego chiama 3 papà anziano (<i>tata mbuta</i>)	3 chiama Ego figlio fratello (<i>mwan'a nkazi</i>)
4	Ego chiama 4 mio papà donna (<i>s'ame a nkento, tata nkento</i>)	4 chiama Ego figlio mio (<i>mwan'ame</i>)
8	Ego chiama 8 mamma (<i>ngudi</i>)	8 chiama Ego figlio (<i>mwana</i>)
5	Ego chiama 5 sorella (<i>nsanga</i>)	5 chiama Ego fratello anziano (<i>mpangi a mbuta</i>)
9	Ego chiama 9 papà, rivale (<i>tata, mbadi</i>)	9 chiama Ego figlio (<i>mwana</i>)
10 11 12	Ego chiama a 10, 11 e 12 nonni (<i>nkaka</i>)	10 11 e 12 chiamano Ego nipote (<i>ntekolo</i>)
7	Ego chiama 7 fratello giovane (<i>nleke</i>)	7 chiama Ego fratello anziano (<i>mbuta</i>)

Un Bakongo è *mwana* (figlio) davanti a *tata* cioè suo padre che chiama *se*. È *mwana* anche davanti a tutti i fratelli del padre che chiamerà *mase mame* (miei padri). È *mwana* anche davanti alla zia paterna che chiama *se dya nkento*. È nipote (*ntekolo*) davanti ai nonni paterni che chiama *yaya*. È *mpangi* davanti ai figli di suo padre cioè fratelli, ed è chiamato da loro *mpangi*. La natalità è molto

alta in conseguenza della particolare fertilità delle donne bakongo, nello stato di gravidanza sono molto pochi i casi di aborto, la maggior parte non sono procurati; raramente usano mezzi abortivi o anticoncezionali. Se la ragazza è scoperta in casa di un ragazzo e poi rimane incinta prima del matrimonio è mal vista o presa in giro; è ripresa aspramente dalla zia materna, dai vicini e dalla famiglia. In questo caso, per evitare il disprezzo dei genitori e dei membri del lignaggio la ragazza assume sostanze abortive come il *makoko*, che è un frutto verde che viene tritato; oppure mangia la scorza delle zucche. (Milheiros, 1956, p. 79).

Al contrario la donna sterile è mal vista da tutti, e considerata ammalata o in preda al feticcio. Una donna è completa e rispettata solo dopo aver avuto figli, la sterilità è ritenuta un castigo proveniente da qualche parente defunto. In questo caso è necessario recarsi alla sua tomba e fare riti di propiziazione per placare la sua ira e permettere il concepimento. In genere, la sterilità è sempre attribuita a feticci o alle pratiche magiche di qualcuno.

«Sé devida a feitiço, terá que se sujeitar a correr todos os curandeiros, até finalmente um dia ter a alegria de ouvir os vagidos de um filho seu. A esterilidade, quer por parte do homem, quer da mulher (...) pode constituir motivo suficiente para a dissolução do casamento gentílico. Se a culpa è da mulher, o marido, abandonando-a, têm direito à devolução do “camalongo” (alembamento)» (ivi, p. 79).

E' quasi impossibile che una donna in menopausa sia scelta come sposa, a meno che non dimostri qualità eccezionali o speciali abilità nello svolgere mansioni particolari

5.5 I procedimenti giuridici

Come in altre realtà economico-sociali anche nella società bakongo tradizionale nel passato la giustizia era amministrata seguendo due grandi distinzioni che, partendo dalla diversa natura dei reati, arrivavano a differenti sistemi di procedure inquisitorie e di conseguenza a differenti forme di pene. Il primo aspetto riguardava reati contro diritti pubblici e privati o concerneva controversie tra due o più individui. Per le prime questioni erano emesse sentenze secondo norme previste da un codice consuetudinario. Il secondo aspetto, invece, coinvolgeva i sacerdoti (*nganga*) che dirimevano le controversie tramite pratiche rituali connesse alla credenza nei giuramenti di tipo ordalico. Le questioni che portavano a questa seconda procedura coinvolgevano le diverse divinità preposte a quel particolare fatto. Il giudice (*mfundisi*) ingiungeva all'accusato di prestare un giuramento ordalico (*dya ndofi*), e lo costringeva ad assumere sostanze velenose, (*kasa*), in base alle reazioni che egli dimostrava era giudicato o no colpevole.

«Sono altrettante prove alle quali si sottoponevano i membri del villaggio allo scopo di scoprire lo spergiuro o l'autore del malefizio. Nkasa è la prova del veleno, bulungu è un'altra prova del veleno da prendersi in bevande; la prova del pilao o mortaio consiste nel leccare il fondo di un mortaio contenente veleno che dovrebbe fare morire il colpevole; la prova del ferro è quello del metallo rovente tenuto senza danno, se innocente dall'indiziato; la prova del martello consiste nel leccare un martello intriso di veleno pena la morte immediata del colpevole» (Rainero, 1973, p. 272, n. 445).

Nel periodo pre-coloniale le dispute erano risolte dai rappresentanti del re nelle province mentre le questioni più serie riguardanti l'adulterio ed il *feitiço* erano rinviate al tribunale centrale del re. Vigeva il giudizio ordalico praticato con la *nkasa*. Un metodo infallibile per ottenere risposte a domande oscure e difficili. Come si è visto la somministrazione del veleno era seguita da

violente convulsioni che spesso si rivelavano fatali e si stabiliva così il verdetto di colpevolezza (Balandier, 1965, p. 223).

«Este processo, já descripto pelos viajantes do continente africano, consiste em ingerir pó proveniente da trituração da casca do Erythrophloeum guineense, à mistura com agua, sob a forma de massa mais ou menos fluida, empregando-se para decidir querelas, e sobretudo as fataes acusações de feiticaria, a maior imputação que em Africa se póde fazer ao indigena» (Capello-Ivens, 1881, p. 350).

Luigi Armani, chiamato nel 1907 come ispettore a verificare le aberrazioni commesse dai coloni belgi sui Bakongo, nota un importante cambiamento operato sui riti ordalici e scrive nel suo diario:

«vi sono già località (rare finora) ove i feticceri (che hanno spavento della forca ...) anziché sulle persone, fanno la prova del veleno sulle galline presentate dalle parti contendenti» (Amaldi, 1907, p. 176).

Nella seconda metà del XVII secolo le cronache dei primi missionari attestano il giuramento dell'acqua (*ndofi a maza*)

«Si fà lauare un piede, l'arco, e frecia, e poi dà da bere quell'aqua à quello, che piglia il giuramento» (Piazza, 1973, p. 131).

I fabbri (*ngangula*) praticavano il giuramento del martello (*ndofi a nzundu*) che consisteva in lambire con la lingua la superficie del martello che batteva sull'incudine (ivi, p. 131, n. 60). Frutto di sincretismi con simbologie cristiane era il seguente giuramento:

«Ui è il giuramento dell'acqua benedetta e questo li pigliano in questa forma, pigliano un uaso d'aqua con una candela benedetta accesa, e li smorzano dentro à quell'aqua, e poi la beue quel che giura, dicendo, se questo, che dico non è uerità, quest'aqua m'amazi» (*ibid.*).

L'infrazione delle norme del diritto consuetudinario provocava un delitto (*dya nkanu* > mangiare la colpa). Il colpevole scontava la pena pagando una somma stabilita (*futa nkanu*) da versare al giudice all'offeso, ma in caso di omicidio gli veniva inflitta la pena capitale. In questa procedura i crimini comportavano due estremi: o la pena capitale, o l'impunità. Il ladro (*mwivi*) che era colto in fragrante era trascinato dalla folla lungo le strade, esposto al ludibrio e maltrattato. Se però restituiva la refurtiva e pagava una multa ritornava a essere considerato come prima. Se durante una lite si passava alle mani e uno dei contendenti veniva ferito, correva sanguinante dal signore del villaggio che stabiliva una multa per risarcire i danni alla vittima, ma emetteva la sentenza previo pagamento che veniva versato sia dalla vittima come dall'offensore. Lo stesso adulterio si risolveva con una multa che l'amante pagava al marito secondo una tabella stabilita. L'adultera colta in fragrante, doveva confessare al marito non solo l'ultimo amante ma anche i precedenti, e tutti loro dovevano pagare una multa. Se la donna apparteneva a uno dei capi le pene erano molto severe, e potevano arrivare alla pena capitale.

Il capitano Tuckey quando approdò a Soyo nel 1816 trovò dei resti umani abbandonati sulla spiaggia, dopo essersi informato venne a conoscenza del luogo dove venivano eseguite le pene capitali e come venivano comminate:

«When a common man is convicted of this crime, his head is first severed, and his body then burnt; but the punishment of a culprit of superior rank is much more barbarous, the members being amputated one by one, so as to preserve life, and one of each sent to the

principal towns of the kingdom, to be there burnt (...) The only capital crimes, however, seem to be poisoning» (Tuckey, 1816, p. 87. 161).

Nel caso di omicidio, se l'assassino scappava, la pena capitale era amministrata a un suo parente. Il processo che dirimeva la questione sociale o familiare a sua volta era definito *dyambu*, presente ancora oggi usato nel linguaggio popolare con il plurale *mambu*.

«Les chefs des familles en sont les premiers Juges. Quand il s'y est élevé quelque différent, ils sont comparoître les parties; & après avoir entendu les raisons de part & autre, ils prononcent une espèce de sentence en forme juridique. Ce tribunal domestique est le modele des autres Tribunaux supérieurs» (Proyart, 1776, p. 53).

Nel caso di un delitto contro la famiglia o il lignaggio, l'accusato doveva comparire davanti al signore del villaggio oppure davanti al signore del lignaggio. Sia il colpevole come l'offeso si facevano accompagnare da un gruppo di amici e da un avvocato detto *mpovi* (colui che parla), costoro si accordavano sul luogo e sul giorno del giudizio, che era presieduto da un anziano (*mfundisi*) o dal signore del villaggio, assistiti da consiglieri che provenivano dai villaggi vicini. Questi tribunali (*mbazi a nkanu*) funzionavano secondo lo schema tradizionale con un giudice, la difesa (*kimpovela* o *mvudi*), costituita da un anziano consigliere del signore del villaggio a cui apparteneva l'accusato (*wabukameno*). La stessa procedura era seguita per l'accusa, proveniente dal villaggio della parte lesa (*mbukami*) (Felgas, 1965, p. 96). Prima di iniziare la sessione le parti in causa erano ammonite a comportarsi con rispetto altrimenti la condanna avrebbe colpito il trasgressore. La risoluzione della questione (*zenga mambu* > tagliare il problema) consisteva nel dare consigli al colpevole; ciò comportava delle ammende.

Quando fossero implicati due lignaggi diversi, il crimine non era più una questione individuale ma trovava schierate due *makanda* nelle reciproche accuse. La risoluzione del caso competeva a colui che era preposto all'amministrazione di più villaggi detto *soba* che lo risolveva alla presenza del consiglio dei capi villaggio. Se non era possibile dirimere la questione a causa della gravità del delitto, si rimetteva il caso alla città. In casi gravissimi l'ultimo appello spettava al re assistito da diversi consiglieri. Primo tra questi era il *nemwanda e kongo* (signore dello spirito del Kongo) assistito a sua volta da un consigliere chiamato *nemyala* (il signore che regna). Il *nemwanda* e il *nemyala* insieme formavano la parte del tribunale chiamata *ngudi a ntotila* (madre del re), a loro spettava dirimere tutte le questioni. L'opinione del popolo veniva raccolta e fatta conoscere al presidente del tribunale (*Ntinu a Mbasi*) o allo stesso re da un consigliere chiamato *mpango e Kongo*. Un consigliere detto *Nsaku e Lau* si incaricava di riportare integralmente le parole della parte lesa (*wabukameno*) e dell'accusato (*mbukami*). La sua funzione veniva espressa con una metafora: "mangiare il bue" (*dya e ngombe*) ascoltava le versioni fornite dall'accusa e dalla difesa, pronto a ripeterle testualmente. Ogni consigliere membro della corte si sedeva sulla pelle di una capra stesa al suolo, mentre i due principali consiglieri reali si sedevano sopra la pelle di un leopardo (*nkand'a ngo*), segno insostituibile di venerazione e di nobiltà. Il luogo del tribunale era chiamato *mbazi a nkanu*, lo presiedeva il giudice (*mfundisi* > *funda* > accusare), alla presenza di chi aveva commesso la colpa (*ona watele mambu*), del suo avvocato, del consiglio e del popolo che volesse assistere. La sessione iniziava con il richiedere la parola (*lukofi*) battendo le mani in senso di rispetto, e con la presentazione delle autorità, alle quali erano attribuiti onore e dignità; esse raccomandavano il compimento del giudizio e delle disposizioni che avrebbero emanato. Questo rito iniziale era definito *yala nkuwu*, (regnare sulla pelle di leopardo); era lo stesso nome che veniva dato all'albero del giudizio, collocato davanti al palazzo reale, davanti al quale il re veniva incoronato. Quindi la parola passava alle parti in causa, ognuna dei quali si impegnava al compimento delle disposizioni, collocando la somma di 50 scudi per terra (*koma*). La metà di questa somma serviva come

offerta per definire la causa ovvero “collocare il problema sul tappeto” (*kota mu nkuwu*, entrare in giudizio), in modo tale che la versione dei fatti fosse ascoltata. L’altra metà serviva all’imputato per uscirne illeso (*vaika mu nkuwu*, uscire dal tribunale). In seguito il giudice concedeva la parola all’accusa, e alla difesa, composta dai rispettivi avvocati. Costoro cominciarono battendo le mani (*lukofi*) in segno di rispetto verso l’assemblea, poi inginocchiati davanti al giudice si inchinavano battendo le palme delle mani sulla pelle di leopardo sulla quale si trovavano i consiglieri, per poi portarle per tre volte sulla fronte, pronunciando una formula rituale. Questo era un giuramento che obbligava alla verità sotto pena di impazzire se si travesse. Durante la lunga esposizione, senza poter interrompere la parte avversaria, prendeva nota degli argomenti, conficcando dei paletti per terra. Arrivato il suo turno, l’accusa cercava di confutare l’avversario intercalando l’arringa con passi di danza e canzoni sarcastiche (*imbuti* <*yimbila*> cantare). In seguito il primo consigliere fuori della corte del re del tribunale (*Ntinu a Mbazi*), assistito da due aiutanti chiamati *kyangala*, usciva dal tribunale con tutta la corte per riflettere sulla sentenza. Nel tribunale reale era il *nemwanda* che mandava fuori dell’aula le parti in questione per deliberare, insieme al re e ai consiglieri (Felgas, 1965, p. 97-98). A questo gesto veniva dato il nome di bere acqua (*nwa maza*), ripresa nel seguente proverbio:

«Bevi prima l’acqua e poi rigettala».
 «*Nwa maza ntete, bosì luka*»

Il significato attribuito a questo gesto richiamava il fatto che il riflettere prima su una questione era ritenuto indispensabile se si voleva dirimerla. Infatti, il consiglio degli anziani (*ambuta ayakala*) con il giudice, rientrati emanavano la sentenza (*Mvutu*) proclamata dal *nemwanda*. L’imputato con il suo avvocato, si ritirava a sua volta per considerare la gravità della sentenza in relazione alla colpa commessa. Al loro rientro essi si appellavano alla clemenza dei giudici affinché diminuissero le multe (*yangá*) che sia nel passato così come ora consistevano in capre, maiali e somme di denaro. Se qualcuno reagiva mancando di rispetto o calpestando le pelli dei consiglieri, era multato e doveva pagare un maiale, che era immediatamente ammazzato e distribuito tra la corte. L’abilità nel convincere era propria degli avvocati; e la loro capacità di sentenziare attraverso proverbi poteva conquistare l’approvazione dell’assemblea e così l’assoluzione.

Nei tribunali dei villaggi le sedute duravano giorni, e così anche la formulazione delle sentenze. Quando una delle due parti vinceva la causa, per il risarcimento, esigeva che le fosse dato un maiale, prima di aprire bocca, poi esponeva esagerando quello che voleva come indennizzo. A questa esagerazione rispondeva il tribunale moderando l’indennizzo. A seconda della colpa (*nkanu*) variava anche la pena; a volte si pagavano multe dando animali domestici (*kimenga*) oppure in denaro (*mbongo*), panni e coperte (*mavunga*); in certi casi si offriva al tribunale vino di palma (*malavu*) poi bevuto dai presenti. In caso di omicidio (*vonda muntu*) esisteva la pena capitale e alla sua esecuzione, i beni del colpevole venivano confiscati dalla famiglia dell’ucciso. A sua volta la famiglia del colpevole doveva dare altri beni: 30 coperte, 1 fucile, 3 capre, 2 galline, 1 ariete, 1 piatto, 1 bicchiere, 1 machete, 1 coltello. La pena capitale era eseguita in una foresta particolare o in una pianura. Il giorno prima il condannato a morte veniva rasato e lavato, e poi bruciato vivo. Se l’omicidio era praticato tramite l’impiego di opere magiche (feticcio), il delitto era appurato dall’indovino (*Mbikudi* <*bikula*> profetizzare, dare responsi) ma il verdetto veniva pronunciato da un sacerdote (*ngang’ankisi*) che somministrava al colpevole (*ndoki*) una pozione a base di una corteccia dell’albero *nkasa* (*Erythrophlaeum guineense* Le-Testui A. Chev.). Proyart è tra coloro che si sono occupati di studiare questo particolare giuramento ordalico che riferisce così

«cette potion est un veritable poison pour les estomachs foibles, & qui n'ont pas la force de la rejeter sur le champ. Celui qui résiste à l'épreuve est déclaré innocent; & son accusateur est condamné comme calomniateur. Si la faute dont le prétendu coupable est accusé, ne mérite pas la mort; dès qu'on s'aperçoit qu'il est prêt d'expirer, on lui fait prendre un contre-poison, qui excite le vomissement, & le ramene à la vie: mais on le condamne, comme coupable» (Proyart, 1776, p. 142)

L'*Erythrophlaeum guineense* è un albero, alto da 20 a 30 metri, avvolto da una corteccia rigida e rugosa, cosparsa di piccole placche secche di colore grigio scuro con la linfa rossa il cui potere viene così descritto da un cappuccino del Seicento:

«volando sopra d'essa pianta che è altissima, gl'Ocelli cadono subito e muoi(o)no» (Marcellino D'Atri, 1690, p. 302).

Il legno, di difficile lavorazione, è famoso per la sua durezza (Gossweiler, 1953, p. 243) ed era usato come ottimo rimedio per risanare le gengive e i denti (Marcellino d'Atri, 1690, p. 302). La corteccia del *nkasa* contiene un forte alcaloide usato dal sacerdote detto *ngang'a nkasa* che lo sapeva dosare perfettamente in quantità tali da provocare o meno la morte dell'imputato. Ci si regolava sulla colpevolezza o meno dell'accusato dal vomito. Infatti, quando vomitava era il segno che era innocente, e perciò veniva assolto; altrimenti soccombeva a causa del veleno ed in seguito il suo corpo veniva bruciato com'era stabilito per i condannati. La cronaca di Raimondo da Dicomano riporta i particolari con cui veniva somministrato il veleno:

«Quando i giudici non possono avere testimoni danno il giuramento chiamato d'incassa o sia legno amaro. La scorza di questo legno ordinariamente fa vomitare, e noi lo diamo ai neri per vomitorio. Eglino tengono un nero chiamato Maestro d'incassa, il di cui uffizio è grattare questa scorza sopra una pietra, e prepararla in pillole; questo nero porge tali pillole a uno di questi due; se vomita è innocente, se non vomita è reo, e il medesimo fanno per i fattucchieri. Se vomitano restano liberi, se non lo ammazzano a coltellate» (Raimondo da Dicomano, 1799, pp. 11-12).

Anche la tradizione orale riporta spesso storie che riguardano l'uso della *nkasa*.

«Mabiala rientrato dalla foresta al suo villaggio Mbangù, cadde ammalato in preda a una forte febbre. La moglie Nsuele avvisò i membri della famiglia della grave situazione. Vennero inviati messaggeri per avvisare i membri del lignaggio. Arrivarono il giorno dopo e si riunirono (*divwanda*) per stabilire le cause della malattia di Mabiala. Uno dei membri prendendo la parola accusò il vecchio Tshiamo di essere un *ndoki*. Mamma Nsuele si prostrò con le lacrime agli occhi davanti a Tshiamo supplicandolo di restituire la salute a suo marito. La folla si inferocì contro il vecchio che invocò il responso del *nganga nkisi*. Dal villaggio di Mvuangu venne chiamato *nkuwu* che era un *nganga nkisi* rinomato. Appena arrivato venne accolto con questo grido: “Lo stregone è arrivato, lui conosce tutto, Tshiamo morirà”! (*O nganga wizidi, yandi ozeye mawonso, o Tshiamo fwidi*). Il *nganga* disse: “ So chi è la causa della malattia di Mabiala, domattina lui morirà ma tu Mabiala guarirai. Questa notte io lavorerò per liberarti da colui che ti vuole trascinare in cimitero e non ho paura di lottare contro gli spiriti”. L'indomani il *nganga* pronunciò il verdetto (*bikula*) accusando il vecchio Tshiamo con queste parole: “Questa notte ho lavorato molto per far ritornare Mabiala dal cimitero dove Tshiamo l'aveva condotto”. La folla inferocita cominciò a gridare: “Dagli da bere la *nkasa* che muoia! Non vogliamo *ndoki* tra di noi” (*Vana nkasa kafwa. Ke tuzolele ndoki ko!*). Dopo aver bevuto la *nkasa* Tshiamo morì. E venne sepolto come un cane» (Ntamba, 1970, p. 14-16).

A coloro che erano sospettati di avere causato la morte dei parenti con le arti magiche del “feticcio” venivano somministrate delle polveri (*mbundu*) ottenute da funghi velenosi. Dopo averle ingerite l’effetto del veleno paralizzava i sfinteri dell’uretra e si otteneva un’abbondante minzione di urina con sangue che causava la morte. Mentre *an innocent person only discharges a few drops on a banana leaf* (Ravenstein, 1901, pp. 59-60, n. 4). Un altro giudizio ordalico che stabiliva se un individuo fosse ladro era praticato con un ferro rovente maneggiato da un’operatore detto *mbau*. Questa ordalia viene così descritta nella cronaca di Marcellino d’Alatri:

«Prende dunque questi il roventato ferro nelle mani per far mostra della sua indennità, lo maneggia e lo distende sopra il proprio corpo igniudo, doppo fa l’esperienza medema sopra di chi (è) accusato (...). il che puol essere da usare per l’istesso delitto di farsi dare da chi si sia de circostanti un filo dell’erba con che facciono i loro panni, e tenendolo da un capo essi ben teso e il reo dall’altro, e sopra vi stendono il ferro infocato e dal abbrucciarsi o nò il detto filo condannano o assolvino il Reo» (Marcellino D’Atri, 1690, p. 303-304).

L’autorità che gli anziani avevano di stabilire la colpevolezza di un accusato, viene oggi attribuita alla polizia che interviene anche quando si tratta di accuse inerenti al feticcio.

6 Il ciclo della vita

I I Bakongo ritengono che l'uomo (*mntu*) sia composto da tre elementi: il corpo (*nitu*), il sangue (*menga*) che contiene un principio vitale (*moyo*) paragonabile all'anima e definibile con la nozione di "soffio di vento" (*mpeve*). Il corpo è qualcosa che appartiene solamente alla persona e viene distinto da quello degli animali chiamato semplicemente carne (*nsuni*). Van Wing riporta un proverbio kikongo che esprime il concetto di persona:

«noi uomini siamo fatti di corpo e cuore»
«*beto bantu nitu ye mbundu*» (1959, p. 284).

Infatti, il cuore (*ntima*) è il centro di tutto il sangue (*nto a menga mawonso*) e si trova nel fegato (*kimoyo*); è anche il centro della vita e del pensiero (*mabanza muna ntima*). Il cuore è anche il luogo dove si nascondono le intenzioni più recondite (*oswekele muna ntima*), e anche dove si soffre (*ntima mpasi*).

«*Les Bakongo "veulent par le coeur, pensent dans le coeur". "Cela est resté dans le fond de mon coeur" signifie: je l'ai oublié. Ils "font tomber leur coeur", entendez qu'ils reprennent leur calme*» (ivi, p. 285 n. 3).

6.1 La nascita

Come George Frazer osserva:

«In alcune tribù del Congo le donne incinte si fanno degli indumenti con la corteccia di certi alberi sacri, perché credono che questi alberi le liberino dai pericoli del parto» (Frazer, 1925, p. 191)

Non esistono cerimonie o riti per la preparazione al parto, ma soltanto tabù alimentari. Infatti, le donne gravide evitano di mangiare carne di scimmia (macaco), di porco, di gallina, di capra, funghi; non mangiano la carne di un particolare tipo di topo chiamato *kassa*. Durante la gestazione si astengono dai rapporti sessuali, per non rischiare di uccidere il feto o di comprometterne la salute. Il parto ha luogo nella veranda di casa o nella foresta sotto un albero, lontano dai rumori del villaggio; tra i Bazombo (Damba) e i Muxicongo (Mbanza Kongo) è praticato anche in casa.

«*Em qualquer lugar onde se dê o parto, os homens não podem assistir. No caso de se dar atrás da casa, ou em lugar mais pu menos público, as mulheres da sanzala formam círculo à volta da parturiente e, os homens por sua vez, também se afastam para uma distância respeitosa. "tal como – dizem as mulheres – o homen guarda o segredo da circuncisão, assim nós devemos guardar segredo sobre o nascimento"*» (Milheiros, 1956, p. 80).

Solo dopo aver partorito la donna bakongo chiama le altre per aiutarla. Secondo la tradizione è così che si comporta una vera donna coraggiosa. Quella che invece comincia a gemere e a gridare per le doglie, vuole avere molte donne che la assistano; per questo è criticata in quanto si comporta come una bambina capricciosa (*ivi*). Quando arriva il momento del parto e il neonato emette i primi vagiti gli viene tagliato il cordone ombelicale. In seguito, un parente riempie la bocca d'acqua e poi la spruzza dicendo:

«Che tuo padre ascolti, che tua madre ascolti, che tutti ascoltino senza escludere nessuno, anche gli estranei».

Quindi viene inviato qualcuno a chiamare la madre della partoriente o la suocera. Una delle donne presenti scalda l'acqua che serve per massaggiare il collo del neonato; per questo è usata una pentola nuova, chiamata *tuma*. Subito dopo la nascita il neonato viene lavato e massaggiato con una pianta chiamata *luhwa* del Dio Altissimo (*luhwa lwa Nzambi a Mpungu*).

Dopo il parto si attende l'espulsione della placenta per poter tagliare il cordone ombelicale, altrimenti il neonato rischierebbe di morire. Se la placenta non viene espulsa, aspettano alcune ore e poi tagliano il cordone ombelicale, ma nella parte che proviene dalla placenta legano un rametto, perché il cordone non rientri nell'utero. Quando tagliano il cordone, tra il filo legato e il ventre del neonato collocano in basso un pezzo di legno, in modo che la lama del coltello tagliando incontri il legno; quindi legano il cordone evitando gli strappi. Quando sanguina collocano la mano riscaldata nell'ombelico del neonato fino a fermare l'emorragia. Per rimarginare il taglio applicano una polvere ottenuta dal peperoncino (*Capsicum frutescens* Lynn) e una pianta chiamata *muheta* (Milheiros, 1956, p. 82).

La placenta è seppellita sulla soglia della porta dalla parte dell'entrata. Ma quando il parto è fatto nella foresta o sotto un albero viene seppellita sul posto. Dopo il parto la puerpera rimane con la schiena girata verso il fuoco per riscaldarsi, in seguito le vengono applicati decotti di erbe e acqua calda sulla pancia. Si attizza il fuoco e una donna scalda il pollice ungendolo con olio di palma per massaggiare l'ombelico del neonato.

Si tratta di un'operazione che sarà ripetuta tutti i giorni sempre dalla stessa persona, fino alla cicatrizzazione; questo causa spesso ai neonati ernie ombelicali. Dopo aver curato l'ombelico si prepara una miscela di erbe aromatiche con le quali si massaggia sia il corpo del bambino come quello della madre. Il marito euforico uccide subito un gallo e lo offre insieme a selvaggina o pesce alla moglie; egli la tratta con affetto e si sforza di costruirle una capanna nel caso non lo abbia fatto prima. La moglie però finché allatta non mangia carne di pollo, altrimenti si crede che il neonato correrebbe il rischio di ammalarsi o di piangere continuamente.

La puerpera rimane a casa per un mese, tutti i servizi domestici, incluso il cucinare saranno compiuti dalla madre o da una sorella, finché l'ombelico del neonato non è completamente cicatrizzato. Durante questo periodo le donne del villaggio portano legna e acqua per permettere alla puerpera di lavarsi due volte al giorno. In questi bagni si usano foglie tenere di manioca (*Manihot esculenta*) e *cajù*. Al marito spetta comperare al mercato tutto l'occorrente per il bagno. Nei giorni successivi al parto, quando la madre non ha latte sufficiente per allattare e manifesta segni di debolezza, le viene somministrato una specie di brodo (*matulula*) fatto con la canna da zucchero pestata su una pietra dove si macina il peperoncino. Subito dopo la nascita mentre si aspetta che alla madre giunga il latte, al bimbo viene data acqua; però se il tempo passa e la mamma non ha latte, si cerca qualche donna che allatti il neonato. Durante l'allattamento, la prima parte del colostro viene gettata, perché si ritiene nociva per il lattante; soltanto quando si ha il latte chiaro allora si darà la mammella al bambino. Quando la madre non può allattare si cerca un'altra donna che possa farlo; questa presterà il suo servizio senza ricevere nessun compenso. Una volta cresciuto, il bambino la tratterà come una seconda mamma. Tra i Bakongo si riteneva che il latte di capra o di mucca non potesse essere somministrato ai lattanti. Per i Bakongo il latte degli animali può essere usato soltanto per gli animali e non per gli uomini. Il latte umano è insostituibile e contiene una sostanza detta *luboco* senza la quale i bambini non crescerebbero (ivi, p. 84). Vigè il tabù per la donna in periodo fecondo di nutrirsi di carne di capra che, invece, può consumare solo quando è in menopausa. Durante il periodo di allattamento che può prolungarsi anche per due anni, la donna si astiene dalle relazioni sessuali; si ritiene, infatti, che le relazioni con il marito o il suo calore sui seni rovini il latte materno, provocando la morte del neonato. Anzi, se la madre allattasse dopo aver avuto relazioni sessuali,

il bimbo comincerebbe a avere convulsioni, il corpo si raffredderebbe e finirebbe per morire. L'infedeltà coniugale, nel periodo di allattamento provoca la cosiddetta mescolanza del sangue diverso (*bundakesa menga ma nswaswani*); che causerebbe la morte al neonato.

Tra i Bayaka c'è la convinzione che le donne, mentre allattano, i loro organi sessuali si modificano perdendo la rigidità che riacquisterebbero solo dopo il periodo di allattamento (ivi, p. 47). Se il bimbo nasce con qualche anomalia viene chiamato *Simbi*. Se al momento della nascita il bambino ha il cordone ombelicale attorcigliato al collo, riceve il nome di *Nzinga*. Secondo la tradizione, quando questo accade, chi assiste al parto, dice al neonato di sapere già chi è *Nzinga* e che il cordone che si è attorcigliato al collo non è affatto collana di bellezza e che è necessario toglierlo subito, altrimenti perderà il fidanzato o la fidanzata, a seconda se è femmina o maschio. Secondo la tradizione quindi è necessario liberarsi dal cordone ombelicale; si crede che, se non si facesse questo, il bambino rischierebbe di avere una malformazione per tutta la vita.

Poco dopo la nascita il bambino riceve il nome di un parente defunto o di qualche persona importante, oppure di qualcuno che abbia ossequiato la madre durante la gravidanza. Secondo Henry Junod (1936, p. 43) le modalità seguite per attribuire un nome sarebbero quattro. Scegliere il nome di una persona prestigiosa, un capo, oppure quello di un antenato illustre riconosciuto come un eroe del lignaggio. Viene dato il nome di un ospite che durante il parto si trovava occasionalmente nel villaggio.

«il se nommera lui même dans l'enfant (...). Ceci établira un lien spécial entre cette personne et l'enfant, lien qui ressemble un peu à celui d'un parrain et son filleul. Une fois par an, cette sorte de parrain viendra et apportera des cadeaux à 'son nom' (zina dyandi)» (Junod, 1936, p. 43).

Il nome rivela, inoltre, particolari situazioni vissute dalla donna durante la gravidanza, condizioni difficili che l'hanno obbligata a ricorrere all'indovino, e spetta a lui attribuire il nome. Come in altre etnie africane anche tra i Bakongo:

«non vi sono cognomi e quasi ogni nome di persona è preso dalla lingua della vita giornaliera e significa un oggetto comune, un'azione o una qualità, come un uccello o un'altra bestia, un albero, una pianta, un colore» (Frazer, 1925, p. 400).

Se il bambino si ammala gravemente i genitori gli cambiano il nome, convinti che così possa guarire. Inoltre il nome viene cambiato in certe circostanze come durante l'iniziazione, la guerra, o durante l'esilio. Al riguardo sono importanti le osservazioni fatte da Frazer quando riporta che:

«la relazione tra il nome e la persona o la cosa denominata non è un'associazione puramente arbitraria e ideale, ma un legame reale e sostanziale che li unisce (...). Molti considerano ancora oggi i loro nomi come parti vitali di loro stessi» (ivi, p. 381).

Anche tra i Bakongo, come per altre etnie spesso per evitare l'uso del proprio nome uno si fa chiamare come suo figlio (ivi, p. 386), e non sono rare le espressioni: "figlio di...", oppure "mamma di...". E' chiamato elefante (*Nzau*) quel bambino che nasce con il labbro leporino. La ragazzina che rimane di piccola statura e i seni incominciano a svilupparsi prende il nome di *Mboka* o *Nsikidi*. Il neonato che nasce con i denti prende il nome di *Mpanana*. Mentre si chiamerà *Lombo* la bambina che avrà mestruazioni precoci. Se la mamma ha avuto le mestruazioni fino all'ultimo mese della gravidanza, deve dare al figlio il nome di *Mavakala*. Il figlio che nasce albino prende il nome di *Ndundo*, mentre ai gemelli sono dati i nomi di felini che vivono nella foresta (*Nsimba* e *Nzusi* oppure *Nkosi* e *Makanzu*) Alla bambina con l'ombelico

già cicatrizzato viene dato il nome di *Kolela*, mentre a quella che nasce facendo sporgere prima i piedi viene dato il nome di *Nsunda*. Quella che nasce mettendo fuori per prima la mano prende il nome di *Kilombela* (dal verbo *lomba* ho chiesto). Il neonato che nasce dopo due gemelli prende il nome di *Nlandu*; dopo di lui il fratellino si chiamerà *Futila* o *Lukombo*. Alla mamma durante il periodo di allattamento viene dato il nome di *mwalakazi*, mentre la casa dove si intrattiene durante questo periodo prende il nome di *kyalakazi*. Per evitare odori sgradevoli durante il puerperio, la madre fa uso di cosmetici; con lo stesso scopo anticamente si tingevano i pannolini con la polvere ricavata dal legno *takula*. Dopo la cicatrizzazione dell'ombelico, viene chiamato un sacerdote (*nganga*) che avvisa la madre dei pericoli che può incorrere; scongiura i pericoli con un amuleto (*mantulo*) che colloca al collo, sulla mano e sul piede del bimbo per proteggerlo dalle malattie e dai pericoli. Quindi lascia alla madre una pentola con una polvere da spargere in diverse direzioni al momento in cui appare un uccello rapace (*ngonga*). Quando appare un'aquila tutti, specialmente i bambini si prodigano per cacciarla gridando, proteggono così gli animali domestici. Due settimane dopo la nascita si fa assaggiare al neonato un po' di pasta di arachidi (*moamba*) o della manioca rimasticata dalla mamma. Dopo cinque o sei mesi il bimbo comincia a mangiare polenta di manioca (*fungi*) o pesce secco. Dopo due o tre anni, ai piccoli viene dato da bere anche vino di palma. I piccoli vengono trasportati dietro la schiena, legati a un panno; in questa posizione accompagnano ovunque la mamma; in certi casi, questa li affida alla figlia maggiore.

6.2 L'infanzia

I bambini bakongo trascorrono i loro primi anni di vita a stretto contatto con le madri. Da quando nasce fino ai tre anni di vita, un bimbo può attaccarsi quanto vuole al seno della madre sia di giorno che di notte e succhiare più volte. Di notte il bambino dorme con la madre e di giorno questa lo porta sempre con sé, sia quando lavora sia quando viaggia, tenendolo legato sulla schiena tramite un panno con le cocche legate sul petto. I momenti di separazione fisica tra i due sono brevi e limitati alle visite dei parenti che vogliono prendere il bambino in braccio e vezzeggiarlo, però sempre però sotto lo sguardo vigile della madre. La separazione tra i due avviene a partire dal terzo anno su iniziativa del bambino attirato dai giochi degli altri fatti attorno al villaggio. La madre comunque è sempre presente per intervenire ogni volta che sia necessario.

Il padre si rivela affettuoso, premuroso e indulgente e instaura col figlio uno stretto legame, il tempo che occupa per intrattenersi col figlio è ovviamente inferiore a quello della madre. Spesso evita quei compiti non troppo piacevoli richiesti dall'igiene dovuta ai piccoli e preferisce restituire il figlio alla madre anche quando il piccolo piange. Il rapporto tra padre e figlio non è mai autoritario anzi è affettuoso, intimo e condivide con lui lo stesso spazio in cui vive e dorme.

I bambini piccoli hanno sempre attorno a loro sia la madre che il padre o comunque una sorella. L'idillio viene rotto dallo svezzamento che la maggior parte dei bambini non accetta, infatti, l'allattamento dà al piccolo un benessere sia fisico che emotivo. Non è raro vedere la mamma offrire una pallottola di *fungi* al piccolo mentre il padre porge il bicchiere con il vino di palma. Quando nasce un bambino il fratellino deve cedere a malincuore il suo posto accanto alla madre e vedendosi accantonato reagisce spesso con rabbia e proteste contro i genitori e contro il neonato. I bambini bakongo adorano essere portati a tracolla e imparano presto ad allargare le gambe e le braccia per assestarsi sul dorso della madre o della sorellina che li lega. La mamma, mentre cucina, lascia il piccolo alle cure degli altri figli più grandi, ed è qui che il piccolo si vede costretto prima a trascinarsi per terra poi a camminare sotto gli occhi divertiti del padre. A sei o sette anni il piccolo inizierà ad accompagnare la madre tornando a casa con il suo fascio di legna o con la brocca d'acqua sulla testa. L'intima relazione stabilita tra madre e figlio dà al piccolo

molta forza e coraggio: il bambino arriva perfino a manifestarsi aggressivo nei confronti dei fratelli per poi rifugiarsi tra le gonne della mamma. Durante i primi anni di vita il bimbo diventa l'oggetto esclusivo dell'attenzione della madre, una volta raggiunti i tre o quattro sentirà meno la necessità di ricorrere alla mamma. I giochi chiassosi degli altri bambini diventeranno più interessanti. Fin dalla prima infanzia i bambini vengono educati a condividere con gli altri le proprie cose. Tra le prime parole che imparano a ripetere e ad usare ci sono i verbi dare (*vana*) e prendere (*baka*). Difficilmente condividono le loro cose o il cibo con le persone che ritengono antipatiche, spesso, infatti, il dare o il togliere sono modalità che usano per esprimere rabbia, gelosia, risentimento o amore. Non è raro vedere una mamma che redarguisce il figlio che non vuole condividere con gli altri fratelli il suo cibo. Le osservazioni fatte al riguardo da Max Gluckman per i Bemba si adattano molto bene anche per i Bakongo:

«Il bambino impara quindi assai precocemente che certi parenti hanno il diritto di aspettarsi delle cose da lui e che sono tenuti a offrirgliene altre. "Il cibo è qualcosa su cui i suoi fratelli e sorelle hanno diritti ben definiti...gli viene insegnato che essi possono impadronirsi di qualsiasi delizia gli capiti di mangiare"» (1965, p. 76).

I piccoli ricevono spesso un trattamento a loro favore anche in periodi quando il cibo scarseggia, questo genera spesso nei fratelli maggiori gelosie e piccole vendette. I genitori si manifestano con loro molto indulgenti, soprattutto quando piangono, il pianto, infatti, genera spesso la riprovazione degli adulti nei riguardi dei genitori accusati di non saper accudire i figli. È raro assistere tra i Bakongo a percosse, minacce o punizioni fisiche verso i figli. In questi casi i figli imparano subito a rifugiarsi dagli zii materni incolpando così i genitori troppo severi. Nei periodi di conflitto con i genitori i figli preferiscono vivere nelle case dei loro zio materno (*ngudi a nkazi*) intrattenendosi per mesi.

«Alla nascita, l'individuo si trova davanti a un corpo di tradizioni proprie della sua etnia e dall'infanzia in poi si stabilisce un dialogo, su vari piani, tra lui e l'organismo sociale» (Leroi-Gourham, 1965, p. 269).

Durante il periodo dello sviluppo fisico i bambini praticano giochi e attività che agevolano la loro crescita sia per quanto riguarda il corpo, sia nell'ambito sociale e culturale. La vita nel villaggio offre ai bambini un ambiente ricco e sicuro nel quale giocare. I bambini hanno libero accesso all'intera area del villaggio, e trascorrono le giornate andando a trovare altre persone all'interno delle capanne giocando nell'ampio spazio comune, privo di erba e cespugli, sul quale si affacciano le capanne che formano il perimetro del villaggio. I giochi imitano spesso le attività produttive degli adulti; per esempio, le bambine giocano con piccole zappe adibite alla semina delle arachidi, i ragazzi si organizzano per cacciare in gruppi di coetanei escludendo e disprezzando i bambini non circoncisi.

«In alcuni casi queste simulazioni diventano realtà, e quindi i bambini se ne vanno a cercare radici e bacche nella zona attorno al villaggio o catturano addirittura piccoli animali e uccelli» (Shostak, 1981, p. 136).

A volte, per giocare, si spostano fuori da questo cerchio in prossimità di alberi da frutto (*Mangos, Jimboa*), o di corsi d'acqua. Gli adulti intervengono raramente nei giochi dei bambini, si limitano a osservarli da lontano e commentano sorridendo le loro mosse, a volte intervengono in caso di liti evitando che si facciano male. Non è raro notare il segno delle ustioni nei corpi dei bambini, il fuoco, infatti, costituisce il pericolo più grande, e le ustioni lievi o serie, si verificano con allarmante frequenza. Nonostante gli avvertimenti, i bambini giocano spesso con i tizzoni

ardenti, corrono qua e là con sterpaglie infuocate in mano e finiscono spesso per appiccare il fuoco a capanne e ai campi. Le mamme non si preoccupano molto dei danni che i bambini potrebbero arrecare alle cose, e li lasciano scorrazzare liberamente nel villaggio. Non è raro vedere bambini che maneggiano coltelli e *catanas* dalle lame consumate, lo fanno con molta disinvoltura senza ferirsi. L'educazione scolastica nei villaggi spesso è carente e ormai i bambini non ricevono più l'istruzione che veniva impartita durante l'iniziazione, l'apprendimento perciò è basato sulla pratica e sull'osservazione, ed è proprio in questi gruppi che i bambini acquisiscono saperi che li porteranno a diventare adulti. Dalla nascita fino a raggiungere i sette anni i figli accompagnano sempre la madre che ha cura della loro educazione. Durante questo periodo non si adotta nessuna differenza tra bambini o bambine: si ha un'educazione comune. Anche tra i Bakongo come nella maggior parte delle società africane i bambini contribuiscono in modo considerevole all'economia del villaggio. Dopo i sette anni, si raggiunge una tappa importante, i maschi in genere seguono il padre nelle mansioni quotidiane: caccia, pesca e attività agricole.

«Les peres ne prennent aucun soin particulier de l'éducation de leurs enfant. Ils se contentent de leur inspirer une certaine crainte vague de la Divinité, dont ils n'ont eux-mêmes que des idées bien grossières. Ils le portent, par leur exemples plus que par leur discours, à respecter leur pratiques superstitieuses, à éviter la mensonge, le vol & le parjure. Ils leur recommandent aussi le respect pour les Ganga ou Ministres, & pour les Vieillards. Ils leur donnent ces leçons suivant l'occasion» (Proyart, 1776, p. 96).

La capacità e l'inclinazione per la caccia vengono coltivate fin dalla prima infanzia. Gli stessi bambini cercano elastici di camere d'aria per le fionde. Passano così la maggior parte del tempo esercitando la mira su bersagli fissi ed in seguito sui numerosi uccelli che popolano i boschi. La capacità di riconoscere ed interpretare le orme lasciate dagli animali viene acquisita col tempo attraverso la pratica e l'accompagnamento degli adulti. Con l'età di dieci anni imparano a montare le trappole applicando le tecniche apprese dagli adulti e dai coetanei più esperti. Costituisce un particolare onore accompagnare il padre a caccia. Le mamme quando escono per andare nei campi preferiscono portare con loro i bambini i più piccoli in modo da poter lavorare senza essere disturbate. La maggior parte dei bambini preferisce restare a casa e giocare con gli altri coetanei. Giocare tra amici è senza dubbio più divertente che accompagnare la madre per lunghi tragitti. La vita del villaggio offre ai bambini un ambiente sicuro dove poter giocare tranquillamente. I bambini hanno libero accesso all'intera area del villaggio, e spesso vanno a trovare i coetanei giocando nell'ampio spazio comune libero dall'erba e dai cespugli. Le bambine più grandi seguono la madre al fiume, alla legna, sui campi.

«Les jeunes filles sont aussi laborieuses que leurs meres. Toujours à leur côtés, elles partagent avec elles les travaux le plus pénibles des champs, & tous les soins du ménage. Elles vont ramasser du bois dans les forêts, & puiser de l'eau à la riviere, qui est souvent éloignée d'un quart de lieu» (Proyart, 1776 pp. 96-97).

In questo periodo i ragazzi imparano a svolgere attività produttive, si prendono cura dei fratellini minori, quando la mamma è assente, oppure svolgono mansioni utili come attingere acqua, sbucciare arachidi ecc. Iniziano anche le prime distinzioni nei lavori da svolgere in base al sesso. Le bambine si dedicano a mansioni domestiche come preparare la farina pestando la manioca sul mortaio; i bambini invece preparano piccoli manufatti con i rami di palma. La distinzione delle attività si nota soprattutto a 12 anni, quando le bambine accompagnano le mamme nei campi imparando a seminare e a coltivare. I maschi al contrario, imparano a fare trappole per gli animali e a catturare topi. Si addestrano a usare il *machete*, a tagliare alberi, a trasportare i

raccolti per immagazzinarli; imparano anche a usare le piante medicinali per le ferite, a salire sugli alberi di *mango* e di *nsafu*.

«Mais le petits garçons, suivant l'exemple de leur pere, ne veulent prendre aucune part aux travaux dont leurs soeurs sont accablées; & à peine sont-ils en âge de se connoître, qu'ils prennent avec elles un ton de maîtres, comme ils voyent que leur pere fait à l'égard de leur mere» (Proyart, 1776 p. 97).

Le bambine ricevono dalla mamma e dalla zia materna (*ngudi a nkazi*) le prime istruzioni sessuali. I bambini e le bambine bakongo giocano insieme e condividono quasi tutti i momenti ricreativi, non vengono separati sulla base del sesso e nessuno dei due sessi viene educato a reprimere emozioni inerenti alla natura umana. In sostanza i bambini sono lasciati liberi e questa libertà si traduce in giochi di grande inventiva ed energia, che riempiono gran parte della giornata.

I Bakongo non caricano di responsabilità i loro figli; per quanto riguarda le ragazze non assegnano alcun valore alla verginità. Soltanto dopo l'acculturazione occidentale le donne impararono a nascondere e coprire il loro corpo. Perciò le ragazze godono delle stesse libertà dei ragazzi. Dal canto loro i bambini alla scuola dei vecchi del villaggio vengono informati sul rispetto che sta alla base della morale sociale. Genitori e bambini dormono insieme e dividono le coperte all'interno di spazi molto ridotti e spesso in una sola stanza senza pareti. Gli adulti cercano di evitare che i bambini si accorgano della loro attività sessuale, attendono che i bambini si addormentino e agiscono con molta discrezione. Può succedere che i bambini più curiosi fingano di dormire per osservare le effusioni dei loro genitori. Durante la pubertà i ragazzi iniziano un periodo di transizione costruendo con i coetanei una capanna a parte dove poter dormire. I ragazzi coltivano una precoce consapevolezza e curiosità sessuale che manifestano quando si bagnano al fiume poco lontano dalle ragazze. L'educazione si rafforza quando il ragazzo socializza con i compagni della stessa età; in queste circostanze si verifica che gli anziani intervengano a correggere atteggiamenti assunti facendo uso di racconti e di proverbi (*kingana*). La trasmissione di saperi e pratiche avviene per via orale e gestuale attraverso il canale della famiglia e del lignaggio. La modalità di trasmissione delle abilità corporee si iscrive dentro un contesto di relazioni sociali che gestiscono anche la disciplina dei corpi. L'introduzione dei ragazzi e delle ragazze nel mondo degli adulti è fatta tramite riti di passaggio.

6.3 L'iniziazione maschile e la circoncisione

L'iniziazione dei ragazzi trova pieno compimento con riti che vengono compiuti in momenti particolari attraverso la separazione dalla famiglia e dalla comunità: tra i più importanti sono la circoncisione, le pratiche di iniziazione, i riti, le cerimonie, la permanenza nel recinto e il loro ritorno al villaggio. Nel passato la circoncisione veniva praticata quando nel villaggio vi era un numero sufficiente di candidati, e come per altre etnie, era un preliminare necessario per il conseguimento di uno status di appartenenza al lignaggio a pieno diritto come membro legittimo. In questo modo i ragazzi, prima separati dal mondo comune erano aggregati al mondo sacro, permanevano così nel recinto della circoncisione in una situazione di margine. Infine attraverso riti di separazione dal mondo sacro erano reintegrati nella vita sociale. Si trattava di situazioni cariche di emozioni che marcavano profondamente la vita e le conferivano una qualità speciale che Van Gennep definisce magico - religiosa (1909, p. 71). Proprio tramite la circoncisione essi ricavano la volontà ad essere più dinamici e potenti, e questo costituiva un passaggio netto alla maturità.

«Il bambino non può far nulla di serio, e nulla gli si può far di serio finché non è stato circonciso» (Griaule, 1948, p. 195).

Infatti, il taglio del prepuzio stabiliva la fine dell'infanzia e l'ingresso nel mondo degli adulti con una nuova identità che prima l'iniziato non aveva (Lévy-Bruhl, 1910, p. 409). Durante la permanenza nel recinto sacro i ragazzi scoprivano i misteri della tradizione della religione e della morale del gruppo. Il recinto diveniva luogo privilegiato per introdurre il ragazzo al sacro, alla morte e alla sessualità; tre ambiti che incidono profondamente fino a formare in lui una nuova personalità. Attraverso l'impiego di diverse pratiche rituali, il novizio era separato dal suo mondo precedente, considerato come morto entrava in una fase liminale dove veniva recluso nella foresta e aggregato a un nuovo ambiente, agiva come un neonato e imparava di nuovo tutti i gesti della vita ordinaria (Van Gennep, 1909, p. 70). Durante questo periodo venivano insegnate ai novizi le virtù sociali che li preparavano, alla famiglia e alla guerra, erano resi partecipi dei segreti del lignaggio tramite la recita rituale di formule ripetute e accompagnate da danze e canti:

«Ce sont des opérations magiques ayant pour objet de mettre les novices dans l'état d'extase, d'inconscience, de "mort" indispensable pour qu'ils participent à la réalité mystique essentielle de la tribu, à leurs totems et à leurs ancêtres. Une fois cette participation réalisée, les novices sont de membre "parfaites" de la tribu, dont les secrets leur ont été révélés» (Lévy-Bruhl, 1910, p. 421).

Da parte degli anziani veniva messa in atto una vera e propria pedagogia che non si limitava solo a insegnamenti generici, ma implicava anche operazioni pratiche attuate dai giovani nella foresta, nel fiume e nel recinto. In un ambiente di ascesi di tipo spartano dove i novizi rimanevano nudi, erano istruiti dai *nganga*, impiegavano un linguaggio segreto e praticavano un'alimentazione speciale. I novizi in questa tappa marginale, considerati come morti, non uscivano dal loro ritiro e non potevano mostrarsi agli estranei, praticavano gesti rituali e partecipavano a cerimonie dov'erano istruiti sul significato simbolico dei riti e delle funzioni sacre (Van Gennep, 1909, p. 70s.). Imparavano così a mantenere relazioni con il mondo degli antenati appartenenti al lignaggio, imitandone le gesta. Il recinto degli iniziati però era anche luogo di preparazione sessuale, dove i ragazzi scoprivano il significato e il valore del sesso e le regole che dirigono i rapporti sessuali. Tutto questo avveniva in un ambito di sacralità, strettamente vigilato dagli antenati e dalla comunità che ridimensionavano la carica erotica del sesso per funzionalizzarla alla riproduzione e alla continuità del lignaggio (Asúa Altuna, 1985, p. 280-302). Come osserva Henry Junod i rapporti sessuali non sono mai intesi come un

«affaire individuelle. Ils sont mystérieusement reliés à la vie collective de la communauté» (1936, p. 177).

Nei centri urbani e anche in molti villaggi, la circoncisione ormai ha perso il carattere di rito iniziatico. Già negli anni '60 l'etnografo portoghese Elio Felgas osservava che la circoncisione

«Só assume o carácter cerimonial em certas regiões (Sacandica, Cuango, ecct.). Nos centros urbanos o indígena desaparece por dois ou três dias e vai fazer a circuncisão "particular" a algum prático que de tal faz profissão» (Felgas, 1965, p. 92).

Oggi i genitori, molto prima dell'età in cui anticamente era stabilita la circoncisione dei ragazzi, li portano nei piccoli centri sanitari sparsi nei villaggi, dove un infermiere abilitato pratica la circoncisione. Si può concludere perciò che la circoncisione tra i Bakongo abbia ormai perso il

carattere di rito iniziatico; è invece mantenuto in altre etnie del Sud dell'Angola come i Nganguela.

Nel passato la circoncisione definita *longo* (Bentley, 1887, p. 325) o in maniera più specifica *luyoteso* (da *yota*, tagliare) era praticata in uno specifico recinto a forma circolare cui si accedeva tramite un corridoio a forma di "S"; di solito tale recinto era ubicato in una foresta prossima al villaggio. Il corridoio terminava con un passaggio che immetteva all'interno del recinto; si credeva fosse custodito da una divinità detta *kala ya tsyabula*. Questo recinto era costruito da ragazzi tra i dodici e i quindici anni, che con l'autorizzazione dei loro genitori vi restavano sei o sette mesi che coincidevano con il periodo della stagione secca (*Sivu*), cioè nei mesi tra maggio e ottobre. Era il periodo migliore scelto anche dalle partorienti per dare alla luce i neonati, perché le ferite erano facilmente cicatrizzabili senza correre il rischio di infezioni che invece erano frequenti nel periodo delle piogge. Alla festa dell'ingresso nel recinto partecipavano sia i familiari e gli altri parenti che abitavano in villaggi vicini, le ragazze partecipavano al corteo trasportando zucche colme di vino di palma. I ragazzi che dovevano essere circoncisi passavano nelle abitazioni dei parenti con un ombrello chiamato «*inonga*». I parenti visitati erano tenuti a offrire doni, somme di denaro, vino di palma, galline, capre che servivano durante il periodo di permanenza nel recinto.

I riti preparatori all'entrata del recinto erano celebrati dal sacerdote dello scettro (*Ngang'a Mvwala*) che sottoponeva i ragazzi a un bagno rituale e dopo averli rapati e tagliate le unghie, li confessava. Questa confessione era celebrata con i ragazzi seduti sotto l'albero chiamato *lolo* (*Annona Palustris* L.) (Gossweiler, 1953, p. 138). Il *nganga* dava a ognuno una foglia di *lolo* e i ragazzi dovevano confessare se avevano già avuto relazioni sessuali. L'ingresso del recinto veniva celebrato con una festa alla quale partecipavano parenti ed amici; ognuno portava doni, e partecipavano anche i ragazzi già circoncisi chiamati figli del lignaggio (*bana ba mukanda*). Essi entravano sfilando con sonagli legati ai polsi e alle caviglie; ognuno portava un bastone (*nkau*) dov'era scolpita l'immagine di un animale o di un uomo. Erano coperti di pelli. La festa terminava con un rito ritenuto come antidoto alle emorragie della circoncisione, dove il ragazzo, prima di entrare nel recinto, doveva passare sopra le gambe della madre. In seguito il padre lo prendeva per un braccio e lo faceva girare attorno alla casa e lo accompagnava nel luogo da dove sarebbe partito insieme con gli altri per entrare nel recinto. In questo luogo erano accompagnati da canti eseguiti dalle loro madri (cfr antologia); si formava un gruppo di quaranta o cinquanta ragazzi che ricevevano uno dei nomi seguenti: *Nsingi, Kambungo, Kyala, Mulopo, Mwana Uta, Lukoki, Luvunga, Pululu, Mazita, Tanda, Makengu, Luvumbu, Lola, Lutumba*. I tre ragazzi più anziani del gruppo ricevevano rispettivamente i nomi di *Kasyala, Mbala, Kapita*. Ogni ragazzo doveva danzare e in seguito il padre li accompagnava all'entrata del recinto dove il sacerdote del coltello (*Ngang'a Tschibula*) tagliava loro il prepuzio dopo averlo stretto e tirato oltre il glande.

«*O txiabula puxa pelo prépuccio do rapaz, faz uma marca com a unha, e pergunta aos circunstantes e ao pai do miúdo, se está bem marcado. Eles dizem se è muito ou pouco e se está em condições. Então procede ao corte*» (Milheiros, 1956, p. 94).

Il padre ritornava al villaggio con i vestiti del ragazzo, lasciando il figlio sotto il controllo dell'aiutante chiamato «*Kitati < tata >* il protettore». Affidati alla cura e alla sua sorveglianza i ragazzi dovevano sottoporsi passivamente a tutto quello che veniva loro ordinato e sopportavano il dolore senza lamentarsi. Con diverse pratiche veniva provato il coraggio e la loro resistenza, saggiando così la loro virilità nel sopportare il dolore e nel mantenere il segreto. Solo attraverso la loro ricettività potevano rinascere come adulti e questo avveniva mediante la fatica, il dolore, lo snervamento e le privazioni. Dovevano rompere con la vita condotta come bambini, segregati nel recinto e separati dalla famiglia venivano introdotti dal *kitati* alla comunicazione col mondo

invisibile. I Bassolongo e i Muxicongo invece non celebravano riti preparatori e tenevano i ragazzi nel recinto tre o quattro mesi.

Le altre etnie prolungavano la loro permanenza fino a cinque o sei mesi. In questo periodo, i ragazzi venivano iniziati ai diversi aspetti della vita bakongo: fare stuoie, coltivare la terra, cacciare con l'arco o con le trappole, pescare, danzare, costruire abitazioni, accendere il fuoco.

La disciplina dentro il recinto era severa: bastava ridere mentre l'aiutante *kalomba* insegnava a danzare per passare tutto il giorno in punizione senza guardare indietro, in piedi alla porta del recinto davanti a una statua detta *kakungu*. Chi faceva questo era minacciato di rimanere sterile. Durante il tempo di permanenza nel recinto i ragazzi non potevano lavarsi; soltanto nel giorno fissato del loro rientro al villaggio venivano accompagnati dal *kitati* al fiume. Le loro refezioni preparate dalla famiglia erano portate dentro il recinto da un ragazzo non ancora circonciso. Quelli circoncisi indossavano una pelle di scimmia e portavano dei sonagli ai piedi, in modo tale che quelli che casualmente li incontrassero sentendoli arrivare si potessero allontanare. Durante la circoncisione erano usate delle maschere, ognuna con un particolare significato. La maschera detta *Bau* rappresentava una divinità maschile, con tre corna. Mentre la divinità che proteggeva i circoncisi dentro il recinto era rappresentata da una maschera chiamata *makala*: era di piccole dimensioni ma dipinta con colori sgargianti. Veniva usata una maschera che rappresentava una divinità femminile e che serviva come caricatura per disprezzare quelli ancora non circoncisi. Era chiamata *mayamba* e decorata da una cordicella con delle penne appese. Simile alla *mayamba*, ma formata da zucche bucate all'altezza degli occhi, era la maschera detta *matzala*. Altre maschere usate erano *kokolo*, *kisokolo*, *kakungo*, *mayenda*, *kosso*. Ogni maschera aveva il suo significato: *kisokolo* (da *sokola*), era la maschera che rappresentava il potere di governare. La maschera *mbau* rappresentava il potere di curare, e di dominare. La maschera *kosso* il potere di regnare, mentre la maschera *kakungo* significava il potere di difendere (Francisco Bimpa, Luanda gennaio 2003). Tutto quello che avveniva dentro il recinto era tenuto segreto e non poteva essere conosciuto dalle donne o dalle ragazze. Chi violava questo tabù era deriso e oltraggiato dagli anziani e dai circoncisi del lignaggio. Era oggetto di segreto anche il cibo consumato durante i pasti rituali. Spesso si alimentavano di gazzelle, uccelli, bufali catturati dai ragazzi. Il modo con cui era tagliato il prepuzio e dove veniva nascosto dopo essere tagliato, e le maschere usate durante la circoncisione erano ugualmente segreti da non rivelare a nessuno. Milheiros riporta la cerimonia che veniva fatta dopo il taglio dei prepuzi tra i Bayaka:

«O Quixirica vai separando e guardando cada um dos prepúcios cortados. Finda a cerimónia, ele (...) leva os prepúcios para trás de uma das palhotas do Icalacala (...) e, ali, faz três buracos em linha. No buraco de um dos lados, enterra o prepúcio do Bala, e, a seguir, do Majita, do Camata, do Lutumba e do Tanda e, tapado o buraco com terra, planta uma bananeira» (1956, p. 94).

Prima di rientrare nel villaggio e essere accolti dalla loro famiglia i ragazzi circoncisi rimanevano in una casa che non fosse stata abitata da donne; mangiavano ritualmente delle carni che venivano loro offerte (*Kimenga*). I parenti andavano a riceverli con delle offerte dando loro un nome nuovo. Aveva inizio così una grande festa dove comparivano maschere che incutevano timore; alcune avevano la testa a forma di porco (*Ungulo*), altre avevano sembianze umane (*Zaza*). I ragazzi ritornati al villaggio dovevano armare trappole e catturare topi che avrebbero poi offerto al sacerdote dello scettro (*Ngang'a wala*). La circoncisione creava così una forte solidarietà tra i ragazzi usciti dal recinto; da questo momento disprezzavano gli altri non circoncisi che nessuna donna bakongo avrebbe sposato. Finché non era circonciso un giovane non poteva pensare al matrimonio anzi si trovava ad essere continuamente esposto alle beffe ed era preso in giro come un individuo privo di onore e di bassa estrazione, senza diritto di parlare nella società degli uomini

(Lévy-Bruhl, 1910, p. 409 ss.). Una volta passato attraverso le prove dell'iniziazione che avevano fatto di lui un uomo, poteva occupare il posto che gli spettava tra i membri del lignaggio. Dalla circoncisione, infatti, rinasceva un vero uomo bakongo, con una nuova personalità, un nuovo comportamento e un nome nuovo che lo caratterizzava. I riti e le pratiche della circoncisione avevano, dunque, lo scopo di rendere l'individuo adatto ad assolvere tutte le funzioni di un membro legittimo del lignaggio, di completarlo e perfezionarlo nella sua qualità di uomo. Era tabù chiamare un circonciso con il nome che aveva prima della circoncisione; chi infrangeva questa regola doveva consegnare un gallo al circonciso il quale lo mangiava con i suoi amici. Il rispetto dovuto ai circoncisi permetteva loro di possedere una donna e di sedere con gli anziani del villaggio e così far rispettare le proprie opinioni.

6.4 L'iniziazione femminile

La prima mestruazione e il matrimonio sono i due momenti fondamentali della vita delle donne Bakongo. Questi due eventi assumono un aspetto rituale che richiede un atteggiamento composto di rispetto e di silenzio. In kikongo la parola *wonga* traduce il timore riverenziale e il rispetto che caratterizzano l'atteggiamento della ragazza quando viene presa in considerazione per il matrimonio, quando le arriva la prima mestruazione o quando si trova da sola davanti all'uomo che ha sposato. Durante la cerimonia nuziale e per un certo periodo dopo il matrimonio la ragazza si presenta tutta timorosa (*wonga*). La mestruazione segna l'ingresso nella vita adulta per le ragazze, con il menarca finisce la spensieratezza dell'adolescenza e di una gioventù priva di responsabilità. Sarà solo con l'arrivo del primo figlio, di solito tra i diciotto e i vent'anni, che la ragazza verrà considerata adulta a tutti gli effetti. Le osservazioni fatte da Marjorie Shostak per le ragazze *!kung* (il punto esclamativo indica un'articolazione avulsiva della "k") si applicano bene anche per quelle bakongo:

«I pericoli del parto, già grandi anche per una donna adulta, sarebbero forse ancora maggiori per una ragazza poco più che adolescente. Inoltre madri poco più grandi dei loro stessi figli potrebbero non avere la maturità emotiva per assistere i loro bambini in modo responsabile come fanno le donne più grandi. La mortalità infantile è piuttosto alta, e anche una minima deviazione dalle condizioni ottimali potrebbe avere come risultato un tasso di mortalità ancora più elevato» (1981, p. 185).

L'iniziazione delle ragazze si differenzia secondo le zone e i lignaggi. E' caratteristica quella praticata dai Cabinda tramite riti definiti in portoghese *casa das tintas*. Questo nome generico indica sia la casa dove la ragazza va ad abitare dopo la prima mestruazione (*nzo kumbi kimpilo*), sia la casa dove si effettuano i riti di iniziazione (*nzo kwalama*). Viene detta *casa das tintas* perché durante il periodo di iniziazione il corpo delle ragazze viene cosparso con una polvere rossa (*tukula*) ricavata dal midollo dell'albero detto *takula* (*Pterocarpus tinctorius* Welw.). Questo rito di passaggio è attestato anche dalle antiche cronache di viaggio:

«Le donzelle, nel comparire la prima volta il lor tempo, ordinariamente soglion fermarsi nell'istesso luogo, dove è occorso loro quell'accidente; né si partono sin tanto, che viene un lor parente carnale a rimendarla a casa, (quando però si trovano fuora). Quivi assegnansi loro due donzelle di servitio, & una stanza a parte, ove si trattengono chiuse per lo spatio di due o tre mesi, osservando certe superstiziose cerimonie; non parlano con huomo veruno, si lavano tante volte al giorno, e si ungono altre tante con Tacculla, ch'è un legno rosso, spolverizzato con acqua; e (come dicono) se ciò non facessero, non sarebeo atte alla generatione» (Merolla, 1726, pp. 97-97).

Quando la ragazza sente arrivare la prima mestruazione avvisa la madre o qualche sua amica e si ritira nella foresta dove si nasconde in mezzo all'erba. Nel pomeriggio le sue compagne si riuniscono e incominciano a cercarla accompagnando i loro canti con battiti di mani. Ai primi richiami la ragazza non risponde; lo farà solo in seguito battendo le mani. Le sue compagne accorrono e le lanciano la polvere rossa di *takula*, mentre lei piange. Da questo momento la ragazza incomincia la sua iniziazione con il nome di *kikumbi*, che secondo Feo Cardozo, nella sua descrizione sull' *alambamento*, significa regina:

«Lembamento, ou lembe, he huma cerimonia, que equivale ao casamento dos Negros: consiste em ajustar-se huma donzella por certa porção de dinheiro, que recebem os Pais, Maês, ou Senhores: antes d'ella passar para o poder do Barregaõ, vai estar oito dias em

huma casa separada, chamada casa do uso: alli diariamente e a horas determinadas, hum Negro que se diz feiticeiro, pondo-a inteiramente nua, lhe dá unturas port todo o corpo et caetera, ajuntando certas imprecaçoens e formulas, com que a entrega ao Iteque (Idolo), para que lhe dé bom successo com o amante, que nunca a deixe, jamais queira outra, e d'ella tenha muitos filhos. Acabado o oitavario muda-se para outra casa, onde a vestem com os pannos mais ricos, que possuem, ornando-lhe o pescoço, cabeça e braços com joias: se os Pais ou Senhores, não tem os apparatus necessarios, pedem-os emprestados e seria irreligiaõ negarem-se estas couzas para obra taõ piedosa. N'este apozeno levantaõ hum estrado, e sobre elle collocaõ a Madama, depois de torpes cantigas, deshonestos gestos e bailes, a festejaõ, pintando-lhe acenas que a esperaõ, segurando-lhe mil felicidades e ajoelhando ante ella lhe daõ o titulo de Quicumbe, que quer dizer Rainha. Tres duas duraõ estas festas, a que encorrem muitas pessoas, havendo continuados deboches com suas consequencias, entregando-se depois a donzella ao barregaõ» (Feo Cardozo, 1825, p. 295, n.1).

Un gruppo di ragazze accompagna la *kikumbi* al fiume sottoponendola a un bagno rituale, altre preparano la casa (*nzo a kumbi*), con due stanze, una per la *kikumbi* e un'altra per una delle sue amiche che a turno la sorvegliano. Una volta entrata nella nuova dimora, le tagliano i capelli e le ornano il corpo con collane e braccialetti, mentre una vecchia si incarica di lavarla ogni giorno cospargendola di *takula* (Merolla, 1726, p. 97s.). La *kikumbi* rimane segregata nella *casa das tintas*

«Durante este período as raparigas ajudavam a noiva a lavar-se, a cozinhar e a dançar, A “mestra” ensinava também a jovem (pintada de tacula) a “comportar-se” com o marido» (Felgas, 1965, p. 66).

Da questo momento in poi la ragazza può essere chiesta in sposa; il futuro fidanzato le offrirà un panno e un *foulard*, che lei vergognandosi consegnerà alla madre. Prima del matrimonio la ragazza è inviata, con una scusa, fuori del villaggio. Durante la sua assenza e a sua insaputa, cominciano i preparativi per la festa di matrimonio detta *nzo a kwelama*. Alla sera, mentre rientra al villaggio, proprio all'entrata viene assalita da tutti; si scatena così una lotta durante la quale la ragazza viene cosparsa di polvere *takula*. E' afferrata dalle donne e condotta nella casa del matrimonio (*nzo a kwelama*) per i riti di iniziazione detti *kusumuna nlongo* dove le viene tolto il tabù che le proibiva di avere relazioni sessuali. La ragazza uscirà da questa abitazione per recarsi al matrimonio.

In altri lignaggi, la cerimonia dell'iniziazione della ragazza è molto più semplice (Kassembe, 1998, p. 25-29). In alcune zone la ragazza consuma con le sue coetanee un'offerta sacrificale detta *kimenga*, preparata con le carni di animali domestici. Tra i Bassolongo del litorale, la prima mestruazione è conosciuta solo dalla ragazza e dalla madre; solo in seguito, dopo la seconda mestruazione, ne viene data conoscenza agli altri. Durante il periodo della mestruazione la ragazza non dorme in casa, ma in una capanna dentro il cortile; e non partecipa ai pasti del resto della famiglia. A Kimbele tra i Bayaka la prima mestruazione viene chiamata *nzo a seka*, con un probabile riferimento ai riti di iniziazione dei Cabinda (Fonseca, 1985, p. 75) dove veniva macinato il legno di *takula* per cospargerlo sul corpo della ragazza.

6.5 Il matrimonio

La famiglia è la base economica della società bakongo. Da non confondersi con il cosiddetto “gruppo nucleare” che secondo Davidson è

«una di quelle astrazioni antropologiche comode perchè traducono con poca distorsione l'esotico in concetti familiari» (Davidson, 1969, p. 41).

Perciò l'unità economica fondamentale è la famiglia allargata, composta di tre o quattro generazioni, che si presenta come un'unità autosufficiente di produttori e di consumatori in relazione di reciprocità con le altre famiglie del lignaggio. Infatti, è *in grado di esistere soltanto entro una comunità di famiglie simili (ibid.)*. La famiglia allargata dei Bakongo include una stirpe o linea di discendenza matrilineare. Gli uomini e le donne che vi appartengono sposano uomini e donne di altri gruppi lignatici. Con il matrimonio la donna passa da uno stato di libertà a quello del totale controllo sessuale. Tuttavia se da questo punto di vista la donna diventa sottomessa al marito in cambio il matrimonio rafforza la sua socializzazione. Come per tante altre etnie africane il matrimonio bakongo è un contratto tra due lignaggi: quello del marito e quello della moglie:

«le mariage est une transaction par laquelle le mari, ou le groupe du mari, fournit une prestation afin d'acquérir une épouse pour maintenir et multiplier ce groupe» (Junod, 1936, p. 235)

Come osserva George Frazer:

«il bene più prezioso che un uomo possa vantare è sua moglie; ella infatti non solo gli procrea dei figli, che potranno aiutarlo e saranno per lui una fonte di guadagno in svariati modi. Ma si sobbarca al suo posto la maggior parte del più duro lavoro fisico (...) raccogliendo legna da ardere, andando ad attingere l'acqua, procurando tutto il cibo di origine vegetale del quale la famiglia si nutrirà» (Frazer, 1919, p. 88).

Queste in sintesi le motivazioni che portano un africano a sposarsi, infatti, è estremamente umiliante e fonte di riprovazione sociale fare i lavori domestici che competono alle donne. Il regime matrilineare influisce sulle regole del matrimonio e sulla residenza della famiglia. Da una serie di indagini fatte sul campo tra gli Exicongo sono emersi diversi casi in cui il matrimonio venne combinato dagli anziani della famiglia quando i futuri sposi erano ancora nella più tenera età. In questi casi il ragazzo cresce sapendo perfettamente che quella ragazza è sua moglie e si sentirà obbligato a manifestarle rispetto e a prestare dei servizi che gli saranno richiesti alla famiglia della sua futura moglie. Come si è visto il sistema parentale dei Bakongo è matrilineare (*kanda*) e la loro società si fonda essenzialmente sul matrimonio che è l'istituto della continuità del lignaggio. La parentela nella linea paterna (*kise*) ha grande importanza soprattutto tra i Bassolongo (Vansina, 1976, p. 22), infatti, ogni individuo possiede il nome del padre come secondo nome, e dal lignaggio paterno provengono i tabù alimentari. Inoltre, proprio per la concezione della famiglia allargata, il matrimonio è regolato strettamente da divieti e tabù che provengono dall'antica tradizione al fine di evitare l'incesto e favorire l'esogamia. George Frazer riporta che tra i Bakongo che vivono nell'estuario del fiume Congo:

«un uomo non può sposare la propria cugina parallela, la figlia del fratello di suo padre; può invece sposare la propria cugina incrociata, figlia della sorella di suo padre. A quanto pare, gli è fatto divieto di sposare l'altra cugina incrociata, la figlia del fratello di sua madre, in

quanto leggiamo che “un uomo non può sposare nessuna donna della famiglia o di sua madre o fra le parenti di questa, donne che egli chiama con il nome di *Mama*”» (ivi, p. 52).

Tuttora il matrimonio si basa sul compenso dotale, (*nzimbu za nlongo*) spesso erroneamente interpretato come acquisto della donna (ivi, pp. 22. 98), mentre invece è una reale valorizzazione.

«O alembamento tem tido muitos detractores europeus e è por vezes considerado como a compra da mulher. A verdade porém è que o alembamento tem por fim prestigiar a noiva. Mulher cujo marido não tenha pago o dote è considerada apenas como amante» (Felgas, 1965; 64).

I missionari appoggiati dal governo coloniale hanno lottato per abolire questa usanza e imporre un cambiamento culturale. Alla loro mentalità questo costume africano era riprovevole e da abolire perché era un segno della condizione di schiavitù della donna. Malinowski suggerisce di non vedere nel pagamento della sposa un mero processo commerciale ma un compenso, un pagamento, per risarcire la famiglia del danno subito dalla privazione di un membro che prestava dei servizi indispensabili (Malinowski, 1937, p. 28). Anche Hélio Felgas conferma che

«tendo em conta o importante elemento de trabalho que è a mulher indígena, o alembamento representa ainda uma compensação dada aos pais da noiva pela mão-de-obra que lhes sai de casa» (1965, p. 64).

La lobola, perciò va considerata come un pagamento che viene versato alla famiglia della ragazza, a titolo di compenso, per la perdita che la famiglia subisce quando la dà in sposa (Radcliffe-Brown, 1972, p. 48).

«L'un des groupes perd un de ses membres, alors que l'autre s'augmente d'une unité. Pour se dédommager d'une diminution préjudiciable, le premier groupe réclame une compensation qui lui est accordée par le second sous la forme du lobolo» (Junod, 1936, p. 117).

La lobola possiede un certo valore economico simbolico e consiste in beni che sono a portata di tutti come coperte, indumenti, animali da cortile che vengono scambiati in una sfera di transazioni famigliari (Vansina, 1975, p. 23). In base a queste transazioni e per la concezione allargata della famiglia allargata, il matrimonio diventa l'occasione dell'alleanza pattuita tra due gruppi, da ciò dipende, infatti, la sua stabilità.

«Cette remise d'argent, de boeufs, ou de pioches permettra au premier groupe d'acquérir un nouveau membre pour remplacer celui qu'il a perdu, et de cette manière l'équilibre sera rétabli» (Junod, 1936, p. 117).

Inoltre, la lobola (*nzimbu za nlongo*), esprime più significati, perché oltre a sancire l'alleanza tra due famiglie, conferisce alla coppia il necessario riconoscimento sociale e valorizza la sposa garantendone l'appartenenza. Infatti, chi non paga la lobola non è considerato sposo ma solo amante, e ciò contribuisce a rendere instabile il matrimonio. Il marito che paga la lobola garantisce presso la famiglia della sposa di possedere le capacità economiche che si esigono, sia per il mantenimento della sposa, come per il sostentamento del nuovo nucleo familiare (Malinowski, 1937, p. 28).

Nella struttura sociale dei Bakongo, dove le decisioni spettano agli anziani, le unioni matrimoniali dipendono dal consenso della zia materna (*ngudi a nkazi*). A lei sono rivolte le richieste per contrarre il matrimonio ed è lei che analizza la maturità dei giovani contraenti; spesso indica le

migliori opportunità per la sua realizzazione. Se lo ritiene tale, lo zio materno sceglie una giovane, tra le famiglie con le quali ci sono buone relazioni. Più tardi accompagnato da altri zii, il *ngudi a nkazi* si reca dai famigliari della giovane offre loro una zucca di vino di palma, e stabilisce la questione. La risposta gli viene data il giorno seguente, dopo aver fatto la proposta alla giovane. Se la ragazza non è d'accordo, i famigliari cercano di convincerla esaltando le qualità del pretendente, ma se continua a rifiutare la minacciano, negandole la possibilità di essere pretesa da altri giovani. A questa minaccia la ragazza intestardita, si difende minacciando a sua volta di abbandonare la casa. Può succedere il caso contrario cioè che lei voglia sposarsi con un giovane, mentre la famiglia è contraria; difficilmente resisterà alle pressioni della famiglia e in genere finisce per accettare. Se non lo facesse si crede che correrebbe il rischio di diventare sterile o comunque i figli morirebbero appena nati. Il giorno dopo la richiesta, lo zio materno pretendente ritorna dalla famiglia della ragazza per ricevere l'esito delle sue proposte. Se la risposta è negativa, viene restituito il vino di palma; quando ciò non avviene si spiega il fatto pronunciando il proverbio:

«Ciò che il giovane ha lasciato, fa parte del corredo della ragazza».
«*Za sala toko ndumba nkut'andi*».

Se la risposta è positiva la ragazza dirà agli zii e ai genitori di bere il vino di palma offerto; a questo atto segue la lettera di fidanzamento (*nkanda a lusompo*) scritta dallo zio materno del fidanzato. L'accettazione definitiva è attestata con l'espressione: "mangiare la lettera" (*dya nkanda*); la ragazza si considera così fidanzata e rifiuterà le *avances* di altri pretendenti. Il vino di palma bevuto prende il nome di "sparpagliare i pretendenti" (*mwanga toko*) oppure "chiudere le porte" (*kanga mafula*).

A questo punto segue una lista di doni che la famiglia del ragazzo deve offrire alla famiglia della sposa; si tratta del cosiddetto *kamalongo*, un'istituzione intimamente legata al matrimonio e spesso erroneamente interpretata come acquisto della moglie.

«La lobola non può essere né una dote – giacché non accompagna la fidanzata, ma entra nella famiglia di quest'ultima – né un pagamento; in effetti la donna non costituisce mai l'oggetto di un'appropriazione; non può essere venduta né mandata a morte; rimane sotto la gelosa protezione della sua famiglia» (Lévi-Strauss, 2003, p. 600).

In questo stato di cose, sono molti i problemi che insorgono e che portano spesso alla separazione, che viene definita con l'espressione "il matrimonio è morto" (*longo ifwidi*). Anche se tutte le ragazze bakongo hanno una conoscenza del sesso che deriva dai loro giochi erotici dell'infanzia, la maggior parte di esse sa stabilire la differenza tra i giochi praticati con i ragazzi della loro età e il rapporto praticato con il proprio uomo. I Bakongo non reprimono mai le emozioni forti e una giovane moglie insoddisfatta manifesta liberamente e con forza sia la sua soddisfazione ma anche la propria scontentezza nel menage coniugale. Quando l'insoddisfazione diventa troppo grande, la donna ricorre a misure drastiche pubblicando la situazione che vive e convocando i parenti affinché prendano le decisioni idonee al caso. In casi estremi può arrivare addirittura a mettere a repentaglio la propria vita, minacciando e attirando l'attenzione del gruppo per provocarne sentimenti di commiserazione e sostegno.

La lobola è una garanzia di indissolubilità: il marito si impegna a rispettare la moglie e a non trattarla male, a sua volta la moglie si sente valorizzata e non tradirà il marito. Se questo avvenisse, la famiglia della moglie è tenuta a restituire il «*kamalongo*» al marito, facendo così il primo passo verso la separazione. La lobola dovrebbe essere pagata interamente prima del matrimonio, ma questo avviene raramente; pertanto il marito rimane spesso con un debito verso la famiglia della moglie che si protrae per anni. Nel matrimonio abbiamo due gruppi sociali, due

famiglie che entrano in rapporto grazie all'unione di un individuo con una donna appartenenti a lignaggi diversi.

«*C'est une sorte de contrat entre deux groupes: la famille de l'époux et la famille de l'épouse*» (Junod, 1936, p. 117).

Il marito rimarrebbe estraneo e separato dal lignaggio della moglie se non si stabilisse attraverso il matrimonio una serie di rapporti indiretti e mediati con i membri del lignaggio della moglie. Si guarderà bene dall'entrare in conflitto con loro a cui dovrà rendere conto della salute della moglie. Il matrimonio segna per i due contraenti il passaggio dalla gioventù alla maturità; la loro unione è protetta dall'alleanza tra le rispettive famiglie. Il rituale celebra sia l'unione degli sposi ma soprattutto quella delle loro famiglie. L'istituto matrimoniale è quello che più rivela l'influsso dei cambiamenti che avvengono nella società. Anticamente le cerimonie che precedevano il matrimonio erano complesse e con numerosi riti, ormai oggi tutto è semplificato; e ciò impone una maggiore attenzione al ruolo svolto dalla donna all'interno della famiglia bakongo. Infatti, come nota Balandier:

«la presenza di una realtà che cambia, obbliga alla concezione fondamentalmente dinamica dei fatti sociali e culturali» (Balandier 1955, p. 2).

Ciò comporta che l'antico equilibrio sociale che faceva del matrimonio un istituto stabile, è turbato da fattori quali l'economia di mercato, la scolarizzazione, la diffusione da parte dei *mass media* di nuovi modelli di comportamento.

Tra i Bassolongo il matrimonio era combinato tra le famiglie dello sposo e della sposa ancora prima della loro nascita. Subito dopo la nascita, infatti, la famiglia della futura sposa visitava la famiglia del ragazzo, apriva le trattative battendo le mani e depositando, con un gesto simbolico un fascio di legna, un bidone d'acqua e una moneta d'argento. Se la famiglia del ragazzo concordava con quel futuro matrimonio, ricambiava questo gesto offrendo loro un pasto rituale a base di pesce, gallina e polenta di manioca (*fungi*). Inoltre anticipava con dei segni simbolici la futura lobola offrendo dei panni, una bottiglia di grappa e due di vino di palma, stipulando così il contratto matrimoniale.

Durante l'infanzia la famiglia del ragazzo si impegnava a versare parte della lobola al futuro suocero e alla sua famiglia e parte alla madre della fidanzata e relativa famiglia. Ciò che spettava al suocero consisteva in trenta pezze di stoffa, una coperta, un panno, un fucile, un maiale e sette bottiglie di grappa. Invece, la parte, data alla madre della ragazza poteva includere venti panni, una coperta, una gonna, un paio di bracciali pesanti di rame, un maiale e cinque bottiglie di grappa. Per poter accumulare tutto questo materiale erano necessari anni; infatti, prima delle nozze la famiglia della ragazza inviava un suo rappresentante ai futuri suoceri chiedendo che completassero la lobola. La richiesta era accompagnata da un fiasco di vino e due zucche di vino di palma. In un giorno prefissato, si riunivano le due famiglie e davanti a testimoni scelti era proclamata la lista delle cose che erano state versate e di quelle che mancavano per completare la lobola.

Come Felgas riporta nel passato pagata la lobola, i genitori della ragazza organizzavano un pasto al quale invitavano i futuri suoceri e stabilivano il giorno in cui la ragazza doveva entrare nella *casa das tintas* per essere iniziata al matrimonio. Era affidata agli insegnamenti di una maestra e alle attenzioni di un gruppo di ragazze che durante sei mesi si prendevano cura di lei. Era istruita sul comportamento da assumere col marito, sull'igiene domestica e come cucinare. Terminati i sei mesi di istruzione, i genitori della ragazza pagavano la maestra con venti stuoie, alcune pentole e posate, una gallina, un maiale e due capre. In seguito, la ragazza era accompagnata in processione fino alla casa del marito; nel corteo alcuni si incaricavano di sparare in aria con

fucili, avvisando lo sposo che si nascondeva. Scovare lo sposo era compito della maestra e del gruppo di ragazze che avevano istruito la sposa; se fossero riuscite nell'intento, lo sposo doveva dar loro una bottiglia di grappa, altrimenti erano loro che la davano allo sposo. Successivamente, rullavano i tamburi e si formava il corteo nuziale che accompagnava gli sposi nella capanna nuziale. La prima notte era particolarmente solenne: la maestra dormiva sulla soglia della capanna degli sposi e all'alba chiedeva al marito se la sposa si fosse comportata bene. Se riceveva una risposta affermativa, soddisfatta cantava e danzava, avvisando il villaggio che i suoi insegnamenti erano stati efficaci. Quando lo sposo non esaltava le prestazioni della sposa, ma ne rimaneva ugualmente soddisfatto, si sacrificava una gallina. Se la risposta era negativa si procedeva alla reclusione nella capanna nuziale della maestra e delle sue aiutanti, castigandole così per l'inefficacia dei loro insegnamenti. Erano liberate solo dopo la cauzione versata dalla famiglia della sposa che consisteva in un maiale e una bottiglia di grappa (Felgas, 1965, p. 66s.). La struttura sociale si organizza in base alle regole di residenza che sopravvivono dopo il matrimonio. Come in altre società matrilineari anche tra i Bakongo il marito stabilisce la sua famiglia nel villaggio di suo padre o in quello del suo zio materno. Il matrimonio perciò è virilocale anche se può accadere che si verifichino spostamenti dal villaggio paterno a quello dello zio materno (*ngudi a nkazi*) oppure al villaggio del fratello della madre.

«Mais souvent on constate des arrangements complexe par lesquels les hommes, leurs épouses et enfants se déplacent du village du père du mari vers celui di frère de la mère tandis qu'un pourcentage déterminé de maris vivent pendant des périodes plus ou moins longues dans le village du père d la femme, dans celui du frère de la mère ou dans celui de la mère. Cela provoque une grande mobilité dans la résidence» (Vansina, 1976, p. 23).

La discendenza del lignaggio si calcola matrilinearmente, ma è evidente che l'autorità è gestita dagli uomini e non dalle donne, tuttavia come osserva Vansina:

«Les hommes d'un lignage donné devraient rester ensemble, mais s'ils le font leurs héritiers matrilineaires seront dispersés. S'ils ne le font pas, ils seront des étrangers ou jouiront d'un statut moindre dans le village de leur épouse» (ibid.).

Una soluzione di compromesso che modifica i rapporti di autorità all'interno della famiglia è quella di inviare i figli dal loro zio materno.

6.6 La poligamia

Quando vengono celebrati matrimoni multipli si allarga la rete delle alleanze stipulate tra gruppi diversi. In questo modo, elaborando il consenso con lignaggi differenti, il Bakongo acquisisce maggior potere e influenza attraverso il legame del sangue. Da questo genere di operazioni risultano due fattori sociali importanti:

«augmentation du prestige personnel et de la puissance du groupement familial» (Balandier, 1963, p. 120).

Il possedere più spose all'interno della società africana è legato alla competizione, infatti, l'uomo poligamo è come se possedesse una banca, o una cassa di risparmio. Attraverso il matrimonio la donna entra a far parte dei beni in possesso al lignaggio e ciò avviene attraverso il contratto sociale stabilito dalla *lobola*. Perciò l'adulterio che sovverte tutte queste logiche contrattuali è ritenuto un furto. Tuttavia la donna è un bene di natura particolare, infatti, nella società matrilineare bakongo lei possiede un'entità giuridica. La donna continua a possedere un terreno che appartiene al suo lignaggio, come anche i figli che darà alla luce. Secondo quest'ottica la donna è un capitale perché produce dei beni di consumo e genera dei figli dando così continuità al lignaggio e proteggendolo. Perciò possedere più donne costituisce nella società tradizionale il segno principale della ricchezza e determina lo *status* sociale di un individuo e il suo livello di potere nell'insieme gerarchico dei rapporti che strutturano il lignaggio. Una dimostrazione del dominio degli uomini sulle donne sta nella pressione che questi possono esercitare sulle loro mogli perché accettino la presenza di altre donne nella comunità domestica. La poligamia, come afferma l'Abbé Proyart, è spesso la conseguenza del benessere economico della famiglia bakongo.

«Si un homme ha plusieurs femmes, chacune, à son tour, lui prépare à manger & se tient honorée de le servir pendant le repas, & de recevoir ensuite de sa main, se restes pour elle & ses enfans. Le mari, pour ne pas exciter de jalousie entre ces femmes, ne se familiarise avec aucune. Il habite seul dans sa case, & chacune d'elles dans la sienne, avec ses enfans» (Proyart, 1776 p. 93).

In ogni caso la monogamia rientra nella maggioranza dei casi il modo consueto di organizzare la famiglia soprattutto oggi davanti alle pressioni globali provenienti dall'occidente. Per la società antica valgono invece le osservazioni di Thornton:

«We described the household in Kongo as if it were monogamous. Indeed, the evidence seems to suggest that monogamy was the normal marriage pattern, if for no other reason than that the generally high level of bridewealth prevented much plural marriage. No doubt at older age brackets plural marriages became more prevalent, for widows in the village probably married into other-households so as to keep together the two parts of the sexual division of labor. There were those, however, who had multiple wives even at a young age, as they could afford the cost of bridewealth in their youth.» (Thornton, 1983, p. 35).

6.7 La morte

La società bakongo attraverso i riti funebri ha elaborato tecniche o strategie per neutralizzare la morte che rimane un evento

«terribile e dirompente colpendo l'individuo e mettendo a dura prova le sue categorie cognitive» (Huntington, 1979, p. 14).

La morte distrugge sia l'essere sociale a cui la coscienza collettiva attribuiva importanza come anche i rapporti dell'individuo con il gruppo. Per questo motivo il corpo sociale avverte la morte di un suo membro come una minaccia alla propria coesione (Hertz, 1928, p. 12) e come una lacerazione le cui dimensioni dipendono dal ruolo e dall'importanza sociale del defunto. I rituali funebri hanno lo scopo di ristabilire l'equilibrio che la scomparsa di un individuo ha provocato. Questi riti variano secondo lo status e il prestigio del morto. Perciò non sorprende che anche tra i Bakongo

«d'accordo con la posizione sociale del defunto, vi sia un incremento e in generale una maggiore enfasi sulle precauzioni nei confronti della morte improvvisa e sull'elaborazione del rito funebre» (Huntington, 1979, p. 17).

L'impatto che la morte ha sulla società bakongo è messo in stretta relazione con la stratificazione e la funzione sociale del defunto. Per i Bakongo la morte (*lufwa*) è come un viaggio; infatti, quando una persona muore si usa l'espressione «se n'è andato» (*wele*).

«For an African Muntu, the dead are not dead: they are beings living just beyond the wall waiting for their probable return to the community [ku nseke], to the physical world» (Fukyau, 2001, p. 17).

Ciò non toglie che in kikongo è presente anche l'espressione «è morto» (*wafa*); ma spesso la brutalità di questa espressione viene corretta dicendo: «è mancato» (*wakonda*). Per i Bakongo ogni corpo possiede un soffio vitale (*moyo*) che con la morte abbandona il corpo (Felgas 1965, p. 87). Il soffio vitale permette all'uomo di sognare. La vita (*luzingu*) è costituita dall'unione del corpo con il soffio vitale che la morte separa; l'uomo, però, a differenza degli animali possiede anche uno spirito vitale che non muore (*mwanda*), ma si allontana dal corpo e ritorna con i defunti. Quando questo principio vitale si ritira, il corpo rimane senza soffio vitale, si raffredda e non vive (Tylor, 1873, p. 431s.).

«In the Kongo view it was thanks to the soul (moyo) that man lived his life (uzinga) in this world. (...) When a man ended his life (uzinga) in this world, the soul (moyo) retired to the water where it took another body coloured white, and another name. The soul remained the same but the form changed. When a soul conserved its ordinary form, it was said, kitala buna, it is this, or, it is no longer the same, it is dead» (Hilton, 1985, p. 9).

Quando il *mwanda* abbandona con la morte il corpo (*nitu*), questo viene trasformato in cadavere (*mvumbi*) da seppellire (Martins, 1959, p. 66). Secondo Gluckman *chi non viene sepolto in modo debito arrecherà nuovi dolori ai viventi* (Gluckman, 1965, p. 28). Questa concezione si arricchisce con un altro elemento, l'ombra (*kininga*), che può essere manipolata magicamente e durante la morte può venire mangiata e distrutta da entità estranee. Al riguardo i Bakongo usano l'espressione proverbiale:

«Da solo è un'ombra, in due formano una persona».

«*Mosi kininga, ole muntu*».

La morte non è vissuta come la fine della vita ma come passaggio da una condizione ad un'altra, da una società visibile a una invisibile (Hertz, 1928, p. 38).

«*dans l'esprit des Bakongo, les morts sont vivants. Ce sont même les vivants par excellence*» (Levy Bruhl, 1949, p. 267).

L'uomo morto si trasforma in un altro essere, esiste in una modalità diversa, in lui si è verificato un cambiamento di stato con un passaggio che modifica la personalità. Infatti, come osserva Mary Kingston riportando un dialogo con gli anziani:

«*Why should we trouble ourselves about that? They (the dead) lived as we live now. A chief long ago bought, and sold, and fought; we now buy, and sell, and fight. We are here in this world; he has gone away.*» (Dennett, 1897, p. X).

Nel passaggio di stato operato dalla morte si libera qualcosa che conduce l'uomo ad una nuova maniera d'essere e lo fa ritornare (*wavutuka*) nell'aldilà. La morte è così celebrata come un rito di passaggio, dove il defunto viene riconosciuto e accettato dalla comunità degli antenati (*bakulu*) (Asua Altuna, 1985, p. 440).

«È in questo lasso di tempo che la comunità dei viventi si adatta all'alterazione del modello delle interrelazioni sociali, provocata dalla morte di un suo membro (...) si tratta infatti di un attacco alla società dei vivi poiché la morte provoca una frattura e un mutamento delle reciproche interrelazioni; e anche se si ristabilisce l'equilibrio nella collettività permane il timore che la morte non si accontenti di un'unica vittima. Essa trasforma un uomo da fonte di soddisfazione in fonte di dolore» (Gluckman, 1965, p. 26).

Una parte importante delle concezioni religiose tradizionali si fondano sul culto degli antenati e sul concetto di morte e rinascita, nel quale gli antenati interferiscono nei momenti importanti della vita quotidiana e nell'esistenza di ogni singolo individuo. I Bakongo ritengono che gli antenati vedano i vivi, li frequentino e li controllino. Possono essere buoni o cattivi secondo il rapporto che i vivi intrattengono con loro, anche Ann Hilton lo constata:

«*The Kongo believed that it was the powers in the world that caused all the good and evil perceived in this world and that all power and authority in this world derived from the other*» (Hilton, 1985, p. 9).

Nei sogni (*ndozi*) i defunti si presentano e incontrano i vivi, dando loro direttive, annunciando buone o cattive notizie e influenzando la vita a favore del lignaggio. Il messaggio della morte è trasmesso con solennità sia attraverso lettere contrassegnate da una croce (*nkand'a lufwa*), sia attraverso messaggeri inviati spesso in bicicletta e riconosciuti da un ramo di palma collocato sul manubrio. In qualsiasi parte si fermano sono accolti con timore e con offerte; il loro annuncio passa di bocca in bocca ed è accolto dai parenti del defunto con alte grida. Il villaggio è paralizzato da pianti; le donne percorrono la via principale piangendo con le mani sulla testa e ripetendo il nome del defunto. Dopo l'annuncio del trapasso, gli uomini iniziano immediatamente a costruire davanti alla casa del defunto una tettoia (*diyemba*) realizzata con rami di palma. Sotto questa tettoia è collocato il feretro e attorniato da donne (*mikalansi*) sedute, che accompagnano il defunto fino alla sepoltura con canti, pianti e lamenti funebri che menzionano i loro famigliari defunti salutandoli. In seguito si riuniscono i parenti e gli anziani del lignaggio davanti alla casa del morto.

«there was usually a period of mourning of eight days (...) during which the cognates, affines, friends and slaves of the dead person wept, and eulogies were made. For three days the father, sun and spouse were ritually immobilized» (Hilton, 1985, p. 10)

La memoria del defunto viene condivisa da una coscienza collettiva (Hertz, 1928, p. 25) che impone a tutti i membri del lignaggio di partecipare ai riti, altrimenti peserebbe il sospetto di aver contribuito alla morte del defunto.

«The importance of the category of death is evidenced by the elaborate rituals that surrounded death. These rituals, in addition to their normal functions of social and political adjustment, served to detach the survivor from the immediate influence of the death person and to ensure that the ghost of the dead did not return to haunt the living» (ivi, p. 10).

Si forma in questo modo una grande assemblea (*Mfulu a Fwa*) formata dalla cerchia dei parenti del lignaggio paterno, rappresentati dal padre del defunto (*Se dya mwana*), e le autorità del lignaggio materno detti *Nkazi a makanda*. Queste due entità patrilineari e matrilineari entrano strettamente a contatto nei momenti fondamentali che segnano il ciclo della vita dei Bakongo.

In tutti i casi il potere decisionale, nelle questioni fondamentali (*mambo*), spetta sempre ai membri del lignaggio materno (*Ngudi a Nkazi*). Il protocollo seguito durante la riunione del funerale è simile a quello dei tribunali, anche perché si tratta di stabilire ciò che ha provocato la morte. Le donne si riuniscono attorno al feretro, invece, gli uomini formano un cerchio dove i membri del lignaggio entrano e si siedono e danno un'offerta (*van'e difundo*).

I membri del lignaggio quando entrano a far parte della riunione si compiono riti formali che provengono da una tradizione antica.

Nel passato, la riunione avveniva in un luogo detto *yala nkuwu* che a Mbanza Congo era simbolizzato dall'albero reale chiamato con lo stesso nome. Gli anziani si disponevano a cerchio ed il *nkuwu* era la stuoia sopra la quale si sedeva il re. Per partecipare alla riunione o per chiedere la parola colui che interveniva si sottoponeva ad un rituale detto *lukofi* che consisteva in tre battiti di mani accompagnato da un movimento dove l'invitato inclinava successivamente la spalla destra e poi quella sinistra. Queste riunioni avvengono tuttora e sono le autorità (*Mfumumu a makanda*) dei lignaggi presenti (*Se dya mwana* e *Nkazi a makanda*) che concedono la parola. Dopo aver richiesto la parola con espressioni proverbiali e formule ripetitive, ognuno ripete ritualmente l'annuncio (*nsamu a lufwa*) di morte ricevuto, manifesta il suo disappunto e la premura con cui ha risposto all'appello. Enumera la genealogia del suo lignaggio e conclude alzandosi e collocando al centro della riunione l'offerta funebre destinata al lignaggio materno del defunto (*Nkazi a makanda*). Questo gesto è reso con l'espressione "inchiodare l'offerta" (*koma*). Il dono sarà registrato da un incaricato che lo colloca nella lista delle offerte. La lista verrà in seguito pubblicata durante le riunioni finali del funerale. Tutto ciò si svolge, mentre un gruppo di giovani scava la fossa per il defunto e un altro si incarica di collocare il feretro nella cassa. Quando è il momento stabilito per accompagnare il feretro al cimitero (*ziami*), una parte simbolica delle offerte viene usata per addobbare il cadavere. Al corteo funebre non partecipano i bambini, le donne incinte e gli anziani che rappresentano le autorità del lignaggio. Al ritorno dal cimitero, i partecipanti al corteo, compiono riti apotropaici (abluzioni) per evitare che gli spiriti dei morti funestino la vita del villaggio. Un rituale simile fu descritto anche da Edward Burnett Tylor.

«They believe that the "kla" or "kra", the vital soul, becomes at death a "sisa" or ghost, which can remain in the house with the body, plague the living, and cause sickness, till it depart or is driven by the sorcerer to the bank of the River Volta» (Tylor, 1871, p. 7).

Durante il seppellimento i commenti dei famigliari sono indicativi per risalire alle cause del decesso. In queste circostanze si usa ripetere il seguente proverbio:

«Seppelliamo il cadavere, ma non i commenti».
«*Tuzika mvumbi, ka tuzikanga mpova ko*».

La vedova, dopo aver accompagnato il cadavere del marito al cimitero, restituisce tutto quello che le appartenne ai parenti del marito, a volte anche la stessa abitazione.

«*In the Mbanza Kongo region this period ended when the principal wife conducted the relatives to the nearest river. This 'carried it away, together with the sadness for the lost one'*» (Hilton, 1985, p. 10).

In seguito, con i figli le viene offerta ospitalità dai membri del suo lignaggio nel villaggio natale dove si ritira.

«*les enfans n'héritent point de leurs pere; mais seulement de leur mere. Les biens du pere sont reversibles, après sa mort, à son frere aîné*» (Proyart, 1776, p. 95).

Il funerale termina con la lettura delle offerte e la successiva distribuzione ai parenti del defunto dei doni raccolti ai parenti del defunto. A questo punto si indaga sul decesso, stabilendo spesso ciò che lo ha causato.

«Si sa che, in tutti questi tipi di società, la morte non è mai considerata un avvenimento naturale, dovuto all'azione di cause puramente fisiche, essa è sempre attribuita all'influenza magica di qualche stregone e la determinazione del colpevole fa parte integrante dei riti funebri» (Durkheim-Mauss, 1903, p. 82).

Tra le cause più frequenti invocate per spiegare la morte sono enumerate spesso le malattie, gli incidenti, la fame o la sete, il feticcio, le vendette e le arti magiche. Quando la morte è improvvisa, è spiegata come frutto della vendetta di qualche membro del lignaggio. In questo caso è chiamato in causa il sacerdote della divinazione (*Ngang'a Ngombo*) per stabilire i motivi del decesso e il colpevole. La morte è spesso attribuita ad avvelenamento, all'ira degli spiriti (*minkisi*) o al sortilegio di coloro che sono posseduti da spiriti maligni (*ndoki*). Durante il lutto sono proibite le relazioni sessuali, chi infrange questa proibizione è soggetto a duri castighi.

Tra i Bassolongo i parenti più vicini al defunto manifestavano il lutto rapandosi i capelli. Il lutto provocato dalla morte del coniuge obbliga il vedovo o la vedova a trovare una nuova abitazione. In questa capanna compiange il coniuge con lamenti funebri, consuma i pasti preparati dalle sorelle e riceve le condoglianze. In passato, il vedovo e la vedova non potevano abbandonare la casa per lavarsi al fiume e durante il lutto non si radevano né i capelli né la barba. Durante questo periodo le relazioni sessuali erano proibite. Anticamente il lutto era contrassegnato dall'uso della polvere rossa di legno *takula* macinato e cosparso sul corpo con segni ottenuti usando il carbone vegetale (Zucchelli, 1712, p. 108).

«*During the eight days the men had worn a white cloth whenever they approached the corpse, white being the colour of mourning, of the dead and of the other world. Now the women smeared their faces and breasts with a mixture containing powdered charcoal, being 'a preservative and antidote of the dead'. In the case of nobility the corpse was shrouded first in white cloth and then in black. The poor were shrouded in rough cloth of the country and then covered with a mat*» (Hilton, 1985, p. 10).

Il lutto termina dopo un anno con un rito del lavaggio (*nsukula*). In questa circostanza si riuniscono attorno alla tomba del defunto i membri più importanti del lignaggio, ognuno occupando una posizione secondo il ruolo stabilito nel rito. La zia materna dello stesso defunto si inginocchia sopra la tomba in corrispondenza alla testa del defunto, mentre il capo lignaggio sta sul lato sinistro e ha in mano un recipiente con vino di palma. Ne versa in parte sopra la tomba e con il fango ottenuto spalma la fronte, il petto e le palme della zia materna (*ngudi a nkazi*). In seguito recita una preghiera invocando gli antenati protettori del lignaggio, per propiziare la caccia e allontanare le malattie dal villaggio. Il rito della *sukula* termina consumando tra i presenti in libagione il vino rimasto. Dopo i pasti prima di bere il vino di palma una piccola quantità viene versata per terra, in questo modo si ritiene di far partecipi del convivio anche i defunti il cui ricordo rimane sempre vivo.

«There is something which approaches to a sacrifice, although very imperfectly. Blood is sometimes used in the weaving of a spell or charm, whether for medicine or any other purpose. The victim slaughtered is called kimenga, and the blood used in the charm or smeared on the nkixi is called nzabu a menga. Sometimes the blood of a beast slain in the chase is poured out on the grave of a great hunter to insure further success. This ceremony, and libations of palm wine poured out (very rarely) on the graves of great men, are the only traces of ancestral worship, and are not worthy of being thus dignified. The spirit of the dead hunter visiting his grave may be pleased at the sight of the blood, which will recall to him past times. Perhaps the spirits of dead chiefs can, in some way, enjoy a libation of the palm wine, to which they were once so addicted» (Bentley, 1888, p. 89).

Nel passato quando moriva il capo villaggio il suo successore non si lavava e non indossava vestiti puliti finché la salma non era tumulata. Ancora oggi il cadavere non viene sepolto se prima non sono presenti i parenti da parte materna (*Kingudi*) e quelli da parte paterna (*Kise*), gli esponenti del lignaggio (*Nkayi*). Anticamente il cadavere poteva attendere anche una settimana mentre si aspettavano che giungessero tutti i parenti; era posto su una lettiga (*mbenza*) collocata sopra una cavità dove si bruciava della paglia, per evitare la decomposizione. Seppellire il cadavere in assenza dei parenti, provoca discussioni enormi. La tomba delle persone ragguardevoli è fatta in cemento, con raffigurazioni che ritraggono fatti particolari della vita del defunto o le cause che ne hanno provocato la morte. Non di rado sono raffigurate automobili e aerei.

Spesso i Bassolongo contrassegnano la tomba con una pietra. In quasi tutte le tombe vengono posti oggetti personali usati in vita dai defunti (pentole, piatti, bicchieri e posate); è presente la credenza che il defunto ne abbia bisogno e se non li avesse a disposizione verrebbe a prenderseli a casa.

«objects were placed upon them to indicate the name and the status of the deceased. (...) chairs, bows, arrows, horns, cups and other utensils were placed on the graves of title-holders; skulls of wild beasts on the tombs of hunters; musical instruments on those of musicians; basket of roots and herbs on those of curers, hammers, bellows, anvils and crown on those of smiths. It was customary in some parts to put elephants tusks or a half rib of a cow in the graves» (Hilton, 1985, p. 11).

A volte questi oggetti sono resi inservibili, evitando così che li rubino una volta deposti sulla tomba. Questi ricordi rinvenuti dopo tanto tempo, rimangono le uniche testimonianze concernenti l'ubicazione della tomba, in cimiteri abbandonati o invasi dalla foresta.

I riti funebri continuano anche la settimana successiva alla tumulazione accompagnati da canti, danze e banchetti rituali. Durante il funerale del re, a Mbanza Kongo, il corpo era portato dalla residenza reale fino alla cattedrale (l'antico *Kolumbimbi*) accompagnato da una grande folla. Le

donne in segno di lutto indossavano sul capo un foulard annodato. Era spesso celebrato un rito apotropaico dove durante il passaggio del feretro la gente si ergeva per poi abbassare le mani con i pugni chiusi. Il significato di questo gesto era di bloccare ciò che aveva causato la morte in modo tale che non contaminasse i presenti. Spettava al consigliere reale detto *nemwanda* eseguire la «*lemba* > accalmare, placare», una danza funebre dove si esibiva la spada reale detta *mbele a lulendo* che in altre occasioni veniva sfoderata per minacciare e incutere rispetto. La folla accompagnava la danza con un silenzio impressionante rotto dal rullare dei tamburi reali (*sikilo*) e dalle trombe di avorio (*mpungi*) suonate solo durante il funerale dei re.

«Ay tambien Flauteros de Pifaros; i en lugar dellos usan Dientes de Elefantes; metiendolos en la boca por la Parte mas estrecha. Unen tambié ocho, ò diez pequeños, i grandews; que hazen tan gran Sonido que se oye de muy lexos» (Pellicer de Tovar, 1649, p. 69).

7 Religiosità e pratiche rituali

Un contributo alla comprensione del cosiddetto “feticcio”, - ovvero la credenza di poteri di tipo magico attribuiti a oggetti, a parole e a persone, per liberarsi dei quali si crede sia necessari compiere adeguate operazioni e rituali esorcistici - può essere dato dall’analisi delle credenze e delle pratiche religiose dei Bakongo. Nel passato, soprattutto, essi elaboravano le loro concezioni mitico-religiose basandosi su una cosmologia che suddivideva il mondo in due parti opposte, rappresentate, come riporta Hilton, da due montagne, separate dal mare (*kalunga*).

«the world is conceived as being like two mountains opposed at their bases and separated by water. The conceptual barrier between them is not precisely located but is called kalunga, a term which literally means ocean or a large body of water» (Hilton, 1985, p. 9)

Queste realtà antitetiche erano simbolizzate da coppie oppositive: maschio e femmina, sole e luna, nero e bianco - il nero simboleggiava la vita, mentre il bianco era associato alla morte e agli antenati defunti - Ancor’oggi, nell’attuale concezione religiosa, il sole (*ntangwa*) e la luna (*ngonde*) simboleggiano due serie di elementi antagonisti, giorno e notte, luce e tenebre, maschile e femminile, mondo degli uomini e mondo degli spiriti (Bourdieu, 1980, p. 60), collegati a forme di simbolismo e rituali magici:

«adorano ciò che a loro piace, tenendo per il maggior Dio il Sole come maschio e la Luna come Femina» (Pigafetta, 1591, p. 35).

Una simile cosmologia faceva ritenere che tutto quello che succedeva di bene o di male, fosse causato dalla volontà e dall’azione di forze che reggono l’aldilà.

Secondo le credenze religiose dei Bakongo, nessuna pratica occulta poteva prevalere sull’essere supremo, chiamato Nzambi. La tradizione orale ha fissato in un proverbio la superiorità di Nzambi: *Vo Nzambi katuvene nkisi ko, nga tufwidi beto kulu*, (Se Nzambi non ci avesse dato il feticcio saremmo già morti).

Secondo i Bakongo, anche il feticcio sarebbe opera di Dio. Nel loro mondo religioso, i morti assumevano un’importanza particolare. Erano, infatti, oggetto di riti propiziatori, accompagnati da preghiere tese a placarne l’influsso funesto sui vivi. Tra gli agenti del sacro esisteva il *nganga a tombola*, aveva il potere di condurre quanti morivano scontenti.

«The people imagine that the spirit has been tombuka (fished up) from the water by some ancestor of the Nganga (priest) in whose possession it actually is.» (Van Wing, 1941, p. 46).

A tale persona era dato il nome di *ngang’a tombola* (*nganga* «sacerdote», *tombola* > *tomboka* «risalire»), e si reputava avesse il potere di impedire agli spiriti dei morti di impossessarsi dei vivi e servirsene.

«If the ghost of the ancestor did return to harm the living, the Kongo dug up the corpse, ‘resurrected’ it, enquired into the mistake, and reburied it with the correct rites. This appears to have been the function of the nganga atombola, a title which the Capucin missionaries translated as ‘priest of the resurrected’, tombola meaning ‘to make something mount or ascend’. The relatives of the dead person went to the nganga atombola pleading that he resurrect the dead person. The nganga received the corpse and, in public, made it appear to rise, walk about, and speak» (Hilton, 1985, p. 11)

Coloro che erano posseduti da questi spiriti, prendevano il nome di *ndoki*: termine altamente spregiativo che indicava coloro che a proprio vantaggio esercitavano la magia nera. Erano odiati dovunque, e vivevano ai margini della società che cercava di individuarli per sopprimerli. Gli *ndoki* praticavano le loro arti o per diretto interesse personale o, remunerati con vite umane, per interessi antisociali e egoistici.

La *feitiçaria* era ed è uno dei fenomeni più diffusi in Africa, la cui credenza si è diffusa e resiste nonostante tutte le pressioni esercitate dagli attuali movimenti globalizzanti. Gli antropologi che hanno studiato il *feitiço* spesso l'hanno definito stregoneria: tuttavia non sembra che questo termine sia il più adeguato per studiare ed analizzare il fenomeno. Infatti, la parola stregoneria viene spesso riferita a un insieme di pratiche magiche esercitate da agenti del sacro quali le streghe e gli stregoni, contro i quali l'Inquisizione del secolo XVII si scagliò con l'intento di sradicarle dalla cultura occidentale. Ma questa, che pur fu l'ottica con la quale i missionari hanno spesso considerato le credenze magico-religiose africane non può essere quella stessa applicata per studiare il *feitiço* spesso erroneamente inteso come idolo; il "feticcio" non fu mai venerato come oggetto in quanto tale, ma considerato soprattutto per la forza misteriosa che emanava (Hildebrand, 1940, p. 291).

Secondo Robert Roelandt non è possibile arrivare a una sintesi "cartesiana" del ritualismo magico dei Bakongo: potrebbe essere, invece, possibile stabilire dei tratti comuni da talune pratiche magiche che rivelano il senso del loro ritualismo. Pertanto, in conseguenza delle pressioni globalizzanti e delle logiche monetarie attuali:

«les coutumes anciennes se perdent, la mentalité subsiste, qu'elles ont façonnée depuis des siècles. Une mentalité magique reste accrochée aux âmes, trouve maintenant des expressions plus modernes, parfois importées d'Occident» (Roelandt, 1958, p. 33).

Nella cosmologia dei Bakongo esistevano, inoltre divinità collegate alla fertilità e alla relazione dell'uomo con la natura. Erano entità che venivano designate con nomi diversi: *mbumba*, *simbi*, *nkita*. I primi designavano gli spiriti della terra e venivano simboleggiati da un serpente gigantesco. Gli *simbi* erano, invece, gli spiriti delle acque, e vivevano nei fiumi e nelle sorgenti. Gli *nkita* erano divinità della terra con poteri particolari. Si riteneva che tutte e tre queste divinità influenzassero la fecondità della terra e la fertilità dei viventi, provocando arsura, siccità e sterilità. A loro veniva riservato il culto nel *nsona*, ossia il primo dei quattro giorni della settimana bakongo, nel corso del quale si appendevano dei feticci ai rami degli alberi e delle palme. Le tre divinità si incarnavano in esseri umani, non uniformemente, ma con particolari caratteristiche, come: gemelli, albin, nani, gobbi, zoppi, che erano perciò rispettati e venerati.

Le relazioni che l'individuo stabiliva con la società e con l'ambiente, erano influenzate da una divinità chiamata *nkadi a mpemba*. La protezione dall'influsso di questa divinità - che più tardi sarà assunta dai missionari per designare il diavolo - era garantita da un gruppo di sacerdoti, detti *ngang'a nkisi*. Costoro vendevano dei manufatti (*nkisi*) che favorivano la salute, la prosperità e la forza. Esistevano *nkisi* con il compito di proteggere le case e i raccolti, di difendere le donne e i bambini dalle aggressioni, e allontanavano inoltre i fulmini e garantivano la buona sorte. Per ognuna di queste attività era designato un particolare tipo di sacerdote.

7.1 Le divinità bakongo

Presso i Bakongo, la nozione di divinità, e pertanto pure l'idea di Dio è stata elaborata secondo le forme autonome che caratterizzano la loro realtà socio-culturale, è in questo contesto e secondo le categorie proprie della loro cultura che vanno interpretate. Una suggestione, al riguardo, proviene da Torday:

«They may attach to a word quite a different interpretation to ours, as, for example, in the case of God. To us it conveys the notion of a personal agent, an object of religious worship, conscious, and with powers superior to man, believed to direct and control the course of nature and human life, and, consequently, to be propitiated and conciliated» (Torday, 1928, p. 225).

I Bakongo usano il termine *Nzambi*, attribuendogli il significato di essere supremo. Secondo Holman Bentley:

«The name of God is all that they know, and certainly they have no notion of any means of communication between God and man. They regard Him as the Creator, and as the sender of rain, but would never under any circumstance think of their voice being heard in heaven» (Bentley, 1888, p. 63).

Per E. Torday, invece, l'idea di Dio come creatore della realtà (*Mvangi a zulu ye nza*) sarebbe estranea ai Bakongo:

«The idea of a personal Creator being alien to the Bakongo's conception of the Universe, they accepted easily enough a foreign word, but never followed their teachers in raising the first cause to the dignity of a supreme divinity» (Torday, 1928, p. 225).

Con l'evangelizzazione e l'intensa azione pastorale operata dai missionari cattolici e protestanti il concetto della divinità bakongo ha subito forti cambiamenti. L'incontro con il contenuto dottrinale della teologia cattolica e protestante ha personalizzato *Nzambi*, rendendolo una divinità al di sopra delle altre e più vicina all'uomo.

«Where the contact with Christianity was constant and close, the black man's cosmic philosophy changed gradually into a religion of which Nzambi Mpungu became the high-god» (ibid.).

A seconda della relazione stabilita con la divinità, la cultura bakongo ha elaborato una serie di nomi che la tradizione orale le attribuisce:

«Samba Mbunzi, Ngoma Mbunzi, Nzambi, Manzambi, Nzambi a Mpungu, Manzambi a Mpungu, Manz'a Mpungu» (Kivanga Kwanda, 1970, p. 302).

Secondo questi attributi e prerogative, la divinità viene personificata come colui che possiede tutte le forze (*Nkwa ngolo zawonso*) e tutte le cose (*lekwa ya Nzambi*), soprattutto quelle più ammirabili (*masivi*); solo *Nzambi* è la divinità che tutto controlla.

«Bentley, in his Dictionary, gives nzambi as a respectful answer to a call; the word is also used, with the prefix Na (lord) as the title of one of the inferior priests acting at initiation. Mpungu is a very common word. Bentley says it stands for ampungu (the highest). It is also the name of a charm found in every village to protect it against disputes, witches, and evil spirits, and there are also certain images called Mpungu Ntete, Mpungu Basa, Mpungu Sekula, which chiefs have to bring to the Longo initiation ceremony» (Torday, 1928, p. 226-227).

Un'espressione che ricorre sempre tra i Bakongo è: «Dio lo sa» (*Nzambi ozeye*); e viene pronunciata in modo fatalistico davanti a situazioni impossibili. Ad esempio davanti alla morte, ci si rassegna dicendo: «Dio lo ha mangiato!» (*Nzambi odidi*). Esistono attributi tipici che i Bakongo danno a *Nzambi*, quali il Potente (*Akwa lulendo*) intendendo come un potere che

schiaccia l'uomo. Ma il più singolare è contenuto in un'espressione intraducibile: *Nzambi a Mpungu*, cioè Dio altissimo. Va notato come l'immagine di Dio non sia univoca: è Dio che punisce (*tumbu dya Nzambi*), ma non si trova quella di Dio che rimunerà gli uomini.

«*There is a decided idea of personality, and the Congos generally speak of Nzambi-ampungu, the Most High (Supreme) God*» (Bentley, 1888, p. 63).

Nzambi è invocato nelle benedizioni che il padre dà al figlio che parte. Il rituale è così articolato: si prende un po' di terra, che viene poi lanciata in aria pronunciando la formula di benedizione. Però, come si riscontra in altre culture africane, i Bakongo non dedicano a *Nzambi* un particolare spazio liturgico, né per il suo culto esiste uno specifico corpo sacerdotale. Sono indicative, al riguardo, le domande poste dai Bakongo a Holman Bentley:

«*Have we seen Nzambi? Does He live in the white man's land under the sea? How did we hear this news? (...) What! Nzambi who lives in the heavens? (Nzambi kun 'Ezulu). As he said this he pointed up into the sky*» (ivi, p. 64).

Si è verificato che i missionari utilizzassero la figura e la nozione *Nzambi* per trasferirvi quella del Dio cristiano, nella quale sono presenti concetti e tradizioni religiose molto diverse e lontane da quelle dei Bakongo. Questo genere di trasposizioni, fra l'altro, possono risultare molto pericolose, in quanto inducono fenomeni di sincretismo attraverso l'elaborazione di concezioni religiose eterodosse sia allo stesso Cristianesimo, sia alle religioni tradizionali. Sul piano strettamente antropologico è sicuramente più corretto lasciare gli ordini culturali e, quindi religiosi, distinti e tentare, invece, di razionalizzare e chiarire le differenti istanze, pur considerando le probabili similitudini che però, non costituiscono uguaglianze, in quanto frutto di diverse tradizioni e sorte in contesti differenti. I Bakongo non si rivolgono a *Nzambi* che in casi eccezionali, come la sterilità oppure la siccità. Mircea Eliade afferma che

«Gli Esseri supremi di struttura celeste tendono a sparire dal culto; si allontanano dagli uomini, si ritirano nel Cielo e diventano dei oziosi (...) Capita lo stesso nella maggioranza delle popolazioni africane: il grande Dio celeste, l'Essere supremo, creatore e onnipotente, non ha che un ruolo insignificante nella vita della tribù» (1965, p. 103-105).

La stessa opinione è condivisa dal missionario portoghese Martins:

«*Pouco se importam com a sua intervenção tão longe ELE está! Em tudo o que acontece aos pobres mortais, e aceitam o infórtunio com uma resignação sem mérito, próxima de um espantoso fatalismo*» (1972, p.8 di 32).

Quando la realtà del dominio coloniale divenne evidente e le idee del cristianesimo si intrecciarono, stratificandosi sopra quelle della religione tradizionale, fu evidente che il cambiamento del contesto fece acquisire alla religione tonalità africane molto diverse da quelle impartite dal modello europeo. Nacquero nuove aggregazioni che si occuparono di mediare la tradizione con le novità dell'evangelizzazione cristiana. Le più rilevanti, come si è visto, furono il Kimbangismo e soprattutto il Tokoismo che si presentano accentuatamente politiche ed insistentemente millenaristiche. I nuovi pastori, Simão Kimbango e Simão Toko, predicavano l'avvento di una nuova epoca di felicità con l'indipendenza politica, la quale avrebbe inaugurato finalmente il governo della "nuova Gerusalemme" libera dal giogo dell'oppressione coloniale. La divinità *Nzambi* dei Bakongo in questa nuova luce cessò di essere lontana e disinteressata e divenne il God degli spirituals negro-americani, alleato degli schiavi. Simão Toko predicava l'avvento imminente di Dio che avrebbe aiutato i "neri"

«*Tous les blancs deviendraient noirs, tous les Tocoistes deviendraient blancs, la domination étrangère cesserait, l'exploitation des Africains prendrait fin et finalement les Africains gouverneraient leur propre terre*» (Davidson, 1972, p. 201).

Queste implicazioni politiche furono immediatamente deplorate e avversate dai padroni del tempo: i cristiani europei. I Bakongo andavano al sodo volevano risolvere le questioni della vita di ogni giorno, le stesse che rimettevano agli antenati durante i rituali funebri. Erano arrivati finalmente i cieli nuovi e la nuova terra promessa, e con essi un nuovo cristianesimo, indipendente dai missionari europei troppo spesso alleati della PIDE e dei coloni.

«Che lo stesso cristianesimo portasse alla politica, e proprio alla politica antieuropea, fu una sorpresa per molti ecclesiastici, funzionari e agricoltori europei. Avevano dimenticato la storia dei propri paesi, dove la politica nazionale aveva proceduto per secoli unitamente alla religione nazionale» (Davidson, 1969, p. 262).

7.2 Gli spiriti della terra: *nkisi nsi*

La cosmogonia dei Bakongo rivela un profondo immaginario, che emerge ed è celebrato ogni qualvolta il Muxicongo vive le esperienze fondamentali della vita (nascita, iniziazione, matrimonio, morte). Gli *nkisi nsi* sono entità sovrumane positive che governano il cosmo, garantiscono la salute, inviano la pioggia, favoriscono la prosperità e la fertilità (Kivanga Kwanda, 1970, p. 307). Nel mondo religioso dei Bakongo queste entità rappresentano le forze della natura e a loro è riservato un grande spazio nell'economia del sacro.

Se la divinità suprema *Nzambi* è considerata lontana dagli uomini, al contrario gli *nkisi nsi* sono, invece, a loro molto vicini e tali da intervenire nella vita di ogni giorno, tanto da determinarla. I Bakongo si adeguano a questa dipendenza, si da regolare minuziosamente la loro vita sociale. Tali regolamentazione investe anche quei particolari della vita quotidiana, che potrebbero appartenere alla libera decisione individuale. I riti sono, così, le manifestazioni concrete di un'apparato religioso sociale. In questo ordine di idee è la società, tramite gli operatori del sacro, che decide le sorti dell'individuo. Nei confronti degli *nkisi nsi* è praticato un culto, con offerte sacrificali. Essi sono esseri trascendenti, semidei che incarnano le forze cosmiche e rendono feconda la natura. Si suddividono in *bakisi ba nsi bannene*, cioè grandi perché entrano nella vita privata del singolo, ma reggono anche le istituzioni pubbliche; da loro si può sempre ricevere protezione e aiuto. I Bakongo li temevano e la tradizione religiosa aveva elaborato una serie di tabù, scrupolosamente osservati. Uno dei campi d'azione in cui era evidente il loro influsso, era la sovranità del capo lignaggio e l'amministrazione del territorio appartenente al lignaggio. Ogni fondatore di lignaggio attraverso la mediazione di un agente del sacro (*ngang'a mbangu*) inaugurava il *nkisi nsi* specifico del territorio che amministrava.

Infatti, quando un viaggiatore percorreva un certo territorio, bastava che conoscesse il *nkisi nsi* del lignaggio a cui apparteneva quella regione, per sapere come comportarsi. Agli *nkisi nsi* vengono attribuiti dei nomi e appellativi a seconda delle regioni che tutelano: *mbenza*, *mpungi*, *nkoka*, *bunzi*, *mvemba*, *mavanga-vanga*, *nkubuzi*, *ngovo mpungu*, *malwangu ngovo* e *nsonde* (ivi, p. 307-308). Si tratta di entità spirituali che tutelano la società bakongo, le istituzioni pubbliche, e in parte anche la vita privata dei membri di un lignaggio. Un altro ambito dove si riflette l'azione dei *nkisi nsi* era la prosperità materiale, la fertilità dei campi, l'abbondanza delle piogge, la salute del corpo e il successo nelle imprese. Essi condizionano la vita sociale del lignaggio, la preparazione al matrimonio dei suoi membri, le leggi che regolano i rapporti sessuali dentro e fuori dell'ambito matrimoniale; inoltre regolano i funerali e indicano le modalità di seppellimento, secondo il ceto di appartenenza.

Esisteva un complesso cerimoniale svolto dagli operatori del sacro, quando si scopriva l'esistenza di un *nkisi nsi*. A queste entità spirituali venivano attribuiti onori ed innalzati voti affinché potessero dirigere la vita sociale, politica e familiare del lignaggio.

«C'est ainsi qu'on voit dans les traditions les groupes découvreurs remonter les cours d'eau jusqu'à leur source avant de s'appropriier et occuper les terres découvertes. On enterre alors près des sources un fétiche en hommage à l'Esprit de la terre» (cit. Kivanga Kwanda, 1970, p. 307).

Secondo i Bakongo il *nkisi nsi* non ha sembianze umane ed era difficile rappresentarlo con delle statue o dei simulacri; tuttavia, veniva rapportato alla terra, all'acqua, alle pietre e alla foresta. La sua presenza veniva notata durante la costruzione del villaggio: vi erano dei segnali particolari che manifestavano il *nkisi nsi* di quella regione. Nel 1988 durante la guerra dell'UNITA contro l'MPLA ebbi l'occasione di stabilirmi a Kanga (Kwando Kubango), di un centro di produzione agricola dell'UNITA che avrebbe dovuto dare appoggio logistico alle truppe; mentre veniva costruito un nuovo insediamento, le persone che stavano lavorando, appartenenti all'etnia Kwangari e Ganguela, si trovarono davanti improvvisamente due gazzelle. Questo segno fu interpretato come il *nkisi nsi* che manifestava la sua benedizione e la sua protezione su quel villaggio nascente.

Nella prassi stabilita dalla tradizione, colui al quale durante il sogno, viene rivelato il nome del *nkisi nsi* protettore del villaggio, deve comunicarlo al signore della terra (*mfumu a ntoto*) e in seguito diventerà il sacerdote (*ntoma nsi*) di quel *nkisi nsi*. Il rituale di propiziazione per inaugurare un nuovo insediamento è eseguito dal *ntoma nsi*, il quale scava un buco a forma di croce, dove versa vino di palma (*nsamba*) e grappa (*capuca*) per far sì che il *nkisi nsi* la beva, diventando così amico dei nuovi abitanti. In seguito benedirà zappe, machete, asce, fucili, munizioni, reti da pesca, segnandoli con il fango ottenuto versando il vino di palma nel buco.

Ritornati nel villaggio, il *mfumu a ntoto* (signore della terra) ordina che vengano offerti al *ntom'a nsi* cibi, bevande e vestiti; poi il *ntom'a nsi* benedice la gente, ponendo la mano destra sull'ascella sinistra e la sinistra sull'ascella destra e quindi, rivolgendo le palme al cielo, fa il segno di respingere e trattenere qualcosa.

Dai racconti tramandati dalla tradizione orale si può dedurre che insieme ai *bakisi bannene* esistono divinità (*bakisi bafyoti*) che vivono come gli uomini in villaggi sotterranei, nelle foreste, nell'acqua, nei boschi. Si riconoscono per il colore rosso (*takula*) e bianco (*mpemba*) delle rocce. Si sposano come gli uomini, generano figli e intraprendono viaggi seguendo il capo di un lignaggio nella regione in cui trasferisce. Quando un'epidemia affligge una regione, la causa viene spesso attribuita ai viaggi dei *bakisi* che, abbandonando un territorio, lo privano di tutela (ivi, p. 308).

Le entità legate al *nkisi nsi* e consacrate alla loro attività sono gli *nkita*, i *kimpasi* e i *mbumba luwango*. Nel passato gli *nkita* erano molto conosciuti e temuti dai diversi lignaggi perché, quando arrivavano in un villaggio, castigavano con delle malattie coloro che avevano offeso il *nkisi nsi*; quando se ne andavano essi riacquistavano la salute.

Il termine «*mbumba* > segreto, mistero» indica una divinità che viene invocata durante i pericoli e le disgrazie; inoltre presiede ai rituali dell'iniziazione dei ragazzi e delle ragazze. Gli *mbumba*, erano divinità che venivano invocate durante situazioni difficili e pericolose, mentre i *luwango*, nella variante kikongo parlata dai Bavili, erano cinture con amuleti ricavati da sementi e corna di animali fatte indossare ai bambini per arrestare le emorragie. Gli *mbumba luwango* sono spiriti inferiori che si manifestano attraverso gli arcobaleni, considerati entità misteriose e sovrumane e legate all'attività dei grandi *nkisi nsi*; insieme agli *nkita* appartengono a una classe superiore di *nkisi nsi* e vengono collegati a pratiche magiche e feticistiche. A loro si aggiunge lo

nzazi, il fulmine che incute timore a causa della sua forza, ed è interpretato come un castigo. Il luogo dove cade è oggetto di riti apotropaici allo scopo di placare il *nkisi nsi*. Per propiziare l'esito di una guerra, i soldati, prima del combattimento, vengono posti sotto la protezione dei *mbumba luwango* attraverso la mediazione della prima sposa del capo lignaggio detta *Nkama Lemba*. I soldati che tornano dalla guerra si sottopongono a un rituale, detto *dilemba*, allo scopo di allontanare gli spiriti di coloro che sono stati uccisi, e favorire così la pace, la fecondità e la protezione del villaggio (Frazer, 1925, p. 336). In questo rituale si unge il corpo con l'estratto delle foglie di *Brillantiasia alata*, «*Lemba Lemba > Piper Umbellatum L.*» (Gossweiler, 1953, p. 397). Il *dilemba* è anche un rituale apotropaico per proteggere il matrimonio dai *bana ba nkisi*, figli nati dagli spiriti: gli albinici (*ndundu*), i gemelli (*nsimba* e *nzusi*) e i *nsunda*, che sono sempre oggetto di timore e di rispetto.

«*On voit encore au devant de ce tapis des hommes blancs, qui ont de beaux cheveux sur la tête. Ils ont les cheveux blonds, les yeux bleus, le visage & le corps si blanc, qu'on les prendront de loin pour des Anglois ou des Hollandois, mais à mesure qu'on s'approche d'eux, on s'aperçoit de la différence, Ce n'est point une blancheur vive & naturelle que celle de leur teint, c'est un couleur pâle & livide comme celle d'un lepreux ou d'un corps mort. Leurs yeux sont languissant et faible: mais cet qu'il y a d'admirable ils ont la vie fort et les yeux brillans à la clarté de la lune. Les Negres regardent ces Mores- blancs comme des montres, ce pour quoi ils ne les permettent pas de multiplier*» (cit. Kivanga Kwanda, 1970, p. 307).

I *mbumba* puniscono severamente coloro che infrangono i loro tabù con il gonfiore del ventre o delle membra (*vimbisa*) e con la pazzia (*lauka*). Vengono rappresentati con la statua bifacciale *Ntafu Maluwango*, e personificati in un serpente misterioso che abita nell'acqua dei fiumi, nelle valli o nei monti e appare, a volte, su un grande albero, dal quale si lancia in aria per poi ricadere in una valle. Se rimane sospeso per aria, blocca la pioggia (Kivanga Kwanda, 1970, p. 309). *Luwango* nella variante kikongo chiamata *vili*, è una cintura con amuleti ricavati da sementi e corna di animali, che indossavano i bambini per arrestare le emorragie.

I *basimbi* sono altri spiriti appartenenti ai *bakisi bafyoti* che vivono nelle acque dei fiumi e laghi, vengono chiamati *mambuku mongo*, *sumbu*, *mamazi*, *muponda*. Possono attraversare le foreste, recarsi nei villaggi e proteggere il territorio amministrato da un particolare lignaggio.

Il loro compito è di tutelare la vita del lignaggio, e vengono invocati in circostanze rituali dagli *nganga* per ottenere fecondità, salute, longevità, prosperità, fortuna nella caccia e raccolti abbondanti (Tylor, 1873, p. 300). Gli *nsimbi* possono intervenire per castigare chi pregiudica la società e attenta alla coesione del lignaggio con malattie, disgrazie e morti.

«*The Curse becomes a personal being, hovering in space till it can light upon its victim*» (Tylor, 1873 p. 300).

Si manifestano in coloro che li venerano, e sono rare le persone che hanno potuto vederli. I loro effetti benefici si notano quando, chi ha le membra rattrappite ed è affetto da reumatismi o da paralisi, ricupera il vigore delle membra bagnandosi nell'acqua del fiume.

La tradizione orale riporta che i *basimbi* non sopportano i ciechi, gli zoppi, i portatori di handicap, i "bianchi" e i "rossi". Una credenza simile riguarda i *kifumbe*, temuti dai villaggi appartenenti all'etnia kimbundu di Kangola. I *basimbi* colpiscono con malattie coloro che inquinano l'acqua del fiume; inoltre, proteggono, inoltre, i bambini dai malefici e impediscono gli effetti del "feticcio" trasmesso dal padre e al figlio.

Tra gli spiriti inferiori e superiori la tradizione bakongo annovera la presenza di intermediari (*mvwala*) detti *bakhita*. Sono considerati come figli degli spiriti *bana ba nkisi* e simboli del loro potere. Si suddividono in *mbenza khita* e *khita nsimbi*. I primi prendono la forma di un coccio

rotondo che dev'essere rispettato quando emerge dalla terra durante la coltivazione dei campi; i *kita nsimbi*, invece, manifestano la loro presenza durante la stagione secca attraverso le numerose trombe d'aria, che spazzano il terreno. I Bakongo pongono attenzione a non essere presi dentro il turbinio dell'aria altrimenti, secondo la loro credenza, potrebbero ammalarsi.

I *mfungu mbola* sono tra gli spiriti che popolano i fiumi e le foreste e vengono temuti perchè castigano i ladri con la lebbra e i bambini con malformazioni; i *fili mbizi*, padroni dell'acqua provocano le burrasche, le forti piogge e le piene dei fiumi, si calmano con il suono del tam – tam. Il *nzazi* è il fulmine, ovvero un cane celeste che incute timore a causa della sua forza ed è interpretato come un castigo. Il luogo dove la saetta cade è oggetto di riti particolari, per placare la forza dello spirito. Un'altra entità spirituale è il *selo wata*, si tratta di una sirena bianca che vive nelle cascate o nei luoghi più profondi del fiume, nei crepacci tra le rocce dove scorrono i ruscelli. Si presenta con i capelli lunghi ed ama i profumi. Uno spirito del male è il *nkadi a mpemba*: un fantasma che si vendica e uccide; spesso fu associato allo stregone e servì ai missionari per personalizzare il diavolo.

Il *lemba*, invece, riveste il significato di protezione sia del matrimonio come anche dei figli nati dagli spiriti, cioè i *bana ba nkisi* che sono gli albinici (*ndundu*), i gemelli (*nsimba* e *nzusi*) e i *nsunda*, sempre oggetto di timore e di rispetto tra i Bakongo

Particolare attenzione va posta al rituale del *kimpasi*, descritto da Antonio Cavazzi da Montecuccolo (1690, p. 69s.) ed in seguito da Cherubino da Savona (Toso, 1976, p. 81). Si tratta non solo di un luogo o di un rito come è descritto, ma anche di un *nkisi nsi* mediato da un sacerdote (*ngang'a kimpasi*). Nel passato si credeva che il *kimpasi* castigasse il lignaggio con la mortalità infantile e con la sterilità. Venivano perciò iniziati, con cerimonie particolari, ragazzi e ragazze dai 12 ai 18 anni appartenenti alle varie *kanda* del villaggio e dei villaggi vicini. Da questi riti venivano esclusi gli ammalati (*mbevo*), i ladri (*mwivi*) e i possesi dal feticcio (*ndoki*). Il luogo delle cerimonie era scelto tra le rive alberate del fiume, dove si riteneva che esistessero gli *nkita*. Durante l'esecuzione di questi riti, che duravano settimane, non si consumavano i pasti ed erano simulate la morte (*lufwa*) e la rinascita (*lufutumuku*). La morte rituale (*lufwa nkita*) sdoppiava la personalità dell'iniziato ed era celebrata in un vecchio villaggio abbandonato a causa della morte del signore del lignaggio (*mfumu a kanda*). Questo terreno veniva trasformato in cimitero dai membri appartenenti al lignaggio. Tra la morte rituale e la rinascita, il gruppo trascorreva un periodo liminale di diversi giorni, in un regime di fame forzata e dove veniva, tra l'altro, insegnata la formula del giuramento che sarebbe servita, più tardi, come segno di riconoscimento per tutti gli iniziati. Durante la rinascita rituale, celebrata durante una notte di luna crescente, era assegnato un nome nuovo a tutti gli iniziati. Questo nome apparteneva a un vecchio iniziato che fungeva da padrino e che, da quel momento, diventava la guida del giovane neofito. Il neofito avrebbe chiamato il padrino *ndo yame*, cioè *nome mio*. Dopo la rinascita seguiva un pasto rituale abbondante, con molto vino di palma; le danze e i canti trasformavano questo pasto in un'orgia alimentare che finiva con rapporti etero e omosessuali. Attraverso questi riti gli iniziati, imparavano un linguaggio segreto, canti e danze particolari; apprendevano una disciplina che imponeva loro il massimo segreto su tutto ciò che riguardava il *kimpasi*. Dipinti con un'argilla bianca erano accomunati agli spiriti dei morti (*nkuya*) e venivano sottoposti dal sacerdote *ngang'a kimpasi* a rituali che celebravano la fertilità. Veniva fatta una festa solenne per il loro al villaggio, durante la quale si presentavano con il corpo cosparso di *tacula*, la polvere rossa ottenuta dal *Pterocarpus cabrae* De Wild ed impastata con l'olio di palma:

«Cortando o pau mucula em pedaços que esfregam, depois de secos, numa pedra, até reduzem a pó a que misturam óleo de palma» (Milheiros, 1956, p. 66).

Venivano suonati i tamburi rituali che accompagnavano danze caratteristiche, mentre gli iniziati sfilavano verso il mercato che si affollava; essi parlavano sottovoce il linguaggio segreto simulando di non conoscere né i genitori che venivano a riceverli né gli amici. Il giorno dopo il rituale prevedeva una cerimonia dove veniva loro assegnata la divinità personale, consistente in pratica in un sacchetto di fibre di palma che avvolgeva le ceneri del falò dove bruciavano gli alberi dedicati agli *nkita*, insieme a un frutto simbolo della fertilità virile, argilla bianca e rossa, il tutto impastato con sangue di gallina. Durante le settimane successive, i neofiti, considerati ormai come risuscitati, avevano il diritto di cibarsi nelle case dei loro parenti e amici senza chiedere permesso, perché con la loro morte era morta la loro parentela e i loro costumi erano quelli del *nkisi nsi* (*fu kya nkisi nsi*). Non potevano essere chiamati con il nome antico, erano strettamente legati ai membri del loro gruppo, con i quali formavano una specie di confraternita, e disprezzando quanti ancora non erano stati iniziati. Erano diventati i depositari della forza procreatrice del lignaggio, trasmessa loro dai defunti, attraverso lo sperma (*mbongo*), che avrebbe contribuito alla continuità dello stesso lignaggio (Martins, 1959, pp. 70-72).

7.3 I *bakisi a nsi bafyoti*

Nel passato ogni lignaggio (*kanda*), possedeva un *nkisi* e le famiglie appartenenti allo stesso lignaggio non potevano avere più di un *nkisi*. Gli *nkisi* venivano tramandati da padre in figlio lungo le generazioni, senza essere distrutti, il che costituiva la garanzia che il villaggio era protetto. Oltre ai *bakisi ba nsi bannene* si riteneva che esistessero altri *nkisi* fatti dagli abitanti del villaggio per propiziare la caccia e la buona sorte. Si trattava di divinità individuali sottoposte alle grandi divinità, con il compito di tutelare il lignaggio ed i suoi membri. Per ciascun *nkisi nsi* venivano celebrati culti e riti particolari preceduti dalla preparazione del luogo sacro ben ripulito dalle erbacce. Queste operazioni rituali venivano svolte dagli anziani, quando si trattava di onorare un *nkisi nsi* individuale appartenente alla famiglia, oppure dal signore del lignaggio, se si trattava di divinità che lo proteggeva. Gli effetti del *nkisi nsi* potevano essere buoni, quando la vita del villaggio veniva posta sotto la sua tutela. La protezione si trasformava, invece, in punizione e castigo per coloro che funestavano la vita dei membri del lignaggio. Tra gli *nkisi nsi* che proteggevano il villaggio bakongo, esisteva il *vwa lusanga* appartenente al villaggio di Kakata e che veniva custodito su un albero detto *nunga-nsende*. Il *kyungu mpati* viveva su due palme da datteri (*Hiphaene luandensis* Gossweil) che si presentavano così intrecciate da sembrare un maschio ed una femmina uniti insieme. Si pensava che il *kivuma* del villaggio Lusyesye fosse un frammento di stella cadente precipitata con un tuono e che vivesse su una pietra collocata nel bosco vicino al villaggio. Il *tula kitunzi*, invece, viveva sopra un *bao-bab* (*Adansonia digitata*), che veniva dipinto di rosso e bianco e si trovava sulle rive di un lago pescosissimo. Il *nkulu* prese il nome dal piccolo torrente *mwana Ntela*, affluente del fiume Ntela. Si riteneva se un pescatore si fosse azzardato di approdare sulla riva del lago, legandovi la propria canoa, il giorno dopo egli l'avrebbe trovata spezzata in due. Il villaggio Kigingili possedeva un feticcio chiamato *mbuku* posto su un albero di *mafuma* (*Ceiba Pentandra* Gartn), in piena foresta. L'albero era dipinto di rosso e bianco e le donne del villaggio non si potevano avvicinare. Erano gli uomini che ripulivano il luogo. A Banda-Sanyi la gente prestava culto al *noko ndombe*, che si riteneva vivesse sull'albero *mbulu* (*Phyllanthus discoideus* Muell Arg). Mentre ripulivano il luogo dagli sterpi cantavano così:

«*Ku nyema bantu, ku nyema nsi ko – nsi a bantu*»

«Non distruggere gli uomini, non distruggere la terra che appartiene loro»

In piena foresta o comunque in un albero detto *nsanha* (*Corynanthe panicolata* Wew.), la gente credeva che si trovasse il feticcio detto *kikala ngungo*.

Al riguardo, si narra che una donna volle raccogliere i piselli (*Cajanus flavus*) dal campo, e ne raccolse molti. Ritornando al villaggio passò vicino al *kikala ngungo*, che si trovava a pochi metri dal suo campo. Sentì qualcuno che le chiese se avesse fatto un buon raccolto; lei volle nascondere la quantità di piselli che aveva appena raccolto e rispose di no. Allora quella voce le chiese che cosa trasportasse sulla testa. La donna non seppe più cosa rispondere; visto che mentiva, il *nkisi nsi* la inchiodò per terra con il sacco di piselli in testa.

Questa è la tradizione orale che attribuì il nome di *kikala ngungo* al feticcio. A Cabinda nel villaggio Uangolo, vicino a Lukula Nzenze, si trovava il *ngulungu mbusi*. Era un feticcio conservato sotto la tettoia di una casa costruita in mezzo al villaggio. Il *nkisi* consisteva in due ceste di *ngoyo* (*ntende ngoyo*) dov'erano raccolte ossa di antilope, bufalo e cinghiale mescolate con del gesso insieme a sterpi di kimpalambanda e kindombe che presentavano delle biforcazioni. Quando la caccia o la pesca scarseggiava, il signore della terra (*mfumu a ntoto*) ripuliva il luogo sacro dalle erbacce per compiere dei riti propiziatori mentre le donne cantavano:

« E'..i..à, Ngulungu Mbusi Aié...zibulé...Ngulungu Mbusi aié...zibulé...»
 « Apriti, Ngulungu Mbusi, e concedi quello di cui abbiamo bisogno...»

Di seguito si propongono le distinzioni dei diversi *nkisi nsi*. Sebbene attualmente sia sempre più raro trovare *nkisi nsi*, va segnalato che vi sono *minkisi* che favoriscono la fecondità, altri che garantiscono l'esito della caccia, altri ancora che curano malattie, altri che provocano pioggia, altri che scoprono ladri o conquistano il cuore di una ragazza. Si trovano *minkisi* che castigano i nemici: si tratta di statuette, rami, zucche, sacchetti, oggetti svariati come becchi di uccelli, sementi, polveri, pietre. In tutti è presente un po' di fango raccolto nel letto del fiume o del lago dove risiede il *nkisi nsi*. Ogni *nkisi* ha un suo nome particolare, a partire dalla malattia che provoca o che scongiura. Per lo più vengono custoditi e nascosti dalle donne dentro o fuori casa. Altri non si possono vedere o toccare altrimenti provocherebbero malanni, e rimangono perciò nascosti. Molti sono nascosti negli stipiti, altri tra la paglia del tetto della capanna, altri ancora seppelliti sotto il pavimento, o sulla soglia di casa.

Elenco, qui di seguito, una classificazione di queste divinità.

Nome del *nkisi nsi* Luogo dove si trova Descrizione

<i>luango</i>	Statuetta conservata in casa.	Provoca malattie respiratorie.
<i>nsako</i>	Cordicella legata al collo.	Provoca foruncoli al nemico.
<i>coxe</i>	Statuetta conservata in casa.	Gonfia il collo.
<i>zaje</i>	Sacchetto o statuetta in casa.	Provoca mal di testa.
<i>kita</i>	Zucchetta o statuetta conservata fuori casa.	Provoca la gobba, ma se il nemico è una donna gravida avrà un parto prematuro e il neonato nascerà con handicap e cieco.
<i>ngombo</i>	Ha la forma di un pacchetto viene conservato dentro casa.	Provoca esaurimento e pazzia.
<i>zambi</i>	Pacchettino conservato in casa.	Provoca febbri e esaurimento.

<i>luboco</i>	Pacchettino o statuetta, ma anche piccole corna, conservati dentro casa.	Esaurimento.
<i>mwangala</i>	Pacchettino conservato dentro casa.	Provoca la pazzia.
<i>bima</i>	Punta di una zucchetta conservata dentro casa.	Provoca continuamente pianto nei bambini, e mal di testa agli adulti che passano giorno e notte a lamentarsi.
<i>kond'obata</i>	Sacchettino o piccole corna conservate in casa.	Provocano la pazzia.
<i>matamba</i>	Involto o guscio di lumaca conservato dentro casa.	Provoca foruncoli, perdita dei denti e del naso (lebbra).
<i>lemba</i>	Sacchetto avvolto con foglie di palma conservato in casa.	Provoca emicranie e attacchi di pazzia.
<i>ngola</i>	Piccolo sacchetto conservato in casa.	Provoca mal di pancia e strette al cuore.
<i>mabenza</i>	Sacchettino di stoffa conservato fuori casa.	Provoca mal di gola, emottisi e emorragie.
<i>mbolo</i>	Involto o statuetta conservato in una casa speciale.	Provoca eccessiva obesità e logorrea.
<i>ikwanda</i>	Sacchettino legato a un ramo, conservato in casa.	Ha gli stessi effetti del Mbolo.
<i>kalamba</i>	Sacchettino nascosto in casa.	Provoca idropisia.
<i>kissungu</i>	Zucchetta tappata con ali di gallina nascosta sulla soglia di casa.	Provoca pazzia.
<i>kiwori</i>	Sacchettino o zucchetta conservata in casa.	Provoca ferite, e fa cadere i testicoli.
<i>nzengo</i>	Sacchetto o zucca nascosta in casa.	Ha gli stessi effetti del Kiwori.
<i>nguluwola</i>	Sacchetto o zucca nascosta in casa.	Provoca perdita dei testicoli e ferite incurabili.
<i>mulumba</i>	Sacchetto nascosto in casa.	Provoca la gobba.
<i>mezikisa</i>	Sacchetto o statuetta di terracotta nascosta dentro o fuori casa.	Provoca mal di pancia, impedisce di catturare animali quando si va alla caccia.
<i>kibuku</i>	Sacchetto o statuetta nascosta dentro o fuori casa.	Provoca mal di pancia, strette al cuore, morte degli animali domestici, e impedisce il commercio.
<i>kambocoto</i>	Sacchetto nascosto in casa.	Gonfia la pancia d'acqua, e provoca idropisia.
<i>hamba</i>	Sacchetto nascosto dentro o fuori casa.	Provoca vomito, diarree con sangue e pazzia.
<i>bambi</i>	Sacchetto nascosto in casa sullo stipite.	Provoca mal di gola.
<i>mulwa</i>	Cordicella appesa al tetto.	Provoca malattie respiratorie e molta tosse.
<i>melomba</i>	Sacchetto nascosto in casa.	Gonfia le mani, le braccia e il collo.
<i>lufwalakazi</i>	Sacchetto nascosto in casa.	Provoca aborti e la morte del neonato.
<i>kibuti</i>	Sacchetto nascosto in una pentola dentro casa.	Gonfia i piedi.
<i>kimbala</i>	Pentolino fatto con corna di antilope o guscio di lumaca, nascosto in casa.	Gonfia i piedi.

<i>nzumbo</i>	Zucca nascosta in casa.	Fa piangere i bambini fino a farli morire.
<i>mussaki</i>	Zucca nascosta in casa.	Provoca strette al cuore e fa piangere molto.
<i>kitoto</i>	Sacchetto o guscio di lumaca nascosto fuori casa.	Fa diventare gobbi.
<i>mbumba</i>	Sacchetto nascosto in casa.	Provoca mal di petto e gonfia la pancia.
<i>nambo</i>	Corna di antilope nascoste dentro o fuori casa.	Impedisce alle prede di essere catturate durante la caccia.
<i>luhofo</i>	Corna di antilope nascoste dentro o fuori casa.	Hanno lo stesso effetto del Nambo.
<i>kambondo</i>	Corna di antilope, o pentola nascoste in casa.	Causa l'impotenza sessuale nei maschi e fa marcire il pene.
<i>nkadi a kasa</i>	Corna di antilope, o pentola nascoste in casa.	Provoca mal di gambe.
<i>keta</i>	Corna di antilope, o pentola nascoste in casa.	Provoca mal di testa o strette al cuore.
<i>basso</i>	Involto fatto con foglie e nascosto in casa.	Provoca ferite e la scabbia.
<i>nkuya</i>	Cordicella nascosta in casa.	Causa la tosse
<i>mapanda</i>	Sacchetto nascosto in casa.	Provoca attacchi epilettici e perdita di senno.
<i>kisikwa</i>	Sacchettino nascosto in casa.	Causa singulti che anticipano la morte.
<i>makebo</i>	Zucchetta nascosta in casa.	Causa la pazzia alla persona nemica, che non riconosce più i parenti e ha crisi isteriche.
<i>myange</i>	Statuetta nascosta in casa.	Causa la pazzia e l'epilessia della persona che inizia a cadere tra le fiamme.
<i>malunga</i>	Statuetta nascosta in casa.	Provoca dolori al petto, mal di testa, e arrossisce la pelle.
<i>wangala-wangala</i>	Statuetta nascosta in casa.	Causa gli stessi effetti del Ma lunga.
<i>mucanda</i>	Sacchettino o statuetta nascosta in casa.	Provoca biliarzosì nell'uomo e emorragie nelle donne tali da impedire la fecondazione.
<i>lukanga</i>	Zucca o corda nascosta fuori casa..	Provoca pazzia. Questo nkisi appartiene solo al Soba.
<i>golababa</i>	Cesto nascosto in casa.	Provoca dolori al petto e balbuzie.
<i>nkondi</i>	Statuetta oppure rami attorcigliati nascosti in casa.	Causa dolori al petto.
<i>malokolo</i>	Statuetta conservata in casa.	Provoca mal di gola e fa gonfiare.
<i>panzi</i>	Specie di sacchettino chiamato punda nascosto in casa.	Destinate alle donne gravide, impedisce loro di aver forza di partorire.
<i>kihonda</i>	Zucca nascosta in casa.	Provoca l'aborto e uccide i neonati.
<i>bima</i>	Sacchetto nascosto in casa.	Causa il mal di testa e fa piangere molto i bambini.
<i>kiteta</i>	Piccolo cesto nascosto in casa.	Provoca strette al cuore.
<i>mumbolo</i>	Involto o statuetta nascosto in casa.	Fa ingrassare e dormire molto.
<i>gola</i>	Statuetta o cesto nascosto in casa.	Provoca l'idropisia.
<i>nyangue</i>	Pacchettino o statuetta nascosta in casa.	Causa attacchi epilettici.
<i>mulwa</i>	Lama di machete dipinta e nascosta fuori della casa.	Provoca dolori intercostali e tosse convulsa

<i>kyangala</i>	Statuetta nascosta fuori casa.	Causa attacchi epilettici ai bambini e fa piangere molto.
<i>mukongo</i>	Ramo nascosto fuori casa.	Gonfia gli occhi.
<i>issonga</i>	Ramo nascosto fuori casa.	Provoca torcicollo.

7.4 Il feticismo

La *feitiçaria* si presenta come un fenomeno così anomalo che è difficile da sistematizzare nei suoi significati e nelle forme assunte lungo la storia. Si tratta di una realtà che è stata oggetto di letture e interpretazioni molto differenti, anche perché i protagonisti, i cosiddetti *feitiçeiros*, costruiscono una progressiva familiarità con i molti ruoli che assumono. È nota, infatti, la capacità dei Bakongo di produrre attivamente significati culturali diversi. Non è perciò opportuno limitarsi ad una analisi che restringa l'interpretazione del fenomeno ai soli termini terapeutici o magico-religiosi, né tanto meno a quelli sociologici perché mossi dall'urgenza di risolvere una problematica sociale che affligge la cultura locale. Quando si analizza il mondo magico religioso dei Bakongo, per poi interpretarlo attraverso un particolare modello, si deve esser cauti nell'avanzare pretese di esaustività. Secondo gli studiosi nell'analisi di questi fenomeni si rende necessaria una particolare metodologia, che Josef Van Wing sintetizza così:

«A really accurate and objective study of this nature must discard European terminology and concepts. One must place oneself squarely on the indigenous soil, speak the language, and in the explanation of essential terms, free oneself of all cumbersome phraseology. The subject will also be treated within very precise limits. No attempt will be made to discuss the whole body of occult practices of all the tribes of the Bakongo district» (Van Wing, 1941, p.85).

Per esprimere questo genere di credenze si è preferito usare la terminologia portoghese e kikongo per essere quella più attinente all'ambiente circoscritto dalla ricerca. La pratica magica della *feitiçaria* appare in alcune aree geografiche africane, mentre è descritta come marginale e rara in altre, ciò probabilmente a causa della rifunzionalizzazione operata dalle grandi religioni che hanno edotto molte etnie dell'Africa, e dalle pressioni operate dalla globalizzazione post-moderna. I rituali della *feitiçaria* e le biografie dei *feitiçeiros*, infatti

«non si lasciano catturare né da un modello strutturale né da un unico registro: sia esso psicologico o religioso, politico o estetico» (Beneduce, 2002, p. XI).

Secondo Roberto Beneduce, le pratiche magiche, e quindi anche la *feitiçaria*, offrono allo studioso del materiale prezioso dove sarebbe *condensata un'intera antropologia* (ivi, p. XII) da elaborare, attraverso lo studio della memoria collettiva rappresentata dalle tecniche mimetiche. Il *feitiço* diventa così, un terreno stratificato su cui effettuare un carotaggio per l'analisi di gruppi e culture, che si scontrano con effetti socio-psicologici devastanti e dove viene impressa profondamente la memoria storica custodita dal patrimonio delle tradizioni orali. Pertanto una prospettiva per studiare questo genere di fenomeni potrebbe essere definita come interazionista.

Anche secondo Robert Roelandt non è possibile arrivare a una sintesi esaustiva del ritualismo magico dei Bakongo; potrebbe essere possibile, invece, definire dei tratti comuni mutuati da pratiche magiche che rivelano il senso del loro ritualismo. Roelandt si rifà a Maurice Leenhardt, il quale si era posto sulla scia della tradizione locale dei popoli canaki nel tentativo di stabilire un ponte con la tradizione magico religiosa. La prospettiva metodologica di questo antropologo, in

anticipo sulle ricerche operate da Marcel Griaule, creò una corrente all'interno della scuola francese che interpretava le cosmologie indigene come sistemi di pensiero. La *feitiçaria*, perciò, farebbe parte di un'insieme complesso di concezioni religiose studiate dal fondatore della scuola di Vienna, l'antropologo Wilhelm Schmidt, il quale evidenzia (1943, pp. 39-40) come la corrente del comparativismo, che trova la sua espressione massima in Joseph-François Lafitau, ricerchi un sapere cumulativo stratificato in eventi che non rimangono più isolati, bensì tra loro correlati. Così anche la *feitiçaria* non sarebbe più un complesso di bizzarrie, ma un insieme di eventi formulati da uomini concreti, dotati di cultura e che identificano nei fenomeni naturali l'espressione e la manifestazione di potenze immateriali.

«Essi si persuadono che effettivamente la loro anima, vedendo il corpo immerso nel sonno, ne approfitti per andare a passeggio, dopo di che ritorna nella sua dimora. Al loro risveglio credono che l'anima ha vissuto realmente ciò che è passato nei loro sogni e agiscono di conseguenza» (cit. in Cocchiara, 1971, p. 119)

Due autori importanti appartengono alla corrente comparativista. Il primo è Charles De Brosses che nel 1760 descrive la *feitiçaria* come un derivato della paura, mentre secondo il precursore della scuola animista, N.S. Bergier, sarebbe piuttosto il prodotto di una mentalità infantile, che suole vedere spiriti in tutte le cose.

Anche la storia delle religioni, inaugurata nel 1925 dai *Prolegomena* di Karl Otfried Müller, osservò che ogni popolo e ogni etnia esprime il *sentimento generale del divino* e lo codifica nel patrimonio delle sue tradizioni orali, dove sarebbero contenute *le interpretazioni più plausibili di avvenimenti da tutti conosciuti* (Schmidt, 1943, p. 47). Da qui la necessità, secondo questo autore, di approfondire la mentalità del popolo e del tempo al fine di capire i miti attraverso il metodo dell'intuizione e della combinazione. La scuola mitologico-naturalistica, iniziata da Adalberto Kuhn, ritiene invece che l'uso di figure magico-religiose sia da attribuire a personificazioni di oggetti della natura a fenomeni meteorologici. Attraverso lo studio di Augusto Comte, il significato del termine *feitiço* si allargò fino a comprendere perfino il sole, la luna e la terra, venerati dalla *feitiçaria*. Il culto fu attribuito non solo ai grandi feticci, ma anche ad altri oggetti naturali non necessariamente abitati da uno spirito. Insieme ad Augusto Comte, pure John Lubbock volle allargare il significato contenuto nella parola feticcio, mutuata dal termine portoghese *feitiço* (sortilegio, maleficio, incantesimo), o magia operata su un oggetto o un amuleto. Secondo questa definizione, il *feitiço* indicherebbe molti oggetti della cultura materiale usati anche dai Bakongo, come denti, unghie, code, penne, corna, conchiglie, bastoni, ferri, cenci, cumuli di argilla impastati con chiodi. La cultura locale attribuì a questi oggetti dei poteri magici da esercitare a seconda delle richieste inoltrate al *nganga*, l'operatore che amministra i beni magico-sacrali. Leonard A. Glyn nel 1906, studiando le etnie del basso Niger, sottolineò il valore simbolico di questi oggetti e il loro culto in quanto simboli di divinità e degli antenati dei vari lignaggi. In ogni caso, secondo Amaury Talbot, si tratterebbe di fenomeni marginali considerati come delle degenerazioni devianti dalla religione tradizionale; infatti, sono le credenze diffuse nel contesto socio-culturale africano a ritenere i feticci come delle vere immagini di divinità ctoniche e di antenati. Guglielmo Schmidt critica la visione evoluzionistica che pretende di ridurre la *feitiçaria* a uno stadio culturale primitivo, mentre secondo la sua visione diffusionista:

«è chiaro che, se il feticismo non esiste in nessun luogo per sè solo, basta questo fatto ad escludere ogni giustificazione etnologica per farne un gradino speciale negli inizi della religione» (Schmidt, 1943, p. 80).

Le ricerche etnografiche sul campo, condotte da Lewis Henry Morgan e pubblicate nella *Lega degli Irochesi*, spostarono l'attenzione dagli oggetti materiali alle persone, in una nuova visione che arricchiva l'evoluzione delle società con continue stadiazioni rappresentative del grado di progresso raggiunto. Secondo questo autore, le persone potevano divenire possedute perdendo il controllo su loro stesse:

«A costoro erano conferiti poteri di produrre effetti malevoli ed erano interamente consacrati ad azioni perverse (...) egli non solo desiderava di togliere la vita ai propri amici più cari, ma costoro erano addirittura i bersagli preferiti per le sue vendette» (1922, p. 109)

Per il fondatore della scuola sociologica francese, Émile Durkheim, che esamina l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni ai membri di una stessa società, l'uomo si sente come elevato al di sopra delle sue forze e reso partecipe di una condizione superiore che lo trascende e lo fortifica (Durkheim, 1912, p. 18). L'etno-sociologia francese, che si sviluppa sulla scia di Émile Durkheim, tentò di cogliere dietro i fatti sociali le ragioni nascoste del loro accadere ed elaborò una metodologia che, a proposito della *feitiçaria*, potrebbe sinteticamente essere riproposta come segue: a) scartare sistematicamente le prenozioni; b) assumere la *feitiçaria* come oggetto di ricerca potendolo definire sulla base di certe caratteristiche esterne comuni ad altri fatti sociali ed includere nella stessa ricerca tutti i fenomeni riconducibili a questa definizione; c) considerare la *feitiçaria* come un fenomeno sociale isolato dalle sue manifestazioni individuali. In questo ordine di idee Marcel Mauss ritiene che il *feitiço*:

«si concreta materialmente in una sostanza magica racchiusa nel corpo (...) quei personaggi ottengono i loro poteri in sogno» (Durkheim, 1912, pp. 136. 140).

Il suo *Essai sur le don* ci aiuta a capire come ciò che obbliga nel *feitiço* ricevuto e scambiato, è quel cibo che subito all'inizio viene ingerito ingenuamente dal ragazzo ignaro di quello che gli succederà.

«La cosa ricevuta non è inerte (...) per mezzo di essa, egli ha presa sul beneficiario, così come, per mezzo di essa, ha presa in quanto proprietario» (Mauss, 2002, p.18)

Da qui nasce la pretesa assurda di essere ricambiato con la vita di una persona. In questo ordine di idee:

«accettare, infatti, qualcosa da qualcuno equivale ad accettare qualcosa della sua essenza spirituale, della sua anima (...) questa cosa, questa essenza ha una presa magica e religiosa» (ivi, p.20).

Ciò costituisce l'assillo premente del richiedente, che porterà a un cambiamento fondamentale sul comportamento del beneficiario. Per Lévy Bruhl, la *feitiçaria* è una rappresentazione collettiva inspiegabile sul piano delle operazioni mentali di tipo individuale e soggettivo. È dunque metodologicamente sbagliato utilizzare le rappresentazioni collettive dell'uomo occidentale per interpretare un sistema culturale così diverso.

«Il y a là une logique, une symbolique, toute une vie mentale que nous ne pouvons lire à livre ouvert en la rapportant simplement à la nôtre. Il nous faut la déchiffrer péniblement, en nous dégageant le plus possible de nos propres habitudes mentales.» (Lévy-Bruhl, 1963, p. 210)

Il *feitiço* può sembrare bizzarro, incomprensibile e illogico tuttavia esso è un fatto sociale e, in quanto tale appartiene a un gruppo sociale ben definito (Bakongo) e viene trasmesso da una generazione all'altra.

«Ce sont des objets bizarres, ou mystérieux, ou secrets. Ils sont sacrés en ce sens qu'il ne faut ni en approcher ni les toucher. Ils sont une sorte de puissance pour le bien et le mal: on les conserve avec le plus grand soin; le temp semble augmenter leur mana» (Lévy-Bruhl, 1963, p. 5).

In quanto fatto sociale, il *feitiço*, è la risposta che la società elabora davanti a una necessità impellente:

«ils répondent à des besoins, à des sentiments collectifs autrement impériaux, puissants et profonds» (Lévy-Bruhl, 1910, p. 16).

Secondo questo autore, il fenomeno della *feitiçaria* è strettamente legato all'attività onirica: il sonno è turbato dall'apparizione di personaggi che esigono di essere ricompensati con la vita di un parente.

«Eu premier lieu, le primitif, surpris et ému par les apparitions qui se présentent dans ses rêves - où il revoit les morts et les absents, cause avec eux, se bat avec eux, les entend et le touche, - croit à la réalité objective de ces représentations.» (Lévy-Bruhl, 1910, p. 5).

Il missionario svizzero Henry Alexandre Junod, nel suo studio sui Baronga mozambicani, riferisce che durante il periodo coloniale i *feitiçeiros* erano condannati come criminali:

«de personnalités coloniales qui, recevant des accusations de sorcellerie, étaient persuadées que les prétendus sorciers étaient des véritables assassins ou anthropophages, et le condamnaient comme tels!» (Junod, 1936, p. 11).

Infatti, ciò che l'amministrazione coloniale imponeva era la soppressione della magia nera, di quelle pratiche cioè che ponevano gli indigeni alla mercé dei cosiddetti *ndoki*, ritenuti abili nell'eseguire riti magici che arrecavano la morte o comunque mali ai propri nemici o alle persone che veniva loro chiesto di colpire, o a vittime prescelte e immolate per il raggiungimento di determinati scopi. Bronislaw Malinowski analizza il fenomeno magico nell'interdipendenza degli altri fatti sociali. Il feticismo andrebbe esaminato in rapporto all'ambiente totale in cui si forma, tenendo conto delle esigenze totemiche, organizzative e ideologiche e della funzione che il *feitiço* assolve nel contesto socio-culturale. Nel periodo in cui Bronislaw Malinowski se ne occupava, queste pratiche erano state proibite, ma erano eseguite di nascosto per evitare le sanzioni degli amministratori coloniali che ritenevano la stregoneria uno degli aspetti culturali più ripugnanti:

«They are practiced in secret and exercise an enormous influence on modern African culture» (Malinowski, 1945, p. 36).

I missionari avevano lottato strenuamente contro la stregoneria bruciando gli amuleti ed imprigionando gli stregoni, senza tuttavia estinguere la mentalità che, pur assimilando il nuovo credo, non abbandonava le antiche credenze.

«Typical of these is witchcraft. Neither is ancestor worship completely dead in the Christian section of the community» (Malinowski, 1945, p. 36).

Secondo il teorico della cosiddetta *osservazione partecipante*, ciò che uccideva non erano le pratiche magiche ma l'autosuggestione:

«Quando affermiamo che la magia ha un ruolo reale, non vogliamo certo sostenere (...) che essa uccida effettivamente. Non dobbiamo, tuttavia, dimenticare che essa produce notevoli effetti psichici. Essa, ad esempio, mina la resistenza di un paziente che considera la propria malattia dovuta alle pratiche di un mago, diminuisce la forza e la fiducia dell'infermo nella guarigione e può essere un'importante componente etiologica della sua stessa fine (...) La stregoneria dispone l'individuo all'attuazione del destino che gli viene predetto (...). Lasciate pensare a un infermo che la sua malattia è effetto di misteriose manipolazioni, fate credere a un uomo che la sua sfortuna è dovuta al malocchio lanciato contro di lui, e potrete rovinarlo» (Malinowski, 1937, p. 35)

Edward Evans Pritchard riconobbe il suo debito nei confronti di Lucien Lévy-Bruhl, pur criticando la pretesa sulla speciale caratteristica primitiva della mente di spiegare credenze irrazionali. Condivise pienamente l'intuizione sulla natura delle rappresentazioni collettive che influenzavano inconsciamente un individuo. Secondo lo stile dell'antropologia struttural-funzionalista, egli presentò il panorama delle credenze degli Azande, un'etnia che vive nella zona situata tra il Sudan e il Congo, *come influenze stabilizzatrici del sistema sociale e morale* (Evans-Pritchard, 2002, p.XXIV). Gettò, così, le premesse che permisero, nella seconda metà del Novecento, agli antropologi della scuola di Manchester di presentare le dimensioni sociali della stregoneria che fu considerata non più:

«come un semplice regolatore morale e sociale in una società immobile, ma come una dinamica politica, mobilitata per i cambiamenti ciclici periodicamente sostenuti dal sistema. Quando un piccolo villaggio raggiungeva, a causa della crescita della popolazione, una certa dimensione critica (...), le reciproche accuse di stregoneria iniziavano ad essere lanciate da parte di rivali in lotta per il dominio. Quando le accuse e le contro-accuse avevano completamente avvelenato l'atmosfera, si raggiungeva un punto di fissione: una parte del villaggio si staccava sotto il comando di un rivale» (ivi, p. XXV).

7.4.1 Il Kindoki

In una società matrilineare come quella dei Bakongo le spaccature erano spesso provocate dalla vicinanza o lontananza dei vincoli di parentela. Quella principale avveniva tra i figli di più sorelle che, nella generazione antecedente, erano legate da una discendente comune, cioè dalla stessa madre. Al fratello della madre (*ngudi a nkazi*), nato dalla stessa discendente, competeva una certa autorità. Si scatenava spesso una lotta per il potere all'interno del lignaggio, con la conseguenza di una frattura tra due generazioni. Il potere non veniva concepito come capacità di gestire un ruolo di preminenza, riconosciuto a un individuo attraverso il consenso della società in cui viveva.

I Bakongo temevano piuttosto un capo divenuto tale perchè di gestire forze occulte; si riteneva che tale forza gli fosse stata conferita dal *feitico* tramite l'appropriazione del sangue (*dya*) di un familiare o di un appartenente al suo lignaggio:

«*Quelqu'un a-t-il réussi à s'approprier du sang, il devient par là-même le maître des forces occultes qui y sont emprisonnées*» (Van Wing, 1959, p. 284).

Il feticcio aumentava il prestigio sociale del *soba* che era perciò temuto e rispettato, infatti, come osserva José Redinha, la *feiticaria* ricopriva un ruolo istituzionale nella società africana:

«*crê-se que os sobas e notavéis são iniciados nos segredos da feiticaria para se aureolarem*

dum prestigio misterioso, que os torne mais respeitosos» (Redinha, 1966, p. 65).

Nelle società matrilineari, dove mancava la figura autoritaria e unificante del padre, si scatenava, tra gli individui che volevano prevalere il desiderio di emergere sugli altri. Secondo la prospettiva economica di Gluckman, le accuse inerenti al *feitico*:

«sono determinate dalla competizione dei parenti oltre che dalle limitazioni economiche di base (...). Infatti, anche se un individuo ottiene prestigio grazie alle sue capacità produttive personali, nel caso sopravanzi di troppo i suoi compagni verrà sospettato (...). Un colpo di fortuna occasionale non è certo motivo d'irritazione, ma il godere costantemente di un maggior benessere rispetto agli altri membri del villaggio provocherà con tutta certezza l'accusa di stregoneria» (1965, p. 85).

In questo caso il *feitico* mortificava tutti i tentativi che un individuo poteva mettere in atto per emergere (Bentley, 1888, 70-71), ed inibiva la competitività; così la società si manteneva in una base forzatamente ugualitaria.

«Stare molto meglio dei propri compagni diventa pericoloso (...). Non solo chi possiede di più rischia di essere accusato, ma teme a sua volta i malefici di stregoni e fattucchieri tra i suoi compagni invidiosi» (*ibid.*).

Infatti, i Bakongo consideravano la partecipazione e la condivisione ad ogni evento come fondamentali per l'unità del lignaggio: in questa logica di idee, nessuno emergeva, ma tutti partecipavano allo stesso modo dei beni a cui potevano accedere. La condivisione regolava anche la conoscenza dei problemi che affliggevano la vita diaria.

«Everybody is somebody whether rich or poor. They all give themselves plenty plenty of encouragement and help in order to make their lineage a complete success, The concern for a brother and sister is far more important than amassing wealth for personal use. When I have, we have; when I do not have, we do not have» (Bockie, 1993, p. 8).

Queste considerazioni vengono confermate dalle osservazioni fatte dal cappuccino Raimondo da Dicomano che, nel 1798, scrive:

«hanno quei popoli il costume di attribuire tutte le malattie e la morte della gente ai fattucchieri, e questo è un costume e un pregiudizio generale a tutti i neri, e a tutti i popoli della Conquista d'Angola, e ancora nella Città di Loanda, da questo pregiudizio ne viene che se una famiglia coltiva e semina molti amenduis, fagiuoli, granturco, manioca e banana, con tutto ciò che seminano, si nutrono molti porci, capre, galline, che è tutto il bestiame che hanno, subito appaiono gl'invidiosi, che non vogliono lavorare, e vedendo che quel tale ha lavorato molto, aspettano l'occasione di farlo passare per fattucchiere, perché se in quel tempo succede si ammali o muoia alcuno, a egli attribuiscono la malattia e la morte. Ancora lo fanno chiamare avanti il Signore della Banza, e gli fanno fare il giuramento d'incassa (...) tosto gli rubano tutto quanto ha e se lo dividono tra loro, cioè, tra i parenti di questo, che si ammalò e morì» (p. 12).

La *feiticaria* era, infatti, equivalente all'omicidio, e i decessi erano considerati omicidi, dato che tutte le morti erano immediatamente attribuite all'azione malefica di stregoni umani detti *ndoki*. Costoro venivano individuati tramite la consultazione privata di un oracolo, pronunciato da un indovino (*nganga ngombo*).

Tra i primi ad osservare questo tipo di credenza è il medico olandese Olfert Dapper che elaborò le relazioni di viaggio del secolo XVII e descrisse in *Naukeurige Beschrijvingen der Afrikaensche gewesen* i regni africani fino allora conosciuti:

«l'opinion qu'ils ont qu'il ny a point de mort naturelle, & que personne ne meurt que par la malice & et les enchantemens de son ennemi» (Dapper, 1686, p. 334).

A questo proposito, è emblematico ciò che viene descritto dagli esploratori portoghesi Robert Ivens ed Ermenegildo Capelo, relativo a quanto avvenne durante un funerale:

«Antes porém de o inhumar, procurava o quinbanda saber a origem da morte. Para isso, interrogando o defunto, dizia: -Quem foi que te matou? Os conductores, começando então a dansar, aproximavam-se da multidão, ora de um lado, ora do outro, até que, n'uma d'estas voltas, jogaram o cadaver para o que estava mais proximo. -Foi este, exclamaram todos, agarrando o desgraçado; foi este que pregou o jinvunge (influencia feiticiera). Informados, soubemos então que, atribuindo-se geralmente a morte a feiticeria, é de uso entre os binbundo, logo que se dá o obito, tentar conhecer quem empregou as secretas influencias, para de futuro se precaverem» (Capello-Ivens, 1881, p. 130).

Tutte queste cose erano naturalmente considerate, dal governo coloniale e dai missionari, come superstizioni insensate. I nuovi codici di comportamento stabiliti dai coloni non riconoscevano le pratiche magiche, non accettavano il responso degli oracoli e neppure ammettevano le quote versate a beneficio dei *nganga*.

La *feitiçaria* è uno dei fenomeni tra i più diffusi in Africa ed appartiene ad un complesso di credenze che continuano a permanere e a resistere, malgrado tutte le pressioni esercitate dagli attuali movimenti globalizzanti. Gli antropologi che hanno studiato il feticcio spesso l'hanno definito come stregoneria. Sembra tuttavia che questo non sia il termine più adatto per questo fenomeno. Infatti, il termine stregoneria (*witchcraft*) era riferito ad un insieme di pratiche magiche esercitate da agenti del sacro -quali le streghe e gli stregoni - contro i quali l'Inquisizione del secolo XVII si scagliò con la pretesa di sradicarle dalla cultura occidentale. Ma, pur essendo l'ottica con la quale i missionari hanno considerato le credenze magico-religiose africane, tale concezione non può essere quella da applicare per studiare il feticcio. Il feticcio - spesso erroneamente inteso come idolo - non è mai venerato come oggetto in quanto tale, ma considerato per la forza misteriosa che emana.

«Au sens strict du mot, l'idolâtrie n'existe pas au Congo; aucune image ou statue n'y est considérée comme divinité» (Hildebrand, 1940, p. 291).

Secondo Tylor, il termine feticcio deriva dal portoghese *feitiço* che ebbe origine dal latino *«factitius > magicamente artificioso»*, come egli spiega in *Primitive Culture*

«Centuries ago, the Portuguese in West Africa, noticing the veneration paid by the negroes to certain objects, such as trees, fish, plants, idols, pebbles, claws of beasts, sticks, and so forth, very fairly compared these objects to the amulets or talismans with which they were themselves familiar, and called them feitiço or "charm," a word derived from Latin factitius, in the sense of "magically artful.» (Tylor, 1871, p. 86).

Il feticcio perciò mentre inizialmente indicava tutta una serie di oggetti dalle proprietà magiche, in seguito assunse significati diversi, come bene evidenzia Holman Bentley:

«There is an infinity variety of nkixi in Congo, almost anything may go towards their composition. Dry leaves, snake's heads, hawks' claws, feathers, elephant's skin, stones, seeds, nuts, beans, the horns of the smaller antelopes, but with all a quantity of red ochre. Pipelay also plays an important part» (Bentley, 1888, p. 86).

Il feticcio ultimamente colpisce soprattutto i bambini, che vengono accusati di aver provocato la morte dei parenti o degli amici, istigati da un anziano del lignaggio. Gli accusati, affidati alle arti magiche di un indovino (*nganga ngombo*), verranno sottoposti a dei riti che stabiliranno la loro colpevolezza. Udito il verdetto la comunità si difende castigando ed espellendo dal lignaggio i *feticeiros*. I bambini innocentemente finiscono per convincersi di essere le vere cause della maledizione che si è abbattuta sui loro parenti. In alcuni casi questa convinzione costituisce un motivo di vanto e un privilegio per poter essere rispettati, temuti e finalmente valorizzati dagli adulti. Ma spesso succede che la comunità si vendichi con violenza torturando e uccidendo i *feticeiros*. I veri mandatari sono gli anziani che si servono della facile suggestionabilità dei bambini per eliminare i loro nemici. Nel caso che il bimbo venga scoperto e accusato, si guarderà bene dal fare il nome di chi l'ha convinto a praticare queste arti magiche. Avviene, in pratica, una trasmissione di poteri occulti (*lokila*) i quali modificano profondamente i rapporti sociali normalmente stabiliti all'interno della comunità. Si crea, così, un gruppo che si riunisce in segreto ai danni di persone ignare di ciò che le attende. Quando queste si accorgeranno, sarà troppo tardi per intervenire; e, secondo questa credenza, la loro condanna a morte è ormai inevitabile. Attraverso ricerche effettuate nei villaggi di Kitala (Kwilo Futa) si è potuto elaborare una specie di protocollo seguito da chi pratica il feticcio. Quasi sempre il feticcio si comunica attraverso un dono fatto da un anziano o da un esperto di arti magiche a un bambino. Con numerosi questionari si è arrivati alla conclusione che nella maggior parte dei casi questi doni consistono in porzioni di cibo: banane, carne di gazzella, mais, pesci essiccati, polenta di manioca, frutta ecc. Questo cibo, ingerito, altera gradatamente la coscienza del bambino, il quale attraverso un ciclo di sogni, inizierà a convincersi dei propri poteri magici. Il cibo è usato come metafora per indicare la vita di un'altra persona da ingoiare (*dya*) e far morire. Da questo momento in poi l'attività di questi bambini sarà "mangiare persone" (*dya muntu*). Una delle pratiche usate per eliminare il feticcio, prevede la restituzione di ciò che è stato ingoiato; si ritiene, così, di poter porre fine ai poteri funesti del feticcio. I bambini tormentati dal feticcio dormono spesso con incubi (*ndozi*) e si lamentano di aver durante il sonno, visioni terribili; i loro genitori, che hanno assistito impotenti al cambiamento del figlio temono di svegliarlo. Quando preoccupati lo interrogano, constatano che il figlio durante questi incubi è profondamente turbato e spesso afferma di aver visto (*moneka*) nel sonno colui che gli ha donato il cibo, oppure, come afferma Tylor, degli antenati defunti che lo ammoniscono.

«All their dreams are construed into visits from the spirits of their deceased friends. The cautions, hints, and warning which come to them through this source, are received with the most serious and deferential attention, and are always acted upon in their waking hours» (Tylor, 1873, p. 443).

Si ritiene che, durante il sonno, il donatore esiga di essere ricambiato con la vita di una persona, che egli richiede al bambino insistentemente. La persona richiesta è spesso uno dei genitori o dei nonni, ma anche uno dei fratelli o delle sorelle appartenenti alla famiglia ristretta del ragazzo. Il piccolo è forzato ad accettare i termini di questo scambio e la persona richiesta, dopo una breve malattia, finisce per soccombere. Se il bambino insiste nel rifiuto sarà turbato ogni notte da sogni ed incubi che gli renderanno la vita impossibile. In questo caso i genitori ricorreranno a un *nganga* per purificarlo dal feticcio (*sukula*). I bambini destinati a diventare *feticeiros* si distinguono per le loro doti particolari di intelligenza e sensibilità, acuite dalla sofferenza e dall'emarginazione a cui

sono soggetti. A loro viene affibbiato, con disprezzo, il titolo di *ndoki* o *bana ba ndoki* (figli del feticcio); pertanto essi si vanno ad unire a quanti sono già emarginati per lo stesso motivo; mentre i loro amici li evitano sempre più e li temono, e ciò fanno per non diventare oggetti delle loro mire omicide. Anche i genitori si guardano bene dall'ammonirli; tuttavia, presi da compassione, fanno di tutto per reinserire i loro piccoli nel contesto familiare e lottano strenuamente contro la mentalità che li porta a queste gravi deviazioni comportamentali. Una delle attività che si ritiene appartenga al *ndoki*, è quella di volare di notte, percorrendo distanze enormi in compagnia di altri *bandoki*, grazie al potere conferito loro dal *mpungi*. Questo feticcio molto rinomato, e costituito da un piccolo corno di gazzella ripieno di una sostanza nera con un piccolo frammento di specchio conficcato. Durante i "voli" i *bana ba ndoki* si riuniscono per celebrare le loro feste, portando gli stessi amici. Le indagini, al riguardo, sono state rese difficili a causa dello scherno e dell'irrisione da parte della comunità, che stigmatizza questa pratica. Per esempio i *feiticeiros* vengono scherniti perché affermano di volare con un aereo fatto con la scorza d'arachide (*titi kya nguba*) o con un oggetto spesso insignificante. Infatti, mentre lavoravo a Mbanza Kongo, Gari, un meccanico, mi presentò angosciato il figlio che lui riteneva fosse un *ndoki* perché affermava di riunirsi di notte con altri *bana ba ndoki* per volare. Gli chiesi di mostrarmi il suo "aereo", tornò poco dopo con un sacchetto pieno di bulloni e pezzi di ricambio d'auto buttati via dal padre. Riteneva quegli oggetti dotati di un potere particolare ed era a ciò condotto da una lettura magica della realtà. Il feticcio, infatti, permea tutti gli aspetti della vita, porta a interpretare i fatti e gli avvenimenti secondo un'altra ottica, si tratta di un'interpretazione che porta a un continuo ripensamento e interpretazione. È di particolare interesse ciò che Mary Kingsley scrive in *Travels in Africa*:

«Everything that he knows of by means of his senses he regards as a twofold entity, part spirit, part not-spirit, or, as we should say, matter; the connection of a certain spirit with a certain mass of matter, he holds, is not permanent. He will point out to you a lightning-stricken tree and tell you its spirit has been killed; he will tell you, when the cookingpot is broken, that it has lost its spirit; if his weapon fails, it is because someone has stolen, or made its spirit sick by witchcraft. In every action of his life he shows you how much he lives with a great, powerful, spirit-world around him» (Kingsley, 1897, p. 141).

Infatti, questo particolare tipo di ermeneutica provocò seri interrogativi e dure reazioni da parte degli Europei che approdati nel regno del Congo, osservavano incuriositi e disgustati questo fenomeno. In seguito l'acculturazione forzata e l'evangelizzazione missionaria pretesero di eliminare questa mentalità scagliandosi contro ogni forma magico-interpretativa. Ma il feticcio rimase sempre al fondo come una modalità determinante, magari coperta da altri sistemi culturali imposti e a volte assimilati, come ben descrive Mary Kingsley nell'introduzione all'opera di Dennett :

«The mind of the African has a wonderful power of assimilating other forms of belief apart from fetish; and when he has had a foreign idea put into his mind it remains there, gradually taking on to itself a fetish form; for the fetish idea overmasters it, so long as the foreign idea is left without reinforcements, and it becomes a sort of fossil» (Dennett, 1898, p. XXX).

Il termine *feitico* non si presta ad una interpretazione univoca (Tylor, 1873, p. 200), inizialmente indicava tutta una serie di oggetti dalle proprietà magiche, come afferma Holman Bentley:

«There is an infinity variety of nkixi in Congo, almost anything may go towards their composition. Dry leaves, snake's heads, hawks' claws, feathers, elephant's skin, stones, seeds, nuts, beans, the horns of the smaller antelopes, but with all a quantity of red ochre. Pipelay also plays an important part» (Bentley, 1888, p. 86).

É lo stesso *nganga* a suddividere gli *nkisi* a seconda dell'effetto che provocano e del potere che hanno. Gli *nkisi* sono usati per propiziare la fecondità, per garantire il parto, per ottenere un raccolto abbondante oppure per avere successo nella caccia o nella pesca. Certi *nkisi* servono solo per curare determinate malattie, altri ancora vengono usati per il loro potere apotropaico e per proteggere dall'azione del *ndoki*. Esistono degli *nkisi* il cui potere garantisce protezione, a chi li possiede, dai ladri e dai nemici. Nell'esercizio di tutte queste pratiche, come osserva Van Wing, emerge la figura dell'indovino detto in kikongo *nganga ngombo*

«The central position in the cult is occupied by the Nganga Ngombo (or Mputu Ngombo), the diviner; it is he who points out the origin of all calamities and illnesses. He furnishes all the other Nganga with clients. Those who have received power from the Ngombo are called lukobi lu manga and mpiata, and these also have the power to indicate the author of a mischief, or to name the nkisi to be employed to circumvent it» (Van Wing, 1941, p. 87).

7.4.2 Il feticcio e la morte

La società tradizionale da sempre ricercò la spiegazione alla morte nelle pratiche magiche, attribuite al *feiticeiro*. Questo elemento fu colto anche dagli esploratori portoghesi Ermenegildo Capelo e Roberto Ivens che furono tra i primi a percorrere i territori dell'interno dell'Angola:

«Untando o morto com azeite de palma, e envolvendo-o n'uma esteira, colocam-no em uma especie de esquite, percorrendo então com o cadaver a povoação inteira. Perguntam-lhe repetidas vezes quem o matou, e o quinbanda responde, pelo morto, o que melhor lhe parece. Quasi sempre faz declaração de que o aborrecimento da vida foi a causa da morte. Outras vezes, porém, o quinbanda sempre em nome do morto, suggerere que fulano ou fulano, feiticeiro, foi a causa de tudo, e o desgraçado que elle indica, está irremediavelmente perdido, pois que é a morte o fim que quasi sempre o espera» (Capello-Ivens, 1881, p. 24).

Gli stessi esploratori rimasero allibiti nel vedere la forza coercitiva del feticcio, mentre le osservazioni fatte li condussero a concludere che:

«o feitiço é tudo (...). O culto do feitiço implica quasi sempre a idéa dos terrores e perigos que lhes ameaçam a misera existencia». (ivi, p. 102).

Il peso che incombeva nell'esistenza minacciata era tale che:

«Basta collocar um determinado feitiço junto da habitação de qualquer sujeito para que elle morra». (ivi, p. 104).

Spesso l'indagine sulla morte provocata dal feticcio accertava l'uso del veleno contro la persona stregata. Il veleno, infatti, faceva parte del protocollo usato per mettere in atto la vendetta contro le offese ricevute da uno dei membri del lignaggio. Da colloqui con gli anziani, ho avuto modo di capire che l'avvelenamento avveniva durante le feste o le riunioni famigliari: il cibo e le bevande distribuite agli invitati venivano avvelenati. In questo caso l'avvelenatore custodiva parte del veleno sulla punta dell'unghia di un dito, e lo faceva cadere battendo il pollice sull'unghia che conteneva il veleno. In seguito offriva la bevanda o il cibo avvelenato alla persona da eliminare. Il veleno era intanto caduto sul cibo o la bevanda senza che nessuno l'avesse notato. Quando la persona moriva, si propagava immediatamente la notizia che era stata *enfeitçada*. Questo fatto viene segnalato anche dall'antropologa Mary Kingsley, nella sua introduzione al libro di Edward Dennett: *Notes on the Folklore of the Fjort*

«Poisoning is a thing much dreaded in West Africa; practically it is a dread that overshadows every man's life there. I personally doubt whether white people are poisoned so frequently as is currently supposed in West Africa. But undoubtedly it is practised among the natives; and the thing that holds it in reasonable check is the virulence of the attack made on the poisoner, or, as the poisoner is currently called, the witch. Briefly, poisoning is the most common form of witchcraft in West Africa» (Dennett, 1898, p. XXIII).

Quale veleno veniva usato? Alcuni dicono che si usava la cadaverina, attraverso la decomposizione della pelle del calcagno. Durante dei viaggi al Sud dell'Angola, mi è stato detto che veniva usata la cistifellea del coccodrillo o del leopardo. Lo conferma anche Dennett

«The witch has other methods of destroying the victims-catching their souls, witching young crocodiles, &c., into them-but poisoning is the sheet-anchor, and is regarded on the same lines as soul theft, &c. Now there is one form of poisoning which is regarded among all the

various tribes I know as a particularly vile one; and that is giving a person a prohibited food» (Dennett, 1898, p. XXIV).

L'antidoto all'avvelenamento era garantito da feticci, che si riteneva avessero il potere di tutelare la vita a chi li possedeva:

«Verdade é que o indigitado quasi sempre está de posse de outro, para contrabalançar a acção do primeiro, e diz-se então: “Não morreu porque tinha. um bom feitiço”». (Capello-Ivens, 1881, p. 104).

Attualmente il *feitiço* è uno dei fattori di disgregazione del lignaggio: è un fenomeno che colpisce i membri appartenenti allo stesso lignaggio.

L'ambiente socio-culturale africano porta i Bakongo ad elaborare un insieme di elementi costitutivi di un panorama spirituale che interferisce continuamente nella vita quotidiana. Secondo Jos Van Wing:

«L'homme pour les Bakongo se compose de quatre éléments: le corps (nitu), le sang (menga) qui contient l'âme (moyo) et le mfumu kutu, espèce de double âme» (Van Wing, 1959, p. 283).

Attraverso la catechesi missionaria, molti concetti biblici sono entrati a far parte del panorama spirituale dei Bakongo; ma la tradizione orale conserva tuttora delle espressioni proverbiali tipiche della loro cultura come riporta Van Wing: *«Beto bantu nitu ye mbundu»*, (noi uomini siamo fatti di corpo e cuore) (Van Wing, 1959, p. 284).

Il sangue che scorre su tutto il corpo contiene l'anima, che è fonte della vita (*moyo*) ed è raccolta nel fegato (*kimoyo*). L'uomo vive (*zinga*) grazie all'anima (*moyo*). Perciò si può considerare l'anima come principio vitale. Infatti, per esprimere il fatto che una persona ha cessato di vivere, i Bakongo usano l'espressione: *«Kena dyaka ye moyo ko»*, (il suo corpo non contiene più l'anima).

In kikongo il verbo *vivere* ha tre significati: l'uomo che vive (*zinga*), gli esseri che respirano (*moya*) e le cose che esistono (*kala*). Infatti, come osserva Jos Van Wing:

«Chaque être, en effet, a sa substance, sa nature, source de forces connues ou occultes, favorables ou hostiles» (Van Wing, 1959, p. 286).

L'uso del verbo *morire* non evidenzia la ricchezza di significati contenuti nel *vivere*, viene, infatti, usato sia per indicare la morte umana come l'arresto di una macchina che non funziona, oppure qualcosa che si è rovinato. La tradizione orale conserva un'interessante espressione proverbiale per indicare la morte di una persona: *«Wele ku maza»*, (è andato al fiume).

Si ritiene, infatti, che i defunti continuino a vivere nell'acqua, come se esistesse un regno dei morti situato nei grandi fiumi, o nel mare (*kalunga*).

Tutti gli esseri dotati in vita di un potere speciale continuano a possederlo anche dopo la morte:

«Ainsi le becs d'oiseaux rapaces et les ongles de léopard renfermés dans le nkisi ne sont pas seulement des symboles mais aussi de vraies sources de la force du nkisi» (Van Wing, 1959, p. 286).

Nella cosmologia bakongo esiste un principio conoscitivo che permette all'uomo di sentire ed ascoltare: è il *mfumu kutu*. Si tratta di un'entità spirituale venuta da lontano e che risiede nelle orecchie e prende possesso di un bambino. Dopo la morte abbandonerà il cadavere, tornandosene

lontano. Alla sera vaga per le campagne; ed è così che il sonno si impadronisce dell'uomo (*leka kilu*). Succede che potrebbe andarsene di giorno e allora l'uomo sviene (*fwa ngambu*). È come l'ombra (*kininga*) che accompagna l'uomo dappertutto. L'immagine dell'ombra aiuta a interpretare questa entità spirituale come se fosse uno sdoppiamento della personalità umana. Il *mfumu kutu*, vagando nella notte, incontra fantasmi e *feiticeiros* con i quali lotta turbando, così, il sonno della persona con incubi (*lota ndozi*). Da numerosi colloqui avuti con *feiticeiros*, si può cogliere come, durante la notte sia possibile, volare, coprire distanze enormi, coinvolgere altri compagni, partecipare a riunioni e uccidere (*dya muntu*), al riguardo, Van Wing scrive che:

«parfois l'homme peut, en rêve, suivre ses pérégrinations; le plus souvent toutefois il n'en percevra rien. Le mfumu kutu pourra la nuit dévorer les hommes, comme le ferait un sorcier ordinaire, sans que le matin on se rende compte» (Van Wing, 1959, p. 288).

La persona *feiticeira* è tale perché il suo *mfumu kutu* è cattivo e, durante la notte, si trasforma in un piccolo animale che vaga come un vampiro a succhiare il sangue delle persone. In base a questa credenza vengono interpretate le morti improvvise e quelle provocate da malattie incurabili.

«Se o doente, subitamente atacado pelo mal, sucumbe repentinamente, a morte é atribuida a "muquixe" ou "doqui"» (Milheiros, 1956, p. 253).

La morte veniva intesa come una progressione di diversi stadi. Il primo riguardava la morte delle orecchie (*fwididi makutu*); quando il moribondo non respirava più, si diceva che era morto il naso (*fwididi mbombo*), e che il *ndoki* gli aveva succhiato tutto il sangue (*menga mamanisa*) lasciandogli solo una scorza d'uomo (*kivavala kya muntu*). Nonostante ciò, il sangue avrebbe potuto ancora scorrere nelle vene, allora si sottoponeva il corpo a un processo di affumicazione. Erano le prefiche che stabilivano la morte definitiva (*fwididi mvimba*) quando, assiegate attorno al corpo del defunto, si accorgevano che fuoriusciva un liquido giallastro. Questo era il segno che il *mfumu kutu* se n'era andato definitivamente e l'anima aveva abbandonato il corpo per andarsene nel fiume ed assumere le sembianze di in un altro individuo (*moyo ku maza ke baka nitu ankaka*). Solo allora il defunto diventava un cadavere (*mvumbi*) e non era più considerato come una persona (*ke muntu dyaka ko*).

7.4.3 I bambini ed il feticcio

Subito dopo il decesso e durante la celebrazione dei funerali, tutti i membri della famiglia allargata del defunto si riuniscono attorno al feretro. L'unità del lignaggio, duramente provata dalla morte si ricompone attraverso la solidarietà dei suoi membri, che si manifesta nell'offerta dei doni durante il periodo del cosiddetto *obito*. Una delle attività svolte durante l'*obito* è la registrazione dei doni e delle persone che li offrono. Oltre a celebrare la memoria del defunto, uno degli argomenti dibattuti durante queste riunioni è quello di stabilire le cause che ne hanno provocato il decesso. Quasi sempre il motivo viene individuato nel feticcio, cioè nell'insieme delle attività magiche praticate da uno dei membri del lignaggio ai danni del defunto. Il lignaggio si difende dall'aggressione della morte stabilendo chi è il *feiticeiro*: ciò è di cruciale importanza per tutti i membri riuniti; e allo scopo, si interpella l'oracolo emesso dal *nganga ngombo*. Nei numerosi casi analizzati tra le persone a cui veniva addossata la colpa della morte, si trovano dei bambini. Lo stesso Edward Evans-Pritchard durante la ricerca etnografica condotta, negli anni '20 del secolo scorso, tra gli Azande, riporta che:

«Si sono verificati casi in cui, dopo aver interrogato l'oracolo su tutti gli adulti sospetti, gli è stato sottoposto il nome di un bambino, e questo è stato dichiarato stregone» (Evans-Pritchard, 2002 p. 9).

Sembra una grande ingiustizia coinvolgere i bambini innocenti in questo genere di problemi: come può un bambino che passa la maggior parte del tempo a giocare con i suoi coetanei nel villaggio essere accusato di stregoneria? È la necessità sociale della catarsi e il sentirsi liberati e puri da ogni macchia che porta ad addossare le colpe a un capro espiatorio. Con la stessa logica veniva anticamente incolpato il re d'essere la causa delle disgrazie:

«Il lui imputent les pluies trop frequents, les grandes checheresses, les malheurs inopinez, en un mot dès que les choses ne vont pas à leur fantaisie, c'est le roi qui en est la cause, c'est lui qui emporte la peine & qui espie leur folies par sa mort» (Dapper, 1668, p. 355).

Si potrebbe ipotizzare una risposta partendo dal rapporto che si stabilisce tra i bambini e gli antenati defunti del lignaggio. La comunicazione che si stabilisce tra i defunti e i membri del lignaggio è necessaria e normale, ed era praticata, fin dal sedicesimo secolo, nei bambini:

«The public cult of the kanda ancestors was conducted by the Children of the kanda and was based upon the spiritual power which the Father was considered to exercise with respect to the Child. Thus, in the late sixteenth century, the 'children and near relatives' visited the graves every new moon. They lamented the dead, left wine and food for them, and then ate and drank as much as they could themselves. They continued to do this for many years. They also held occasional rites, probably at times of calamity, when there had been multiple deaths or other indications of the ancestors' anger» (Hilton, 1985, pp. 11-12).

I bambini, ignari del dramma che sta per svolgersi, vengono accusati di aver provocato la morte dei parenti o degli amici, istigati da un anziano del lignaggio. Gli accusati affidati alle arti magiche di un indovino (*nganga ngombo*), si sottopongono a riti che stabiliscono la loro colpevolezza. Udito il verdetto la comunità si difende castigando ed espellendo dal lignaggio i *feticeiros*. I bambini, pur innocenti, finiscono per convincersi di essere loro la causa della maledizione che si è abbattuta sui loro parenti. Inizia, così, per loro un dramma che li porterà all'espulsione dal lignaggio e all'abbandono della famiglia. In alcuni casi questa convinzione costituisce un motivo di vanto e un privilegio per poter essere rispettati, temuti e finalmente valorizzati dagli adulti. Ma spesso succede che la comunità si vendichi con violenza torturando e uccidendo i *feticeiros*. I veri mandati sono spesso gli anziani i quali si servono della facile suggestionabilità dei bambini. Nel caso che il bimbo venga scoperto e accusato, si guarderà bene dal fare il nome di chi l'ha convinto a praticare queste arti magiche. Avviene, in pratica, una trasmissione di poteri occulti (*lokila*), che modificano profondamente i rapporti sociali normalmente stabiliti all'interno della comunità. Si crea così un gruppo che si riunisce in segreto ai danni di persone ignare di ciò che le attende. Quando queste si accorgeranno, sarà troppo tardi per intervenire; e, secondo questa credenza la loro condanna a morte è ormai inevitabile. Attraverso ricerche effettuate nei villaggi di Kitala (Kwilo Futa) si è potuto elaborare una specie di protocollo seguito da chi pratica il *feitico*. Le persone coinvolte in questa pratica svolgerebbero tre ruoli: dare, ricevere, morire. Nonostante la catechesi missionaria, è l'educazione ricevuta in famiglia e le credenze che filtrano attraverso le pratiche magico-religiose degli anziani ad introdurre il bambino al mondo magico, come ben osserva Bronislaw Malinowski:

«Through continued contact with heathens, and also because the tradition of ancestor worship is still strong and firmly rooted in the structure of the family, every nominally Christian child learns a great deal about the influence which the ancestral ghosts exercise and the cult by which they can be propitiated» (1945, p. 35).

La mentalità europea abbonda di terminologie elaborate per definire realtà che collidono con l'insieme delle credenze ritenute fondamentali dalla società. Ciò si verifica per i Bakongo per i

quali il termine *ndoki* risulta essere l'ingiuria più grave che si possa lanciare contro una persona. Milheiros sintetizzando sommariamente definisce in questi termini l'attività del *ndoki*

«todo aquele que, usando de meios mágicos e misteriosos ou de venenos, matar outrém, é tido por “doqui”» (Milheiros, 1956, p. 347).

In seguito ne specifica il compito che è quello di divorare le persone, infatti, i Bakongo usano il termine *dya*, cioè mangiare per spiegare la funzione principale del *ndoki*

«é a de matar, só pelo prazer de matar, sem que, para anular os seus efeitos maléficis, haja qualquer “ganga”, cerimónia ou muquixe protector, uma vez descoberto um “doqui” deve ser furiosa e tenazmente perseguido, até a sua exterminação» (Milheiros, 1956, p. 347).

Nel linguaggio comune si usa il termine *stregone* che analogamente si usa per altri operatori del sacro, come il sacerdote degli oracoli (*nganga ngombo*), il sacerdote delle medicine (*nganga nkisi*). È evidente che si tratta di una generalizzazione che non spiega il compito di ognuno di essi. Secondo il complesso panorama delle credenze dei Bakongo, lo spirito di un antenato può risuscitare e funestare la vita dei parenti; pertanto si ritiene che entri dentro il corpo di una persona che vive e si trasformi in una entità spaventosa detta *nkwiya*. La persona che lo possiede dentro di sé questo spirito diventa un *ndoki*.

«A person with nkwiya became an ndoki, witch, and caused sickness and death» (Hilton, 1985, p. 11).

Gli *ndoki* sono considerati un pericolo pubblico e perciò emarginati dal resto della società. La legislazione tradizionale bakongo riporta dei casi in cui è legittimo incolpare una persona di essere *ndoki*:

«Toda a mulher que, por virtude de ignorância ou maldade, der a seu marido folhas venenosas, pode ser tida por doqui (feiticeira) e, se desta troca de folhas resultar morte do marido, é considerada como responsável pelo acidente, perante a família da vítima e castigada como tal» (Milheiros, 1956, p. 177).

Alla base dell'attribuzione di questo titolo rimane sempre il dare; ed è nella logica del dono, ingenuamente ricevuto e consumato, che si decide la natura del *ndoki*. Un oggetto, in questo caso un cibo ritenuto da tutti benefico, si rivela più tardi qualcosa di malefico, con poteri di morte. La società bakongo si ribella e punisce chi infrange la logica del dono, usandola per colpire, vendicare e castigare un nemico.

«Todo aquele que, por ignorância ou maldade, der a outrém cogumelos ou frutos venenosos, pode ser considerado como «doqui» e se, do acidente, resultar a morte, é dela responsável, perante a família da vítima» (ivi, p. 181).

L'idea del *ndoki* è sempre associata a emarginazione e isolamento, necessarie ad una catarsi sociale. Si ripete il mito del capro espiatorio, cui vengono addossate tutte le colpe, in seguito, estromesso dalle mura della città la quale finalmente si sente, così liberata. La vergogna che grava su colui che viene segnato come *ndoki* è tale che si allontanerà in un luogo isolato e lì costruirà la sua casa:

«Se qualquer maiaca (...) fizer casa isolada das restantes, em lugar ermo e afastado da sanzala, é tido como doqui (feiticeiro maléfico), acerbamente criticado pelos demais» (ivi,

p. 223).

Le caratteristiche del *feiticeiro* non devono essere intese solamente in senso negativo, legate cioè a tutto ciò che provoca la morte; anche un eccessivo bene, che scateni l'invidia e provochi la disuguaglianza sociale, è ritenuto frutto di pratiche magiche, legate al feticcio. In questo caso verrà tutelata l'assoluta uguaglianza sociale; e chi emerge sarà accusato di *feiticaria*. Infatti, come osserva Mário Milheiros;

«Se alguém escolher lugar muito afastado das outras lavras, como a pretender isolar-se, pode ser censurado, e, se as culturas forem excepcionalmente férteis pode granjear a fama de feiticeiro (doqui)» (ivi, p. 189).

Una volta che l'accusato è giudicato colpevole dal consiglio degli anziani, sarà bastonato da coloro che si sono sentiti colpiti dalle sue pratiche magiche:

«O castigo a aplicar ao “doqui” é o espancamento (por todos quantos se julguem lesados por ele) e a prova da culpabilidade pelos meios usuais para que Deus o castigue com a morte que deseja aos demais» (ivi, p. 347).

Il diritto tradizionale se da un lato colpevolizza gli *ndoki*, assolve dall'altro, per legittima difesa, chi ha ucciso attraverso gli *nkisi*:

«Os que matarem por intermédio de “muquixes”, em acção punitiva particular, são illibados de culpa, por terem agido em legítima defesa dos seus interesses» (ivi, p. 349).

L'azione del feticcio viene resa con il verbo kikongo *loka*. Chi pratica tale attività viene detto *ndoki*, ed è convinto di possedere il potere di compiere il male.

«or possesses in himself, a power for working evil; one who is able, without the help of any magical object, to cause evil to another, to cast a spell, to prick the waxen image of someone with intent to harm him, and so forth» (Van Wing, 1941, p. 86).

Chiunque può cadere sotto il potere del feticcio, ad eccezione di Nzambi. Tutti possono essere stregati, sia che si tratti dello spirito di un antenato oppure di un essere vivente o di un fantasma o addirittura di un *nkisi*. Non necessariamente dev'essere una persona, può essere anche un animale, un albero, un campo, un fiume, una casa, uno strumento di lavoro, un ceppo, un frutto, un cibo da consumare. Molte persone vivono con la paura di essere oggetto del potere del feticcio, e finiscono così per cadere sotto il potere degli *nganga*.

Il comportamento degli *ndoki* non rientra entro i parametri della normalità: sono bambini che si comportano seriamente, come se fossero adulti. Certamente hanno la coscienza di possedere poteri magici, e perciò si isolano dal gruppo. Reagiscono nervosamente e con violenza, sono spesso in movimento e sulla difensiva. Secondo l'opinione diffusa tra i Bakongo gli *ndoki* avrebbero un doppio sguardo (*ntala zole*) e una maniera ambigua di esprimersi (*ndinga zizole*): può bastar un loro sguardo per uccidere (*disu difwa*) (Van Wing, 1959. p. 372). La tradizione attribuisce loro il potere della bilocazione che li fa essere presenti in due luoghi contemporaneamente:

«questo oppositore all'ordine sociale è caratterizzato da uno sdoppiamento della personalità che fa sì che il suo corpo rimanga in un posto, ad esempio la casa, e il suo “doppio” agisca al di fuori in posti anche molto lontani» (Meloni, 2010 p. 20).

7.4.4 Tra i villaggi bakongo: Kwilo Futa

Soprattutto nel passato, durante la visita nei villaggi bazombo del comune di Beu appartenente al municipio di Makela do Zombo, le mamme angosciate venivano a presentare i loro figli accusati di *feiticaria*. La fiducia veniva riposta nella speranza che i loro figli potessero essere finalmente lavati dall'onta delle accuse loro rivolte dai *nganga*. Ciò aveva una fondamentale importanza per poter essere riammessi nel contesto sociale del lignaggio e per rassicurare gli anziani che le pratiche magiche ai danni dei membri del gruppo lignatico erano cessate. Durante gli incontri, la conoscenza della lingua kikongo era essenziale perchè solo così era possibile accedere al complesso panorama delle credenze magiche dei Bakongo. Dopo numerose sessioni, si riusciva ad elaborare un questionario che consentiva di ricavare dei parametri che facilitavano la comprensione del *feitico*. Dai colloqui emergeva che quasi sempre il *feitico* si comunica attraverso un dono fatto a un bambino da un anziano o da un esperto di arti magiche. Dopo aver posto le domande fondamentali, si è arrivati alla conclusione che nella maggior parte dei casi, tali doni consistono in porzioni di cibo: banane, carne di gazzella, mais, pesci essiccati, polenta di manioca, frutta ecc. A Kitala, un villaggio bakongo del Kwilo Futa, un gruppo di ragazzi volevano disfarsi del *feitico* e ritornare a vivere tra i loro coetanei, senza venir ancora emarginati. A questo scopo confessarono che il loro amico Giuseppe Salomone diede al bambino Divovoka un'impasto di mais, ad un altro Alfonso Luzizila delle caramelle, a Kibuka Paolo dei biscotti, a Ntoni Sibaka del riso, alla bambina Chantal Massango delle arachidi e alla sorellina Madò Noel della carne affumicata di capra. Questo cibo, ingerito, alterò pian piano la coscienza dei bambini che iniziarono, attraverso un ciclo di sogni, a convincersi dei loro poteri magici. Il cibo usato come metafora indicava la vita di un'altra persona da ingoiare (*dya*) e far morire. Perciò il loro compito di *ndoki* era quello di "mangiare persone" (*dya muntu*). Infatti Divovoka, avrebbe dovuto pagare il grano ricevuto con la vita di Matondo Afonso; al piccolo Kibuka fu chiesta la vita di Ya Samil, ma egli si rifiutò di darla e costui non morì. A Ntoni Sibaka fu richiesta la vita della mamma Ya Lumengo, mentre alla piccola Chantal fu richiesta la vita del fratellino, ma poichè si era dimenticato di darla, ogni notte il *feitico* la tormentava. A Madò fu richiesta in cambio la vita del fratello e Allegrina morì. I bambini erano afflitti dal *feitico* e dormivano spesso con incubi (*ndozi*), si lamentavano di aver avuto durante il sonno visioni terribili; i loro genitori assistevano impotenti ai cambiamenti operati dalla magia del *feitico* e non potevano intervenire. Quando, preoccupati, interrogarono i loro figli, constatavano che i figli durante il sonno erano profondamente turbati e spesso affermavano di aver visto in sogno (*moneka*) colui che aveva dato loro il cibo. Infatti, come Tylor afferma

«human souls come from without to visit the sleeper, who sees them as dreams (...) a visit from the soul of the person or object dreamt of, or a sight seen by the rational soul, gone out for an excursion while the sensitive soul remains at the body» (Tylor, 1873, p. 443).

Si ritiene che durante il sonno, il donatore esiga di essere ricambiato con la vita di una persona, richiedendola insistentemente al bambino. La persona richiesta è spesso uno dei genitori o dei nonni, ma anche uno dei fratelli o delle sorelle appartenenti alla famiglia ristretta, quindi, al lignaggio di appartenenza. Il piccolo era forzato ad accettare i termini di questo scambio e la persona richiesta, dopo una breve malattia, finiva per soccombere. Se il bambino insisteva nel rifiuto, sarebbe stato turbato ogni notte da sogni e da incubi che avrebbero reso la vita impossibile. In questo caso, i genitori ricorrevano a un *nganga* per purificare il figlio dal *feitico* (*sukula*).

«Tutto si riduce a dei sogni nel vero senso della parola, ovvero l'individuo è in stato di estasi. Quanta parte vi è di sincerità e quanta di finzione, quanta di tradizione mitologica e di coscienza individuale? L'individuo è veramente vittima delle illusioni dei suoi sensi, e le illusioni gli sono imposte oppure no dalla tradizione? In quale misura le sue così dette

esperienze sono veramente derivate da ricordi, o non è invece molto tempo dopo la rivelazione che egli finisce col convincersi di averle sperimentate? Non può darsi che a forza di pensarci su e di millantarsi egli finisca col diventare, per se stesso e per gli altri, l'uomo del suo personaggio?» (Hubert-Mauss, 1991, p. 146).

Nel caso registrato a Kwilo Futa, un bambino di nome Salomone interrogato disse che ricevette il *feitico* mentre si trovava a Luanda dal nonno Madyata Nzau, il quale, in cambio di alcune frittelle e del caffè, gli chiese la vita delle sue sorelle maggiori Ya Maddalena Sita e Ya Jaqui Makongo, che in seguito effettivamente morirono. La sua storia non finì qui perché Samuele incontrò più tardi Manuel Massoba, il quale gli diede delle arachidi chiedendogli in cambio la vita dei genitori Kasyala Giuseppe e Maria Sweko: egli però risparmiò i genitori e accettò di dare la vita della nonna Nkaka Nzumba, la quale morì.

7.5 Gli operatori del sacro

Le operazioni rituali in favore delle divinità dipendono dal contesto in cui sono collocate. Se si limitano al contesto familiare, chi se ne occupa è l'anziano della famiglia oppure la zia materna (*Ngudi a Nkazi*). Ma se riguardano la natura e i fenomeni che la caratterizzano e il relativo simbolo o rappresentazione, subentrano i sacerdoti (*nganga*).

Tra i Bakongo c'è una grande varietà di *nganga*, ognuno con compiti specifici e campi d'azione delimitati. La figura del *ngang'a nkisi* è una sorta di guaritore erborista, conosciuto anche per le sue capacità di divinazione; egli tuttavia, non ha comunque nulla a che fare con le credenze magiche con la stregoneria o altre pratiche magico-religiose.

«Nada mais erróneo. Tomar, por exemplo, o adivinhador pelo feiticeiro (...) Nada também mais injusto, porque o adivinhador, quer se queira quer não, é um grande auxiliar da ordem pública» (Redinhas, 1966, p. 56).

È una figura socialmente integrata e riconosciuta; è rispettata all'interno della sua comunità per la sua capacità di affrontare le malattie, in particolare quelle mentali di origine psichica. Spesso è in grado di risolvere i disagi di natura psichica che provocano disfunzioni di tipo oggettivo, infatti, come osserva Redinhas,

«o curandeiro indigena é un individuo autorizado e aceite pela comunidade onde exerce a sua profissão» (ivi, p. 47).

Nella considerazione religiosa popolare il *nganga* rappresenta, in un certo senso, il tramite tra il mondo visibile, reale e quello invisibile, animato da spiriti, in particolare quelli degli antenati, il compito di mantenere o stabilire un rapporto equilibrato e armonico tra vivi e defunti. Il ruolo religioso del *nganga*, pertanto risulta essere particolarmente importante, in quanto deve propiziare i favori della divinità verso il lignaggio, per ottenere benessere e prole. Attualmente i Bakongo, per risolvere problemi riguardanti i feticci ricorrono al *ngang'a ngombo*, un indovino il cui compito è la divinazione (*bikula*). Gli indovini, detti anche (*mbikudi*) svolgono la loro opera di intermediazione grazie al fatto che possono presagire, servendosi di appositi rituali. Usufruiscono del loro intervento i genitori di quei bambini posseduti dai feticci (*ndoki*) per liberarsene (*sukula*). Altri ancora li consultano sulle cause di una malattia o su ciò che ha determinato la morte di un caro parente. A volte la gente ritorna a casa scrollando la testa senza accettare il responso dichiarando: «Ha mentito!» (*Vunini!*).

Il *ngang'a ngombo* per le sue prestazioni si fa pagare con capre, galline e maiali; spesso la gente, vedendolo allontanarsi dal villaggio con grandi quantità di animali, lo schernisce.

Molti *ngang'a ngombo* vengono dalla vicina RDC, attraversano la frontiera e si installano per alcuni giorni in un villaggio, dove sono trattati molto bene. I loro responsi scatenano odi e divisioni, rovinando l'unità del lignaggio, tanto da preoccupare i missionari e le autorità che spesso si sentono in dovere di prendere misure restrittive, ma, come osserva Redinha:

«Combatê-lo não vale a pena, porque seria ineficaz tal medida, se acaso não fosse contraproducente. O adivinhador é indispensável à sociedade que o acredita» (ivi, p. 56).

Quando eventualmente succedono dei contrasti essi prudentemente si allontanano dal villaggio per recarsi a svolgere la divinazione in altri luoghi. Hanno molte richieste e la loro attività è intensa. Gli strumenti usati per compiere i rituali sono, anzitutto il *ngombo*, ossia un cesto con diversi oggetti tra cui specchietti, zucchette, per poter determinare le cause della morte o della malattia. Inoltre adoperano statuette dette *biteka*, alle quali vengono attribuiti poteri straordinari; oppure usano preparati speciali, avvolti in piccoli pacchetti detti *bunda*. Ci sono anche amuleti, contro il mal di testa, e sono detti *manguno*, invece i *kinzinda* sono utilizzati per proteggere le donne gravide, in questo caso chiamati. Un altro strumento divinatorio è la *ngongwa*, ricavata dalla semente di un albero in cui viene praticato un foro per far passare un filo (Nkabi, p. 11). La seduta rituale comprende un'ammonizione fatta dal *nganga* al paziente, affinché riferisca tutto quello che conosce senza nascondere nulla. A questo scopo una delle formule usate è la seguente:

«Dimmi pipistrello: se nascondi il feticcio, anche tu sarai colpevole di feticcio, se nascondi la pazzia, anche tu diventerai pazzo, se nascondi un ladro, anche tu diventerai ladro».
«Umasamuna evo ngembo, vo si usweka ndoki ngeye mpe undoki; vo si usweka lau, ngeye mpe ulau, vo si usweka mwivi ngeye mpe umwivi».

Il paziente espone il suo caso al *ngang'a ngombo*, il quale lo ascolta, facendo scorrere i grani della cordicella che tiene in mano. Quando si bloccano è il segno che il paziente dice la verità e pertanto dopo il responso, potrà cominciare la terapia stabilita da un altro sacerdote, detto *ngang'a nkisi*. L'attività del *ngang'a ngombo* viene così descritta dall'etnografo coloniale Redinha:

«Com todos os seus inconvenientes, a acção repressiva que desenvolve é, socialmente, muito útil. Os processos do adivinhador não são absurdos, nem mesmo quando ele, numa derradeira desafrenta, imputa um crime local e recente a um estranho longínquo, ou mesmo a um defunto remoto. São formas apenas de afastar a desconfiança pública da cabeça dum arguido que ele considera inocente» (Redinhas, 1966, p. 55).

Il *ngang'a nkisi* gode di una particolare importanza e prestigio sociale tra i Bakongo per le ricette che egli prescrive. Per comporre i medicinali, usa con molta competenza le radici (*myanzi*) e le scorze di alcuni alberi. Solo lui e pochi anziani conoscono le quantità dei componenti. Prepara le pozioni segrete, al riparo da sguardi indiscreti. Il *ngang'a nkisi* ha sempre un aiutante; in genere, è un ragazzo che impara le sue arti mediche, per esercitarle, quando sarà adulto. L'attività principale dell'aiutante è quella di andare nella foresta a raccogliere le radici stabilite dal *nganga* per la preparazione dei medicinali.

Un altro personaggio che entra nel mondo religioso dei Bakongo è il sacerdote dei sortilegi (*nganga za mpandu*), che si occupa dei prodigi. È maestro nelle pratiche di tipo magico, e insegna come saper sfuggire all'azione della possessione, grazie alla protezione di spiriti che vivono nelle sorgenti, nei fiumi e nei precipizi (*simbi*). Infatti, il culto del *simbi* viene praticato

nelle sorgenti dei fiumi; in questi luoghi spesso l'accesso è interdetto. Arrivati sulla sorgente, vengono recitate dal *nganga za mpandu* le seguenti formule rituali:

«*Simbi* del fiume, vieni, il nostro amico qui presente è venuto da te perché tu sia suo protettore».

«*simbi kya nlangu, wiza, nkundi eto zina dyandi ngandi, kwa ngeye kezidi, yandi zolele vo kalanga ntanini ye nkebi kwa yandi* ».

Poi rivolgendosi a colui che vuol ricevere la sua protezione, dice:

«*Simbi* verrà di notte, e lotterete insieme questa notte; se tu, mentre lotterete, lo getterai per terra, allora riceverai il potere, per mezzo suo, di vincere contro il feticcio sia di notte come di giorno»

« *simbi si keza mu fuku ye ngeye ye yandi luna nwana nkindu yayinene mu fuku dyadi; vo ngeye una lumba simbi va ntoto, bu luna nwanasana, buna zaya vo fweni kwaku mu nunga zimvita zazo za bandoki, mu mpila zazo za zimpeve, fuku ye vo, mu mwini* ».

Un altro personaggio importante è il sacerdote delle statue detto «*nganga za biteki < biteki > bi-+-teke >* statuetta di uomo o di donna». Il suo compito è quello di costruire idoli apotropici. Mentre il *nganga za mpandu* istruisce sull'arte di essere prudenti in modo da evitare il potere del feticcio, questo sacerdote costruisce amuleti, collane, braccialetti che, una volta indossati, si crede abbiano il potere di proteggere qualsiasi persona. Tra gli amuleti più usati, si possono indicare i seguenti: *mbwaka, nzazi* (danno il potere sopra i lampi); *kumfu, nkimba, ntotela, mambi* (Nkabi, pp. 17-18) (curano le malattie), *mbanza ngola* (statuetta dove sono conficcati chiodi e lamine), *nkoxi a yaka, nsinga a yaka, mbwanga, lukandu* (provoca l'incantesimo della pioggia); *mpungu* (amuleto che protegge contro le malattie; e impedisce di essere colpiti in guerra inoltre rende prosperi gli affari); *Nsiku* (seppellito in terra protegge il villaggio dalla guerra e dalle epidemie), *nambwa* (dà la fortuna di poter cacciare i topi); *ewonzo* (foglie triturate insieme a calce e fango e mescolate con olio di palma); *esalu* (involto che opera l'incantesimo del medico); *ebunge* (rende invisibili in guerra Bentley, 1887, p. 505). Si ritiene che chi possiede tali amuleti abbia garantita la protezione della famiglia o del lignaggio. Spesso hanno la forma di cordicelle o collane che vengono indossate intorno al collo, o sulla fronte, o ai fianchi.

«*Qualquer mortal pôde-os fabricar; um bocado de madeira, um chifre, um dente, um pequeno sacco sujo, gosam de virtudes diversas, taes como: curar doenças, promover a felicidade do possuidor, indicar riqueza, e produzir, inclusivamente, a morte do inimigo*» (Capelo-Ivens, 1881, p. 104).

Solitamente, per pagare le sue prestazioni, il *nganga* chiede a ogni paziente due piatti di miele, un gallo e una gallina, e una zucca di *malavo nsamba*.

7.6 Patologie e medicina tradizionale

Tra i Bakongo le pratiche terapeutiche costituiscono un settore specifico del più vasto insieme delle concezioni sul sacro; È tramite tali credenze che essi curano i pazienti grazie all'intervento di specialisti che, attraverso una particolare esperienza, realizzano uno specifico bagaglio di conoscenze e di saperi comunque elaborati dalla stessa comunità. Gli operatori che intervengono nel settore della medicina tradizionale, comunemente definiti *kimbanda*, godono del rispetto e della considerazione anche da parte delle istituzioni ufficiali, che talvolta ricorrono a loro in quei casi considerati impossibili. Ciò non toglie che la loro attività abbia sempre un profondo

substrato di tipo magico; è anche per questo motivo che sono spesso chiamati sacerdoti della medicina (*ngang'a nkisi*) e godono di un'importanza e prestigio sociale particolare. Nella comunità, tuttavia, si è convinti che essi operino in modo ambivalente, procurando il bene o il male. Ma va detto che, nella pratica quotidiana, per risolvere i numerosi casi di malattia, ogni famiglia dispone di numerose piante officinali, le conoscenze sul loro uso sono trasmesse di padre in figlio. E' difficile verificare la composizione dei medicinali impiegati, perché sono il risultato di composizioni di varie piante, e spesso sono realizzati sul momento e solitamente di nascosto. Tuttavia l'impegno posto per debellare la malattia è tale che non si badano a effetti secondari o a controindicazioni. Infatti, come Edward B. Tylor osserva:

«*The Negro fears long sickness before death, such as will send him lean and feeble into the next world*» (Tylor, 1873, p. 451).

Le piante medicinali tra le più usate dai Bakongo sono le seguenti:

Nome in Kikongo	Nome Latino	Proprietà terapeutiche	Modalità d'uso
<i>Ba</i>	<i>Elaeis guineensis</i> (Gossweiler, 1953, pp.510s.).	Afrodisiaco maschile.	Vengono pestate al mortaio le radici nuove e tenere per stimolare il pene. Lo stesso effetto si ottiene con le radici del cocco (<i>Cocus nocifera</i>).
<i>Bangu Nzekete</i>	<i>Carpolobia alba</i>	Mal di pancia	Si succhia la linfa della radice masticandola, o facendo un infuso e collocandolo in una bottiglia, che si agita prima dell'uso.
<i>Bata Bata</i>	<i>Swartzia setellarcoides</i>	Congiuntivite	Si usa il lattice bianco e gommoso in lozioni.
<i>Bata Bata</i>	<i>Farva salutaris</i> Welw. Detta anche fiele della terra dal fiore rosso (ivi, p. 359).	Blenorragia e malattie dell'apparato urinario.	Infusi e decotti tratti dalle foglie.
<i>Biva bibiva</i>		Purgante	Si raccolgono le gocce della linfa che sgorga da incisioni praticate sul tronco. Bastano tre gocce sciolte su un bicchiere di vino di palma per un adulto. Ha un effetto rapido e violento.
<i>Bota</i>	<i>Milletia versicolor</i> Welw. (ivi, p. 200).	Vermi intestinali	Viene usato il decotto delle foglie colte al canto del gallo.
<i>Bula ndumba</i>	<i>Urena lobata</i>	Ferite	Si usa la corteccia pestata al mortaio.
<i>Bumbulu</i>	<i>Mamordica balsamina</i>	Dolori addominali, vermifugo e disinfettante delle ferite.	Si pestano le foglie nel mortaio e si fa un infuso. La linfa è disinfettante, mentre l'infuso delle foglie e dei frutti è vermifugo.
<i>Bunzi</i>	<i>Alchornea cordifolia</i> Muell (Schumach.) (ivi, p. 434).	Mal di denti.	Gargarismi con il liquido ottenuto dalla bollitura delle radici.
<i>Buzazangi</i>	<i>Albizia Leboek</i>	Diarrea con sangue.	Infuso tratto dalle foglie
<i>Dyamba</i>	<i>Cannabis sativa</i> L. (ivi, pp. 448s).	Narcotico, stupefacente.	E' la mariuana, usata per varie malattie che colpiscono i polli, e per l'apparato respiratorio.
<i>Dyuka</i>	<i>Crassula</i>	Dolori alle orecchie.	Si pestano le foglie spremendone il succo sulle orecchie.

<i>Fubu</i>	<i>Ananassa sativa</i> Lindl.	Varicella e vaiolo.	Si usa il frutto privo della corteccia, e raspatto fino a ottenere una pasta a cui si aggiungono tre cucchiaini di sale fino. Con la pasta si massaggia il corpo due volte al giorno.
<i>Jipepe</i>	<i>Monodora myristica</i> Gaertn.	Infiammazioni. Mal di testa.	Grande albero con frutti rotondi pieni di sementi che si usano pestate al mortaio e mescolate ad altri ingredienti (Martins 1959: 40)
<i>Kikolo</i> <i>Kintandu</i>	<i>Annona arenaria</i> Thonn. (ivi, p. 137).	Antidiarroico, antitussivo e anti acido.	Si usa la parte interna della corteccia per preparare un infuso.
<i>Kikongo</i>	<i>Tarchonantus</i> <i>Camphoratus</i> L. (?)	Aromatico	Il legno polverizzato profuma di canfora (Martins 1959: 39; Pigafetta 1591: 14)
<i>Kikwala</i>	<i>Pausinystalia Yohimba</i> Pierre ex Beille (ivi, p. 285).	Afrodisiaco	La corteccia contiene un alcaloide che si assume masticandola, o in infuso mescolato con bevande alcoliche.
<i>Kimbanza</i>	<i>Eleusine indica</i> . detta anche "piede di gallina" (ivi, p. 550).	Contro il Glaucoma e la diarrea.	Si fa un infuso con la corteccia e con la sua parte interna, finchè non diventa rossastro e si aggiunge un cucchiaino di sale.
<i>Kinyoka nyoka</i>	<i>Datura stramonium</i>	Asma	Si fumano le foglie seccate.
<i>Kinzikila</i> <i>Nkwekeze</i>		Blenorragia	Si bollisce la radice nell'acqua insieme a succo di limone. Poi si effettuano irrorazioni vaginali.
<i>Kisaka</i>	<i>Manihot utilissima</i>	Contro i foruncoli. Antistaminico.	Si usano le foglie di manioca riscaldate al fuoco, e usate come impiastro.
<i>Kiseka-seka</i>	<i>Lonchocarpus sericeus</i> Khunth.	Disinfetta le ferite.	Si usa la scorza dell'arbusto fresca o polverizzata. (Martins 1959: 39).
<i>Kixiriximba.</i> <i>Erba di Santa</i> <i>Maria</i>	<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.	Dolori intestinali. Vermifugo. Calmante.	Si pestano le foglie insieme alle sementi di <i>jipepe</i> : si usa come clistere, per malattie o vermi intestinali. Come decotto viene usato come calmante (1959: 40).
<i>Kupire</i>	<i>Piper guineense</i> Scumach.	Allevia i dolori intestinali se masticato. Emorroidi.	Il frutto si mastica col sale. Si pestano i frutti insieme alle radici di <i>mukombe</i> , la poltiglia viene introdotta nell'ano. (<i>ibid.</i>).
<i>Kwaku</i>	<i>Lindackeria dentata</i> (Oliv.) Gilg. (ivi, p. 137).	Febbre	Si usano i suffumigi delle foglie di questa pianta insieme alle foglie di Nsasa (<i>Pachystela Brevipes</i> Baill), Vanza (<i>Pentaclethra macrophylla</i>), Mbamba (<i>Croton oligandrum</i>), Lomba (<i>Pycnanthus Kombo</i>) e Lisisa Sisa (<i>Afromonum Laurentii</i>).
<i>Lemba lemba</i>	<i>Brillantaisia alata</i>	Calmante	Si usano le foglie per sfregare il corpo dei soldati che tornano dalla guerra e calmarli.
<i>Loka o anche</i> <i>Mandungo</i> <i>Mankonbo</i>	<i>Cussonia Brieiyi</i> Dewild.	Ferite	Si usa la corteccia di <i>loka</i> ben ripulita.

<i>Lolo</i>	<i>Carica papaia</i>	Digestivo, lassativo.	Vengono usate le sementi come lassative; le foglie servono per avvolgere la carne e renderla più tenera.
<i>Lutabula</i>		Ferite	Si sprema la linfa sulla ferita. Coprendola con la foglia riscaldata al fuoco.
<i>Lutete Lumene</i>	<i>Picalima Klaineana</i> Pierre (Picalima nítida Th.&Hel.) ivi, p. 336	Dolori di stomaco, o contusioni.	Si usa la corteccia bollita oppure masticata.
<i>Luzizi</i>	<i>Ipomoea</i>	ferite	Si sprema la linfa delle foglie sulla ferita.
<i>Maboke</i>	<i>Strychnos spinosa</i> Lam. (ivi, p. 356).	Stitichezza	Si usa l'infuso delle foglie macinate sul vino di palma che fermenta.
<i>Mafuta</i>	<i>Oxystigma Matura</i> De Wild. (ivi, p. 242).	Blenorragia	Si prende l'infuso della corteccia.
<i>Makazu</i>	<i>Cola Ballayi</i> Cornu ex Heckel (ivi, p. 162).	Tonico, stimolante.	Viene usata la corteccia come impiastro nelle fratture.
<i>Manga</i>	<i>Mangifera Indica</i> Linn.	Coagulante	Si usano le foglie e la corteccia bollite, per le partorienti.
<i>Mavuma vuma</i>	<i>Palisota ambigua</i>	Foruncoli	Viene usata la linfa come unguento.
<i>Mbala Tali</i>	<i>Dioscorea Alata</i> L. (ivi, p. 484).	Febbre	Si pestano le foglie e si sfrega il corpo.
<i>Mbamba</i>	<i>Croton Oligandrum</i> Pierre (ivi, p. 431).	Febbre	Si usano i suffumigi.
<i>Mbanza Nkuma</i>	<i>Fuirena umbellata</i> Rottb.	Mal di denti	Si bolle la corteccia e con l'acqua si risciacqua la bocca.
<i>Mbenene</i>	<i>Conopharyngia angolensis</i> Staf. (<i>ibid.</i>).	Viene data alle madri che hanno perso il latte. Fratture, foruncoli.	Si fanno bollire i frutti per poi mescolarli nel cibo della puerpera. La corteccia messa dentro il vino di palma con peperoncino, è il medicinale usato per le fratture.
<i>Mbidi o Mbili o Kifyabre</i>	<i>Canarium Schweinfurthii</i> Engl. (ivi, pp. 174s.).	Malattie respiratorie o intestinali	Si usa la resina molto aromatica in cataplasmi o clisteri. La resina è usata anche come incenso. Si scioglie la resina in olio di palma e si usa come unguento. La resina tostata e ridotta in polvere viene mescolata col sale e bevuta in piccole dosi contro le malattie respiratorie. Mescolata con olio caldo si applica nei tumori e nelle infiammazioni (Martins 1959: 40).
<i>Mbwilu</i>		Diarrea e mal di ventre.	Si usa l'infuso delle foglie macinate.
<i>Mfingu</i>	<i>Abrus precatorius</i> L. (ivi, p. 206).	Tosse	Si masticano le foglie succhiandone il succo.
<i>Mogono</i>	<i>Jatropha curcas</i> L.	Purgante	Si pestano le foglie e si applicano con un clistere. Usato dalle donne nei dolori mestruali. Si usa anche l'olio estratto dai frutti (Martins 1959: 40).
<i>Mpala mbanda</i>	<i>Hymenocardia acida</i> Tul. (ivi, p. 419).	Vermi	Si usa la pellicola interna della scorza che copre la radice.

<i>Mpinga a Mputu Mpunga</i>	<i>Anacardium occidentale</i> Lin.	Diabete e diarrea	Infuso della corteccia
<i>Mukombe</i>	<i>Urena lobata</i> L. (ivi, pp. 155s). <i>Swartzia madagascariensis</i> Desv.	Turbe intestinali. Dolori alle orecchie. Otitis	Si usa la radice per masticarla o farne infusi. Si pesta la radice e si mescola con l'acqua, l'applicazione vien fatta per clistere (Martins 1959: 40).
<i>Mukwa</i>	<i>Xilopia aethiopica</i> Dunal ?	Mal di testa. Anti infiammatorio. Dolori addominali	Si usano i baccelli (<i>kwa-kwa</i>) e si bruciano e si aspira il fumo per il mal di testa. Si pestano i baccelli insieme a kupiri, <i>mukombe</i> e <i>jipepe</i> ; il tutto mescolato con olio di palma viene riscaldato leggermente e applicato come unguento. Per il mal di pancia viene usato il decotto di <i>kwa-kwa</i> , <i>mukombe</i> , <i>jipepe</i> e <i>kixiriximba</i> e applicato per clistere (<i>ibid.</i>).
<i>Musoko wa ba</i>	<i>Elaeia guineensis</i> Jacq.	Usato nei problemi della gravidanza	Si usano le foglie fresche della palma, pestate e mescolate con acqua fredda che poi viene filtrata (<i>ibid.</i>).
<i>Mwamba</i>	<i>Polyalthia suaveolens</i> A.C.	Vermi intestinali.	Si fa un infuso con la radice.
<i>Nduli Nduli</i>	<i>Quassia africana</i> Baill. (ivi, p. 170).	Dolori al ventre, febbrifugo, contro il morbillo e la varicella.	Per la biliarziiosi si pestano le foglie ricavandone un infuso da bere due o tre volte al giorno. Per dolori al ventre si masticano le foglie. L'infuso ricavato dalla scorza e dalle foglie è febbrifugo.
<i>Ndungu zazo</i>	<i>Aframomum melegueta</i> K.Schum. (ivi, p. 474).	Mal di gola, tosse.	Il frutto è seccato, e le sementi aromatiche masticate sono un antidoto alla tosse.
<i>Nkafu</i>		Emorroidi	Le foglie sono stese sull'acqua di una bacinella contenente delle pietre infuocate, il paziente si china sulla bacinella.
<i>Nkasa</i>	<i>Albizzia fastigiata</i>	Mal di testa, ferite, tosse, sifilide.	Si usa la pellicola interna delle radici spremuta sul naso per il mal di testa. Per le ferite si usa la corteccia triturrata. La linfa è usata contro la sifilide.
<i>Nkasa</i>	<i>Erythrophloeum</i> Le – Testui A.Chev.	Emetico, purgante. La corteccia contiene un alcaloide.	Usato nelle ordalie e giuramenti, per stabilire chi diceva la verità.
<i>Nkatu</i>	<i>Opuncia ficus indica</i>	Ferite	Si usano le foglie riscaldate al fuoco e collocate sulle ferite. Usate anche come cataplasmi emollienti.
<i>Nkaya</i>		Emicranie. Eccitante.	Si collocano sul naso le foglie triturate. Si raschia la radice inserendola nel naso per fare rinvenire coloro che svengono.
<i>Nkolokoso</i>	<i>Urena lobata</i> L.	Usata nella gravidanza	Le foglie pestate vengono applicate con clisteri.
<i>Nkondo</i>	<i>Adansonia digitata</i> Lin. (ivi, p. 153).	Emottisi, dissenteria e malaria.	Baobab. L'infuso con la polpa del frutto cura la dissenteria. Quello ricavato dalla corteccia cura la malaria.

<i>Nlombo</i>	<i>Carpodinus rufinervis</i> Pierre (ivi, p. 334).	Antitussico	Si usa l'infuso ottenuto dalle foglie. Coloro che estraggono il vino di palma si sfregano con le foglie per allontanare le serpi che vivono sulle palme.
<i>Nsaku-saku</i>	<i>Symbopogon densiflorus</i> Staf	Lebbra	Si usa il tubercolo tostato e polverizzato insieme alle foglie di Nsongo Nzadi, mescolando il tutto su 3 litri di vino di palma fatti fermentare due giorni.
<i>Ntete a Mbono</i>	<i>Ricinus communis</i> L. (ivi, pp. 437s.).	Purgante, contro la scabbia.	La linfa bianca è usata contro le ferite da taglio. Le sementi masticate sono un ottimo purgante. Con dell'acqua calda si estrae un olio scuro che sfregato sulla pelle cura la scabbia.
<i>Nyoka Nyoka</i>	<i>Cassia occidentalis</i> L.	Dolori al ventre, blenorragia, itterizia, malaria, vermi intestinali, febbrefugo, calmante e purgante.	L'infuso delle foglie viene usato per il mal di ventre. L'infuso delle radici contro la blenorragia, l'itterizia, e la malaria. Le sementi tostate e macinate sono usate come bevanda contro i vermi intestinali. Il tronco polverizzato e diluito in acqua, è usato come calmante, purgante e febbrifugo.
<i>Saku saku</i>	<i>Cyperus</i> sp.	Antidolorifico	Si usano le parti nodose delle radici, per ricavare una polpa antidolorifica.
<i>Sisa sisa</i>	<i>Aframomum Laurentii</i> K. Schum. (ivi, p. 118).	Scabbia	Vengono pestate al mortaio le foglie e la corteccia e mescolate con i frammenti del nido della mosca esfex.
<i>Takula</i>	<i>Pterocarpus tinctorius</i> Welw.	Irritazioni della pelle	«Ne fanno polvere. La quale è di suave odore, e ne compongono medicine e se ne ungono tutta la persona, insieme con l'olio di palma e si trovano bene, ma li Portoghesi l'adoprono stemperato con l'aceto e se lo pongono su li polsi e si medicano il mal francese, che si chiama in quella lingua Chitangas» (Pigafetta, 1591, 14.). Si tritura il midollo dell'albero.
<i>Vanza</i>	<i>Pentacletra macrophila</i> Benth. (ivi, p. 244).	Febbre e dolori intestinali	Infuso con la scorza interna della radice. Suffumigi.
<i>Voka</i>	<i>Persea gratissima</i> Gaertn	Infezioni intestinali, Calcoli. Afrodisiaco.	E' l'avogado, si usano le foglie come respiratorie. Ferite. infuso.

Tra le pratiche terapeutiche vanno menzionate le incisioni sul petto, dette *nsamba*; dopo tanti anni sono visibili le cicatrici enormi (*matona*) che si evidenziano per l'ingrossamento della pelle. La pelle viene sollevata con le dita e incisa con un coltello o una lametta a piccoli tagli. Sulle ferite sanguinanti si cosparge, premendo, una polvere medicamentosa ottenuta tritutando dei materiali noti al *ngang'a nkisi*. Questo genere di operazioni dolorose non vengono praticate sui bambini fino a una certa età. La cicatrizzazione è spesso lunga e difficile, provoca febbri alte e infezioni.

8 La lingua dei Bakongo

Un aspetto importante di ogni realtà culturale è la lingua. Il kikongo è la lingua dei Bakongo. Essa ha una struttura di tipo tonico, e appartiene al grande gruppo detto bantu occidentale e alla famiglia niger-kordofaniana, detta anche niger-congolese, comprendente un migliaio di lingue. Tra esse esiste il gruppo più rappresentativo, detto benue-congo con 500 lingue bantu le più importanti, parlate e utilizzate nel Sudafrica, nel Mozambico, nello Zambia, nella Repubblica Democratica del Congo, in Camerun e in Angola. Secondo la classificazione dell'antropologo Murdock, seguita dal linguista africano Teofilo Obenga (1959, pp. 271-313), al gruppo bantu centrale appartiene il sottogruppo kongo che include 28 varianti di kikongo e 3.270.000 parlanti. Le varianti del kikongo, parlate fuori dell'Angola (Swartenbroeckx, 1973, p.VII) sono: kimboma, kindibu o basso kikongo parlato a Matadi, kilari (Brazzaville), kimbata, kinsoso, kintandu o alto kikongo parlato dalle popolazioni di Kimpango e Kisantu, kituba (Kwilu), kisuku, kisundi (Mbanza Ngungu, Tumba, Lwozi), kivili (Pointe Noire), kiyombe (Mayombe). In Angola il gruppo kikongo presenta, più o meno, 23 varianti distribuite nelle province di Cabinda (kifyoti o kituba, kikoxi, kimboka, kilinji, kivili, kiyombe, kakongo, kindingi e kiwoyo), dello Zaire (kinzenge, kihungu, kisolongo e muxicongo o kisansala) e quella di Uije (soso, kongo, zombo, suku, pombo, gwenze, paka, yaka, koji) (Kukanda, 1986, pp. 5-43. Fernandes-Ntondo, 2002, pp. 45-47). I riferimenti in kikongo riportati in questo studio appartengono per la maggior parte alla variante kisansala (*kisansala* > *ki-+-sansala* «lingua di San Salvador»), variante parlata a Mbanza Kongo. Il kisansala (kindibu, secondo Swartenbroeckx, 1973, p.VII) è stato qui scelto sia in base a un criterio storico - ossia per essere la lingua della capitale dell'antico Regno del Kongo, e pertanto in una posizione centrale lontana dalle influenze di altre lingue - ma anche secondo un criterio letterario, essendo utilizzate e composte in numerose pubblicazioni. In questo processo ineluttabile e continuo, nel quale il contatto culturale è di fatto inevitabile, così come avviene nei processi di acculturazione, ogni gruppo conserva per alcune generazioni la propria tradizione trasferendola, in molti casi, in una dimensione metastorica e mitica che è alla base di molte tradizioni orali. Si tratta di un'esperienza d'apprendimento che avviene in forma sia conscia che inconscia e grazie alla quale la generazione più anziana induce ed obbliga quella più giovane ad adottare forme tradizionali di pensiero e di comportamento. Tale processo di trasmissione culturale è basato sul controllo che la generazione più anziana esercita sui giovani, anche con mezzi coercitivi. In definitiva sono gli anziani a custodire ed ad imporre queste regole. L'obbedienza ed il rispetto per loro, porta fortuna, mentre disobbedire e mancar loro di rispetto comporta punizioni, sofferenze e calamità. Gli anziani hanno la capacità e il dono di intercedere, presso la divinità, a favore della comunità; oppure possono rifiutarsi di farlo, per gravi motivi, nel momento del bisogno. Anche per i Bakongo valgono le osservazioni che Davidson fa per i Caramagiong:

«La maledizione degli anziani è la più grave punizione, applicata in vari gradi di condanne, proprio come adeguate benedizioni sono la ricompensa del comportamento giusto. Una blanda maledizione può causare la sterilità delle mogli e del bestiame, la perdita del raccolto e la morte prematura. Forme di maledizione più gravi, espresse collettivamente, possono generalizzare in modo drastico tali calamità» (Davidson, 1969, p. 72).

L'insegnamento impartito dagli anziani è tale che i giovani tendono a ripetere i comportamenti della generazione precedente, conformandosi ai modelli da loro appresi e facendo tesoro della

loro personale esperienza (Harris, 1974, p.7). Sembra essere questa una delle modalità per spiegare come i miti di fondazione ed eziologici delle etnie bakongo si tramandino: da qui il costante stereotipo del mito, che è all'origine dell'insediamento e dell'integrazione con le popolazioni indigene dei luoghi in cui le migrazioni si insediano. D'altro canto, si deve tenere presente che le tradizioni orali, com'è noto, possono soltanto agevolare la ricostruzione storica delle origini di una popolazione; né esse possono essere considerate significative per un'analisi antropologica. Possono essere interessanti, invece, per scoprire il mito e i nomi degli antenati di un'etnia. Al riguardo, tra gli storici del Congo si è fatta strada l'idea che:

«By understanding Kongo oral tradition and sorting out what is primary and what is secondary we can better use tradition as a source for history» (Thornton, 2001, p.89).

La lingua kikongo è dunque l'elemento primario di interazione negli scambi che avvengono all'interno della società bakongo. Il maggior peso comunicativo grava sulla lingua parlata: è attraverso la lingua che i Bakongo educano i loro figli, i quali, in tal modo, acquisiscono i criteri organizzativi, le regole comportamentali, le norme dell'agire, del pensare e i principi ideologici che governano la collettività. Con il kikongo i bambini imparano i nomi di parentela e i termini di rispetto per gli anziani, acquisiscono una gerarchia di valori e di comportamenti sociali che regoleranno in futuro la loro condotta.

«Each-relative elder could bless or curse the junior. The junior was expected to respect the elder, consult him or her and offer gifts of tribute. The elders of the kanda performed such functions with respect to their elders in the other world» (Hilton, 1985, p.12).

Una volta adulti, attraverso la lingua essi impareranno a compiere le cerimonie, i giuramenti e le preghiere; narreranno storie, proverbi e miti per ammaestrare i loro figli sul comportamento da assumere all'interno del lignaggio. Insomma, il kikongo, si pone come lo strumento principale capace di veicolare la cultura bakongo. Il linguaggio privilegiato dagli anziani è quello rituale, rappresentato spesso nei proverbi e nelle storie che narrano i miti all'origine del lignaggio. I contenuti, espressi attraverso questo linguaggio, vengono memorizzati e spesso utilizzati. Coprono un vasto arco di temi e corrispondono a tutta una serie di situazioni sociali che richiedono il pronunciamento del lignaggio. Si tratta di un linguaggio usato durante i riti di passaggio che accompagnano i momenti decisivi della vita dell'individuo. L'origine di questa parlata risale a tempi lontanissimi e la sua funzione è quella di celebrare la memoria storico-sociale, come avviene in molte culture orali. Vengono in tal modo ricordate leggi, norme e valori che devono essere trasmessi di generazione in generazione, al fine di garantire l'identità collettiva (*lusansu*) dei Bakongo. Mentre nelle società che possiedono una cultura scritta, la saggezza viene acquisita tramite lo studio individuale, tra i Bakongo il bagaglio dei saperi collettivi viene consegnato ai giovani attraverso la tradizione orale. Al riguardo Dennett aggiunge

«and they are the stories which have the greatest practical value, for in them is contained evidence of the moral code of the African, and a close study of a large number of them gives you a clearer perception of the native ideal of right conduct than any other manifestation of his mind that I know of. You will find them all pointing out the same set of lessons: that it is the duty of a man to honour his elders; to shield and sustain those dependent on him, either by force of hand or by craft; that violence, or oppression, or wrong done can be combated with similar weapons; that nothing can free a man from those liabilities which are natural to him; and, finally, that the ideal of law is justice—a cold, hard justice which does not understand the existence of mercy as a thing apart from justice» (Dennett, 1897, pp. X-XI).

La mancanza di scrittura fu un elemento in passato che condizionò le forme comunicative, così che solo la tradizione assunse il ruolo di supporto alla memoria storica. Il linguaggio rituale, in tal quadro esprime dei contenuti che i Bakongo conoscono a memoria e che non possono interpretare individualmente. I discorsi ufficiali non vengono mai improvvisati o affidati a forme spontanee, ma sono come intessuti di forme rituali provenienti dal passato e celebrate nel presente. Solo chi rappresenta la continuità del passato è autorizzato a ricordare e interpretare. Perciò riferimento al passato e subordinazione del presente sono presupposti essenziali per la cultura bakongo.

Furono i missionari ad interessarsi per primi alla lingua kikongo: uno dei primi, Francesco da Roma, annota nella sua cronaca

«Poichè la lingua naturale della Terra è difficilissima, ne si può apprendere eccetto che con molto studio, e fatica, & anco per molto tempo; perche oltre all'essere totalmente aliena da nostri termini e vocaboli, la frase ancora, e sommamente differente dalla nostra; e di più essi nel parlare fanno tante sincope, ch'è difficilissimo il poterli intendere, e se la persona non pronuntia nella medesima maniera, e modo, con che essi parlano, non intendono punto; e perciò, come ho detto, se il missionario non vuole stare otioso per molto tempo, è necessario, che travagli di questa maniera sin tanto, che apprenda la lingua naturale»
(Giovanni Francesco Romano, 1649, p. 31).

Nelle relazioni di viaggio, le loro figure emergono come viaggiatori, ma anche come etnologi, con interessi linguistici; e si caratterizzano inoltre per il fatto che si insediano e permangono sul posto, interagendo con le popolazioni locali ed apprendendo i loro usi e costumi. Perciò il loro non è un semplice viaggio di studio, ma un insediarsi al fine di organizzare e stabilire, anche attraverso l'evangelizzazione, strutture socio-culturali permanenti. Nei loro scritti richiamano spesso l'attenzione al kikongo, presentandolo come uno strumento di comunicazione a pieno titolo. Dopo molti anni di permanenza sul posto, si sforzano di imparare e parlare questa lingua, e producendo tutta una serie di documentazioni dove riportano osservazioni preziose che ci permettono di stabilire l'evoluzione della lingua e della cultura bakongo (Cardona, 1976, p. 39). In stretto rapporto con le popolazioni che incontrano, i missionari descrivono attentamente le strutture grammaticali; danno pure informazioni sul modo in cui si usano certe espressioni durante la conversazione, sottolineando l'uso diverso dei termini, a seconda della differenziazione sociale. Le attenzioni che le missioni europee rivolsero ai Bakongo furono, in primo luogo, di tipo linguistico, lo scopo era di imparare la lingua e così riuscire a comunicare con loro. Già nelle prime relazioni i missionari manifestarono interesse per il lessico e la grammatica kikongo. È ovvio che, essendo i primi studiosi soprattutto religiosi, le loro attenzioni linguistiche miravano, in particolare, a tradurre i testi sacri del Cristianesimo, per una migliore diffusione della fede, mediante, appunto, una prima ed elementare alfabetizzazione dei quadri intermedi, come catechisti e interpreti. In seguito furono tradotti i catechismi, le prime preghiere e altri testi sacri. Tali interventi culturali erano attuati dagli unici intellettuali che, nei primi approcci della colonizzazione, operavano nel processo di acculturazione e nell'opera di assimilazione, cioè i missionari di diversi ordini e congregazioni religiose, sia cattolici che protestanti. In tale contesto furono realizzate anche diverse documentazioni etnografiche, che attualmente risultano utili e interessanti per recuperare certe dimensioni culturali oramai lontane nel tempo e molto trasformate.

Anche se ci fu un certo sviluppo per la linguistica kikongo, l'etnolinguistica non fu mai sufficientemente sviluppata. Il primo documento a stampa di una certa importanza pervenuto sino ai nostri giorni di una lingua del gruppo Bantu (Doke, 1938, p. 87-114), è la traduzione in kikongo, della *Doutrina Christaã*, realizzata *por ordem do P. Mattheus Cardoso Theologo, da Companhia de Iesu* e pubblicata a Lisbona nel 1624. Sul piano etnografico questo testo riveste particolare

interesse in quanto vi sono riportati termini mutuati dalle credenze magico-religiose tradizionali. Ma il primo ad interessarsi della linguistica bakongo fu padre Bonaventura Pirola da Nuoro, che giunse in Congo, insieme ai primi cappuccini Bonaventura d'Alessano e Gianfrancesco da Roma nel 1645. Si servì come interprete di Manuel de Roboredo per redigere alcune note grammaticali e un lessico latino-spagnolo-kikongo. Le relazioni dei cappuccini nel regno del Congo diventano fonti preziose per il kikongo, descrivono le piante, gli usi e i costumi dei Bakongo con terminologie locali. La mancanza di regole di grammatica è il cruccio costante dei missionari, ma molti spingono più a fondo il loro studio e compongono il catechismo, che costituisce con la grammatica il primo testo a stampa del kikongo. Si tratta di fonti che risalgono sempre al XVII secolo, come il *Vocabolarium Latinum, Hispanicum et Congense. Ad usum Missionariorum transmittendorum ad Regni Congi Missiones*. L'opera fu redatta intorno al 1652 (Van Wing, 1928) dal cappuccino belga Joris van Gheel, dopo un anno dal suo arrivo in Congo (Hildebrand, 1940). Il manoscritto si trova attualmente a Roma nella Biblioteca Nazionale, con la segnatura "Fondi minori", "varia" 274. Nel 1928 ne è stata curata, da parte di J. Van Wing e di C. Penders, un'edizione a stampa che ha completamente mutato l'ordito dell'opera. Con un'operazione filologicamente singolare, l'ordinamento non è più quello dei lemmi latini, ma quello dei lemmi kikongo, mentre il latino e lo spagnolo sono stati sostituiti dal francese e dal fiammingo. Per i nostri scopi, in prima istanza ci siamo serviti dell'edizione del 1928; successivamente sono state verificate le forme kikongo sul manoscritto. Nel 1772 l'Abbé Belgarde realizza un dizionario francese-kikongo contenente circa mille lemmi, attualmente l'opera originale è conservata nel *British Museum Library* (Johnston, 1908, p. 74). Nel 1804 il cappuccino Bernardo Maria da Canecatti pubblicò a Luanda un dizionario portoghese-latino-kongo-bunda.

Tra i linguisti Holman Bentley, della Baptist Missionary Society, fu tra i più attenti studiosi di kikongo. Sua moglie compose il primo manuale scolastico in kikongo, la *Cartilha do Congo*, che verrà poi pubblicato dalla missione cattolica (*Missão Católica de San Salvador do Congo* 1959), incrementando, così, l'interesse per la lingua kikongo e sarà poi una costante della BMS (*Baptist Missionary Society*).

Nel 1910, il gesuita Renè Butaye pubblica, oltre a una preziosa collezione di proverbi bakongo un vocabolario Kikongo-Francese (Butaye, 1910a.) e la *Grammaire Congolaise*: (Butaye, 1910b). Nello stesso anno, Ivon Struyf, anche lui gesuita, raccolse delle leggende bakongo (Struyf, 1936) e, insieme a Seidel, pubblica nel 1910 la *Langue Congolaise*, una delle prime grammatiche kikongo (Seidel-Struyf, 1910).

A Mbanza Kongo presso la missione cattolica e protestante, cominciarono a funzionare le prime tipografie, nelle quali furono stampate numerose pubblicazioni in kikongo a carattere religioso (Muzzarelli, 1906. Martins, 1916. Anaquim, 1918. Barata, 1940, *Cantos religiosos* 1954) e scolastico (*Lições*, 1944), insieme a un dizionario pratico kikongo-portoghese (*Dizionario práctico*, 1952). Le prime macchine tipografiche, acquistate a Mbanza Kongo dal cappuccino Giancarlo Mialich, erano di origine ceca; nel 1975 vennero requisite dall'MPLA e attualmente sono gestite da un privato, a pochi passi dalla missione per stampare biglietti da visita. Dal canto suo, nel Congo Belga, grazie alla particolare sensibilità di Jean Cuvelier, amministratore apostolico di Matadi e studioso delle etnie bakongo (Cuvelier, 1972), fu istituito a Tumba un centro di promozione della letteratura orale bakongo (Van Dyck, 1958. Vuylsteke, 1923. Jean, 1938. Debruyne, 1951. Sevehandt, 1951. De Munck, 1956. Nkyambi, 1978). In questo quadro generale, dopo l'indipendenza, emergeva tra i missionari più sensibili l'esigenza di promuovere lo studio della cultura e delle varianti linguistiche locali. Furono condotti diversi studi, che portarono a produrre importanti opere etno-linguistiche sui Bakongo: la *Petite Grammaire de la langue du Bas-Congo* di Coene e il *Dictionnaire Kikongo Français* di K.E. Laman (1950), il quale già nel 1922, nell'opera *The Musical Accent or Intonation in the Kongo Language*, segnalava la presenza

in questa lingua di toni che nel 1973 furono studiati da H. Carter nel volume *Syntax and Tone in Kongo*.

Nel 1957 Leon Dereau pubblicò un piccolo dizionario di una variante del kikongo, chiamata *kizombo*. Anche in Angola nel 1961, sotto l'amministrazione coloniale portoghese, Antonio da Silva Maia pubblicò un prezioso *Dicionário Complementar*, che permise di comparare il portoghese al kimbundu e al kikongo. L'anno dopo, Almeida Santos scrisse un sussidio che permise di comparare *os falares bantos angolanos*. Infine, curata da Tavares nel 1934, fu pubblicata l'unica grammatica finora esistente del kisolongo, una variante kikongo parlata nella regione del litorale. Sono, tuttavia i cappuccini italiani Raffaele Dal Fabbro e Flaviano Petterlini, sulla scia dei primi etnolinguisti, a pubblicare nel 1977, il *Dicionário* e la *Gramática kikongo*, due opere che rimangono tuttora il punto di riferimento per gli studiosi della lingua kikongo. Dopo l'indipendenza del Congo e dell'Angola si è avuto un certo recupero degli studi etno-linguistici, con l'intento di valorizzare le lingue autoctone e, in particolare, il kikongo. Il primo obiettivo fu quello di definire la trascrizione della lingua (*Istituto Nacional*, 1980) e le sue rappresentazioni simboliche (Abranches, 1980. Fonseca, 1985) e linguistiche (Kukanda, 1986). In una prospettiva post-coloniale, la lingua autoctona veniva usata per valorizzare la cultura locale bakongo con pubblicazioni che promuovevano tra la popolazione la letteratura (Nsuka, 1986), l'agricoltura (Dianzungu, 1987) e l'educazione civica (Kamuna, 1962).

Va fatto presente che il missionario, dalla conoscenza di questa lingua e dalla mole di intuizioni linguistiche che egli già possiede, vede la necessità di una sistemazione logica, che mette poi in atto basandosi sulle categorie grammaticali greco-latine. Tuttavia non conoscendo altro modello grammaticale, se non quello europeo, egli lo adottò e lo impose su una lingua di tutt'altra struttura (Cardona, 1976, p. 42). L'etnocentrismo linguistico, fatto di concezioni precostituite, stereotipi e idee sbagliate, porta spesso lo studioso a non tenere conto delle fonti dirette provenienti dalle abitudini linguistiche e dalle tradizioni orali locali. Passando dalla letteratura missionaria seicentesca a quella filosofica del '700, si nota un pullulare di affermazioni, con le lingue cosiddette "primitive", che contrastano con lo stato effettivo delle conoscenze sul campo, ed emerge un particolare atteggiamento ed un repertorio di stereotipi verso le lingue altre, che sopravvivrà fino a tempi molto recenti (ivi, p. 44). Questo atteggiamento fatto di idee preconcepite, è dovuto al fatto che gli autori si basano sull'opinione di autori precedenti e non manifestano il bisogno di verificare i dati sul campo. Ricorre perciò l'idea che la lingua locale è primitiva, che non possiede una grammatica, che viene pronunciata attraverso suoni indistinti e il lessico è impreciso ed incapace di esprimere concetti astratti: si tratta insomma di una lingua barbara (Cavazzi). Se questa potrebbe essere la posizione degli etnologi del '700, nel secolo successivo tal quadro poco glorioso viene corretto con una considerazione più attenta all'aspetto empirico dell'osservazione diretta del linguaggio (ivi, p. 45). Viene spesso ribadita - e sarà una costante fino ai nostri giorni - l'importanza dell'apprendimento della lingua locale; e l'arte di usare la lingua diventa, così, il veicolo per percorrere conoscere ed analizzare quanto di più profondo vi è nelle culture africane. L'etnologo impara, così, a chiarire a se stesso il suo rapporto con il mondo che lo attornia e con le persone delle società africane che studia. È nell'800 che si stabilisce un certo connubio tra razza e lingua, che porta ad affermare la superiorità delle lingue indoeuropee esaltandone la capacità di esprimere *rapporti grammaticali in modo organico* (ivi, p. 48). Nell'antropologia si fa sempre più ricorso al concetto di razza e, con l'emergere nella letteratura romantica dell'idea di popolo si dispongono in modo evolucionistico le razze e le lingue corrispondenti lungo una scala di crescente completezza. Queste considerazioni furono adottate dagli antropologi fisici, per stabilire un criterio oggettivo per classificare i gruppi etnici. I Bakongo furono a lungo considerati un popolo senza scrittura e la loro lingua fu considerata in modo etnocentrico, riserva di caccia di studiosi europei e americani, come se solo a questi fosse concesso:

«il metodo scientifico e le capacità di studiarle e a chi le parla non fosse riservato altro compito che quello di esserne testimone e portatore inconsapevole» (ivi, p. 62).

Nel 1976, Cardona affermava che, dividere in due i ruoli di parlante nativo e di studioso linguista, era inammissibile.

Come molte altre popolazioni anche i Bakongo esprimono il loro pensiero direttamente con toni emozionali e interiezioni così articolate da riprodurre spontaneamente espressioni emozionali e interiezioni che vengono immediatamente recepite. Questi suoni, spesso di carattere interiettivo o imitativo, sono capaci di trasmettere una data sensazione, e si abbinano a espressioni particolari per rafforzarne il significato *wich have their meaning not by inheritance from parents or adoption from foreigners, but by being taken up directly from the world of sound into the world of sense* (Tylor, 1873, p. 162). L'uso delle interiezioni e delle parole imitative è spesso corredato da un insieme di gesti espressivi tipici. Anche i gesti, fatti con le mani, con la testa e con il corpo, si abbinano con questi suoni ed accentuano, di espressività e di senso la frase pronunciata. Un gesto tipico è quello di stringere le labbra e puntare la bocca nella direzione che si vuole percorrere, per rispondere a chi chiede informazioni sulla strada da fare. Questa espressione spesso si abbina alla parola «*kuna!*», che significa «là!» accompagnata da un breve accenno la testa serve per indicare il soggetto di un'azione. Per dire «io» (*mono*) si inclina la testa sul petto, per dire «lui» (*yandi*) si inclina la testa sulla spalla destra o sinistra a seconda della posizione che occupa la persona indicata. Anche i lineamenti del volto vengono atteggiati per esprimere un particolare stato d'animo che può essere

«visible expression of the features is a symptom which displays the speaker's state of mind, his feelings of pleasure or disgust, of pride or humility, of faith or doubt, and so forth» (ivi, p. 165).

Questi segni, attraverso un linguaggio mimico convenzionale, si combinano con particolari espressioni gestuali, come per esempio quella di aggrottare le ciglia e pronunciare il suono nasale «*mm...mm!*» per dire «no!». Mentre la parola «sì» viene spesso sostituita dal suono «*eh...*» modulato con un innalzamento progressivo del tono ed accompagnato da una breve inclinazione del mento. Tal repertorio di suoni e di gesti viene elaborato attraverso schemi intuitivi ereditati in un particolare contesto sociale.

«Moreover, there are many sounds capable of being used in articulate speech, varieties of chirping, whistling, blowing, and sucking noises, of which some are familiar to our own use as calls to animals, or interjectional noises of contempt or surprise, but which no tribe is known to have brought into their alphabet» (ivi, p. 172).

Per deplorare una situazione incresciosa, gli Umbundu usano l'espressione: «*chaaa!*»; mentre i Bakongo esclamano: «*ehyahyeee...*». Un esempio tipico è il suono prodotto stringendo le labbra e aspirando l'aria a tratti usato convenzionalmente per chiamare i gatti: è il modo usato dalle donne bakongo (*kingila*) quando, sedute sui marciapiedi di Luanda, invitano sfacciatamente i passanti a contrabbandare dollari. La stessa espressione pronunciata con le labbra semi-aperte manifesta chiaramente il dissenso davanti a qualcosa da disapprovare, e viene ripetuta ritmicamente da tutti i presenti. Tra le interiezioni più comuni, c'è quella dei bambini quando gridano, per lo stupore oppure per la paura, davanti a un pericolo e chiamano la mamma: «*e mameee!*». Altre esclamazioni consistono in una pura interiezione combinata con un pronome come: «*E mono yayeee!*». Ci sono inoltre le esclamazioni usate per allontanare per gli animali sorpresi a divorare il cibo riservato all'uomo: in questo caso le parole rivolte agli animali possono essere ripetute nelle loro forme mutile, come il frequente: *ngé!* (ehi tu!). Per aizzare un cane all'attacco, si ripete più

volte: «*kwata!*» (prendilo!). Le tradizioni orali si servono spesso dei suoni interiettivi emessi dall'uomo come segni indicativi per esprimere i sentimenti degli animali protagonisti di un racconto. Durante la conversazione le espressioni interiettive hanno particolare importanza come ben osserva Edward Burnett Tylor:

«*especially the women, accompany many words with mien and glances, and he who does not well apprehend this may easily miss the sense*» (ivi, p. 186).

I Bakongo trattengono la loro soddisfazione o il loro rifiuto davanti a qualcosa che viene loro offerto, per non rattristare l'offerente, ma quando possono, manifestano il loro disprezzo arricciando il naso ed esclamando: «*yambula!*» (lascialo!), oppure emettono un flebile suono nasale (*eh, eh!*). Certi suoni non esprimono semplicemente lo stato d'animo di chi parla, ma in certe occasioni, come durante i funerali, tendono a suscitare negli altri sentimenti particolari. Infatti, non è facile trattenere le lacrime davanti a una mamma che esclama: «*Ee yaye mono eee...*» (Ahimé...) davanti al figlio morto. Particolarmente interessanti sono le esclamazioni usate dai capi per incitare la folla, e le risposte corali che esse generano, come il classico «*ohye!*». Spesso l'oratore, per accattivarsi l'attenzione del pubblico, usa particolari fraseologie alle quali l'uditorio risponde coralmente con formule convenzionali a volte intraducibili, come quella usata per concludere un discorso:

- oratore: «*abù!*»
- pubblico: «*piah!*».

Quando l'uditorio corre il rischio di distrarsi chi parla ricorre spesso a un richiamo:

- oratore: «*yenge!*» (allegria!).
- pubblico: «*nzola!*» (amore!).

Per convincere il pubblico su un argomento importante si usa frequentemente:

- oratore: «*ka wau ko e?*» (non è vero?).
- pubblico: «*i wau!*» (è vero!).

Gli anziani possiedono un vasto repertorio di proverbi che usano per argomentare e convincere gli ascoltatori. Vengono spesso usati per suscitare un dialogo con espressioni simili al "botta e risposta" italiani:

- oratore: «*nsi yankulu!*» (la terra è degli antenati)
- pubblico: «*ntambi zampà!*» (viene calpestata da orme nuove).

Oppure:

- oratore: «*e mbwà nkwa malu ma...*» (il cane quante zampe possiede?)
- pubblico: «*mayah!*» (quattro!)
- oratore: «*mu nzila zole...*» (per due strade...)
- pubblico: «*ka kwendanga ko!*» (non riesce ad andare!).

Come per altre lingue, anche in kikongo molte parole derivano dall'imitazione di onomatopée udite nell'ambiente circostante: *bwa* > cadere, *baka* > prendere, *dila* > piangere, *fundu* > stomaco, *koso-koso* > tosse, *futu-futu* > polvere, *ta* > fucile, *yangalala* > allegria, *manzanzangu* > marcia veloce.

«Men have imitated their own emotional utterances or interjections, the cries of animals, the tones of musical instruments, the sounds of shouting, howling, stamping, breaking, tearing, scraping, and so forth, which are all day coming to the ears, and out of these imitations many current words indisputably have their source» (ivi, pp. 200-201).

Sono numerose le parole che indicano azioni compiute dall'uomo, abbinata a un suono particolare che la parola riproduce: *babalakana* > balbeggiare, *badaka-badaka* > andare a tentoni, *bimbazyana* > abbracciarsi, *kakalakana* > impedire, *konkota* > bussare, *lala* > dormire, *sunsumuna* > svegliare improvvisamente, *zonza* > discutere. Il nome degli animali deriva dal verso che emettono (*gnau* > gatto, *mbwa* > cane, *mbwingina* > ape), oppure dal movimento che compiono (*lumbemba-bemba* > farfalla). Per gli uccelli questo fatto è ancor più evidente: *nkuya-nkuya*, *kyele-kyele*, *lunyanginyangi*, *ngono-ngono*, *lubongo-yongo*, *lubyele-mbyele*, *bidi-bidi*, *nkiti-nkiti*, *munsye-sye*, *mbaki-mbaki*, *nkodi-nkodi*, *mbombobo*.

Il suono riesce a produrre effetti assai simili a quelli del linguaggio gestuale, fino ad esprimere lentezza o rapidità di tempo, violenza o delicatezza nell'azione; oppure a riprodurre una distanza piccola o grande. È sorprendente la forza comunicativa delle parole che vengono usate. Per esempio, se si tratta di indicare una persona che si trova lontano, all'indice della mano puntato diritto in direzione della persona segue l'espressione: «*ohyooo!*». Per indicare un animale lontano che scappa nella foresta, la fuga viene accompagnata da una serie ripetuta di «*ah-ah-ah-ah-ah...*» abbreviati, accelerati e ridotti di tono. I Bakongo si servono di gesti per sottolineare certe parole: un esempio frequente è quando si vuol spiegare che il fatto accaduto nel racconto, si riferisce a tempi remoti alla parola *ntama* (anticamente) è sottolineata con un gesto dove la mano sinistra afferra il polso destro e il pollice della mano destra schiaccia sul polpastrello del dito medio. A questo gesto si accompagna la tonalità della parola allungando la prima vocale: «*ntaaaama!*». Tra i rifugiati che ritornano da Kimpese, Songololo, Matadi, Mbanza Ngungu, Lukala si notano modalità espressive e suoni mutuati da altre varianti kikongo in uso nella RDC, come il kimanyanga. La mobilità generata dalla guerra e il conseguente contatto con altre lingue e culture ha notevolmente aumentato il repertorio mimico-gestuale. Il corredo si arricchisce indipendentemente dal luogo attraverso un continuo processo comunicativo, dove un certo numero di parole nuove entra nel linguaggio parlato e le varie parole diventano patrimonio culturale di un dato gruppo. Un esempio può essere la parola *vikandambala*, una verga usata dai soldati dell'UNITA per sferzare e punire i trasgressori, un termine umbundu che ormai è entrato nella tradizione orale dei muzombo e muxikongo, come in passato, la *palmatoria* dei portoghesi.

8.1 Le tradizioni orali

Nella tradizione culturale di ogni comunità esistono forme particolari e sistemi prefissati nei quali, seguendo tempi e momenti istituiti, è celebrata la stessa comunità nel suo spazio vitale (*sitz im leben*). Pertanto la tradizione orale, nel tempo, ha fissato moduli specifici per esprimere la propria memoria collettiva. Anche i Bakongo, tramandano il loro patrimonio culturale, secondo i noti schemi dell'oralità, adeguati a tempi e luoghi specifici, e ripresentano in tal modo e rivivono costantemente le proprie tradizioni.

Gli anziani della comunità sono dei campioni nell'arte del raccontare. Per farlo scelgono tempi e luoghi particolari. Attorno al fuoco, dopo il pasto serale e in coincidenza con feste o veglie funebri, stimolati dai giovani, ricordano gli antenati del lignaggio. Le donne e le ragazze accompagnano questi momenti di intensa socializzazione con canti e danze che si protraggono nella notte. Rallegrati dal vino di palma e stimolati dalle noci di cola, si rivivono attorno ai vecchi le gesta del passato. Si tratta di una maniera spontanea e naturale di insegnare che permette ai giovani di apprendere e memorizzare il patrimonio culturale che costituisce, di fatto,

la loro identità. Tutto ciò è ritrasmesso, al momento opportuno, di padre in figlio. Si tratta di un processo di comunicazione orale che consente alla tradizione di essere continuamente aggiornata, rivissuta e rifunzionalizzata. Rispetto alla codificazione scritta, che fissa il dato e lo rende invariabile, l'oralità rende l'informazione fluida, e arricchita intimamente dalla creatività del narratore.

Nell'antologia che segue, sono stati trascritti e fissati miti, racconti e proverbi ancora attuali tra i Bakongo del Nord dell'Angola. Va subito precisato che il dato scritto non può ovviamente trasmettere il corredo gestuale e ritmico che accompagna il racconto dell'anziano. Si propongono, pertanto, testi antologici, frutto di una trascodificazione del codice orale, formato da parole e da segni e gesti la cui resa è assolutamente impossibile nel documento scritto che si propone. Questo comporta la perdita di una grande quantità di elementi che, forse, nella comunicazione orale avrebbero facilitato la comprensione, permettendo al lettore di rivivere l'ambiente in cui questi testi furono raccontati.

I vari testi sono proposti come reperti, senza la trascrizione fonetica e seguendo la codificazione scritta, attualmente in uso per la lingua kikongo che, pur seguendo le convenzioni grafiche, non potrà mai riprodurre quello che l'arte del racconto presenta.

I testi sono stati raccolti a partire dal 1984 tramite registrazioni sonore e appunti trascritti dalla viva voce degli anziani bakongo, nelle province di Uije e Mbanza Kongo; sono suddivisi secondo i generi delle tradizioni orali cioè i miti di fondazione, le storie e i racconti, i proverbi e i canti.

8.1.1 Miti di fondazione

I miti di fondazione sono racconti narrati con l'intenzione di spiegare istituzioni e costumi che hanno a che fare e collegati con l'origine dei lignaggi, con la loro espansione territoriale, la loro organizzazione sociale, l'istituzione dei capi e con la loro suddivisione in lignaggi e sottolignaggi. Sono molto numerosi e vengono custoditi gelosamente e tramandati ai membri del lignaggio sparsi nei villaggi bakongo. Il loro racconto rivela un'unica fonte ancestrale, che viene redatta e riadattata in modo diverso a seconda delle località. Alcuni contengono solo un episodio o l'affermazione di un diritto, la spiegazione eziologica di un privilegio; altri danno l'origine di un conflitto o di un incidente drammatico. Spazio e tempo costituiscono i parametri essenziali che consentono alla comunità di avere coscienza di se stessa e, quindi, di identificarsi. Questa stessa necessità si riscontra anche nei Bakongo, che si riconoscono tali perché uniti da una lingua e appartenenti a una medesima cultura. Anche se molti lignaggi vantano le loro origini nell'antica capitale del regno del Congo (*tutukidi ku Kongo*), in verità, non è esattamente questo che li costituisce come comunità etnica né tanto meno che li accomuna.

Una seconda categoria comprende i miti che narrano grandi imprese culturali provocate da eroi mitici o favolosi che popolano i racconti di guerre sostenute contro gruppi rivali o contro gli invasori portoghesi. Narrano le gesta compiute dagli eroi leggendari del lignaggio, le loro unioni matrimoniali che uniscono famiglie diverse e le identificano attorno a una capostipite comune. Si tratta di un patrimonio custodito gelosamente dalla comunità, insediata in un territorio; tale patrimonio presenta, però, diverse varianti.

Una terza classe di miti si trova alla base di conquiste culturali, dove la magia svolge un ruolo fondamentale. Ogni volta che i Bakongo si accingono a intraprendere qualcosa di vitale importanza che supera le loro forze, ricorrono alla magia. Come osserva Malinowski, *tra magia e mito c'è un'intima connessione* (1969, p. 148): è la magia che conferisce il potere esercitato dagli eroi mitici.

«L'uomo attuale differisce dai grandi eroi mitologici del passato per il fatto che oggi giorno i tipi più efficaci di magia sono andati perduti. Se si potesse ritrovare la potenza dei vecchi riti e incantesimi, gli uomini potrebbero volare, ringiovanire e conservare così la loro vita per sempre, uccidere e poi richiamare in vita, fruire sempre della bellezza e del successo, dell'amore e della lode!» (Malinowski, 1937, p. 149).

In tutto ciò è avvertibile l'impronta prevalente di una cultura che modella e trasforma persone e situazioni, per adattare alla propria struttura sociologica. Questo evidenzia l'influenza sociologica del mito, il quale vive della magia e si appoggia sulle istituzioni sociali che la magia plasma. Spesso il mito magico è posto accanto al mito di fondazione e insieme costituiscono la forza di coesione che mantiene unito il lignaggio. In questo caso il lignaggio si identifica col mito che diviene un suo vanto e privilegio da esibire come identità davanti a altri gruppi.

Una delle prime fonti che riportano le origini del regno è l'*Istorica Descrizione* di Giovanni Cavazzi :

«secondo le loro tradizioni nella Prouincia di Corimba, ch'è una parte del Regno di Coango, distesa lungo le riue del Zaire, dimoraua vn huomo per nome Eminia-n-zima, ammogliato con vna tale Luqueni Luasanze figliuola di Nsa-cu-elau, e Sirocchia di Npu-cuan-sucù, da cui trasse vn bambino, chiamato anch'egli Luqueni: costui bramoso di ingrandirsi, arrollò sotto le sue Insegne quanta gente potesse lusingare a seguirarlo, & vscito in busca di quello d'altri visse alcun tempo con alterne vicende abbattuto, e fauorito dalla fortuna, alla fine prefigendo di manomettere le vicine contrade, fortificossi frà certe rupi, luogo opportunissimo à suoi disegni, sì perche naturalmente era inespugnabile, sì

ancora perche a cagione del frequente commercio, era l'vnico, e necessarissimo transito di tutte quelle populationi, in riguardo delle quali commodità, poteua egli senza tema di sorprese scorrere a danni delle intiere Prouincie, ò pure senza mouersi dal suo posto, ricoueraui i malcontenti, & esigere dagli altri grosse taglie, ò costringerli a tributarlo di aualche annuo pedaggio. Vn giorno trouandosi costui assente, accadde, che il giouanetto Luqueni suo figliuolo con tirannica violenza ricercò da vna sua Zia, che volesse pagare il consueto tributo de' passaggieri, il che ricusò ella, rimprouerandolo, che con sì graue onta del rispetto, douuto alla parentela, osasse di assoggettirla come vassalla; laonde il fellone dell'auaritia, e dal genio bestiale di farsi temere, empiamente istigato, le trafisse il Ventre ancora pregnante, scontando di questa guisa con duplicato parricidio la tenue valuta di vn solo tributo: contristossi vn tasnto misfatto il Genitore Eminia – n – zima, perche era Fratello, ò secondo altri, Cognato della Defonta, e stette in procinto di castigarne il maluagio figliuolo; ma conciosiache frà gente barbara agli eccessi della barbarie si hanno in pregio eccessivo, i Neri argomentando, che costui hauesse vn cuore bellicoso, & inflessibile, in vece di abborrirlo, come reo, & imbrattato del proprio sangue, dieronsi sotto il suo militare comando, & immediatamente lo acclamarono per loro Rè: Luqueni adunque gonfio del nuouo carattere, & impatiente di passare alle nuoue conquiste, con repentina velocità dilatando i vanni dell'ambitione, inuase la Prouincia di Npenbacassi, membro di quel grande corpo, che oggi giorno è l'istesso Congo: insomma audace vguualmente, & auuenturato peruenne si doue stà situata la Città di S. Salvatore, e vi collocò la Sede del suo Regno» (Cavazzi, 1690, p. 208).

8.1.2 Le origini dei Bakongo

Le tradizioni orali che riportano i miti di origine delle *luvila* spesso accennano ai Boscimani, che popolavano l'Angola ed il Congo. Si tratta di popolazioni che furono respinte verso il Sud, quando i Bantu penetrarono e si appropriarono dei loro territori di caccia. Questo brano evidenzia come fosse un vanto per gli anziani dei villaggi far risalire le loro origini alla città reale di Mbanza Kongo (*kuna Kongo twatuka*). Il segno del loro legame alla casa reale era il tributo (*futa mpako*) ed era un onore consegnarlo al re.

«I negri scacciarono i Mbaka-mbaka e i Mbwidi-mbodila e dopo presero possesso della nostra terra. Se chiediamo agli anziani da dove hanno avuto origine tutti i lignaggi, ci dicono da Mbanza Kongo o San Salvador. E' vero perché fin dall'antichità i signori dell'argento, coloro: che regnavano vennero da San Salvador, ed era lì che risiedeva il re del Kongo, e a lui pagavano ogni anno il tributo. Ma non tutti i lignaggi ebbero origine a San Salvador, come i Bakongo detti Manyanga, Basundi, Bazombo, Bampangu, Bandibu, Bambata, Mimboma, Bangombe, infatti, la loro lingua è diversa. Se fossero usciti tutti da San Salvador avrebbero parlato la stessa lingua. I nostri antenati vennero dal Nord, e poi si sparsero qua e là. Il nostro antenato Bakongo fondò il suo regno a Mbanza Kongo e da lì ebbero origine tutti i Bakongo: i Bavili, Bayombe, Bakabinda, Basundi, Baladi, Babembe, Bandondo, Basolongo, coloro che provengono da Ndingi e Vungu. Gli abitanti di San Salvador discesero dai Vungu, e da San Salvador ebbero origine i Bandibu, Bampangu, Bazombo, Bambata, gli abitanti di Damba e altri lignaggi dell'Angola.

Perciò è vero, come dicono i nostri anziani: "Noi discendiamo dal Kongo". Ma sapere quale era il primo luogo dove risiedeva Mbanza Kongo è difficile perché passarono moltissimi anni; sappiamo solo l'antico nome. Noi eravamo a Nteye e Kwingibiti, e abbiamo guadato il fiume nei pressi di Nsanda Nzondo. I figli e i nipoti del re del Kongo si moltiplicarono spargendosi e fondando altre terre. I Bavili e Bakabinda si insediarono nei pressi del mare e fondarono il regno di Loango; la loro capitale è Loango o Bwali; altri fondarono il regno di Kakongo con la capitale Kingwele, altri invece, il regno di Ngoyo, con la capitale Ngoyo, e questi chiamiamo Bakabinda. Nella terra dei Vungu regnava un grande re Nimi a Nzinga, il nome della sposa era Lukeni, la quale diede alla luce un figlio a cui diedero il nome di

Lukeni. Quando Lukeni divenne adulto era forte e potente. Un giorno la nonna paterna attraversò il guado vicino al villaggio. Ne Lukeni volle che pagasse il pedaggio, lei rifiutò, allora la uccise con un coltello. Suo padre Nimi voleva che fosse giudicato e ucciso. Ma Ne Lukeni corruppe i soldati di suo padre e divenne loro re. Poi insieme con loro, con i parenti e gli amici fondò il suo regno sull'altra sponda del fiume Zaire. Quel territorio era popolato dai Bambundu, che si trovano ancor ora a Luanda. Il re Lukeni combattè contro di loro a Mbanza Manteke: Ne Mpangala Mbumbulu. Ne Lukeni fondò la città di Mbanza Nkazi. Lottarono, ma ebbero il sopravvento perché erano più numerosi. Passarono Songololo e Kondo Malembe e arrivarono a Nkumba a Ungudi che era l'antico nome dato a San Salvador, trovarono il re Nsaku ne Vunda che vi regnava, combatterono contro di lui, e occuparono quelle terre. Quei luoghi erano di loro piacimento: le terre erano fertili, irrigate da fiumi. Così costruirono la loro capitale e gli dettero il nome di Mbanza Kongo del re. Nel regno del Kongo erano molti i lignaggi. Il re Lukeni invase le terre della regione di Madimba, e mandò il principe Ne Mpemba col compito di controllare quella zona, e gli diede il privilegio di farsi pagare il tributo. E così Ne Mpemba regnò su Mbanza Mpemba. La stessa cosa fece con il principe Ne Nsundi che inviò nella zona di Mpumbu. Lui era un soldato valoroso e fu messo a capo di una grande regione e costruì la sua capitale a Mbanza Nsundi, dalle parti di Kisantu-Bololo. Fondò Mbanza Mpangu dalle parti del fiume Nkisi, e regnò sulle terre dei Bampangu. Il principe Nkulu ne Soyo fu inviato nella parte del mare, tra i Bassolongo, e vi fondò Mbanza Soyo. Era una zona con scarse precipitazioni, dove la popolazione, insediata sull'estuario del fiume Zaire, si sosteneva commerciando il sale marino (*songo*) e lo *nzimbo* (*Olivancillaria Nana*). Il principe ne Mbamba Kalunga si trasferì a Sud e regnò su una grande regione, fondando Mbanza Mbamba, una grande regione al confine tra i Bakongo e i Bambundu. Sulle terre di Mbata regnò il principe ne Mbata, suddito del re Ne Nsaku Elau. Quando si accorse che il re del Kongo era forte e potente e aveva invaso tutte le terre, dette in moglie sua sorella al re Lukeni, e così entrò a far parte del regno di Ne Lukeni, pagandogli il tributo. Le terre del regno del Kongo erano molto estese dal fiume Kongo fino a Luanda, dal Kwango fino al mare, e tutti pagavano il tributo al re».

«Kanda dya Bandombe bakula Bambaka-mbaka ye makanda mankaka, ebosi bavwanda muna nsi eto. Vo tufimpa bambuta keti kweyi batuka bawonso bavutula vo: kuna Kongo twatuka. Ye basonga Mbanza Kongo vo San Salvador. Dyakyeleka kadi tuka ntama ba mfumu za palata, minyadi mya nsi ku San Salvador batuka, kuna mpe kavwandanga Ntinu Ntotela, kuna mpe bayenda futa mpaku mvu muna mvu. Kansi makanda mawonso ka mavayikila muna nzila a San Salvador ko. Bakongo bankaka babokelwanga Manyanga, bankaka Basundi, Bazombo, Bampangu, Bandibu, Bambata, Mimboma, Bangombe. Muna nding'au mpe nswaswani tumonanga. Nga vo bawonso ku San Salvador batuka, bawonso ndinga San Salvador bafwete vova. Kansi bakulu beto ku Nord batuka. Nkulu eto Na Kongo wavanga mbanz'andi: Mbanza Kongo, i kuna mpe bamwangana Bakongo bawonso. Bavili, Bayombe, Bakabinda, Basundi, Baladi, Babembe, Badondo, Basolongo, bisi Ndingi, besi Vungu, kuna Vungu mwatuka besi san Slvador, ye ku San Salvador kwatuka Bandibu, Bampangu, Bazombo, Bambata, besi Ndamba ye makanda mankaka ku mputuki.

Idianu dyakyeleka dina bavovanga bambuta zeto vo: kuna Kongo twatuka Kansi mu zaya fulu kina kyakala Mbanza Kongo ya ntete mpasi beni kadi mafunda ma mvu mavyokele va kati ye bakulu ka batusisila nkanda ko. Bana ye batekolo ba mfumu Na Kongo va banyeka, va babilama, bamwangana, Bamenda tunga dyaka nsi zankaka. Bankaka, i Bavili ye Bakabinda Bamenda tunga ku ndambu za Kalunga. Bavanga kimfumu kya Loango; mbanz'au: Loango vo Bwali. Bankaka batunga kuna nsi a Kikongo, mbanz'au Kingwele, bankaka batunga kimfumu kya Ngoyo: mbanza au mbanza Ngoyo: i kuna babokelwanga Ba-Kabinda. Muna nsi a Vungu mwayala mfumu anene nkumbu andi Nimi a Nzinga, nkumbu a nkaz'andi: Lukeni. Bawuta mwana, bamvana nkumbu a Lukeni. Mwana va kakola nkwa ngolo ye nkwa luyendo. Lumbu kimosi s'andi a nkento wasambuka ku sau dya vata. Ne Lukeni walomba e mfutu. Yandi ngongo andi. Ne Lukeni muna makasi mandi wamvonda mu mbele. Tat'andi, Nimi wazola kafuta mambu muna nkanu kavola, kafwa mpe mu mbele.

Kansi Ne Lukeni wawilula makesa ma Tat'andi bantumba ntinu au. Vamosi ye makesa ye bampangi ye bakundi bandi wayenda sosa kimfumu kyandi mu simu dya nzadi. Kuna bavwanda muna kolo kina Bambundu, kanda dya nkaka dya bandombe, dyavita lwaka muna nsi eto, dina te ye bwabu ku nsi a Loanda. Ntinu Lukeni wanwana vita ye mfumu au muna nsi a Mbanza Manteke: Ne Mpangala Mbumbulu. Ne Lukeni wanunga, wavola nsi, watunga mbanz'andi muna Mbanza Nkazi.

Banyeka kansi ku se ntu bamona vo kimfumu kina kiké kwa bau, baluta ku ntwala.

Vyoka Songololo ye Nkondo Malembe balwaka ku Nkumba Ungudi, i nkumbu ankulu a San Salvador. Ntinu Nsaku ne Vunda wayala kuna; banwana vita, Ne Lukeni muna ngolo zandi wavola nsi. Watonda beni muna nsi ina: fulu kyambote, ntoto ye maza mambote: watunga mbanz'andi, wavana yo nkumbu a Mbanza Kongo dya Ntotila.

Kuna Kongo dya Ntotila makanda ma bilama. Ntinu a Lukeni wavola zunga kyawonso kya Madimba, watuma duki dimosi, Na Mpemba, mu langidila nsi ina ye wamvana nkoto mu baka mpaku. Mfumu ne Mpemba wayala kuna Mbanza Mpemba. Mpila yina mpe watuma duki dyandi Ne Nsundi ku ndambu za Mpumbu; kesa dyangolo kakala, wayala mu zinga kyanene, watunga Mbanza Nsundi, ndambu za Kisantu-Bololo. Mfumu Ne Mpangu wayenda ku ndambu za Est, wavola nsi a Kimpangu, wavyoka ku Nkolo; watunga Mbanza Mpangu ku ndambu za nzadi Nkisi, wayala mu zunga kya nsi a Bampangu.

Mfumu Nkulu Ne Soyo wayenda ku ndambu za Kalunga mu nsi a Basolongo, wayala ku mbanza Soyo, Mfumu ne Mbamba Kalunga waluta ku Sud, wayala ku Mbanza Mbamba mu zunga kyanene kya Bakongo ye Bambundu.

Mu nsi a Mbata mwayala Mfumu Ne Mbata, mwisi Ne Nsaku Elau. Va kamona vo Ntinu Ntotila nkwa ngolo ye nkwa lulendo mu vola nsi zawonso, wakwelesa busi kyandi, nsang'andi kwa Ntinu Lukeni. Mpila ina yandi kibeni wakikotisa muna luyalu lwa Ne Lukeni ye wamfuta mpaku.

Luyalu lwa Ntinu Ne Kongo lwakituka lwanene kikilu: tuka Nzadi a Kongo na te ye kuna Loanda, na te ye kuna Nzadi a Kwango, na te ye kuna Kalunga, nsi zawonso zalemvoka ye bafuta mpaku kwa Ntinu Ntotila». (De Munck, 1956, pp. 10-15).

8.1.3 Il lignaggio degli Nzinga

Secondo la tradizione, Nzinga è il capostipite di tutti i lignaggi (*mazinga mvila zawonso*). Il brano che segue è un esempio della formula pronunciata solennemente dai membri di questo lignaggio (*ndumbulu a kanda*) in occasioni particolari. Veniva esibita come carta di identità dai membri del lignaggio.

«Mazinga dei Bakongo, Pietra dei Bakongo, Capostipite dei Bakongo, Cordone ombelicale dei Bakongo, il Seme dei Bakongo. Eravamo un unico lignaggio, poi ci siamo dispersi, ma il nostro sangue scorre su tutti i lignaggi. I Mazinga sono eterni, sono il capostipite di tutti i lignaggi. I primi che hanno regnato sui Bakongo. Sono io Mazinga, l'esploratore. Capostipite dei lignaggi I Portoghesi hanno occupato la lunga riva del fiume. Formo un'unità sacrale che non si mescola con i lignaggi di bassa condizione Posseggo moltissimi lignaggi. Se non è leone, è leopardo Se non è un leopardo, è un lupo La mia potenza si adatta alle circostanze Se non mangio capra ecco il maiale Le perle della mia collana sono solo denti di leone e leopardo. Io nomino i miei funzionari. Io proclamo le leggi e veglio notte e giorno Ho sempre sulla testa la zucca del vino di palma

Mazinga ma Kongo, Ntadi a Kongo, Nsanga Kongo, Nkumba a Kongo, Mbenza Kongo. Makanda mana makala kanda dimosi. Bavasana. «Mazinga mazinga mvila zawonso». «Mazinga wazingila, ntu a makanda mawonso».
Nzinga wavita yala mu Kongo Mazinga ma Tona Mvil'a nene, Nlambu nene madidi ku Mputrugezo Vwa dya mbinzu, Ka sangana ye mbongo; Mbongo ye mbongo ivwidi bata. Bulu kya Tona, Kikwenda nzila ye nzila. Vo ka nkosi ko, ngo; Vo ka ngo ko, mwinzi. Kavambuka. Vo ka dya nkombo ko, ngulu. Kavwata nsanga. Nanga meno ma nkosi ye ngo. Teleka kateleka, Nyunga kanyunga,
Kansi e nkalu'a malavo Ka kondwa yo, va ntu (Cuvelier, 1972, p. 16. Batsikama, 1971, pp. 176s.).

8.1.4 La dispersione dei lignaggi

«Makongo era cugino del vecchio re del Congo, e viveva con i suoi otto fratelli in compagnia dello zio che era re a Mbanza Kongo. Il re aveva uno schiavo chiamato Lencha, che amava molto perché era l'unico a sapere come si estraeva il vino di palma e l'olio di palma. Al re piaceva molto sia il vino di palma come anche la *mwamba*, per questo il re era molto affezionato al suo schiavo Lencha. Un giorno lo schiavo del re, volle provare a far fermentare il vino di palma e lo lasciò per tre giorni nella zucca. Poi lo offerse al re, che lo bevve d'un fiato, ma il re divenuto ubriaco si mise a dormire. Makongo e i suoi fratelli non conoscevano gli effetti del vino e vedendo il loro zio in quello stato, pensarono che stesse per morire. Le donne del re riferirono a Makongo che la causa del malessere del re era il vino offerto dallo schiavo Lencha, che fu accusato di avvelenamento. Il verdetto fu emesso: prima che il re morisse, doveva morire lo schiavo che l'aveva avvelenato. Presero Lencha lo portarono lontano e lo bruciarono. Poi ritornarono dal re per assisterlo nell'agonia, ma passata l'ubriacatura, il re ridivenne sobrio e chiese che gli chiamassero lo schiavo Lencha.

Allora gli raccontarono che cosa era successo, e il castigo che avevano inferto allo schiavo. Il re furibondo minacciò di bruciare vivi tutti i cugini, così come loro avevano fatto con lo schiavo. Allora Makongo e i suoi fratelli per salvarsi dalle ire del re, loro zio, scapparono passando sull'altra riva del fiume Zaire» (Martins, 1972, p. 7).

8.1.5 Origine del lignaggio Na Kapitau

Il mito di fondazione di questo lignaggio viene sintetizzato da un proverbio che prende lo spunto dalla calma di Na Kapitau: «la calma sta alla base del re» (*lembe kifukidi wene*).

«Il Capitano risiedeva nella città di Mbanza Kongo e faceva parte della corte reale. Una volta andò dal re e si sedette al suo fianco. Alla sera il re volle discutere con il Capitano al riguardo dei problemi che lo affliggevano e si arrabbiò. Il Capitano lo lasciò parlare ma dopo che ebbe finito, rispose con calma al re e così si arrivò a una soluzione».

«*Muna Mbanza Kongo, Kapitau ku lumbu kekalanga. I ngenda antete. Wafwonga kaka vana ndambu a ntinu. Mambu matweso ku Kongo, e nkokela ntotela uzonza mo ye Kapitau. I bosi Kapitau vo ntotela udingamene, uzenga mambu*» (Cuvelier, 1972, pp. 7s.).

8.1.6 Il re Nsaku ne Vunda

«Il re Nsaku ne Vunda si stava riposando per terra, sopra una stuoia. Mangiava e riposava, beveva e riposava. Se riposasse o no, gli schiavi andavano e venivano portando legna e acqua. Perciò incominciarono a dire che Nsaku era un re che riposa.

Il suo lignaggio proviene da Fisimanga, Nkungu e Mayanzi. Sull'altra sponda del fiume Bwende, dicono che Nsaku fosse come Makaba (...) Dicono che Ne Nteye diede alla luce 12 figli; abbandonarono l'altra sponda del fiume fondarono Mbanza Kongo. Il luogo su cui fondarono la città era desertico e non c'era proprio niente. Il primo re che regnò a Mbanza Kongo fu Nimi a Lukeni lwa Nzinga. Fu consacrato con il nome di Nekongo, o Ntotela. Avvenne una discussione e Nsaku disse: « Tu non puoi regnare perché sono io il più anziano». Ma fu Nimi a Lukeni lwa Nzinga a regnare sul Kongo. Questo avvenne perché il vecchio Nsaku disse: «La mia prerogativa su ogni re del Kongo è quella di possedere lo scettro reale». Nsaku ha il diritto di concedere lo scettro a ogni reggente. Ma se succede che ci sia un re e che Nsaku non ne posseda lo scettro regale, quello non è un vero re. Quando arrivarono i primi missionari, fu il re Nsaku a riceverli e a essere battezzato per primo. E fu lui a lasciare in eredità al figlio primogenito l'acqua santa donata dal Papa che si trovava a Roma. Perciò durante l'intronizzazione di un nuovo re, Nsaku tiene lo scettro regale e asperge il nuovo re con l'acqua santa.

Il lignaggio dei Nsaku lasciò Mbanza Kongo, per stabilirsi a Kyalundwa. Lasciata Kyalundwa si spostò sulla strada che portava a Lunda. Guadarono il fiume Lunda, fondarono gli insediamenti della montagna Ungudi, e poi guadarono il Nkyende fino a arrivare al fiume Mpozo. Fondarono Bangu, e la valle del Mpozo. A Bangu c'erano sette capi lignaggio: Nlaza, Mbenza, Kyangala, Ne Mvemba Nsundi, Nkuwu anene, Ntinu Nsaku, Vita a Nimi.

Mvemba Nsundi fondò Lolo. Kengele Mwini Bangala era il più anziano. Nlaza tornò indietro sulla valle del Mpozo, lo guidò e fondò Kongo dya Lemba. Mbemba si staccò e fondò Nkondo Malembe. Si formò così un grande regno fondato da Mbemba. Vita a Nimi fondò Mpangu. In seguito il re Nsaku fondò Vunda dove si stagliavano le rocce di Ve Maria. Nsaku, Mpese, Kyumbuzi. Quando abbandonarono Vunda fondarono Nzengeta. Scoppiò una guerra e tutti e tre, Nsaku, Mpese e Kyumbuzi lasciarono Nzengeta. Altri però vi rimasero. Fu così che fondarono Kimpese, Lamba, Kumbi e Mbawa. Dei lignaggi materni ci fu una donna che fondò Yongo, un'altra Songa e un'altra ancora Kuzi. Un lignaggio materno salì in direzione di Ntoyo (Luvaka) e fondarono Nkoko e Lwalu.

Quando fondarono Kimpese, si moltiplicarono incredibilmente, tanto che la vallata non era più sufficiente a contenere tutti i villaggi. Allora il re Nsaku disse: «Il luogo è insufficiente, perciò tu Kyumbuzi vattene più in là a cercare un altro posto migliore». E così fondarono Zyaka. Ma il luogo era malsano e molti cominciarono a morire. Allora Kyumbuzi fondò Ngozela. Il re Nsaku lasciata Ngozela fondò Nzengeta che era una grande città con quattro

lignaggi. Il più grande di tutti si chiamava Nuni, e il capo lignaggio era figlio di Nsaku. Nuni era un cacciatore di elefanti. All'alba andò a caccia sul bosco sacro che attorniava il villaggio. In mezzo al bosco c'era un lago e lì incontrò un elefante. Colpì l'elefante e lo uccise, ma anche lui morì. Vollerò chiamare l'indovino. Ma quando l'indovino giunse per stabilire chi l'aveva ucciso, scoppiò una lotta e l'indovino rimase ferito. E così si dispersero. Un lignaggio matrilineare fondò Vunda, che si trova vicino Masangi dopo Ngombe; un altro fondò Ngoni vicino Vunda; un altro fondò Sadi vicino a Zombo dopo la montagna di Kimbata. Ma non avevano donne. Allora alcune vennero dalla città di Nkolo (Tumba) e fondarono Kisyama (Kwilu). Kyatoti fondò Mbemba. Altre fondarono Nembo (Nkela). Il re Nsaku quando se ne andò da Nzengeta fondò Bangu e Ngombozi. Altri uscirono da Mongo e fondarono Zamba (Ngungu). I lignaggi matrilineari erano Kinsaku (Kindundu) e Boko. Un altro lignaggio matrilineare si insediò sull'altra sponda del fiume Kinsaku.

«Vunda di Mwangwa pietra del grande Nsaku, ha dato alla luce molti lignaggi».

A Kongo del Botongo: il re di Vunda riposa sopra un tappeto fatto con la pelle di leone e leopardo. Il signore di Malele dorme sopra montagne e ceppi».

«Ntinu Nsaku ne Vunda kavundila va ntoto, va yandu ye nkuwu. Dya vunda, nwa vunda. Vo dya vunda, vo k'uvundidi ko, uwayi batuma nkuni ye maza».

Ntinu Nsaku (ku Yoyo) tutukidi ku Fisimanga kuna Nkundu ye Mayanzi, (Tat'eto Titi kya Mpanzu). Ku simu dya Nzadi Bwende, bavova vo Nsaku mpila mosi ye Makaba, Mumba kya Makaba, Makaba Mbakala, Nsaku Mbakala.

Bavova vo ne Nteye wawuta wana kumi ye zole. Bakatuka kuna simu dya Nzadi, bele tunga Mbanza Kongo. E fulu kiakina kya zunga kya Mbanza Kongo vana ntete mwakala nianza mwa nkatu kwandi. Ntinu Nimi a Lukeni lwa Nzinga uyadidi wene, utumbamene ezina vo: Nekongo, o Ntotela. Mpaka zabwa. Nsaku vo: «Ngeye k'ulendi yala ko, ekuma mono i mbuta». Kansi Nimi a Lukeni lwa Nzinga wakisimbila Kongo. Ekuma Nsaku mbuta wavovele vo: Konso una uyala muna Kongo, Ntinu Nsaku ufwete kunzuba e nsesa. Avo Ntinu Nsaku, kena vo ko kawanda e nsesa, e yuna ka Ntotela ko. Una mambu ma Nzambi ma Katolika mayiza numa nsi a Kongo, yandi Ntinu Nsaku wavita tambula mambu ma Nzambi ye botama. I bosi o Nsaku yandi wa mwan'ambuta wasisilwa maza masantu matuka kuna Roma kwa Papa. Ozevo konso untotela kaka uyala ufwete zubwa e nsesa a maza masantu ye mwangwa maza masantu. Kanda dya Nsaku una bakatuka muna Kongo, bele muna Kyalundwa. Katuka muna Kyalundwa, ele muna nzila Lunda. Asaukidi Lunda, ezi tunga monga a Ungudi, i bosi basaukidi Nkyende, balweke e Mpozo. Atungidi Bangu, e Mpozo mu ndimba. Muna Bangu ntu nsambwadi myakala mo. 1 Nlaza. 2 Mbenza. 3 Kyangala. 4 Ne Mvemba Nsundi. 5 Nkuwu anene. 6 Ntinu Nsaku. 7 Vita a Nimi.

Mvemba Nsindi wele tunga Lolo. Kengele mwini mbandala, i mbuta. O Nlaza uvutwidi e yanda Mpozo, osaukidi e Mpozo, wizidi tunga e Kongo dya Lemba. O Mbemba okatukidi, wizidi tunga Nkondo a Malembe. O Nkuwu anene wele mu ntandu, wele tunga e Nkuwu anene. Vita a Nimi wele tunga Mpangu. I bosi o Ntinu Nsaku wizidi tung'e Vunda dya mwangwa tadi ku Ve Maria. Nsaku, Mpese, Kyumbuzi, una bakatuka e Vunda batungidi e Nzengeta. E nkindu yakala mo. Batungidi e Nzengeta yau atatu: Nsaku, Mpese, Kyumbuzi. Ankaka basidi muna Nzengeta. I bosi bezidi tunga Kimpese, Lamba, Kumbi, Mbawa. Ngudi mosi tungidi Yongo, Ngudi mosi Songa. Ngudi mosi Kuzi. Ngudi mosi watomboka Ntoyo (Luvaka). Bele Nkoko ye Lwalu.

Una batunga Kimpese, babilamene kikilu. Ovo batadidi e nianza, se ke mifwene ko. O Ntinu Nsaku vo: «Efulu kike, ozevo nge Kyumbuzi wenda omu ntandu, nda sosi efulu kyabiza». Batungidi Zyaka. Mafwa se mengi. Kyumbuzi wele tunga Ngozela. Ntinu Nsaku batuka Ngozela, beke tunga Nzengeta, evata dyanene kikilu dyakala, Nzengeta vumu iya yakala mo. Mwakala mpe mwan'anene. Ezina dyandi Nuni, mwan'a Ntinu Nsaku. Yandi Nuni kongo a nzau. E kya mene wele mu nkonda. Muna mkunku a vata, mwakala zanga. Vana zanga katala e mbizi. Una kasika, mbizi fwidi. Kansi yandi nkongo mpe fwidi. Bazolele bokela ngang'a ngombo. Kansi una balwaka e nkindu ibwidi, avwidi lwekama. I bosi mpe bamwanganene. E ngudi mosi yele tunga Vunda dina ndambu a Masangi, vyoka e Ngombe;

è la madre del re del Kongo don Miguel

Si specifica quindi chiaramente che l'origine del lignaggio è matrilineare.

A seguire, ne viene data anche l'espansione geografica con le tappe (*vunda*) percorse durante il viaggio, determinato da uno dei tanti esodi della popolazione da Mbanza Kongo verso l'attuale RDC e Cabinda, dovuto, quest'ultimo, probabilmente a guerre in atto (Fonseca, 1985, p. 27). Ogni tappa corrispondeva al luogo in cui bisognava fermarsi per riposare (*Luvundilu* <*lu*+*vundilu* «tappa»). Il viaggio rimane tuttora una pratica che caratterizza la vita dei Bakongo; anche il cibo viene confezionato appositamente per il viaggio (*kikwanga*). Uscire dal proprio villaggio per spostarsi in altre località è determinante per la vita di un adulto. Al riguardo, vengono raccolte informazioni preziose sui tempi di percorso, sulle tappe, sui luoghi dove pernottare, confrontando la propria esperienza con quella di altri viaggiatori. Tutto ciò diventa motivo d'intrattenimento durante le serate attorno al fuoco

tuka ku Kongo tuvundidi Mpangala, Kai, Lukuti, Mwingu
usciti da Mbanza Kongo ci siamo riposati a Mpangala, Kai, Lukuti, Mwingu

Dall'espansione della *kanda* ecco i primi insediamenti:

Tutungidi ku Ngwengesia, i bosì Mbanza Mbata Kumiti
Abbiamo fondato Ngwengesia, e dopo la città di Mbata Kumiti.

Tusaukidi nzadi Nkisi kuna sau dya Kimbangu
Abbiamo guadato il fiume Nkisi nel guado di Kimbango.

Tutungidi Nkelo, Langa i bosì Ndembi i bosì Mbanza Kimakandi
Abbiamo fondato Nkelo, Langa e dopo Ndembi e dopo la città di Kimakandi

8.1.8 Il lignaggio dei Lukeni

«Lukeni di Maria; a Mbanza Mbata, Lukeni di Mbanza Mbata a Senese in Angola donna Lukeni di Maria si è sposata con il lignaggio di Afonso Mvemba Nzinga re del Kongo. Alcuni dissero che sua sposa era Lukeni. I lignaggi dei Lukeni sono molti:

Mayala ma Lukeni di Nkanga, Lukeni di Mbezi, Mpudi a Lukeni, Lukeni di Mfuti, Mbondo a Lukeni, Ngang'a Lukeni, Nimi a Lukeni, Nkenge a Lukeni, Lukeni Iwa Nkanga, Nza a Lukeni, Nkwandanda a Lukeni, Re dei Lukeni, Lukeni dei Mvemba, Nzinga a Lukeni, Simbu Lukeni, Vita a Lukeni, Simbulu Lukeni, Lukeni di Nsaku, Mvemba Lukeni.

Lukeni Iwa Mfuti: a Mbanza Mbata a Kiloango dei Nsengesi: «Siamo usciti da Mbanza Kongo insieme a Nakongo na Mbata, abbiamo marciato fino a arrivare a Kumiti, poi siamo ritornati con dei soldi, e ne abbiamo offerto a centinaia. Nacque Mbungu a Mvemba, e ci offrì sua sorella Lukeni Iwa Mfuti. Lukeni diede alla luce una figlia. Poi Nemfutula si sposò, e diede alla luce Mavinga ma Wembo. Mavinga ma Wembo disse: "Io regno, ma il nostro regno discende da Mbanza Mbata Nkamiti, dal Nakongo di Mbata". Ma anch'io regno su Mbanza Mbata. La mia collana è Mbanza Mbata del Kiloango di Nsengesi cioè un segno».

«*Lukeni lo Maria; ku Mbanza Mbata: Lukeni ku Mbanza Mbata Senese ku Ngola. Dona Lukeni lo Maria wasompa muna kanda Affonso Mvemba Nzinga Ntinu Ntotela ne Kongo. Ankaka bavova vo: Nkaz'andi Lukeni. Mvila Lukeni mbidi zina:*

Mayala ma Lukeni Iwa Nkanga, Lukeni Iwa Mbezi, Mpudi a Lukeni, Lukeni Iwa Mfuti, Mbondo a Lukeni, Ngang'a Lukeni, Nimi a Lukeni, Nkenge a Lukeni, Lukeni Iwa Nkanga, Nza a Lukeni, Nkwandanda a Lukeni, Ntinu a Lukeni, Lukeni Iwa Mvemba, Nzinga a Lukeni, Simbu Lukeni, Vita a Lukeni, Simbulu Lukeni, Lukeni di Nsaku, Mvemba Lukeni.

Lukeni Iwa Mfuti: ku Mbanza Mbata a Kiloango kya Nsengesi «Tutukidi ku Kongo nzila mosi ye Na Kongo Na Mbata, twele yakuna kumiti, bosì tuvutukidi ye mbongo, tukayidi nkama. Yandi i Mbungu a Mvemba uwutukidi, wizidi kutukaya nsang'andi ankento Lukeni Iwa Mfuti. Lukeni wutidi Mwan'ankento. Ne Mfutula wansompa, uwutidi Mavinga ma Wembo. Mavinga ma Wembo uvovele vo: Yala, kansi luyalu lweto lutuka ku Mbanza Mbata

Nkumiti kwa Na Kongo Na Mbata. Mono mpe iyala mpu a Mbanza Mbata dyaka. I mpanga ivangamene Mbanza Mbata a Kiloango kya Nsengesi ovo a Dimbu» (Cuvelier, 1972, p. 10).

8.1.9 Il lignaggio di Madyangu

«Madyangu mette i piedi sul tappeto e scende fino a Mayombe dai Portoghesi. Il potere del Signore di Soyo termina dove confina il mare e dove il sole non torna più indietro. Madyangu quando arriva, i piedi sono sul tappeto, e una grande spada là dove scendono i Portoghesi.

Siamo nati a Soyo a Vuma Ngungu. La nostra antenata era Donna Isabel Nzyanga che varava le navi. (I Madyangu sono a Lwanika, Vunda, Kyemba, Bangu e Luanda...) I Madyangu riempiono di stuoie e tappeti. A Kimbamba (Kimpesi) ci hanno insegnato che: Ne Madyangu ha la pelle di bufala, e si veste con un piccolo panno, e quando si veste lo colloca sul fianco.

Preoccupati guardavano il sole e la luna. La nostra origine è a Nkonde a Ngombe, sulla sponda del fiume Zaire. In seguito l'abbiamo attraversato per stabilirci vicino Mbala. Mpanzu a Nimi e Madyangu hanno la stessa origine. Ne Madyangu regnava a Soko, e una parte regnava a Vunda dya Mwangwa Tadi. Don Afonso Nkidibidi fu acclamato re dai giovani e regnò su Kimbamba. Sua sorella è Donna Byana.

(Madyangu) Mbamba...Mpakasa. Io sono Mbamba Mpakasa, la pelle di bufala non è indossata dalle mani di Nsundi. Mankundya crebbe all'aurora, quando il sole spuntò divenne grande (Tala Mankunku).

Popolano la regione di Kimbamba (Kimenga). A Mbamba e Mpakasa vestono la pelle di elefante. Mbamba e Mpakasa Nsati Nanga riposano a Mbanza Kongo e Vunda».

«*Madyangu makwizala malu vana nkuwu, makulumuka ye Mayombe kuna Mputulukezo O nkukulu ne Soyo muna mvila mbu, ka kuvyoka dyaka nkumbi ko.*

Madyangu makwizala malu vana nkuwu, nsengw'anene va kyakulumuka Aputrugueze.

Kuna Soyo twawutuka kuna Vuma Ngungu. O nkulu eto Ndonga Zabele Nzyanga obula makumbi. (Madyangu ku Lwanika, Vunda, Kyemba Bangu, Luanda...).

Madyangu mazalanga va kyandu ye nkuwu

Ku Kimbamba (Kimpese) i nsansumuna eyi:

Ne Madyangu nkanda mpakasa kavwata mbokola, e vwata kana vwete, e bokola kwa mpaka. Kinsindikiti kyatalana ye ntangu ye ngonda. Tutukidi kuna Nkonde a Ngombe, simu dya Nzadi, tusaukidi Nzadi kuna ndambu a Mbala. Mpanzu a Nimi ye Madyangu bawutuka kwa se dimosi. Ne Madyangu wayala ku Soko, ndambu a Vunda dya Mwangwa Tadi. Don Affonso Nkidibidi matoko makenbela e yala i nkulu ku Kimbamba. Nsanga andi Ndonga Bianda.

Madyangu Mbamba Mpakasa. I mono Mbamba Mpakasa, nkanda Mpakasa ka uvwatwa maboko ma Nsundi. Mankundya kinduku mene mene, va kitekele mwini, mvongele (Tala Mankunku).

Bena ku Kibamba (Kimenga). Mbamba ye Mpakasa nkand'a nzau kavwata maboko. Mbamba ye Mpakasa Nsati nanga nangamena Kongo ye Vunda» (Cuvelier, 1972, p. 11).

8.1.10 Il lignaggio dei Mfulama

I nomi dei villaggi contenuti in questo racconto coincidono con quelli che attualmente si trovano sia nelle vicinanze di Sumpi, una cittadina a trenta chilometri da Mbanza Kongo, come pure in quelle di Tumba, nell'attuale RDC. Ciò fa riflettere circa l'arbitrarietà della divisione imposta dalla Conferenza di Berlino tra territorio angolano e quello congolese; infatti, i lignaggi, e pertanto le famiglie, sono gli stessi.

«Nsenga dya Mfulama a Kinkewa (Bwela) cucina e si sazia di sera, di giorno è pronto. Mfulama Tana, Matana ma Ndongo provengono dalla strada sulla valle di Nkyende e Nsambu. Mfulama Mpanzu, Ntinu a Ndunga, provengono da Nsanda Nzondo; arrivati a Mbanza Kongo si sparsero, fondarono Sumpi (Luvu) e Kongo dya Nzolo. Si moltiplicarono e fondarono le città di Lufuse, e poi Zele, Nembo, Kinsudi. Si unirono con il lignaggio di

Nsaku (Kikeba). I lignaggi di Mfulama Mpanzu Ntinu e Ndunga ni Mbangu, offrono luoghi per i villaggi, offrirono 12 villaggi. Fondarono Kibenga (Sumpi) e Nzolo. Songa Lumweno e Kikangu (Tumba), Mbanza Dyadya (Luvaka), Lumbi. E' lo stesso lignaggio del Nkuwu, Vuzi dya Nkuwu. La regina Ndungu, rivale di Nzinga, proteste sia i nipoti che i figli e fondò Vimpi. Mfulama Mpanzu fondò Zulumongo, Mbanza Kwimba, Kiwonga, Mbanza Lemo».

«*Mfula Kazi: i Mbenza ku Luvaka. Ne Tava Mfula Nkazi Nkuwu anene, ku Vivala. Mfula Nkazi i ngenda: «Ne Kongo Don Zwau ne Kongo Kapitau ne Mfula Nkazi za Kongo ntete wadya munga muna Kongo». Mfulama a nkanga: Nsenga dya Mfulama, ku Kinkewa (Mbwela) «walamba nlele mu fuku, o mwini uvididi».*

Mfulama Tana ku Kifuku (Kimpangu), «matana ma Ndongo». Batuka nzila a madimba (Nkyende), Nsambu.

Mfulama Mpanzu, Ntinu a Ndunga (Kikeba), batuka kuna Nsanda Nzondo bezidi ku Kongo, bamwangana, bele tunga mbanza Lufuse, i bosì Zele, Nembo, Kinsudi. Babundana ye Nsaku (Kikeba).

Mfulama Mpanzu Ntinu ye Ndunga nu Mbangu, kaya mazumbu, kayidi mazumbu kumi ye zole. Batunga ku Kibenga (Nsumpi), Nzolo, Lumweno (Songa), Kikangu (Tumba), Mbanza Dyadya (Luvaka), Lumbi. Kanda dimosi ye Nkuwu, Vuzi dya Nkuwu. Ntinu a Ndunga, mpal'a Nzinga, walunda atekolo ye ana. Vimpi.

Mfulama Mpanzu ku Zulumongo, Mbanza Kwimba, Kiwonga, Mbanza Lemo» (Cuvelier, 1972, p. 25).

8.1.11 Ndumbulu a makanda

Ogni membro appartenente a un lignaggio custodisce gelosamente il mito delle origini della sua *kanda*, la sua genealogia matrilineare, la diffusione nel territorio di appartenenza, gli insediamenti e le fondazioni delle *mbanza*. Tutte queste documentazioni sono racchiuse nell'espressione «*ndumbulu a makanda*»: si tratta di espressioni simboliche che riguardano i lignaggi, vengono trasmesse di generazione in generazione in un kikongo arcaico fortemente ritmato. Esse costituiscono una storia simbolicamente abbreviata di tutto il lignaggio. Contengono i nomi degli antenati del lignaggio, notizie sintetiche che riguardano altri antenati, le guerre combattute, le migrazioni e le divisioni avvenute all'interno del lignaggio stesso. Queste tradizioni orali sono accompagnate dai «*bisinsu bya kanda*», simboli lignatici che caratterizzarono guerre, avvenimenti particolari che segnano la storia del lignaggio. Tali manufatti sono ancora conservati gelosamente dai *Mfumu a makanda* si tratta di spade (*mbele a lulendo*), stuoie, archi, scettri «*instruments authentiques de noblesse ou de droits héréditaires, et un aide-mémoire précieux pour l'histoire du clan*» (Van Wing, 1959, p. 46).

Lignaggio dei Kabata

I signori Kabata na Kyowa
si riveriscono
Anch'io lo faccio, mi tolgo il cappello
e lo lascio per terra
Kokolo na Venza Kimbamba
vai a regnare a Kyowa
Se la rise delle trombe portoghesi
Portò sulle spalle il signore Ne
Mbamba
Anche se il lignaggio muore
Il monte del lignaggio non dorme

*Na Kabata na Kyowa mpu ye mpu
benda kundunanga
I mono kunda, katula mpu,
sa va ntoto.
Kokolo na Venza Kimbamba
nda yala Kyowa
Nsevo nsevele mpungi a Mputu
Natina va vembo Kalunga
ne Mbamba
Nkanda kana fwidi
Mongo a Nkanda ka ulala ko*

Lignaggio Kyangala Masumpu

Kyangala Mwenga Kyangala signore di Sundi. Rafforza i lignaggi
Con le unioni matrimoniali
Quando guada il fiume, l'acqua arriva al petto. Rimbecca i vestiti
Se non li rialza
Il figlio dal Kongo richiede l'acqua e la legna

*Kyangala Mwenga Kyangala Na nsundi
Kasimba Mvila.
Longo-Longo kwenda
Tulu kya maza, vo yandi sauka
Sela nele
Vo k'uselele ko nele
U mwan'a tuma nkuni ye maza muna
Kongo*

Lignaggio Kyangala Masumpu a Kisantu

Kyangala, Kyangala
Mbata riposa
Se non ha riposato
Gli schiavi portano legna e acqua
Copre una vasta estensione
Gli occhi intravedono l'orizzonte
Ma non i piedi
Domina su un grande fiume
E diede alla luce molti figli

*Kiyangala, Kiyangala
Mbata i vunda dya vunda
Vo k'uvundidi ko,
Ngwayi batumini nkuni ye maza
Kwamba lela nseke inene
Lungila meso
K'ulungila ntambi ko
Yala nkoko inene
Ubutidi bana ba nkoko-nkoko.*

Lignaggio Mankunku

Il signore di Mankunku
Il re di Mbenza
Fondò Nkusu
Il re di Mbenza trionfa
E dorme in casa sua
Conduce gli elefanti legati con le corde

*Mfumu ki Mankunku
Ntinu Mbenza
Dyavangila Nkusu
Dyasangila Ntinu ye Mbenza
Mbenza lele mu nzo andi
Bindika muna nsinga za nzau*

Lignaggio dei Mbanda

Manda del Kongo
Indossa la corona
Se lo riverisci
Togliti il cappello
Lega la gazzella con la corda delle capre
Non legare chi governa
Se legni il leopardo, finirà per morire

*Mbanda za Kongo
Zabandwa zimpu
Vo yandi kunda
Katula mpu
Nsinga Lukombo,
kanga nsa
K'ukangi miyadila ko
Vo kenge nsa, mifwididi malala*

Il lignaggio dei Mpangu

Il mito di fondazione dei Bampangu è stato raccontato personalmente da un vecchio capo a Van Wing dopo molte resistenze. Mentre lo raccontava il vecchio si alzò dalla sua pelle di leopardo, prese la sua lancia, eseguì una danza rituale tipica dei capi

«Avec une vigueur et une souplesse vraiment stupéfiantes. Ensuite il vint se placer devant moi en me fixant avec des yeux de feu, et il récita son ndumbulu» (1959, p. 47).

A Mbanza Kongo
 Il successore è un vero uomo
 Io sono Mpangu
 Nkumbu Nkumbu è l'antenata
 che ha dato alla luce tutti
 Quando lasciammo il Congo
 c'erano nove carovane
 nove scettri
 La gerla di Mbumba Makunga
 Siamo venuti con il nostro
 unguento
 profumato
 La strada era sicura
 I luoghi dove ci fermavamo
 erano tranquilli
 Arrivati al guado di Nsimba
 Ci siamo uniti
 Senza separarci
 Abbiamo attraversato molti fiumi
 Una grande distesa d'acqua
 Nel guado di Mfidi è rimasta una
 ragazza

*Muna Kongo dya Ntotila
 Yu ulanda nima muntu a mvimba
 Mono Mpangu
 Ya Nkumbu Nkumbu
 ubutidi bawonso
 Bu tutukidi kuna Kongo
 Mayita vwa
 Mvwala vwa
 Lukobi lu Mbumba Makunga
 Tukwiza
 ye lufuti lweto
 Ye nsunga
 Nsaku malele
 Mavunda
 malele
 Tutudidi vana sau dya Nsimba
 Tusimbana
 Ka tuyambulana ko
 Twele kuna nzadi ye nzadi
 Kuna maza ye maza
 Kusidi mwana nkento muna sau
 dya Mfidi*

Il Mani Pango apparteneva alla nobiltà bakongo. Pigafetta riporta che il governatore della provincia di Pango

«D. Francesco Manipango; & è della più antica nobiltà de Signori di Congo, & sempre ne cosigli di stato vien chiamato per esser huomo già vecchio & di grade prudenza» (1591, p. 37).

Tuttora il Mfumu a kanda Nempango è considerato a Mbanza Kongo una delle autorità tradizionali. Il lignaggio Mpangu si suddivise in nove famiglie: Vita Nimi na Mpangu, Mpangu Mafuta, Mbamba Kalunga, Kongo, Nzinga, Ntambu Tana, Ki Mankunku, Kimbenza.

Mbamba Kalunga

Fu il primo a seguire Mpangu sulla riva destra del Nzadi a Nkisi, era suo nipote (Van Wing, 1959, p. 51).

Mbamba Kalunga
 È immenso come il sole e la luna
 Se si riunisce sono problemi
 È la tua riunione
 Per gli altri non ci sono problemi

*Mbamba Kalunga
 Ulungila ntangu ye ngonda
 Ba nkuta ngongo
 Nkuta waku
 Ku ngani ka kutuka wa ko*

La mvila dei Bakongo

Il ceppo primitivo dei Bakongo era già suddiviso in molti lignaggi prima di insediarsi sulla riva destra del Nzadi a Nkisi; Van Wing (1959, p. 50) ne ricorda alcuni:

L'arco del Kongo
La potenza del Kongo
La forza del Kongo
La diaspora del Kongo
Il nipote del Kongo
I bufali del Kongo
I tori del Kongo
La pianura del Kongo
Incontro del Kongo

*Na mata ma Kongo
Na Nanga ki Kongo
Bila ki Kongo
Yandu ki Kongo
Nkasi ki Kongo
Mpakasa zi Kongo
Ngombe zi Kongo
Mpangala zi Kongo
Ngwana na Kongo*

Lignaggio dei Mata ma Kongo

Questo lignaggio ha guadato il fiume Inkisi insieme al lignaggio Ntambu Tana. Viene menzionato sempre il leopardo (Van Wing, 1959, p. 51)

Il signore Mata ma Kongo
Fedele al matrimonio
Ammirabile come i leoni e i leopardi
Il leopardo anche se dorme
Continua a scodinzolare

*Na Mata ma Kongo,
na nkanka di longo
makumbidi makumbila nkosi ye ngo
Ngo kani ledi
Nsansi nkila ka iledi ko*

Lignaggio dei Nanga ki Kongo

Fu il primo lignaggio a ribellarsi agli Mpangu, e lo dimostrò rifiutandosi di pagare il tributo (mpaku). Non potendo attraversare il fiume come gli altri, servendosi delle canoe messe a disposizione; la tradizione lo ricorda attraversando il fiume su un grande mantello (Van Wing, 1959, p. 51).

I Bananga hanno l'intestino dei topi
Non risorgono inutilmente dalla tomba
Dove passano lasciano la cenere

*Ba Nanga ba ndia mi mpuku
Ka batomboka nkatu ko kuna ziku
Ye ntembi magala*

La Mvila degli Ya Nzinga

Si suddivise nei seguenti lignaggi

La fortuna di Nzinga
La capacità di Nzinga
La gioia di Nzinga
La generazione di Nzinga
Pagata col sangue a Nzinga
Il padre forte di Nzinga
Le attenzioni di Nzinga

*Nlau Nzinga
Ntela Nzinga
Nyungi Nzinga
Butu ki Nzinga
Kalala ki Nzinga
Nkensi Nzinga
Kifunga ki Nzinga
Tata zeze dya Nzinga
Sansi kya Nzinga*

Questi lignaggi si rifanno alla capostipite comune Nzinga

Lignaggio Nlau nzinga

Nlau nzinga
La preferita è il tetto della casa
Olio profumato
Scelta per regnare
Sul trono del Kongo
Venne nel Kongo
Castiga Nimi
Ma non il re
Sul trono del Kongo si riposa
Lì è nato

*Nlau Nzinga
Mabanda nludi a nzo
Mafuta Mansongi
Kasongila yadi
Vana mbasi i Kongo
Kuiza nsi na Kongo
Nimi itumba
K'atumbila ntinu ko
Vana mbasi Kongo vunda
Va vutukila!*

I lignaggi Nsundi e Mpangu si mescolarono e occuparono lo stesso territorio.

Lignaggio Ntambu Tana

A Ntambu spetta la stuoia regale
Figlio di Mafiku na Kongo
Si è coperto con la pelle del leone e del
leopardo
Anche se il leopardo dorme
Continua a scondinzolare

*Ntambu tana
Mafiku na Kongo
Mafikidi nkanda mi nkosi
ye ngo
Ngo kani ledi
Nsansi nkila ka iledi ko*

Lignaggio Mfumu ki Mankunku

Il signore di Mankunku
Mankunku che possiede i boschi
Mimpadi è un albero forte
Solo chi è forte vi sale sopra
Il debole non riesce a salire

*Mfumu ki Mankunku
Mankunku masimba vwangi
Mimpadi nti ngolo
Umata nkwa ngolo
Ka umati nzezila ko*

8.2 Racconti e storie

In kikongo “storia” è resa col termine *savu*, derivato dal verbo *samuna* che significa annunciare; si tratta di un termine usato anche in altre lingue, come quella umbundu, dove il termine ‘storia’ viene espresso con *olusapu*, che ha lo stesso significato del corrispettivo kikongo *savu*. La storia, perciò, è un annuncio: qualcosa che, mentre si annuncia, trova anche il suo compimento. Le storie hanno come obbiettivo quello di evidenziare un comportamento morale e sociale, divertendo. Esse possiedono sempre, come i proverbi, una spiegazione. Hanno, come momento caratteristico del racconto, la sera, attorno al fuoco; e sono raccontate dagli anziani durante le feste familiari, le nascite, i matrimoni, le veglie funebri. Secondo alcuni, quando sono raccontate di giorno, potrebbero provocare calamità, incluso l’incendio dei vestiti di coloro che le ascoltano (Fonseca, 1985, p. 84).

I narratori non godono di molta libertà nel modificare e comporre il testo secondo le loro specifiche preferenze o conforme all’ispirazione del momento. Il vecchio, quando narra, segue dei modelli prefissati per la recitazione. Questi modelli includono formule iniziali, parti cantate, spiegazioni e applicazioni finali della storia (*nsasa*) che solo lui è autorizzato a dare. L’arte del raccontare arriva fino a includere il pubblico nella stessa storia, cominciando così a interagire e a dialogare con il narratore (Valente, 1964, p. 9). A questo scopo sono usate le regole espositive caratteristiche dell’oralità

«con un particolare andamento espositivo marcato dal ritmo stesso della narrazione e dai contenuti raccontati e contrassegnati da pause, esclamazioni, sospiri, mimiche facciali che esprimono in forma orale la punteggiatura e facilitano l'apprendimento mnemonico stimolando l'attenzione» (Melis, 2002, p. 41).

I giovani che, proprio tramite i racconti ricevono il patrimonio della tradizione, apprendono e memorizzano gli elementi essenziali della propria etnia ed accumulano un patrimonio di saperi che loro stessi ritrasmetteranno ai propri figli. È un processo che avviene normalmente (Bertoni, 2005, p. 109).

I racconti sono classificati secondo il tipo di protagonista che è illustrato: si possono suddividere in racconti di animali, racconti di spiriti (*minkisi*), racconti mitici e racconti eziologici.

Gli animali protagonisti delle storie rappresentano e impersonano tipologie classiche di comportamento. Così lo sciacallo personifica l'astuzia, la iena, invece, l'ottusità, e la lepre rappresenta l'agilità. La tartaruga diventa il simbolo della lentezza calcolata, il leopardo della stupidità (sempre vittima della sua troppa credulità); la gazzella, invece, è simbolo della scaltrezza. Nei racconti dove i protagonisti sono gli spiriti, la vita dell'uomo è in pericolo ed è funestata da minacce.

Sul piano dei contenuti, nei racconti si distinguono le eziologie, per lo scopo loro proprio di spiegare le cause che hanno dato origine a un determinato fatto o comportamento; l'intento è sempre pedagogico. Nelle conclusioni del racconto eziologico, dove il narratore tira le fila, si offre sempre una spiegazione convincente.

8.2.1 Eziologie.

Perché il cane e la volpe non vanno d'accordo

La storia qui riportata ha come protagonisti un cane e un uccello grande con le penne rossastre detto anche cucù delle paludi

«Il *nkuku a mpela* e la volpe per rinsaldare la loro amicizia cercarono un posto dove mangiare in pace, e lì vi rimasero molto tempo. Un giorno il *nkuku a mpela* disse alla volpe: "Amico mio, andiamo al mercato!". Andarono e il *nkuku a mpela* accompagnò la volpe. Poi le disse: "Meno male che sei venuto, così catturiamo qualche animale». La volpe rispose: «Va bene, ...ma dove mi nascondo?". Il *nkuku a mpela* rispose: "Ti nascondo sotto le mie ali". La volpe rispose: "Va bene".

Il gallo disse al cane: "Oh cane!". Il cane rispose: "Dimmi padrone!" Il gallo aggiunse: "Vieni qua che catturiamo il *nkuku a mpela*". Il cane rispose: "Ma dove mi nascondo?". Il gallo rispose: "Sotto le mie ali". E se ne andarono al mercato. Arrivati al mercato il *nkuku a mpela* esclamò: "Eccolo!" E fece uscire dalle ali la volpe perché prendesse il gallo al volo. Anche il cane uscì dalle ali del gallo, e si mise a rincorrere la volpe. La volpe fuggì a gambe levate. Il gallo disse al cane: "Seguila, seguila, cane mio!". Il *nkuku a mpela* disse: "Ahimè! Fai largo che arriva l'uomo libero!". Così la volpe fu presa e divorata dal cane. Il significato è questo: "Il cane e la volpe non vanno mai d'accordo!"».

"O nkuku a mpela ye mfwenge babandidi kimakangu kyau. Bele solola vuna vakala o dya. Bakala bakala kwau.

E kina lumbu, o nkuku a mpela kembe kwa mfwenge vo: «E makangu, twenda kweto ku zandu».

Bele kwau. O nkuku a mpela unete mfwenge. O yandi vo: «Dyambote kwandi vo wiza, nanga tubaka mbizi ambote yamwene».

E mfwenge vo: «Ka dyambu ko! Kansi akweyi ngyenda swamina?».

Nkuku a mpela vo: «Ku nsi a mave».

Yandi vo: «Ka dyambu ko!».

Koko dya nsusu susumuni mbwa vo: «E mbwa!».

E mbwa vo: «Kalunga! E mfumu!».

Yandi vo: «Nza wiza, twabaka nkuku a mpela».

Mbwa vo: «Ka dyambu ko! Kansi veyi nswamina?».

Yandi vo: «Ku nsi a mave».

Bele-bele kwau ku zandu.

Una balwaka kuna zandu, o nkuku a mpela vo:

«E mbongo zizi e!» O nkuku a mpela vayikisi mfwenge, kenda baka nsusu. E mbwa vayikidi-vayikidi, wele bulangana ye mfwenge. Mfwenge tayidi-tayidi...

E nsusu vo: «Landa-landa, mbw'ame!».

E nkuku a mpela vo: «E ngwe! Vula-vula muna mukwendela wan'angani!». E mfwenge wele bakama kwa mbwa, udilu.

I nsasa vo: «Mbwa ye mfwenge ka bezolana ko!» (Jean, 1938, pp.138s.).

Perché conviene rispettare gli anziani

«Quattro uomini costruirono un villaggio; tra loro c'era un vecchio anziano che non era rispettato.

Un giorno il vecchio disse ai più giovani: “Voi giovani non mi volete più ascoltare...”. Allora pronunciò questo proverbio: “si fanno gli incantesimi e non si richiede l'aiuto degli anziani, forse ci si è dimenticati da dove vengono i rimedi!”. Allora un giovane gli rispose: “Noi non abbiamo bisogno dei vecchi. Vattene”. Un giorno avvenne una disgrazia, le cose cambiarono... e si richiese l'aiuto del vecchio.

Successe che i giovani andarono al fiume a lavarsi e un serpente boa prese un bambino. I giovani incominciarono a gridare. I vecchi chiesero loro perché gridavano. Essi risposero: “Il serpente boa ha catturato un bambino!”. Allora uno dei vecchi prese il fucile... Uno disse: “Spara!”, l'altro disse: “Non sparare! La pallottola può uccidere il bambino”. Un altro ancora disse: “Ma come facciamo a togliere il bambino dalla bocca del serpente?”. Venne uno straniero che proveniva da una terra sconosciuta e chiese loro: “Ma non avete nessun vecchio anziano?”. Gli risposero: “Ne abbiamo uno, ma è uno stupido”. Lo straniero disse: “Andate a chiamarlo!”. Il vecchio arrivò sul posto, quando vide il bambino in bocca al serpente disse: “Portatemi un pollo”. Lui legò il pollo e lo gettò dov'era il serpente. Allora il serpente abbandonò il bambino, afferrò il pollo e se ne andò. Allora il vecchio anziano disse loro: “Non sono un vecchio stupido!”.

Perciò, ragazzi, non disprezzate mai i vecchi, perché le orecchie, anche se crescono, non possono mai oltrepassare la testa.

Wantu makumaya atunga vata dyau, akala ye mbuta mosi yanunu; ka balendi kumvokela ko.

Lumbu kimosi, e mbuta ubavene malongi vo: «O yeno aleke, lulembwa kungwilanga...

“Kuvandwa nkisi ka kuvavwa mbuta ko, nga kunkwa vilakana nlongo!”».

O yau aleke vo: «Ka tuvava kweto mbuta ko. Nda kwaku».

Lumbu kyankaka, dya-kwa-nza kubwidi vana bena.

Dyambu dibindamene, ...si divava mbuta.

Aleke bele kwau ku maza, benda yodi. Dibwidi vo mboma ibakidi fimwana fimosi... O yau aleke awonso mu yayana ena. Ambuta ezidi yuvula vo: «Nki a dyambu luyayanenanga?».

O yau vo: «Mwana ubakamene ku mboma».

E bosu, yau ambuta bele bongi nkele... Umosi vo: «Tusika!...». Umosi vo: «Ka tusiki ko, ngatu, mwana se kabwa makela, ngatu fwidi».

Umosi dyaka vo: «O kansi, nga weyi tulenda katudila mwana muna nwa a mboma?».

Vezidi nzenza, watuka ku nsi a ntama ubayuvwidi vo: «Nga ka luna kweno ye mbuta kw'è?».

O yau vo: «Mbuta nkwa-zowa kwandi tuna yau». E nzenza vo: «Lumbokela kaka».

E mbuta wizidi vana. Va kamwene mwana muna nwa a mboma, o yandi vo: «Lwenda bongi mwan'a nsusu, lutwala kwa mono».

Insidi muna nsinga, untubidi ku kena mboma. Yandi mboma yimbidi mwan'a nsusu, wele kwandi.

E mbuta uvovele vo: «O mono widi k'imbuta ko!».

I dyau, aleke, ka luvwezi bambuta ko, kadi:

«*E matu, kana makudidi, ka malandi luta ntu ko*» (Jean, 1938, pp.130-132).

In questo caso il racconto contiene due proverbi: «*Kuvandwa nkisi ka kuvavwa mbuta ko, nga kunkwa vilakana milongo*», «*E matu, kana makudidi, ka malandi luta ntu ko*». Il loro significato è strettamente legato al contesto del racconto. Una volta che i proverbi vengono pronunciati e applicati ad altre situazioni, gli ascoltatori si riagganciano immediatamente al racconto per intenderne il nuovo significato.

Perché le scimmie vecchie rimangono sugli alberi a controllare mentre le giovani rubano nei campi.

«Una vecchia scimmia e le altre più giovani, andarono nella foresta per procurarsi da mangiare. Arrivarono in un posto dove c'erano delle grandi banane mature. Le più giovani salirono per prendere le banane, ognuna ne prese una buona quantità, senza pensare a offrirne qualcuna alla scimmia più anziana. Allora la più vecchia disse alle scimmie giovani: "Allora voi avete preso le vostre banane e le mie dove sono?". Loro risposero: "Ma anche voi che siete vecchie, potete arrangiarvi e prendere le vostre banane". Ma la vecchia scimmia non rispose.

Quando lasciarono la foresta, l'uomo che aveva coltivato le banane venne per prenderle, ma rimase molto triste vedendo il disastro fatto dalle scimmie. E pensò come poter prendere quelle scimmie; scavò così un grande buco e lo nascose coprendolo con foglie fresche e collocò delle banane mature sopra le foglie, poi se ne andò. Passarono due giorni e le scimmie ritornarono in quella foresta sul posto dove avevano mangiato le banane mature; quando ne videro altre mature salirono sull'albero e ognuna prese la sua parte. Quando scesero tutte caddero nel buco. Allora cominciarono a piangere: "Come potremo salvarci dalla morte? Il padrone delle banane tra poco verrà e ci ucciderà".

La scimmia vecchia, senza dir niente pensava come poter salvare le altre. Quando si decise, disse alle altre: "Adesso vi dirò come potete salvarvi. Dobbiamo rimanere tutte zitte, in modo che il padrone quando verrà si convinca che siete morte. Poi scenderà nel buco che ha scavato per prendervi e vi prenderà una per una buttandovi fuori del buco; allora fuggirete e così vi salverete. Ma chi non mi obbedisce, morirà".

Poco dopo il padrone che aveva scavato quel buco venne, e vide che il buco era pieno di scimmie, si rallegrò al vederle tutte morte. Disse: "Oggi vi ho prese! Voi venivate per mangiare le mie banane che ho piantato con sudore, adesso sarete voi a essere mangiate". Tagliò un albero lo mise dentro il buco e scese; poi prese le scimmie e le buttò fuori del buco, una alla volta. Arrivate fuori del buco, le scimmie scapparono.

L'uomo risalì dal buco, spalancò gli occhi, ma non vide nessuna scimmia, si prese la testa tra le mani, e disse: "Mi hanno imbrogliato! Io pensavo che fossero morte, mi hanno mentito! Pazienza, sarà per un'altra volta".

Arrivate in un'altra foresta le scimmie che erano scappate ringraziarono la scimmia vecchia, perché senza di lei sarebbero senz'altro state uccise. Allora dissero alla scimmia anziana: "Non possiamo più far così e trattarti come prima, quando mangiavamo tutte le banane senza dartene nemmeno una. D'ora in poi anche se hai fame non preoccuparti: tu statti in cima a un albero a proteggerci dai nemici, e ti daremo la parte del cibo migliore". Da quel giorno la scimmia anziana non si preoccupa più di procacciarsi il cibo, perché è compito delle giovani portarglielo. Il suo compito è quello di sedersi sopra un albero e proteggere le altre dai nemici».

Nkewa ye baleke bandi bayenda ku mfinda mu tomba madya mau. Balwaka vana vakala dinkondo dyadinene dyabwaka. Nkewa zazo zafyoti zalundumuka mu baka, nkewa ye mankondo mandi, kondwa yindula nluluntu au. Nkewa yambutu yavova: «Beno babo bu lumeni baka mankongo mamami kwe mena?». Bau bavutula kwa yandi: «Kadi madya mpe mu kimbuta mena? I kuma dyodyo i dyambu dyaku bu lembolo yungusa mu baka mamaku. Nkewa yambutu kavutula dyambu.

Bu bamana sisa mfinda yoyo, muntu wavwa mankondo momo wayiza vingana vava. Wamona kyadi kyakingi mu mau. Wayindula beni kani bwe kalenda baka nkewa zozo. Va

zimunina yandi watima bulu dyampinda beni. Wafuka dyo makaya mayuma va zulu, mboki wazembidika nkanga yimosi ya bitiba byabwaka va yulu a bulu. Wele kwandi. Lumbu byole byavyoka, bankewa bavutuka dyaka ku mfinda yoyo. Balwaka va fulu kibateka dila mankondo mabwaka. Bu bamona nkanga yeti zemba, buna babo balundumuka mu baka, nkewa nkewa ye mankondo mandi. Nkewa zazo zasotuka mu bulu, ka yimosi ko yavuka. Buna zabadika yaulaye yuvasana: «Bwe tulenda vuka mu lufwa lwalu, kadi muntu vwidi mfinda yayi si kiza kutuvonda babo?»».

Nkewa ambula yadingalala ye yindula beni nzila yina yibalenda vukila. Bu bamana yindula makani mamvukila, buna wavova kwa baleke bandi: «Bwabu nzolele kuluzayikisa dyela ditulenda sadila mu vukisa myoyo myeto. Beto babo tuna kala napi. Muntu vwidi zumbu dyandi bu kana kwiza, buna beto tuna vuna fwa. Bu kana mona vo twena bafwa, si kakulumuka mu bulu dyadi ye badia losa mosi mosi mu beto ku nseke. Wonso losolo, fweti yelumuka ye tina, i bobo tuna vukisila myoyo myeto. Ndyena una lembwa landa ndwengoso zami, vo una vondwa i dyambu dyandi».

Finkala-nkala muntu watima bulu walwaka. Yandi wamona vo nkanga yikazembidika yatubulwa ye bulu dikatima dyakala dyamwasi. Buna wayungusa mu kyese kyakingi, kadi wasa vuvu vo nkewa zena momo. Bu kalwaka, wamona vo nkewa zazo zatensasana ye zamonika zafwa. Muntu wavova: «E bwe lelo lubakamene kweno! Beno lwakedi kwiza dyanga mankondo mami mayavayikila kyufuta, bwabu luna diwa bonso lwadya mo. Bu kamana vova mambu momo, wazenga nti ukakulumukina mu bulu. Wabadika bongwa nkewa yimosi yimosi ye tubanga ku nseke. Nkewa yantete bu yatubwa, buna yatina. I bobo zazo zatina.

Muntu bu katombuka mu bulu, buna wasangisa meso ndambu ye ndambu ye kamona widi nkewa yimosi nkutu ko. Wazuba makunku ye nikusa ntu ye vova: «Kedika bankewa bampunini! Mono mbanzidi vo zena zafwa, kongo bavunini fwa mu vukisa myoyo myau. Ka dyambu ko, ku ntwala si twatala».

Bankewa bu balwaka ku mfinda yankaka, buna bayitukwa beni mu makani ma nkuluntu au, kadi kondwa kwa yandi nga bavondwa babo. Baleke babo bavova kwa yandi: «Bwabu ka tulendi vanga bonso bu twateka sa kwa ngeye ko, kadi twavanga buzengi mu kuyimina mankondo. I kuma ngeye kwena nsa atombanga madya ko, una vwandanga kaka ku zulu a nti wanda kutukenganga mu mintantu myeto. Beto tuna kwizanga kaka mu kutuvananga madya malutidi mu mbote».

Tuka ntangu yina nkewa yambuta katombanga madya yandi kibeni ko, kansi i salu kya baleke mu nata mo kwa yandi. Salu kyandi i mu vwanda kaka ku zulu a nti wanda mu kenga baleke bandi mu mintantu myau (Bahelele, 1951, pp.1-3. Bahelele, 1969, pp.1-3. Nsuka zi Kabwiku, 1986, pp.37-40).

Perché gli animali mangiano per terra

Si tratta di una storia raccontata dal vecchio Nsalambi, a Mbanza Kongo, nel maggio del 2003.

«C'era un signore che aveva un cane e un gatto. Questi due animali si erano stizziti per il fatto che il loro padrone e gli altri inquilini, quando mangiavano si sedevano a tavola, mentre loro non ne avevano il diritto, anzi per disprezzo gettavano loro delle ossa spolpate per terra. Ma un giorno dissero al padrone: "C'è una cosa che ci fa soffrire: perché ci gettano il cibo per terra, e non possiamo mangiare, come tutti voi, sulla tavola?". Il loro padrone cercò di spiegare loro come andavano le cose; ma poi ci ripensò e, un bel giorno, li invitò a tavola. Cominciarono a pranzare. Ma ecco cosa successe: il padrone, com'era abituato, non roscchiava le ossa e le buttava per terra. Il cane mentre mangiava, al vedere quel ben di Dio buttato per terra, abbandonò il piatto sulla tavola e con il gatto si lanciò a roscchiare le ossa buttate per terra. Da quel giorno persero il diritto di rivendicare, e non ebbero più il coraggio di proporre simili cose, ritornando a mangiare come prima per terra.

Se racconti delle storie le devi spiegare.

Per molto tempo abbiamo sofferto; adesso, però abbiamo riacquistato la pace. Ora questa pace dobbiamo rinsaldarla. Eravamo uniti, come la pelle al corpo del leopardo, mangiavamo insieme, consideravamo le cose dallo stesso punto di vista. Proprio come se fossimo

un'unica persona. Perché ci siamo dimenticati di tutto questo, e siamo tornati alle antiche divisioni? Come mai siamo diventati come gli animali di questa storia, che pur essendo in tavola, hanno rimpianto le ossa gettate per terra? Perciò anche a noi si applica il significato di questa storia, se non ristabiliamo l'accordo tra noi. Ricominciamo a educare i nostri figli che sono nati in tempo di guerra, e sono ritornati a lottare, che non succeda come questi animali che erano sulla tavola, mangiavano bene, e stupidamente sono ritornati alle ossa gettate per terra. Perciò questa è la spiegazione. Sì!»

Kingana kya gnau ye mbwa muna mesa

Mfumu mosi yakala ye mbwa ye misi, kansi ebulu gyole yoyo o mambu bamonanga wantu yo wantu ye mfumu bafwete vwanda muna mesa bedya. Kansi o yau ntangwa zawonso bafwete tubila o madya vana ntoto vo bedya o batubidi evisi i bedilanga vana ntoto. Kyaka lumbu bezidi yo lomba: «Ah e dyambu dyadi mpasi ikutuvananga muna ntima, mu kuma kya nki bafwete kutuvelanga madya vana ntoto e katulendi dila vana mesa vana lubadilanga?». O mfumu au wizidi sansa e dyambu dyodyo yizidi o mona vo bika mpe yateza okubayangidika. Babokele lumbu kimosi basidi lo vana meza. O bayantikidi o dya badidi wau mambu se mayantikidi omoneka o muntu a kabakidi e visi katuba kyo kuna o mbwa o ntima wele kuna mvisi kyakina. Vo nsuni mpe osotoka vana ntoto oyambwidi e longa yele vava olandakana o nsuni vana ntoto kwa kwizilo e mvimba vana mesa bayalukidi, bayantikidi olanda madya mana makala vana ntoto se dyamoneka vo mvingu una balomba, se kwakala mfunu una kwa yau ekuma bakulumukina dila vana ntoto ye vana mesa se kabafwanukina dyaka ko. Ozevo se dyakala mpasi kuna kwa yau, kebalenda dyaka olomba ko ava va mesa bavwidi omfunu ava bedilanga. Ozevo se bavutuka vana ntoto vana bakulukila o dila. (João Mbetetela, Byongue 1986).

Ta kingana balula kingana, nsasa ya kingana kyaki kwa Mbuta Nsalambi.

Ozevo yingana yayi si twafila ye nsasa una yinina I momo mvu myayingi o wantu bafwidi bamwene e mpasi o lumpasi-mpasi, o unu kyaki mu luvuvamu se twina, o luvuvamu lwalu tufwete lo toma simba, ke tuvilakana ko, tu fwete lo toma simba ana kibeni. Twakala twa muntu umosi, mpila mosi vo mika mya ngo, twalekela kumosi, twavovanga dyambu dimosi yeto awonso mpila mosi vo muntu umosi tulele. Ekuma vo eto tuvilakananga edyambu dyodyo, mpila mosi vo owau se eto tatalanga dyaka ku nima mana mavvoka ye tuzolele landa dyaka. Ozevo aweyi eto tumpangila mambu ma mpila yoyo, mpila mosi vo e bulu una o unu tukatanganga, bavava o dila va mesa, va lwaka o va mesa se mvisi wau betalanga kuna ntoto, se kuna batukidi se kabazolele dyaka va mesa ko, isia vo yeto mpe vo ka tutungidi e ngwizani ko, twasimbana twavava o sansa e ingyiana-nyana yayi yina tuwutidi muna ntangwa a vita, o wau bevutuka mu lumbu ikwiza bekwiza twadisa e nsi yayi ozevo tuvilakene e nzila. Ozevo se tuvutukidi dyaka muna fu kyaki kya ebulu yoyo kyazola edila vana mesa bosu batadidi e mvisi ina ibwanga vana ntoto ozevo i nsasa a kingana kyaki. Ingeta. (Vecchio Nsalambi, Mbanza Kongo, 12 maggio 2003)

8.2.2 Racconti fantastici

Il cacciatore e la gazzella

«Un bel giorno il cacciatore se ne andò nella foresta a caccia. Come vide la gazzella che mangiava sotto un albero, si arrampicò sull'albero, prese la mira e uccise la gazzella. Una volta sceso, prese il pugnale e cominciò a scuoiare la preda. Tolse la pelle e la mise da una parte. Prese il pugnale e stava per cominciare a squartarla, quando improvvisamente la gazzella si rialzò, e scappò abbandonando la pelle per terra. Allora il cacciatore gridò: «Torna indietro, e riprenditi la pelle. Come fai a presentarti a casa da tua moglie, così nudo? Ti prenderanno in giro!». Quando ebbe finito di parlare la gazzella gli rispose: «Eh sì! Mi vergognerò di tornare così nudo...d'altra parte anche tu come farai a tornare, dopo la caccia, a casa, e presentarti da tua moglie e dai tuoi figli che ti aspettano, mostrando loro una misera pelle senza carne? Ti prenderanno in giro!».

Questa storia ci insegna che noi, mentre viviamo, dobbiamo andar d'accordo tra noi. Mentre andiamo per strada o lavoriamo non dobbiamo vendicarci, o insuperbirci e disprezzare gli

altri. Dobbiamo volerci bene, e essere uniti, e se non sappiamo una cosa, non essere presuntuosi ma avere l'umiltà di chiedere spiegazioni. Altrimenti rimarremo sempre fermi. Cioè senza l'unità e senza l'amore, il lavoro che facciamo non può procedere, e rischia di provocare dolore e afflizione tra i nostri fratelli e la gente con cui viviamo. Cioè abbiamo la responsabilità di riflettere sulla sofferenza che prova la gente. Senza riflettere non possiamo andare avanti. Infatti, la spiegazione di questa storia è proprio questa. Sì!»

Kingana kya nkongo ye nkayi.

Kingana kimosi tuzolele ta kya nkongo umosi yayenda muna veta va kayendanga omwene o nti, omente kuna nti. Wau kamanta kuna nti katala bulu ikwizanga, nkayi, vo kasika o nkayi ofwidi, oyandi oyangalele kibeni, ekuma ovondele e nkayi, kulumukini va kakwiza osimba e bulu obakidi e mbele oyantikidi otala o nkanda. Vo nkanda wawonso vo wakatuka oyantikidi ovava obula evumu, va kayatula ombele ovava obula e vumu o nkayi otelamente. Vo katelama oyandi vo: "Ngeye wiza oyandi vo: vutuka kweyi utuka, kulendi kwendela mpila yoyo ko kimpeni se wina wenda lwakila e mpila yoyo vana vena e nkaz'aku yo owana waku yo familia waku awonso muna mpila yoyo owina, ozevo vutuka ku nima wiza, wiza vwata una kadidi". O yandi vo, mono kuvutuka ko, ongeye vo kuvutwidi o nkanda ko, ekuma o nkanda wowo o unu o kwendela e mpila yoyo kuna vata kondwa kwa nsuni, bafwete toma kuseva yo kumona kizowa. Ozevo o ngeye ofwete vava obaka o nsuni, vo obakidi o nsuni ivutuka wau kun'evata kukwendi ye nkanda a nkatu ko kun'evata

Ozevo e dyambu dyodyo disasanga vo, mpila mosi vo oyeto owantu watuzinganga tufwete zingila muna kintwadi, tufwete kalanga twa muntu umosi, asila vo konso fulu ovo kiasalu kya ngenda ina ovanwa kukundalala ko, kadi o lukundidiko ko, ku kadi evezzo kuna ku nkwa ku ko. Ofwene kala yo ozola, yo vava osala ya nkwa ku kintwadi yo vava mpe e yuvula odyambu vo dina kuzeye wo ko yuvwidi kwa nkwayaku kansi vo ondischaka kaka lukundidiko ko ongeye kwaku oyadidi ovo ngeye kaka osididi vana fulu kingandi isia vo kuvanga konso dyambu ko. Ozevo muna mambu mawonso kondwa kwa kintwadi ye nzola vana fulu kya salu e salu ka kilendi sikila ko, ke kilendi kwenda ku ntwala ko, ofwilu wau una ye mpasi zikwizanga owau kwa mpangi zeto bena vo kwa i nkangu. Ozeye vo konso mbebe ina vana tufwete yindula vo: "nkango mpasi omonanga" kondwa kwa yindula e mpasi zozo katulendi vana dyambu ko nga katulendi kwenda ku ntwala ko. Ozevo yingana yina tuwidi i mfoko kwandi. Ingeta. (Vecchio Nsalambi, Mbanza Kongo maggio 2003).

Il cieco

«Un giorno un cieco decise di andar a controllare le sue trappole nel bosco. Ma quando arrivò sul sentiero, siccome non vedeva oltre il suo bastone, si fece aiutare dal cane. Quando arrivò nel bosco, il cieco cominciò ad armare la trappola. Quando ebbe finito, disse al cane: "Andiamo!". Il cane si mise ad andare. Quando arrivarono alla prima trappola il cane si accorse che c'era un topo acchiappato. Guardò il padrone e pensò: " Il mio padrone è cieco, e non ci vede...". Prese il topo dalla trappola e cominciò a mangiarlo. Il cieco si accorse che il cane stava masticando, e gli chiese: "Oh cane, che cosa stai mangiando?". Il cane rispose: "Ho visto un ramo in mezzo al sentiero e l'ho strappato per farti strada". Il cieco rispose: "Bugiardo!". E preso dall'ira si mise a bastonare il cane. Allora il cane si mise a cantare questa canzone:

Oh cieco, oh cieco

Il cieco di tua madre

Ti stava guidando

Il cane, cane di tua madre

Ti stava guidando

Il cane, cane di tua madre

Ti stava guidando

Il padre, il padre di tua madre

Portateli tu

La madre, la madre di tua madre

Ti stava guidando.
O cieco, o cieco di tua madre
Ti stava guidando
Me ne vado, me ne vado tua madre
Ti stava...bu bu...tua madre
Ti stava guidando»

Lumbu kimosi mfwa meso wayenda leka ntambu muna nseke. Una kalwaka muna nzila yandi kamoni nzila, kansi wakala ye nti andi ye mbwa andi yakwenda kunsongila nzila ku kakwenda. Una kalwaka kuna nseke mfwa meso uyantikidi mu sala ntambu. Mintambu una myamanisa sala yandi muntu utumini mbwa vo: ndolo!

Mbwa uyantikidi dyata. Una balwaka va ntambu antete mpuku yena mo.

Kansi e mbwa edi kabanza vo: “Mfumu ame wena meso mafwa, kalendi mona ko».

Mbwa ubongele mpuku mu ntambu, Uyantikidi yo mu dya.

Mfwa meso una kawa vo ne Mbwa mu dya kena, uyuvwidu vo: “Ngeye ne Mbwa nki odyanga?».

Yandi ne Mbwa vo: “Nti ngyele katula wena mu nzila».

Mfwa meso vo: “Luvunu lwaku».

Mfwa meso ofwemene kikilu. Ubudidi mbwa.

Mbwa uyantikidi yimbila nkunga vo:

E meso mafwa E meso mafwa

E meso mafwa ngw'aku

Wena kunata kwaku

Mbwa mbwa ngw'aku

Wena kunata kwaku

Mbwa mbwa ngw'aku

Wena kunata kwaku

Tata tata ngw'aku

Ema nata kwaku

Mama mama ngw'aku

Wena kunata kwaku

E meso mafwa, e meso mafwa ngw'aku

Wena kunata kwaku

Ngyele ngyele ngw'aku

Wena kunata kwa...bu bu...ngw'aku

Wena kunata kwaku (Sevenhandt, 1950, p. 19s.).

8.3 I proverbi

Secondo Cardona i proverbi (*kingana*) sono formule, consegnate alla tradizione, che svolgono un'importante funzione educativa e di controllo sociale (1976, p. 194). In questo senso, sono la maniera più rapida ed esplicita di mantenersi continuamente collegati al patrimonio della tradizione tramite una facile memorizzazione di formule che trasmettono le norme morali della comunità. Il sistema dei proverbi presuppone una scala di valori che sia comunemente accettata. Le loro caratteristiche fondamentali, anche fra i Bakongo, sono: la forma e il contenuto del messaggio che annunciano, il contesto, la finalità che ci si propone, e la chiave interpretativa (*nsasa*).

Per quanto riguarda la forma i proverbi bakongo sono preceduti da una formula introduttoria che viene esibita come un certificato di autorità che convince. Questa formula introduttoria i Bakongo la esprimono così: «i vecchi sono soliti dire che...» (*ambuta ata kingana vo...*). Si tratta di un'espressione che mira a convincere l'ascoltatore che ciò che viene detto, proviene dagli antenati, e che si tratta di consigli che essi forniscono per le diverse situazioni

problematiche che nella vita si incontrano. Sempre, per quanto riguarda la forma, anche i proverbi bakongo spesso si dividono in due parti; chi lo enuncia si limita a darne solo la prima. La seconda parte taciuta è, in genere, la risposta che l'ascoltatore dovrebbe dare intervenendo. Come in tutte le culture anche tra i Bakongo questa formulazione richiede spesso l'allusione a qualcosa di sottinteso che il narratore vuole rendere esplicito nella risposta di chi ascolta. Sono curiose le forme espressive usate dai Cabinda, che raffigurano ed esprimono plasticamente il proverbio sui coperchi di pentole usate dalle mogli per preparare il cibo al marito.

Per quanto attiene al contenuto, i proverbi bakongo hanno un ricco repertorio: trattano della giustizia tradizionale (Ryckmans, 1992), danno consigli a chi governa, risolvono i conflitti tra le famiglie, mettono in evidenza il ruolo della donna nel matrimonio e spesso sollecitano la solidarietà tra i membri di uno stesso lignaggio. Questi proverbi diventano, formule enigmatiche se disinseriti dal contesto in cui sono pronunciati. Infatti, è il contesto, spesso problematico, che richiede al proverbio un messaggio risolutivo. Ed è per l'attinenza alla problematica cui vuol rispondere che si manifesta l'abilità e la saggezza di chi lo enuncia. Spesso l'anziano bakongo accompagna l'enunciato con scene e gesti espressivi che stimolano la partecipazione e l'approvazione del pubblico. Tra i Bakongo sono proprio il proposito e la finalità che si intende raggiungere, a dare al proverbio un'importanza rilevante. Anche in questa cultura la lapidarietà serve *per esprimere concetti e principi che tutti capiscono senza fornire spiegazioni* (Bertoni, 2005, p.139) che diventerebbero pleonastiche e astratte. Il proverbio bakongo tuttavia, rimane sempre sospeso prestandosi a mille interpretazioni se l'anziano che lo pronuncia non ne fornisce la chiave interpretativa suggerendone il significato (*nsasa*). E' questa la parte del proverbio più attesa dal pubblico, che, prima, navigava nell'incertezza, perché contiene l'insegnamento chiarito che la formulazione sintetica dell'enunciato non poteva avere. Infatti, per la sua interpretazione il proverbio bakongo necessita di una spiegazione (*nsasa*), ed, questa, prerogativa unicamente dell'anziano, ed è anticipata dalla formula «ciò significa che...» (*isia vo... oppure divovele vo...*).

Nell'antologia che segue vengono riportati alcuni proverbi raccolti a Mbanza Kongo nel 2003 sono stati registrati gli enunciati ed i commenti di due anziani bakongo, Joao Nsambo e Nsalambi. Oltre al testo del proverbio viene riportata la sua interpretazione emica, cioè quella suggerita dall'anziano che commentava il proverbio.

8.3.1 Proverbi con finalità educative

1. «Camminando, il giovane quando arriva a un bivio se ne va».

“Vuol dire che puoi camminare insieme a un malvagio o a un malfattore, ne vedrai di tutti i colori; ma quando ti accorgi che le cose non vanno, tu non seguire più quella strada che loro percorrono. Potranno diventare tuoi amici, ma considerali tali quando la strada che percorrono è buona. Però quando vedi che il sentiero si fa oscuro, avvertili, e, se non ti ascoltano, tu vattene, perché quella strada è pericolosa. Perciò il significato è questo: «Ognuno si riconosce dalle sue azioni e dai suoi pensieri. Se hai provato a avvisarli e non ti ascoltano, lasciali andare per la strada che vogliono percorrere. Tu vattene da solo per la tua”.

Nkangalu a toko vo lwaka vana mpambu ovambuka.

Disasanga olenda kangala yo mwivi, olenda kangala ye mumpangi a mayi, mambu ma mpila muna mpila, kansi. Ongeye vo omwene o njila ana ka yasikila ko muna ngeye. O ngeye kulandi nzila yina yambi,yina yidyatilanga ya nkwayaku ko. Olenda kala ye kikundi kyeno, muna mambu mankaka ankaka mana o omona muna nzila yambote bedyatilanga o wantu. Kansi vo omona vo muna nzila atekama bedyatilanga vo ovone malongi ke bazolele kugwila ko, ongeye tina e nzila yayina venga e nzila yina ilenda kulutwadila e sumbula. Ekuma vo olendele e nzila yina ava bebwa kun'esumbula ongeye mpe ubwa muna sumbula kyayina. Ozeye vo i nsasa i besilanga oku vo nkangalu a toko vo olweke vana mpambu ovambuka muntu ye izandi e ngindu,

muntu ye mandi mavangu. Vo otezele olonga ke bawidi wo ko, yambula e nzila yina bazolele landa. Olende e nzila ongeye mosi.

«Avverti tuo figlio mentre sta andando a danzare, non farlo dopo quando è ritornato».

“Questo proverbio vuol dire che devi avvertire colui che sta incamminandosi su una strada pericolosa, ma non conviene farlo dopo che gli è successo qualcosa. Non serve. Perciò ogni volta che tuo figlio, oppure un vecchio esce da casa, devi avvertirli e dir loro: ‘Mentre stai andando, guarda di camminare dalla parte giusta, non dalla parte sbagliata’. Perciò questo è il significato del proverbio: Avverti tuo figlio mentre sta andando a danzare, non farlo dopo quando è ritornato.”

Longa mwana okwenda ku makinu, kulongi mwana otuka ku makinu ko.

E nsasa a dyambu dyodyo isonganga vo, ovo o muntu ana kwenda o kingi una kabwidi muna sumbula ko ovana malongi, kansi kisia ko wandi ovo wau obwidingila muna nzila ambi ongeye wau se kwiza vana malongi muna muntu ndyoyo ke wadifwene wo ko ekuma nkutu o wau konso ntangwa nuvayika ovo mwana kavayikidi muna nzo ko, ovo e mbuta a kevayika kaka ofwete kunkebesa, yo kunzayisa vo: “ Muna mo okwenda, una okebele dyata e nzila yina yasingama yina yatekama kudyatila wo ko “ Ozevo i nsasa yina yasilanga vo : Longa mwana okwenda ku makinu ku longi mwana otuki ku makinu ko.

«Procura di raddrizzare la pianta mentre è piccola».

“E’ la stessa cosa che riguarda il proverbio che dice: ‘Quando la pianta non ha messo radici ed è ancora piccola, raddrizzala’. Se vedi uno che vuol andare a sinistra, tu vai sulla destra, perchè, se gli succede qualcosa almeno lo puoi aiutare. Vuol dire che noi, mentre educiamo i nostri figli che sono ancora piccoli, dobbiamo indicar loro la strada giusta, fintantochè non diventano testardi. Perchè dopo quando percorreranno strade pericolose, e avranno la loro età, prova tu a correggerli...ormai avranno abitudini cattive. Soffrirai perchè ormai sono grandi. Tutto questo riguarda una semplice pianta, però vale anche per noi uomini”.

O nti a una wakete nda wo singikanga.

E dyambu dimosi dyaka disasamuna vo “O nti una kewatekamene ko a una wakete singikanga” vo omwene vo ozolele kwenda kuna lumonso ngeye olandisa kuna lunene ekuma vo okwiza akudingi i una ifwene okasingamenanga. Disasanga vo: wau tusansanga o wan’eto a bena bakete tubasongeselanga e nzila yina yasingama. O ntw’andi una ke wasakidi okola ko, ekuma vo watekama kaka muna nzila yina yatekama a ke yibaka vo ntela a kimbuta se yikena, a nuvava vo yikatula e fu yina yambi kena yau. Mpasi difwete kala, ekuma se isakidi o kola. Divovelanga kaka muna nti kansi ka mu nti kaka ko muna yeto antu.

«Se non lanciamo sassi per far cadere i frutti da un albero significa che non sono buoni»
(Frei Dalton)

“Noi che viviamo qui sulla terra abbiamo sia cose buone che cattive. Ogni persona con cui viviamo insieme si trova a suo agio quando esprime ciò che pensa. se uno non riesce a parlare con un altro e ad esprimere ciò che pensa è come un albero che non dà buoni frutti”.

O nti vo ke utubuanga matadiko, ke uvananga bundu ya mbote ko.

E nsasa iyayi: o yeto wantu owau tuzinganga vava ntoto a masumu tuna ye mambu ma mbote, tuna mpe ye mambu mambi, idianu vo: o wantu tuzinganga yau, bena kuau yo nsua wa m’vova yo mbanza, yo yundula muna kadilu kia konso muntu. I savo konso muntu ke mvoveluanga ko kua nkuandi, una bonso nti ke utubuanga matadi ko kadi ke uvananga bundu ya mbote ko muna dya

«Non insuperbirti mentre indossi dei vestiti, sono solo degli stracci».

“Molti non calcolano le loro possibilità, può succedere che vogliono tornar indietro quando, ormai, è troppo tardi. Oggi ce la fai e forse guadagnerai qualcosa, ma domani non più, e ritornerai a essere più povero di prima. E’ questo il significato di non insuperbirti mentre indossi dei vestiti perché sono degli stracci”.

Vo vwata ku kemberi ko o mataya una mau.

Ndonga bevilakananga vo olendele. Nanga kalendi dyaka vutuka lo nima ko, kansi muna lenda oku yina, o unu kyaki olenda lenda o mbasi okondelo o unu kyaki olenda vwama. Mbasi ovutukidi dyaka muna opobele. Ozevo disasilanga vo o wau: “Vo vwata ku kemberi ko o mataya una mau”

«Il cacciatore, anche se sente freddo non può collocare il fucile vicino al fuoco per scaldarsi».

“C’è un altro proverbio simile a questo che dice: ‘Il cacciatore, anche se sente freddo, non si può scaldare col fucile’. Scaldarsi col fucile vuol dire che non può far del fucile un pezzo di legno da buttare nel fuoco. Cioè dobbiamo esortare coloro che lavorano con noi a essere perseveranti e ad aver fiducia. Senza la quale non c’è appoggio sicuro. In ogni cosa, anche triste, dobbiamo aver fiducia in noi stessi altrimenti non faremo niente”.

Nkongo kan’omwene kyozi, kansi ka lendi sy’onkele vana tiya ko kayetela.

Kingana kimosi kivovanga vo: “O nkongo a nkele, nki a kyozi kina kamona kalendisya gyetela ye nkele andi ko” Isia vo ogyetela o nkele disasanga kalendi baka o nkele andi ko kakituka lo se nkuni za yetelela. Ozevo disasanga vo okuna kwa yeto o wantu tufwete kalanga i lusyamu muna salu ye vuvu muna salu yeto. Kondwa kwa vuvu kyokyo yo lusyamu muna salu olenda mona vo konso dina dikukizila vana olenda simbila nkatu. Dyakala konso dyambu dina divwidi, dyakala dyankenda, dyakala dya konso una evuvu ntete muna salu kyeto muna tufwete silanga e vuvu kondwa kwa dyodyo katulendi vanga dyambu ko (vecchio Nsalambi).

8.3.2 Proverbi riguardanti il potere di governare

1. «Sono tre le pietre su cui si poggia la pentola del Kongo».

Si paragona il regno del Congo a una pentola che viene posta al fuoco sopra tre pietre. È una metafora usata per significare le tre suddivisioni del regno: Mpanzo a Lukeni (Kyangala), Nza a Lukeni (Kwimba), Nkwandand’a Lukeni (Mpanzo). Come la pentola non si sorregge sul fuoco se non appoggia su tre pietre così il regno del Congo non si sostiene senza l’unione di questi tre lignaggi, che hanno fondato rispettivamente il Kongo dya Mpangala, Kongo dya Mulaza, Kongo dya Mpanzu.

Makukwa matatu malamb’è Kongo.

«Impadronisciti di un tesoro nascosto».

«Razzola bene come una gallina».

Vatulula nga lusalu lwaswekama.

Toma vavulula nga nsusu.

«Il cadavere esce sempre dalla casa».

A ogni problema la sua soluzione, ogni schiavo ha il suo padrone.

O fwa ku nzo kutukanga.

Konso dyambu ntu dikalanga; konso kamba yo ntumuni andi.

«Le orecchie hanno sentito e il cuore ha conservato».

Tutto è stato compreso, a un soba non scappa niente.

O matu mawidi, o ntima usimbidi.

Makotele o mu ntu; tutomene mo lunda.

«Permesso, noi ci ritiriamo»!

Abbiamo finito e ce ne andiamo!

Tukanini!

Twele kweto; e salu kyeto kivwidi.

«Così come il leone e il leopardo, il potere appartiene agli anziani».

“Il capo famiglia si fa rispettare dalle persone che gli appartengono, la sua forza supera quella del leone e del leopardo”.

Nkosi, Ngo, lulendo mbuta.

Mfumu otaninanga o luzingu luzitu, o luzitu, luzitu bwandi yo lwa wantu kavwidi, o sundidi nkosi ye ngo muna ngolo.

«Se ti va il cacciatore, ti devono piacere anche i suoi cani».

Se vai d'accordo con il re, devi andar d'accordo anche con i suoi sudditi.

Vo zola o nkongo fwete mpe zola e mbwa zandi.

«Tu possiedi il mercato, ma non sei posseduto dal mercato».

“Chi è nato in un dato luogo si può vantare di essere il ‘signore della terra’, ma chi ha abbandonato la sua terra per un'altra, non si può chiamare affatto signore della terra”.

Muntu kiavwe zandu, kansi kavuwa kwa zandu ko.

O muwutukilu a nsi i Mfumu a ntoto, kansi ona osobele e nsi, ka lendi yikilwa ko vo Mfumu a ntoto.

8.3.3 Proverbi su questioni giudiziarie

I proverbi che qui riporto, qui fanno parte del patrimonio orale di Vicente Ntantamu, e furono raccolti da Pedro Gomes, a Mbanza Kongo, nel 2001.

1. «Se hai teso una trappola sia che tu abbia preso un topo, sia che tu abbia preso un serpente, li hai presi e basta».

“Se uno ha sbagliato deve aspettarsi la punizione che merita, qualsiasi cosa gli dicano, deve assentire. Se gli mettono un laccio al collo, non deve lamentarsi per come l'hanno stretto. Se sei colpevole non ti meravigliare del castigo”.

Avo leka ntambu a mpuku, vo ubaka mpuku ubakidi, vo uwibaka nyoka, ubakidi kaka.

Vo uyivava o mambu, konso una be ku sa, kwikila kaka; vo u ikangil'e sokolo dya nsingu, konso unabekwetesela dyo, kwikila kaka; vo vola nkanu kusaluka tumbu ko.

«L'uccello *ntyetye* ha ingoiato una noce di cocco, vuol dire che prima ha preso le misure, per vedere se passava per il becco».

“Tutto quello che ti ha portato davanti al tribunale, lo devi scontare. I problemi te li sei cercati da te (vecchio Ntantamu). Se hai commesso un errore, eri cosciente di farlo, se hai comperato una cosa al mercato vuol dire che avevi i soldi per comperarla” (vecchio Nsalambi).

Ntyetye o minini nkandi, laka dyani ka mwene o vula.

Konso kuyifyantikanga o mambu ma nkanu, e mpasi zawonso ku mfut'ani; kons'okwenda vaving'i bongololanga (velho Ntantamu).

Disasanga vo: kwa konso muntu muna vanga e dyambu, vo dyambu kavangidi tezo kya ngolo zandi katadidi ntete vo. Ngina ye fuka dyavangilwa e dyambu dyodyo, ovo lekwa kazolele sumba kya ntalu vo yakele mo sumba mona kadimwene oku vo eyi nzimbu zafwana kyasumbila ekima kyakina (vecchio Nsalambi).

«La colpa commessa dai piedi, lo stupido la paga».

“Se stanno giudicandoti e non sei presente, attento perchè potrebbero calunniarti. Prendi le tue precauzioni”.

Nkanu a malu zouw'ofutanga wo.

Vana ve telwa e dyambu dyaku, ku kondwa vo ko, ekuma vo bavunini, se wa itanina.

«L'aquila ha beccato il cocco della palma dell'olio, se il suo becco non si sporca, si sporcherà la bocca della lucertola?».

“Non si castiga chi ha commesso la colpa, mentre chi non ha fatto niente è castigato. Chi ha dato fuoco alla foresta, rimane impunito, chi ha avvisato che la foresta stava incendiandosi è stato dichiarato colpevole”.

Mbemba wady'e ngazi ke yani ko wa bwaka e zozo o nkolomobo ka dya zo i wa bwaka wo.

Oyo vangidi e mbi ke yandi tumbwanga ko, oyo ka vangidi konso mambu ko, igosolwanga; o n'gyoki a futa ke yandi ko, oyo kumbulwidi seyile o nkanu!

«La zucca dove si conservava il peperoncino non perde il piccante».

“I reati commessi, rimangono dentro. Uno che vive bene, quando cade rimane sempre con il segno della caduta. La terra sulla quale è stato acceso un falò, anche se il fuoco è spento rimane sempre calda.

Questo proverbio ha molte applicazioni. Per esempio, una persona che ha studiato molto, ma poi si è ridotta a condurre una vita povera. La saggezza che ha accumulato non può finire. Quello che lui ha imparato non lo può perdere. Potrà ammalarsi, impoverire, ma quello che conosce rimane dentro di lui. Come uno che possiede molte cose non si può comparare con chi non ha niente. Perciò questo è il significato del proverbio che dice: la zucca che conteneva il peperoncino, non perde il sapore del piccante”.

O ntutu a ndungu ke wavwanga nkefo ko.

O mavangu ma mbi me vangwang’o wantu, ke mevanga ku ntima ko; ona wavita ye zingu kyambote, kana kyutu v’obwidi, bosi kaka ke sala ye ndambu; fulu kya kala o tiya, ke tuvanga ko, yovo kondwanga mbangazi ko (vecchio Ntantamu)

Mpila mosi wau vo konso muntu o wau tulendi vovela muna mavangu mayingi. Olenda kala vo a muntu watanga, olongokele, o unu kyaki wizidi kituka vo pobele konso una kansi e nzayilu zina kazaya, ke zilendi mana ko muna ntu andi. Mana kamana kala kota ko muna ntu andi kalendisa mana dyaka ko. Olenda kumona okitukidi vo mbevo, ovo opobele, evo mpila yayi kalendi sala, kansi mana kazaya kala ofwete kala kaka muna ntu andi. Yovo muntu walenda kala e ndendelo zidi ekondelo kansi kefwana muntu alembi lenda kala ko kebalendisa fwanana ko. Ozevo i nsasa yina yisasanga vo tutu kya ndundu e nkefwa ke yimananga ko. (vecchio Nsalambi)

«Sei stato catturato dal leopardo, e gli suggerisci che non percorra sentieri spinosi...ma il leopardo è tuo parente?»

“Se sei colpevole, basta; accetta qualsiasi castigo, senza lamentarti”.

Obakamene kwa ngo kukwendela va nsende ko, yandi ngo ubakidi e mpangi aku?

Vo votomona kaka o mambu, tamba e nima wakwikila konso tumb’o vewa.

«La pelle del tam tam si è bucata là dove la ponevano a riscaldare».

“Là dov’è successo il fatto, è dove si dibatte il problema”.

Vana ve tobokel’e ngoma, vana mpe igyandilwanga.

E dyambu vana divangamene iditelwanga

«Le donne hanno ucciso un ippopotamo nel fiume, e gli uomini che cosa hanno preso?»

“Il significato è questo: le donne nel villaggio, sono unite tra loro e trattano tutti i problemi che succedono prendendo le loro decisioni, però le questioni giuridiche sono gli uomini che le dirimono”.

Akento bavondele e nguvu kuna maza, ayakala nki bevonda?

Isia vo e nona i kyaki, akento bekalanga muna vata evo fulu kimosi, babakidi e nzengo konso dyambu dibwidi vana vata, akala muna dyambu dyodyo zengela akento, nki bevova, e nzengo bebakanga ayakala. Yakala kaka ikalanga ye mpwasi azenga konso nkanu muna vata (João Nsambo Vicente).

«Hai scavato sul buco da dove il topo usciva, e ti sei trovato davanti mille diramazioni: quale è quella in cui lo troverai?»

“Il problema sembrava risolto, ma ne spunta subito fuori un altro. Meglio mettere tutto a tacere altrimenti non si finisce più”.

Otimanga nwa mosi, wele vanga nwa nkama, o nwa obakila e kimbwa aweyi?

Vo dyambu dimosi dilekelelo ne ve tompoka dyankaka, se mbindikwa, ekuma o lutelamo nkatu.

«Chi ti ha venduto la testa della scimmia non si è vergognato di farlo, tu che l’hai comperata ti sei vergognato?»

“Il malfattore non è si è pentito di quello che ha fatto, chi lo castiga non si pente del castigo che amministra, se muore che muoia”!

On’otekele e ntu a nkewa kamwene e nsoni ko, oy’o sumbidi i mona e nsoni?

Oy'ovangi e mbi kayindwidi ko, on'oku vutulwila yo yimona e nsoni e? Kons'ovondela mu tadi, mu tadi kefwila.

«Il serpente boa ha catturato e divorato una marmotta, che trattino il problema nella loro foresta».

“A ognuno il suo, chi ha commesso il fatto sa come cavarsela”.

Nsizi obakamene, yovo, odilu kwa mboma o mambu ku mfuta kyau.

Ona ovwidi dyambu dyani izeye u ke manisina dyo.

«Taglia all'inizio o taglia alla fine, il coltello è sempre tuo»!

“Fai come vuoi sei tu il giudice. Hai il coltello in mano e quello che devi tagliare: risolvere la questione spetta solo a te”.

Wadila mu sina, wadila mu nsyuka, mbele aku!

Vanga on'ozolele, o Mfumu ngeye mosi; kala ye mbele ye mbondo vana moko: e nzeng'a mambu kwa ngeye yina.

«Non si mangia il porco che ha un orecchio solo».

“Si muove un'accusa basandosi su due testimoni, non su uno solo. Non si può credere alla testimonianza di una sola persona. Devi ascoltare anche l'accusato, poi chiama tutti e due e dalla loro testimonianza saprai come comportarti”.

Ngulu a kutu kumosi, ke yidiwanga ko.

O Mfumu kedyanga o ngulu a nkutu kumosi ko. Isia vo ovo o dyambu ovo o mfundu kyakala ovo vava famiglia, kyakala vo a luyalu au wizidi fundilwa kulendi teka kwikila yo vana ndungidi wina wizidi funda. Ofwene gwa ntete dyaka omosi wizidi fundwa, vo ombokele wau wa yau ole una bevovela bosi ozaya kana nani ofwete vana nlungidi. (Velho Nsalambi)

Nkanu a wantu wole kewufundanga mosi ko (Velho Ntantamu)

«Stai sparando e digrigni i denti; ma la pallottola che esce dalla canna è troppo piccola per colpire»?

“In tribunale, se non pensi bene a quello che stai dicendo, non ti serve a nulla gridare, rovini tutto! Meglio abbassare la voce.

Significa che le questioni che trattiamo si risolvono parlando, non puoi cominciare adirandoti, perché, quando ti adiri, sono poche le parole che ti escono dalla bocca. Tutte le volte che prendi una decisione, o prendi la parola non farlo con ira, quello che dirai non sarà più attinente al problema che devi trattare. Non arrabbiarti, spara! La pallottola dove arriva colpisce”.

Ngeye osika o nkele wazitikanga o meno, yandi mpunza zikwenda ko zike?

Muna nkanu, avo ku ndungidi una, ke mfunu atandula e ndinga ko, kwa lutakesa e dyambu, kansi sakidika o mvovo. (vecchio Ntantamu).

Divovele vo konso dyambu dina tukalanga dyau, dyampova kwa yeto, muna mambo tukalanga mau, ku vitisa kwandi o makasi ku ntwala ko, ekuma kadi, mana mawonsono ovova make, yo makasi. Konso e ntangwa obaka e ngindu yovo, dyambu ku baki ntete o makasi ko, kadi mana mawonso ovova una otela mu makasi ke me betela ko. Kala yo makasi ko a sika nkele aku kadi kuna okwenda ovanga mawonso una vava, isia vo mpunza (João Nsambo Vicente).

«Il cadavere è già morto, e perché scappi se puzza»?

“Sei già colpevole, come fai a evitare il castigo? Il disastro è stato fatto, e tu dici che non ti riguarda? Tu sei un semplice mortale; perché insisti nel dire che non morirai”?

O fwa ifwidi kala o wola itina?

Ovolele kala o nkanu e tumbu aweyi otinina kyo? E nzilu se mi bunga e vata, o ngeye oku vo: che mi n'tadidi ko; o ngeye vanga wavangwa uvovanga vo ku fwa ko.

«Mangi la gallina senza masticare le ossa, vuol dire che l'hai rubata».

Quando il padrone del pollaio mangia la sua gallina, lo fa tranquillamente assaporandola. Ma se la gallina è rubata, non c'è tempo per masticare le ossa, bisogna finirli in fretta e senza rumore.

Un capo lignaggio è chiamato a risolvere i problemi del lignaggio, prendendo decisioni senza rimanere nel dubbio. Ha la piena responsabilità sul suo lignaggio.

Dya nsusu ku bula visi ko, ya nya.

8.3.4 Proverbi che identificano i lignaggi

Si tratta di espressioni proverbiali, talvolta misteriose che caratterizzano un lignaggio. Sono molto difficili da tradurre, perché assomigliano a reperti archeologici in parte mutili; sono stati tramandati da una tradizione che ha conservato solo le parole essenziali. A volte si riferiscono a un particolare costume, a volte a un tabù. Vengono pronunciati per identificare un membro del lignaggio, quasi fossero parole d'ordine. Riassumono spesso l'intera storia di un'etnia.

Lignaggio **Bateke**

«I Bateke comprarono un'incudine».

Bateke batekele nzundu.

Lignaggio **Bayaka**

«Catturare con la lancia, catturare con le frecce, catturare con il pugnale».

Mayaka mbata, mayaka mpunza, mayaka mbele.

Lignaggio **Bwende**

«Non portano collane inutili fatte di denti di leoni e di leopardo».

Kavwata nsanga mya nkatu ko, nanga meno ma nkosi ye ngo.

Lignaggio **Kabata**

«Non prestare riverenza davanti a un'autorità se non sei riverito».

K'ukundi mpu mpu ye mpu zikundana.

Lignaggio **Kambamba ye Ndumbu**

«Non si nasconde l'incenso degli altri».

Ndumbu ankweno kaswekwa ko.

Lignaggio **Kiangala ne Nsundi**

«Si spogliò della pelle di leone e prese uno schiaffo».

Wakutumuka nkanda a nkosi, kavwanda e mbata.

Lignaggio **Na Kongo na Lumbu**

«Ascoltalo quando parla non quando mangia».

Simba dya vova ka simba dya dya ko.

Lignaggio **Kundi**

«Abbiamo perso il lignaggio materno ma non i figli».

Mfumu a nkwa Kundi, tuzimbwa nkazi, katuzimbwa wana ko.

Lignaggio **Lamba tadi**

«Per cuocere le pietre è finita l'acqua».

Na Lamba Tadi, lamba tadi, mana maza.

Lignaggio **Lembe dya Vuzi**

«Con la calma placò Vuzi dya Nkuwu affinché non morissero ragazzi e ragazze».

Lembe walembeka Vuzi dya Nkuwu kifwe toko ye ndumba.

Lignaggio **Luwusu**

«Puoi scherzare col re ma non con la gente che abita nei suoi villaggi».

Sakana ye Ntinu ka sakana ye mavata ko.

Lignaggio **Madyadya**

«L'erba Dyadya che tagliò di notte, di giorno crebbe».

Madyadya masolwa fuku, va mwini mamenene.

Lignaggio **Madungu**

«Ne uccise dieci e ne pagò uno solo».

Vonda kumi futa mosi.

Lignaggio **Mafinda**

«Giudicalo, se non lo fai Mafinda regnerà».

Zenga vo kutomene zenga ko Mafinda k'uyala ko.

Lignaggio **Mafinda Ninga**

«Se pronunci un proverbio devi spiegarlo, se non lo spieghi ntyetye muore col proverbio».

Ntyetye mbinza, ta ngana, bangula ngana, vo ku bangula ngana ko, ntyetye ufwa ingana.

Lignaggio **Makaba**

«Io divido le terre, e ungo la palma della mano».

Mono Makaba makaba e nsi, e nlongo ya nlongo myakunsala va nkanda a koko.

Lignaggio **Makaka**

«Madyata è il tetto della casa, e rassicurò le pareti del Tongo; se non ci fosse stato lui si sarebbero allontanati».

Madiata nlundi a nzo, wanyemena yaka kya Tongo, kala ka yandi ko, nga kyabengomoka.

Lignaggio **Mankunku**

«Non si smuove nè con la ngonga né con il tam tam».

Ke mu nikunwa ko, ke mu ngonge ko, ke mu ngoma mwandu.

Lignaggio **Mbenza**

«Sono Mbenza re del Kongo, non schiaccio la testa dei topi ma della gente».

I Mbenza ne Kongo, k'ibenzi ntu mya mpuku, benza ntu mya wantu.

Lignaggio **Mbinda**

«I maniana sono lupi che sconfinano, scacciano i leoni e i leopardi».

Manyanga i dyevwa dya mu kangala kaka, dyakula e nkosi, dyakula e ngo.

Lignaggio **Mfulama a Nkanga**

«Alla sera si è coricato con i vestiti, di giorno li ha persi».

Walamba nlele fuku, o mwini uvididi.

Lignaggio **Mfulu**

«Il padre è scappato dalla tana del leone il figlio no».

Va Mfulu a Nkosi, e se nyeka yo (mfulu), mwana k'anyeki ko.

Lignaggio **Ne Myala**

23. «Il regno del Kongo del cacciatore forte; ma se gli manca la forza, nel Kongo non può regnare».

Kongo dya kongo a ngolo vo kondwa e ngolo, e Kongo k'uyala dya ko.

Lignaggio **Mowa**

24. «Ha visitato la moglie di mattina, di sera l'ha adottata: si volevano bene».

Wasenga nkaz'andi vana ntangw'a mene mene, va ntangw'a nkokela wankonkolola, bazolele kwau.

Lignaggio **Mpemba**

25. «Cammina con la linea bianca della felicità, non marciare con la linea bianca della disgrazia»

Wenda mpemba mbwete, kwendi mpemba vilu ko (Van Wing, 1959, p.41).

Si tratta di un'allusione alla divinazione sulle disgrazie capitate a una famiglia che ricerca il colpevole tra i suoi membri, l'innocente veniva marcato con un segno bianco

8.3.5 Proverbi che riguardano il matrimonio

Questi proverbi rivestono un'importanza particolare perchè permettono di capire il ruolo del marito nel contesto della famiglia matrilineare. Al riguardo è indicativa la lobola che il marito versa alla famiglia della moglie. I proverbi ribadiscono che la lobola non è un contratto di compravendita come se la donna fosse una merce di scambio, ma è un atto che valorizza la

donna e ricompensa la sua famiglia per la perdita provocata dalla sua assenza; inoltre, come è stato detto, i figli nati dal matrimonio, appartengono al lignaggio della donna. Perciò nel matrimonio il lignaggio materno svolge un ruolo determinante. Per essere patrilocale, il matrimonio comporta degli svantaggi per la vedova. Dovrà, infatti, restituire la casa e le terre al lignaggio del marito e tornarsene al suo villaggio con i figli. Succede a volte che per evitare questa tragedia uno dei fratelli del marito, in base alla legge del levirato, riceve la vedova in sposa garantendo sicurezza a lei e ai figli. Il proverbio che segue è importante per capire il concetto che i Bakongo hanno di paternità; inoltre evidenzia l'importanza della matrilinearità nel contesto della responsabilità verso la prole.

1. «Se pensi di sposare la moglie, attento invece che è lei che ti sposa e i figli che darà alla luce per te saranno come porci da portare al pascolo».

“Tu non sposi solo la donna ma anche il suo lignaggio, i figli che darà alla luce sono porci da pascolare. Quando stavi per sposarti ti hanno dato 12 consigli. Lo zio materno ti ha detto: il mio lignaggio è Mvemba Lukeni, la mia *ngyenda* è Mfutulu e Mpangu e Kongo, quando ti avrà detto le sue origini, il villaggio dov'è nato, la foresta che gli appartiene. Infine ti dirà: «Adesso che ti sposi ricordati che sei stato sposato e i figli sono porci da pascolare». Quando rimarrai da solo e ti sarà annunciata la morte di Ngudi a Nkama Mfutula che cosa risponderai? “Ho seminato sopra dell'erba inutile». E verranno per chiederti il figlio maschio che hai dato alla luce, tu dovrai lasciare che te lo portino via, perché eri un semplice allevatore. Dopo aver ricevuto i 12 consigli non puoi assolutamente trattar male la donna, o parlar male di lei, o batterla anche se ti avrà fatto del male. Se lo farai commetti una gravità, perché l'hai avuta in prestito, non l'hai comperata con i soldi, come se fosse una cosa che ti appartiene. Anche se un giorno non vorrai più vivere con lei, dopo un po' lei ritornerà con i suoi figli dai parenti del suo lignaggio”.

O sompa sompekwa o wuta ngulu za tweleswa.

O mwana nkento ndyoyo osompele e nkumbu nkutu sompekwa, o wuta ngulu za tweleswa. Ntangw'o sompanga mabika kumi ye zole o tambula o wau kevovanga o Ngudi a nkazi vo: o mono e kanda dyame i Mvemba Lukeni, e ngyend'ame i Mfutulu e Mpangu e Kongo, wa kemana songa mawonso, u kuna twatuka e vata kingandi, e mfinda kingandi, i bosu ke vova oku vo; o wau sompele i sompekele, o wau o wuta ngulu za tweleswa. Ovo kala kaka kena dyaka yo muntu va kanda dyandi ko, ondyona iyikwanga ngudi a nkama Mfutula ofwidi diyeyi kevovanga vo: va dyadya kyankatu ya sala kuna , ke kwiza kalomba o mwan'ayakala o ndyoyu wawuta, o ngeye yekola o fwete kuyekola wa mwana ekuma twela o twelanga.

O nkento mpe, o mamana mabika kumi ye zole watambula kulendi vova dyambi ko, ngatu wadyata, vo wo vanga kaka o mbi, mambu manene onete, ekuma sompekwa o sompekelo, kunsumbidi um nzimbu ko; evo dikala kaka kunzolele kwaku dyaka ko, midye e ngwandi a mwana uvutukidi kuna kanda dyandi (vecchio Ntantamu).

«Il matrimonio può anche fallire ma non il lignaggio».

“Lo possiamo vedere tutti: oggi ce ne sono molti di donne e uomini che si separano, ma la parentela contratta tra i suoceri non viene meno. Infatti, continuano a invitarsi reciprocamente. Ma i due non vivono più insieme. Ciò significa che la parentela nel lignaggio non viene meno, anche se il matrimonio è fallito”.

Nlongo ofwanga e mvila ke zifwanga ko.

Tuna dyo mona yeto awonso o unu kyaki ndonga bekalanga vo nkento ye yakala bavambanini kansi eyi zitu keyifwanga ko e zinkwezi ye nkwezi bena bokana kaka e kinkweki kyakina kansi o nkento ke nkento ye yakala dyaka yo nkaz'andi ko kansi kinkwezi kina abokananga e nkwezi ntangwa zawonso e mvitu e kingandi ozevo e mvila zazina ke zifwanga ko (vecchio Nsalambi).

«Sia chi ha dato il compenso dotale, come chi non l'ha ancora dato sono da considerare ambedue sposati».

“Significa che sia coloro che si sposano, e non hanno ancora versato alla famiglia della donna il loro compenso, sia quelli che l’hanno già versato il matrimonio è valido perché ambedue generano i loro figli”.

O lukofi longo o kabu longo.

Disasanga vo wau ana bebakanga e nkento, ina balembi sompanga bautidi, mpila mosi ye muntu una wasompele ye nzimbu, wutidi mpe, o longo luvangamene. (vecchio Nsalambi).

«Se coltivi una foresta diventa tua, il lignaggio della moglie che hai sposato diventa il tuo».

“Quando ti sposi, i problemi che riguardano la moglie diventano i tuoi problemi. Perché lei e il suo lignaggio ti appartengono. Siete un’unica entità”.

E mfinda vo solela yo se yaku, e kanda vo sompela dyo, se dyaku.

Dyodyo e dyambu, dina muna nsalaziani, konso ntangwa asompele o nkento ovo mu mambu kena mu mambu mamana mafwete kala maku ekuma o muntu ndyona se muntu waku se kitukidi o muntu mosi (vecchio Ntantamu).

«Se ridi con una donna non mostrargli le gengive».

Non dare eccessiva confidenza alle donne, potresti pentirtene.

Vo seva yo nkento ku songi nsi ya bundi ko.

«Costruisci insieme con lui e capirai come si comporta».

Ci sono qualità e difetti che si manifestano solo convivendo.

Tunga yandi wanzaya e fu. (Kemalandwa, 2003, p. 6).

«Quando è una donna che cucina te ne accorgi dal profumo».

“Quando una donna è presente, non c’è niente che ti rattrista. Possono succedere inconvenienti ma se guardi bene, una donna è sempre tale, e non è colpa sua. Guarda che profumo esce dal cibo che ti ha preparato e che gusto ha! Anche quando ci sono delle questioni, è raro che la donna mentisca. Potrai sentirti dire: ‘Ahimè ma questa signora ha mentito!’, ma tanti altri ti diranno: ‘Ha parlato proprio bene!’. Perciò il significato di questo proverbio è che difficilmente una donna quando è chiamata a testimoniare davanti alla gente ti delude”.

Kyalamba e nkento kyata e nsunga.

E kingana kyaki divovele vo, kisasidi vo, konso e ntangwa kikalanga akento, vana vena akento kikalanga dyaka dyambu dyambi ko, dyambote kaka, ndango mambo makala ma mpitalakani, kansi una ditoma tala kaka, avo a nkento, nkento kwandi kaka, dina kavangidi, kazeye kwandi e nsasa ko, isia vo kyalamba e nkento, kyata e nsungi, o madya mana malambidi kaka o nkento, mpila kaka kwandi mekalanga o ntomo. Konso muntu una vana kati kwa nkento yovo kwa akento, dina divovanga omwan’a nkento dikalanga kaka dyatoma kwikilwa, kwa wantu, kana kutu vo mu luvunu, se vakala yeve yo kuvunisa: “Ahi o mama ndyoyo mambu mevovanga ma luvunu!» Kansi ankaka se bakala kaka muna yani vo: “Mambote kevovanga!». *Kyalamba e nkento kyata e nsunga i nsasa nkento kevovanga mambu ma mbi mo kati kwa ndonga mambote kaka kevovanga* (João Nsambo Vicente).

«Se non hai intenzione di sposarlo non consumargli i soldi».

“Succede che al momento di sposarsi qualcuna non ne vuol più sapere. Però riceve lo stesso la lobola e non gliela restituisce, anzi ne usufruisce. Ma se non pensi di sposarlo non puoi usufruire della lobola che lui ha versato”.

Vo kukwenda yandi ko, kumani nkuta yandi ko.

Dyambo dyodyo ditoma vovelanga, muna sompa, muna ntangwa tusompananga, vena y’ankaka, mwana ayakala ntangwa ankaka ke bazolele ko, kansi muna kima kena kyau, mfunu kwandi kavwidi kyo, ntangwa zankaka kumani e nzimbu kingandi, owu kasompa kansi kazolele kumsompa, kazolele kasompwa kwa yandi, kansi kima kena kyau una kyo baka kwandi. Ozevo i batele kingana oyo. Muntu vo kunzolele ko, kima kena kyau kumanisa ko! (vecchio Nsalambi).

«Il matrimonio può fallire ma non l'accordo con il lignaggio».

“Lo vediamo tutti ogni giorno che molte coppie si separano, ma non si separano i suoceri e la loro amicizia. Infatti, si invitano reciprocamente, anche se i due che avevano contratto matrimonio non vivono più insieme. Ciò significa che quella parentela sussiste”.

Longo lufwanga, kinkwezi ke kifwanga ko.

Tuna dyo mona yeto awonso o unu kyaki ndonga bekalanga vo nkento ye yakala bavambanini kansi eyi zitu keyifwanga ko e zinkwezi ye nkwezi bena bokana kaka e kinkwezi kyakina kansi o nkento ke nkento ye yakala dyaka yo nkaz'andi ko kansi kinkwezi kina abokananga e nkwezi ntangwa zawonso e mvitu e kingandi ozevo e mvila zazina ke zifwanga ko.

«A letto ci sono due gambe, due sono colpevoli, due innocenti».

Riguarda l'adulterio, il colpevole è sempre l'uomo che l'ha istigato, ed è lui che dovrà rendere conto.

Malu mole ku fulu, mamole ma nkanu, mamole ke mankanu ko.

«Si è sposato una bella donna, si è procurato la testa di un porco».

Sposare una donna bella è come mettere dentro casa la testa di un porco, in questo modo tutti i cani del villaggio cercheranno di entrare in casa per mangiarla.

Wakwela nkento ambote, wele sosa ntu a ngulu.

12. «La concubina è per il giovane, la sposata per gli anziani».

Ci sono due status sociali che caratterizzano l'unione tra uomo e donna: quello della convivenza ritenuto da immaturi e non pienamente responsabili, tipico dei giovani; quello del matrimonio che una scelta matura, fatta da persone sagge, che sanno mantenere i rapporti con la famiglia della donna senza contrarre debiti.

Nkento kwa nleke, longo kwa bambuta

8.3.6 Proverbi sulla morte

1. «Babbo non è morto, si è perso dentro casa».

“Morire è una cosa e perdersi dentro casa è un'altra? Una persona che è morta dentro casa, anche se è morta ammalata oppure uccisa da qualcuno, è morta e basta. Nella morte non ci sono condizioni migliori o peggiori, anche se muori dentro casa”.

O tata kafwa ko, mu nzo kavila.

Ufwa ankaka, ovila muna nzo ankaka? O muntu vo ovididi muna nzo ofwidi kaka! Kafwila mu gyela kwankaka, lufwa kaka! Kyakala ku vondwa wavondela kwa muntu lufwa kaka ozevo lufwa ke lukalanga mu nswasani ko

2. «Anche se il villaggio è piccolo, il sole non passa mai in parte».

“Significa a proposito della morte che non c'è una morte da niente, e una morte preziosa. Tutto ciò che si deve fare per portare avanti una cosa, si deve farlo anche correndo il rischio che muoia un bambino. Si deve fare e basta”.

O vata aweyi kakevela, o ntangwa kavyokela mu ndambu ko.

Disasanga vo wau muna ntelo za mambu una tutelanga o mambu mawonso i una mpe mafwete telwanga ke musungula vana tukalanga, mu dyambu dya lufwa ke vekalanga lufwa lwakete ko ova lwampwena, e nsinza myawonso mina mivangamanga muna dyambu dyadina mifwete vangama te yafwa ya mwana akete. Mi fwete vangama.

3. «Il cadavere è cieco ma non sordo».

“Noi, qui a Mbanza Kongo, fin dai tempi antichi, discutiamo molto, quando si tratta della morte di un vecchio, o di una signora, o di una sorella. Ma per rendersi conto, bisogna andare sulla tomba dove si sta seppellendo il morto. Lì non si dicono bugie, anche se gli occhi del cadavere non vedono più, però rimangono le orecchie che sono i nipoti e figli del defunto. Questo è un nostro proverbio africano. Da noi che parliamo in kikongo, diciamo che anche se gli occhi di uno che è morto sono spenti, nella nostra maniera di pensare africana, sappiamo che c'è una

moltitudine di persone durante i funerali, e al momento del seppellimento, se ti dicono di andare: vai a chiedere al defunto quello di cui hai bisogno, perché le sue orecchie ascoltano. Ma se hai deciso di andare a chiedergli qualcosa, non andare a mani vuote. Devi portare con te una zucca di vino di palma, rimani lì, poi, quando torni, potrai bere parte del vino di palma, e parte ti servirà per aspergere il villaggio. Così se il defunto è una persona buona, ne vedrete gli effetti dal potere che eserciterà. Perciò si dice che il defunto non ha più occhi per vedere, ma rimane con le orecchie aperte per sentire quello che i figli e i nipoti gli racconteranno”.

Mvumbi wafwa kya meso, kansi ka fwa kya matu ko.

O yeto okwaku ku Kongo dyeto, tuvovelanga tuka mena twawanina e mbuta zeto tukalanga yo mambu mayingi vo bafwidi e mbut'a nkanda yovo ngudi ovo nsanga, kansi tufwete kwenda kuna zyami, vana nkala vazyama, o Mfumu eno ndyona lukwenda vovela o mambu. Isia mambote ye mambii ivana nukwenda, dina dikyelela vo, o mvumbi wafwa kya meso, kadi kemonanga dyaka ko kansi o matu masala ko kwasala atekolo yo wana. Kingana kyaki kwa yeto esi Africa, mu zunga kivovanga e kikongo, i mvovo tutoma kalanga wau, kadi o muntu vo ofwidi, o meso mazimini, muna kindombe kyeto, kansi ndonga ikalanga vana lufwa, vana luziku, lwa ngudi a nkazi lwa se vo kawanukini vo ko a kekwiza, lufwete kwenda, kuna nkala isia vo, kuna ziame, okwenda lomba mana luna mau mfunu. Vo owanukini ma lomba, lufwete nata e sangala kya nsamba, mana mawonso nuvova, lukala bosi lukwiza vutuka, lunwini e nsamba yina, lutyamuni dyaka kwa kuna mbanza, kinumana dyaka vana ndambu banwa dyaka, mana mawonso nwendele, avo mvumbi ambote se numona, mputwilu zikwenda ovana muna kinzambi kyandi, idina bavovele vo e mvumbi ofwanga kya meso kefwanga kya matu ko matu mandi kukwasala atekolo yo wana ikesisanga vo (João Nsambo Vicente).

4. «Moriame avvolti nei nostri stracci mangiati dalle mosche».

“Significa, anche se viviamo in città, alcuni si arricchiscono e hanno la pretesa di andare dal povero, anche se sanno che non può dar loro nulla, per approfittare delle sue poche cose. E non hanno compassione, e gli prendono tutto con la forza. Questo è il significato del proverbio: “Siamo divorati dalle mosche. Queste cose succedono spesso. Per esempio: tu non sei uno che vale, non possiedi nulla, sei semplicemente un povero. Vedrai come ti complicheranno la vita, lasciandoti in un mare di sofferenza, queste sono le mosche che ti divorano. Non sopportano che tu ti arricchisca, e vedrai come cominciano ad accusarti. Quando eravamo sotto quelli di prima, ne abbiamo viste di tutti i colori in questa povera Angola. Non facevamo in tempo ad arrivare a sera che non ci si reggeva in piedi. Comandavano di lavorare per loro e basta, e se non riuscivi, mandavano qualcuno per bastonarti. Il significato di questo proverbio si applica proprio a loro”!

Tufwa o mataya tuna diwa dyaka kwa nyanzi

Divovele vo ku mbanza tuzinganga ankaka kana obakidi e mpwasa andi, akuditala e zingu kyandi, akudivana kinumana owana bena ye mpwasi, kansi ani dyaka bekwiza kumvovesa vo, kalendi kudivanga konso dyambu ko, e lekwa kana kutu, olendele e lekwa, olendele muna kipobele kyandi bena okwiza kumbaka dyaka muna ngolo isia vo i nyanzi. O mama o mambu mekalanga muna makanda meto, mayingi muna fu kyaki, isia vo o ngeye bena kumwena vo, kukadi muntu ampwena ko, kuvwami ko, kala kaka u pobele, kansi bosi dyaka bekutwikila ulolo wa mambu, mana makusya dyaka o ntime e mpasi isia vo i kunku kya nyanzi kebazolele ko vo wavwama vakala muntu ampwena, kansi bosi dyaka bekugyantika vovesa o mambu. A twakala muna luyalu lwa tuyalanga, mayingi twamona nge e mpasi a tuvasala e salu ya Ngola, atuva sala e salu ya Ngola, kilwaka kuna masika e nitu za wantu zivwidi tovoka, a zi vvatovoka, kwenda tumwa kaka e salu kulenda sala ko i bosi o luyalu ketuma o muntu, kwiza kubunda dyaka, kwa yau yina kebunda i nsasa vo (João Nsambo Vicente).

5. «Tuo figlio è andato a prendere la legna in cimitero; ti vuole ricordare che anche tu un giorno morirai».

“Da quello che il proverbio dice, si capisce subito il significato. Coloro che ricoprono delle cariche che non si illudano di essere inamovibili. Bisogna lasciare tutto prima o poi (vecchio Nsalambi).

Questo proverbio ci riguarda, ma riguarda anche me che mi trovo qui. Per esempio ci dicono spesso di non passeggiare in cimitero tra le tombe, non è una bella cosa. Puoi trovarti davanti a qualcosa di spiacevole. Però come i vecchi dicono, tuo figlio è andato a raccogliere legna in cimitero, per farti capire che devi morire. Quel figlio non aveva buone intenzioni verso di te. E senz'altro non ha buon cuore. E non fa tesoro dell'insegnamento dei genitori. Questo è il significato” (João Nsambo Vicente).

Mwana otyaminanga e kuni ku zyami tel'afwa kukidisonganga

Konso ou una twavovele e nsasa yimonekene kala: kwa konso muntu, vana kimfumu, ke kudiscyanga wo ko, shiwa fwete yo shiwa na vuvu kina obundwa kino ofwete silwa vana kimfumu kansi ofwete kyo vava ko (Ns) Kingana kyaki kivovele vo, oyeto avo mono vava ngina mvovelanga ye mbando yina twakala twavoveswanga ku twenda kingi ku zyami ko, kwenda kuna zyami kukwenda ko, ka kyambote ko, se lwenda gwana mambu ma mbi. Owau avo se una bavovela ambuta, mwana otyaminanga e nkuni, kuna zyami, tel'afwa kekudisonganga isia vo, ndyona o mwana vo, mwana kaka oyantikidi okwenda, kuna zyami, muna ntangwa yayina twakala oyeto. Isia vo, ndyona omwana ngindu zambi se kena zau. Kena dyaka o ntima ambote ko, e malongi ma se ye ngudi kelundanga dyaka ko muna ntim'andi. I nsasa (João Nsambo Vicente).

Il proverbio che segue prende lo spunto dal colore delle penne del *kinsengwa*, un uccello che durante la stagione delle piogge diventa rosso, per mettere al bando la vanità e la cupidigia.

6. «L'uccello *kinsengwa* si vanta mostrando le penne delle ali, purtroppo non si rende conto che il tempo cambierà».

“Significa che, adesso siamo ancora vivi, lavoriamo, mangiamo, sappiamo tutto quello che succederà, moriremo, lasceremo tutto e ce ne andremo. Perciò ognuno che mangia e lavora sa che lavorando possederà questo e quello, e spera di ottenerlo. Accumula...dovrai lasciar tutto quando morirai”.

O kinsengwa okembele e nzala e mpiluk'a mvu kazeye wo ko.

Divovele vo, wau tuzinganga, wau tusalanga, wau tudyanga, tuzayidi vo yawonsono yayi, vila i vila, vwa mpe i vwa, beluka mpe i beluka. Ozevo konso muntu ndyona odyanga ye konso muntu ndyona osalanga zayidi wo vo yai isalanga vwa se ivwa, nzeye vo kala vuvu muna ntima. Lunda yevo toma sala (vecchio Radio).

7. «L'efficacia del medicinale è dimostrata dal fatto che il sacerdote è ancora vivo».

Kembo dya nkisi, nganga bu kakinu wamoyo.

8. «Il vecchio si è addormentato, ha finito di respirare».

“Sia addormentato che sveglio non perdere l'anima a causa di ciò che possiedi. Sia nella gioia come nella tristezza non dimenticarti dell'anima”.

Mbuta muntu lele, bwidi kya fulumuna.

Kana waleka, kana wasikama, moyo kawufwilwanga dya ko. Kana mu kyese kana mu kyadi moyo kawuvilakanwanga ko.

9. «Si lancia quello che si ha in mano».

“Ognuno dà quello che ha. La tua vita e le tue opere sono le pietre che ti troverai in mano, prima di morire”.

Tuba tadi vo va koko diwanukini

Ntete okala kyau, bosi okaya kyo (vecchio Ntantamu). *Luzingu lwaku ye mavangu maku mambote i tadi difwete wanuka yaku vana koko mu nsuk'a luzingu lwaku* (Abbé Kyambi).

10. «Chi cuoce la kikwanga, si premunisce di corde e foglie».

Nlambi a bintoka, vita ku nsinga ye makaya.

11. «Se ti preme la pioggia, procura di aggiustare il tetto».

Wakela mvula, fuka nzo.

12. «Se sei convocato dagli anziani, o sei accusato oppure ti trovi nei problemi».

Mbil'a ku lumbu: vo ka yadya ko, ya mambu.

13. «Lo scarafaggio è morto in mezzo all'atingolo perché si è lasciato tradire dalla bontà dell'olio».

“Ci sono cose buone che però fanno male. Non puoi confidare nella bellezza, perché non sai quando morirai. Preparati”.

Mpese fwidi mu mwamba, biwete bindidi.

E muntu k'ufwila mawete ma nza ko, kadi lumbu kya lufwa lwaku k'uzeye kyo ko. Konso ntangu kala wakubama, kinumana kakuwana ye nkut'a nzila (Abbé Kyambi).

14. «Il topolino *nunghé* anche se si nasconde in mezzo all'erba alta, non riuscirà mai a diventare come un ratto».

“Anche se sei forte, ricco, sapiente e intelligente, non puoi cambiare il tuo destino. La morte non ti risparmierebbe, e sta in agguato. Se ti trova ti porta via, tu hai finito di vivere. Toccherà a un altro”.

Nunge kani kotele ku dyadya, kalendi kituka ngone ko

Nge muntu, kani weyi tomena, kani weyi vwamina, kani weyi zadila ye ngangu, kani weyi vanga, k'ulendi soba nsilulu a lufwa ko. Lufwa ka lutilanga ndambu ko, ngeye muntu kaka kavingilanga, mpasi vo, bu luwawane, ngeye wabwa, yandi kavyoka mu vingila dyaka bankaka (Abbé Kyambi).

8.4 Canti

Esistono canti (*nkunga*) che celebrano momenti particolari della vita del villaggio. I temi che vi ricorrono sono: l'allegria, la tristezza, la morte, l'amore e la compassione. Quando sono accompagnati dalla danza prendono il nome di *makinu* e riscuotono una grande partecipazione. I giovani e le ragazze disposti in cerchio attorno al tam tam danzano sotto l'occhio vigile di un personaggio chiamato *Nseki*, che intona il canto e dirige la danza. Attualmente la corale ha un ruolo sempre più importante nell'esecuzione del canto. In uno stesso villaggio possono sussistere più corali. I giovani e le ragazze vi partecipano con molto interesse e diventa per loro un motivo per socializzare. Negli anni '80 e '90 a motivo di certe condizioni politiche si è verificato un rientro in massa di ex rifugiati nelle repubbliche del Congo e dello Zambia. Durante gli anni di permanenza nei campi di rifugiati e nelle famiglie di parenti che li ospitavano, i Bakongo hanno mutuato usi e costumi appartenenti ad altre culture, importandoli in Angola. Questo fatto ha avuto riflessi sia nel repertorio di canti tradizionali, che si è notevolmente arricchito, sia negli strumenti, come pure nell'organizzazione della corale tradizionale. Nell'esecuzione, a volte, il canto è scelto lì per lì, sul momento, per rispondere a situazioni particolari, dando origine, così, a una curiosa interazione col pubblico. Il canto diventa, in tal modo, così un momento per esprimere necessità e opinioni, attraverso messaggi, in seguito, interpretati dai membri del villaggio riuniti nelle diverse circostanze. Il repertorio inizia con il canto di una madre che esprime la sua trepidazione dopo essersi separata dal figlio, portato nel recinto della circoncisione, è un'immagine che anche Van Gennepe commenta:

«Il legame del novizio con la madre dura talvolta per qualche tempo, ma arriva sempre un momento in cui, attraverso un processo violento, o che sembra tale, questi viene separato per sempre dalla madre, la quale spesso piange» (1909, p. 65)

8.4.1 Canti della circoncisione

Lamento della madre per il figlio che entra nel recinto

Ero una mamma ye ye ye
Ho perso mio figlio ye ye ye
Ahimè se n'è andato ye ye ye
Non piangere mamma ye ye ye
Kalomba suonaci il tam tam
Voglio danzare
Kambongo il mio pupillo è rovinato ye
ye ye
Ho perso mio figlio ye ye ye
A Yamate piacciono le ragazze
Qual è la ragazza che l'ha seguito ye ye
ye
Se n'è andato ye ye ye
Le capre vanno dai circoncisi, ancora
col laccio sul collo
Ahimè sono rovinata ye ye ye
Ahimè sono rovinata ye ye ye

Oh...yele yaya ye ye ye
Oh...tuladidi ye ye ye
Ye wele yayi ye ye ye
Ku yididi yayi ye ye ye
Kalomba tusikila ngoma
Ya kina kwame
Kambongo disu dyame nteku ye
ye ye
Tuladidi ye ye ye
Yamate uzola ndumba
Nki a nduma kele yandi? Ye ye
ye
Yele yaye ye ye ye
Bakwa makanda nkombo
mu nsinga zikwizila
Tuladidi ye ye ye
Tuladidi ye ye ye

Risposta del ragazzo che entra nel recinto

Oh Mamma intona un canto voglio
danzare
Oh Yamate intona un canto voglio
danzare
Io sono fermo e il centopiedi va e viene

Ahimè zio Zefu sono arrivato
E' venuto Zefu per separare i ragazzi
Oh mamma Yambala ahimè siamo
venuti per rallegrarti e e e
Oh oh oh siamo venuti a rallegrarti...
Oh oh oh siamo venuti a rallegrarti...
Oh mamma Yambala ahimè siamo
venuti a rallegrarti e e e
Oh oh oh siamo venuti a rallegrarti...
Oh oh oh siamo venuti a rallegrarti...
Oh papà Makengu ahimè siamo
venuti a rallegrarti
Oh oh oh siamo venuti a rallegrarti...
Oh oh oh siamo venuti a rallegrarti...
Oggi qui domani là
Oh oh oh siamo venuti a rallegrarti...
Oh oh oh siamo venuti a rallegrarti...

Canto dei circoncisi

Oh...oh...oh...ragazzo incirconciso,
io sono già entrato
Che cosa ti è rimasto dentro in cuore?
Mangiare si fa fatica, piangere...
ma perché non ritorno
Oh...oh...oh...ragazzo incirconciso
alzati giochiamo insieme
Piangi, non ti puoi muovere
Kambala non canta
Perché ha ingoiato una pietra e le
blocca la gola
Sua mamma Kambala non canta
Perché ha ingoiato una pietra e le
blocca la gola
Ma il ragazzo incirconciso non canta
Perché ha visto sua nonna
Oh...oh...oh...ragazzo incirconciso io
ti divoro
Se mi vedi per strada non scappare

*E mama na bana etula ngimba si
fela
E Yamate Wana, etula ngimba si
fela
E gongolo buna pwenenenge wenda-
wekabudi
Oh yaye mono vyokele ya Zefu
Oh Zefu wezidi baleke wiza kabudi
E Yambala yaye
twiza nkembila ah ah ah
Oh Oh Oh twiza nkembila...
Oh Oh Oh twiza nkembila...
E Yambala yaye
twiza nkembila ah ah ah
Oh Oh Oh twiza nkembila...
Oh Oh Oh twiza nkembila...
E se Makengu yaye
twiza nkembila ah ah ah
Oh Oh Oh twiza nkembila...
Oh Oh Oh twiza nkembila...
O unu yi kwaku, mbazi yi kuna
Oh Oh Oh twiza nkembila...
Oh Oh Oh twiza nkembila...*

*Oh...oh...oh...tswa tswa, kadi
ya kota kwame
Nki a dyambu dya sala ku umbundu
Ku dya kubala yidilwe...
kabalandie.
Oh...oh...oh...tswa tswa
telama twa tamba
Yidilwe mwendu lundombe
O Kambala ka yimbila ko
Kadi nsindulu kamin'ana
ndinga
O ngudi andi Kambala ka yimbila ko
Nsindulu kaminan'ana
ndinga
Kadi tswa tswa kayimbila ko
Kadi mona kamona nkayi andi
Oh...oh...oh...tswa tswa kadi mono
yiludyanga
Vo mboni um nzila ku tini ko*

Canto di iniziazione al *longo*

Vado dal capo dei sacerdoti
Che ha fatto nascere molti figli
Congo!
Molti figli si sono preparati
Sono andati al fiume Kwango
Congo!
Sono andati al Kwango,
i coltelli hanno tagliato i fiori
Nembi sarà tagliato con un altro
coltello
Congo!

*Ngyenda ku Mfumu ya Nganga
Wumbutidi bana babengi
Kongo!
Bana babengi batelamene
Bedi ku Kwangu
Kongo!
Ku Kwangu bedi,
mabundu mbedi nkanka
Nembi keti mu tita
ye mbedi zinkaka
Kongo! (Batsikama, 1971, p. 198)*

8.4.2 Canti nuziali

Canto del fidanzato che disprezza la ragazza

Ahimè mia zia mi sta rovinando
Ahimè mia zia mi sta rovinando
Ahimè la ragazza l'ho vista,
io non mi sposo più,
quella è una stupida
Ho mangiato e ho visto,
Posso sceglierne altre,
ma questa che sto per sposare è una
stupida
Papà questa, è vero,
non è una ragazza
Ah! Oh zia, adesso l'ho vista
La ragazza non sa cucinare, restituitela
a sua madre che le insegni come si fa
La ragazza non è educata, restituitela
a sua madre che la educhi
Ahimè, questa
non è una ragazza
Si è fatta vedere e si è fatta sentire
Posso sceglierne altre, papà,
se no mi sposo con una strega

*A yaya o mama nleke wadibebesa
A yaya o mama nleke wadibebesa
A yaya o ndumba wadimwene,
mono kisompa dyaka ko,
se yakwela ezowa
Udiwididi, wadimwenene
O sompa kwayingo,
se wasompa
ezowa we.
Ezaka e ndumba kinga ezaka papa ke
ndumba ko
Ah! O mama nleke wadimwenene
Ndumba ka zeye lamba ko lumvana
kwa ngwandi kanlongolola e e e
Ndumba ka luka ko, lumvana kwa
kwa ngwandi kanlongolola e e e
Ezaka yi ndumba, kinga ezaka ke
ndumba ko e e
Wudimwenene, wadiwididi e e e
O sompa kwa yingi o papa
se kesompa e ndoki*

Canto della sposa che accoglie lo sposo

E...e...e...e...
Vieni a dormire sul seno della donna
Su quello che ha lasciato sua madre
Eie...eie...eie...mamma...eie...
Mia madre mi ha buttato fuori di casa
Quella che ho costruito
Le sposate si azzuffano
A causa della cucina
Le sposate hanno le mani nere
A forza di cucinare
Sta scendendo,
sta scendendo, sta scivolando...eh...
Sta scendendo, sta scivolando, oh
mamma...
Il fiume Lukula scivola...eh...
Il fiume Loango scivola...eh...
Tappa, tappa...
La donna non ripaga...
Tu, tu, tu...apri...
Tu, tu, tu...apri...
Nubili...sposate...
Prendile tutte
Il Dula è un grande nascondiglio...
Non scappare dal lago...
Paolina Nlandu
Non toglierti il figlio dal seno
finchè non cammina...
Vanno con gonne a fiori
Non toglierti il figlio dal seno
finchè non cammina...

É...é...é...é...
Mabene nkento idyanu tulele
Mabikila mama
Éié...éié...mama...éié...
Mama nkula va nzo andi
Ina katunga
Bakwela bakwangilanga
Ibila mulamba
Bakwela bandombe moko
Kani ibila mulamba...
Nengumuna,
nengumuna ndelu...é...
Nengumuna, nengumuna,
ba mama...
Lunula ke ndelu...é...
A Lwangu ke ndelu...è...
A bindika, a bindica...
Mama ka kabanga ko...
Tu, tu, tu...a binduka...
Tu, tu, tu...a binduka...
Bimwaya...bikandama...
Kandula byau...
Ndula isweko kinene...
Bakambwa tina vana yanga...
Paulina Nlandu
Taba mwana
ukamba lyata
Vyo vyo nlele biteka...
Taba mwana
ukamba lyata...

8.4.3 Canti funebri

Dormi alzati te ne stai andando

Dormi, alzati te ne stai andando
Nella nostra tomba
Dormi alzati te ne stai andando
Da lì non tornerai più in vita (rit.)

Tu fratello che sei soddisfatto quando
bevi, attento
Da lì non tornerai più in vita (rit.)
Tu zia che ti vesti e bevi
Da lì non tornerai più in vita (rit.)

Tu nonno che mangi e bevi
Da lì non tornerai più in vita (rit.)
Tu fratello che ridi e mangi
Da lì non tornerai più in vita (rit.)

Tu papà che mangi e bevi
Da lì non tornerai più in vita (rit.)
Tu mamma che mangi e bevi
Da lì non tornerai più in vita (rit.)

Tu giovane che lotti
Da lì non tornerai più in vita (rit.)
Tu ragazza anche se ti uccidono
Da lì non tornerai più in vita (rit.)

*Leka, sikama mu kwena wuna
Kuna wulu dyeto dya lufwa
Leka, sikama mu kwena wuna
K'una vutuka dyaka ku luzingu ko (rit.)*

*Nge mpangi, weti kamba ye nwa, toma
keba va nza
K'una vutuka dyaka mu luzingu ko (rit.)
Nge yaya, weti vwata ye dya...
K'una vutuka dyaka mu luzingu ko (rit.)*

*Nge nkaka weti dya ye nwa...
K'una vutuka dyaka mu luzingu ko (rit.)
Nge nleke weti seva ye dya...
K'una vutuka dyaka mu luzingu ko (rit.)*

*Nge tata, weti dya ye nwa...
K'una vutuka dyaka mu luzingu ko (rit.)
Nge mama, weti dya ye nwa...
K'una vutuka dyaka mu luzingu ko (rit.)*

*Nge toko weti nwaninwa...
K'una vutuka dyaka mu luzingu ko (rit.)
Nge ndumba vo bekuvonda ...
K'una vutuka dyaka mu luzingu ko (rit.)
(Kiambi, 1978, pp. 83-84)*

Ti continuiamo a pensare e a cercare

Ti continuiamo a pensare ti
continuiamo a cercare
Tu amico mio, chissà dove sei (2v)
Su questa terra (rit.)

In tutto quello che facciamo, in tutto
quello che lavoriamo
Tu amico mio, non ti fai più vedere.
Chissà dove sei?

In tutto quello che facciamo e pensiamo
Tu amico mio, sei sparito
Chissà dove sei?

In tutto quello che facciamo e
nascondiamo
Il tuo cuore solo Dio lo conosce
Chissà dove sei?

In tutto quello che fanno i tuoi fratelli
Che si manifesterà, chissà dove sei
In questa terra?

Hai le tue orecchie e puoi sentire, hai la
tua vita
Ma fratello mio che cosa dici
Là nel tuo cuore

*Ukibanzanga,
ukibadikanga
Ngeye nkundi ame, nga nani
unina?(2v)
Vava nza yayi. (rit.)*

*Ma uvanganga,
ma usadisanga,
Ngeye nkundi ame, masinga moneka.
Nga nani wunina?*

*Ma usadilanga, ma uyindulanga,
Ngeye nkundi ame, masinga sengolwa
Nga nani wunina?*

*Ma uvanga,
ma uswekanga,
Momo ntim'aku, Nzambi zeye mo,
Nga nani wunina?*

*Ma uvanganga kwa bampangi zaku,
Si mabangulwa, nga nani unina
Vava nza yayi?*

*Una ye matu maku,
una ye moyo aku
Kansi e mangi ame, nga weyi vovele
Momo ntim'aku? (Nkiambi, 1978,
p.80).*

Preghiera per intercedere l'aiuto degli antenati

Ogni anno la comunità si riuniva presso le tombe degli antenati per prestare loro il culto dovuto. Gli uomini si collocavano in semicerchio attorno alla tomba dell'antenato, mentre il capovillaggio percorreva il cimitero cospargendo le tombe con vino di palma che prelevava da una zucca (Van Wing, 1959, p. 116).

*Di twizidi kwaku, beno lufwa,
lufwasakana
Beto tusa sadi ku nseke kadi. Ngumbi
kayidi,
matatamena mengi.
Beno mpe: lwizi tuvana zindozi
Di twizidi tukinisa nkinzi, bi i myo
tukinisi
Nzumbu nkatu,
zizi sompi tukwa sompi.
Bisalu nkatu. Beno luyita koko, lwate
mpe:
Baleke matatena mengi.
Na mona fintambu, kayika yuma.
Lwaketika mbizi muna.
Yu ukwenda ku nkonda,
lutukisa mbisi inene.
Mu beno mpe: kani tukwa yungananga,
ka beto ka tumoni kima ki luvemba.
Bubu ye mbisi ye malafu,
lutoma pokisa ye nguku mpi ku mfinda
mbingu iyika vila.
Bubuni luvemba
Lutuyobela ku nganga bakulu
Katoma lembe yata
Beno zindosi zina zibwesobwesob
Zi lutwala Zina zinkala zinganzi Kaza
ko
Lututeka nima, beto mpi tubutisa
mbongo bonso lubutisi beno. I buna
voka ka difwa ko. Nga nde; mbasi
dingandi wele; nga vo tukwenda kuna
yanda nkakw'è? Ba balusa tiya kwe
batuka? Kansi lututeka nima, tubika,
tusanga*

Siamo venuti qui, eccoci,
voi siete morti
Noi siamo rimasti nella terra amara. La
pernice grida
le nostre miserie e afflizioni
Anche con i vostri sogni
Ma siamo venuti alla festa
per onorarvi
anche se non abbiamo i soldi per farlo
ci sposiamo
Non c'è lavoro e voi lo sapete perché avete
già detto:
“I nostri fratellini soffrono”
Se vedete una trappola fate in modo che
prenda qualcosa e che l'animale vi rimanga
Se uno va a caccia
che ritorni con una grande preda
Vi preghiamo anche se siamo errabondi
E non abbiamo pace
Dateci carne e vino di palma
Dateci cacciagione abbondante nella foresta
Perché il tempo favorevole sta passando
Dateci la pace
Purificateci col potere degli sciamani antichi
Che possano dar pace al villaggio
Dateci dei buoni presagi
Non quelli che ci fanno star male
e gridare
Dateci la fecondità
come voi l'avete avuta
Che il villaggio non si spopoli, se se ne
vanno, tutti noi dove andremo? Quelli che
bruciano, da dove vengono? Dateci forza,
aiutateci
Rimaniamo uniti

8.4.4. Canti di investitura

Questo canto veniva eseguito durante i riti di intronizzazione, dopo aver accompagnato il candidato in cimitero. I membri del lignaggio salgono sugli alberi attorno al cimitero, si aggrappano ai rami di mbota che si trovano spesso nei cimiteri e accompagnati dal tamburo, cantano:

Non dormire	<i>K'uleki ko</i>
I problemi ascoltali, ascoltali, ascoltali	<i>E mambu wa, wa, wa</i>
Non sonnecchiare	<i>K'unimbi ko</i>
I problemi ascoltali, ascoltali, ascoltali	<i>E mambu wa, wa, wa</i>
Rimani retto	<i>E sidi sa</i>
Apri le tue orecchie	<i>Zibula makutu</i>
Ascoltiamo le tue sentenze	<i>Tuwa mambu (Van Wing, 1959, p. 110)</i>

8.4.5 Le “gride” dei re

Traduco liberamente un avviso che l'ultimo re del Congo, Don Antonio III (morto nel luglio del 1957), ha pubblicato e appeso su appositi pilastri per renderlo pubblico agli abitanti di Mbanza Kongo. Si tratta di una specie di galateo che doveva essere adottato dalla popolazione per adempiere alle norme imposte dall'amministrazione coloniale.

Adattamento degli usi e costumi antichi alla civilizzazione europea

Le foreste

Uno dei mezzi più efficaci per far progredire il popolo è l'agricoltura. Per questo tutte le foreste che appartengono a un sobato o a una data regione dovranno essere coltivate, cioè ognuno deve possedere un suo appezzamento, dove sia gli uomini che le donne piantino caffè e prodotti agricoli.

In tutte le foreste non rimanga un solo appezzamento che non sia coltivato. Il proprietario di una foresta, una volta che ha diviso il terreno in appezzamenti trascriva i nomi, e ci faccia pervenire la lista in modo da ricevere un certificato che gli garantisca il possesso definitivo di questa foresta. Questa è una misura vantaggiosa sia per il proprietario della foresta come anche per tutti coloro che vi lavorano.

Si avvisa qualsiasi proprietario di una foresta che non si attiene a queste disposizioni, che è inutile che venga poi a lamentarsi se un bianco si è appropriato del suo terreno. Quando il terreno di una foresta è stato coltivato, il padrone venga da me che lo accompagnerò dalle autorità amministrative per informarle che questa foresta è ripulita e coltivata e che il proprietario ha già ricevuto un certificato firmato dal Re Don Antonio III. In accordo con la legislazione, che protegge le popolazioni indigene e vive in mezzo a queste popolazioni, il Governo Portoghese garantisce il possesso delle terre occupate a tutti coloro che le coltivano con frutteti e alberi permanenti. In questo modo e d'accordo con quello che è stato disposto dalle autorità, i proprietari delle piantagioni di caffè, o altre piantagioni, ma soprattutto di caffè, devono mantenerle pulite e potate e disinfestate fino al 30 giugno di quest'anno. Ci è stato garantito dalle autorità sopra citate, che fino a quella data non saranno permesse lottizzazioni di terreni da parte di europei o assimilati. Questa è una misura che ha per finalità la difesa degli interessi delle popolazioni indigene, e perciò tutti devono procedere con i lavori stabiliti, in modo che, dopo quella data, non ci siano più incidenti tra indigeni e civilizzati o europei, e a ogni agricoltore sia dato il titolo di proprietà giuridica del terreno che occupa.

Raccomandazioni

Per questo, adesso dobbiamo lavorare con coraggio, in modo che le nostre foreste possano produrre il quadruplo, e affrontare le spese della ferrovia qui nella nostra terra del Congo. Non voglio più vedere gente oziosa che non vuol lavorare per il bene della nostra terra.

Funerali

D'ora in poi nessuno organizzi un funerale come si faceva prima, cioè facendo del funerale un affare. Quando muore qualcuno, dobbiamo andare tutti al funerale e, questo, per dovere civile; ma le offerte in denaro o in generi devono essere considerati come elemosine da dare a chi ha perso la persona cara. È espressamente proibito contare o calcolare le offerte che si ricevono. Quando c'è qualcosa da mangiare e da offrire agli ospiti, lo si dà; ma se non c'è, ciò non costituisce nessun problema. Le persone colpite dal lutto non devono in nessun modo comperare carne per distribuirla alle persone che hanno offerto qualcosa nei funerali.

Chi lo fa, è obbligato a pagare una multa non inferiore ai 500 scudi. È meglio osservare la regola della buona educazione europea, di non ricoprire la salma con una montagna di vestiti. Perciò d'ora in poi il cadavere deve essere rivestito solo con:

2 paia di mutande

2 camicie

1 gravatta

2 vestiti

1 paio di calzetti

1 paio di scarpe.

Dentro la bara si mettono solo 4 coperte.

Se è una defunta, si deve rivestire di

2 mutande

2 camicie

8 vestiti.

Tutto quello che viene ricevuto come offerta, deve appartenere alle persone colpite dal lutto cioè: cugini e zii. L'eredità, cioè tutto quello che il defunto ha lasciato come frutto del suo lavoro, appartiene esclusivamente a coloro che sono rimasti, cioè: lo sposo o la sposa e i figli. Gli altri parenti non devono toccare l'eredità. E tutto ciò costituisce una regola di buona educazione.

Lamenti funebri

I lamenti funebri non sono proibiti, ma stabilisco a 5 il numero dei canti funebri da cantare, dopo i quali si deve pensare solo a pregare Dio affidandogli l'anima del defunto, mentre si aspetta che sia seppellito. Quando arriva qualcuno da lontano, il canto funebre che lui intona deve essere cantato da tutti. Dopo questo canto se ne possono intonare altri due, ma dopo basta. Non c'è nessun piacere da soddisfare sia durante il funerale come anche dopo, quando si toglie il lutto. Quando arriva il giorno in cui si toglie il lutto, la famiglia del defunto l'unica cosa che deve fare è mandar celebrare una messa per il defunto, o cerimonie simili, e niente più.

Le feste

Le uniche feste ammesse per far baldoria sono il matrimonio e il battesimo. Al riguardo ricordo quello che ho già segnalato sopra per i funerali: le offerte si devono considerare come elemosine e non retribuzioni. E quello che capita da mangiare, si mangia senza esigere niente.

I fidanzamenti

Quando le nostre figlie arrivano all'età del matrimonio, i genitori e i parenti non devono esigere nessuna lobola o denaro. Ma possono accettare bevande, come vino di palma e altri vini, solo in quantità limitate. Se un giovane vuol sposare una ragazza, è obbligo dei genitori e degli zii cercare i mezzi migliori per facilitare il matrimonio.

Una volta che si mettano le due famiglie d'accordo, si accettano solo bevande. Lo stesso si dica al riguardo dei cognati, zii e nonni. È espressamente proibito esibire in queste circostanze, soldi, coperte, o vestiti. Dopo il matrimonio, e solo allora, lo sposo, se è una persona sensata, offrirà ai suoceri quello che può, secondo le sue possibilità. È espressamente proibito alla ragazza anticipare e convivere con il giovane con cui si sposerà, col pretesto che intanto si abitua e poi più tardi si sposerà. Se fanno così sappiano che commettono adulterio e devono pagare una multa, come quella che pagano gli adulteri.

Adulterio provocato da un uomo

D'ora in poi chi è accusato di adulterio commesso con una donna che apparteneva a un altro, deve pagare la multa di 250 scudi; la medesima cosa vale per la donna, il totale della multa è di 500 scudi. Se l'adulterio è commesso da un uomo sposato e una ragazza, ambedue pagano 500 scudi, fino a coprire la somma di 1000 scudi. Ma se l'uomo è celibe e la donna nubile, pagano ognuno 150 scudi, fino ad arrivare alla multa di 300 scudi. Questo, però, se sono d'accordo di sposarsi in seguito, ma se non lo fanno con questa intenzione, la multa è di 400

scudi, 200 scudi ciascuno. Basta che si venga a conoscere un caso di questo genere, la multa è di 250 scudi ognuno, per un totale di 500 scudi.

Adulterio provocato da una nubile

Se si viene a sapere del caso di una donna sposata che nasconde tacendo l'adulterio del marito, essa deve pagare la multa di 50 scudi. Ciò non solo perché vuole giustificare le mancanze di suo marito, ma anche perché, sottomettendosi alle minacce di costui, si è resa responsabile dell'adulterio. Sarà chiamata in tribunale al Palazzo Reale, dove pagherà la multa: infatti, noi vogliamo mettere fine a un male che lei protegge.

Peccato sessuale contro natura

Chi pratica relazioni sessuali con un bambino o una bambina dai 2 ai 10 anni non paga nessuna multa, ma sarà messo nelle mani dello stato che gli infliggerà il castigo che si merita.

La gioia di un sovrano è quella del suo popolo

Ci devono essere divertimenti dentro il nostro Regno in occasione delle feste, ma che siano leciti e rispettosi. Non si ammettono *tam tam*, perché sono una vergogna. È finito, infatti, il tempo in cui ci si vergognava! Si possono danzare le *maringas*, i balli o altre danze simili, ma sempre con il rispetto dovuto e alla giusta distanza, senza premere il corpo uno sull'altro: il che sarebbe manifestazione di gente incivile. È sempre meglio che uno danzi con la propria moglie, ma se lei non è disposta a danzare o non sta bene, si danzi con un'altra donna, ma non con una qualsiasi, bensì con una parente. È da evitare il più possibile la danza prolungata con la stessa donna o con la cognata, anche perché così si evitano abusi che sono condannabili sia per la danza in sé, ma anche per una buona educazione.

Ladri e malfattori

Chi è sorpreso a rubare, sia catturato e dato in mano alle autorità che lo mettono in prigione. Quando questo criminale esce dalla prigione, se è un forestiero, sia subito espulso dal Regno e rinvio nel suo paese di origine. Ma se è uno dei nostri, che sia ben controllato perché, nel caso che ripeta la stessa cosa due o tre volte, sarà impietosamente messo in mano alle autorità per essere deportato in esilio.

Annuncio di morte

A chi muore, qualche parente deve inviare l'offerta dell'annuncio di morte al Re, in modo tale che non è più necessario inviare qualcosa dopo il funerale.

Giudizi temerari sulle multe specificate sopra

Siccome voglio evitare che si facciano giudizi temerari su dove va a finire il denaro delle multe, si sappia che questi soldi sono destinati unicamente a proteggere i poveri, specialmente chi, quando muore, non ha nessuno che si occupi di lui. Non vanno a finire né sul tesoro reale né nelle tasche dei consiglieri, anche se è indispensabile castigare chi erra.

Orario del tribunale

I giudizi nel tribunale reale, si effettuano tutti i giorni, sempre che sia necessario, eccetto nelle domeniche. Alla mattina, dalle 9 alle 12 e, nel pomeriggio, dalle 14 alle 16.30 (quattro e mezza del pomeriggio).

Conclusioni

Tutto quello che richiedete, o quello che vi affligge e che devo far presente al Governo, state calmi che faccio il mio dovere. È compito mio e lo faccio. Abbiamo tempo per tutto. Pensate che Dio Creatore di tutte le cose visibili e invisibili, per fare il mondo ci ha messo 6 giorni. Che cosa devo fare io, povera creatura? Non possiamo far tutto in un giorno solo.

Dato nel Palazzo Reale del Regno del Congo, il 2 gennaio del 1956.

Don Antonio III, Re del Congo (Felgas, 1965, pp.106-114).

9 La situazione economico-politica attuale

Nel corso del XIX secolo i soldati, i funzionari e i commercianti che abitavano in Angola si preoccupavano di sopravvivere e di far fortuna rapidamente ad ogni costo, pur di poter tornare in madrepatria quanto prima. Ciò rientrava nella logica del colonialismo portoghese. L'abolizione della schiavitù del 1878 venne rimpiazzata con l'organizzazione dei lavori forzati e, come si è già detto, con il *contrato*. Fu anche per questo che i coloni portoghesi esigevano che il governo fornisse loro la manodopera a basso costo per le piantagioni di caffè, sisal e cotone. Lo stesso governo del resto si serviva del *contrato* per costruire strade e ferrovie e per il programma di *repovoamento*, concentrando le popolazioni per meglio controllarle. Tutto ciò fu oggetto di riforma solo nel 1961.

Con la fine delle «guerre di pacificazione», nei primi anni del secolo appena trascorso, e con la penetrazione dei Portoghesi verso l'interno della colonia, furono introdotti, in aree di frequenti contatti culturali, sistemi di discriminazione razziale e di sfruttamento, come l'indigenato, che considerava tutti gli indigeni come individui non civilizzati rispetto ai “bianchi”, meticci e assimilati. La penetrazione verso i territori dell'interno causò a sua volta una fase di scontri tra “bianchi” e “neri” per l'occupazione delle terre. La cultura bakongo come molte altre culture angolane durante il periodo della guerra, fu costantemente disturbata da fazioni politiche, sociali e religiose con pretese totalizzanti che sollecitavano la popolazione a una rappresentazione identitaria staccata dal contesto tradizionale. Il cambiamento culturale si è recentemente accentuato attraverso le logiche globalizzanti del mercato e della monetizzazione, le quali hanno intaccato e sovvertito il sistema di valori tradizionali. L'espropriazione europea delle terre e il sistema di lavori forzati a cui erano sottoposti i “neri” in virtù del «*contrato*», furono la causa di grandi problemi socio-economici (Bender, 1978, p. 197). A questo proposito Emidio Demeneghi in una cronaca redatta a Malange annota:

«Una “*sanzala*” si trova in difficoltà per causa di un bianco che vorrebbe “*demarcar*” un terreno indispensabile per la vita di quella “*sanzala*” (= Kibinda)» (Demeneghi, 1971-1977, p. 50).

Nel marzo del 1961 scoppiarono i primi moti rivoluzionari, cui seguirono non solo dure repressioni, ma anche le prime riforme tese a stabilire una certa uguaglianza sociale. Fu necessaria questa prima guerra di indipendenza perché, attraverso riforme sociali, anche la popolazione indigena avesse il diritto di frequentare le scuole pubbliche secondarie. Contrariamente alle pratiche coloniali britanniche e francesi, i Portoghesi non volevano che gli Angolani accedessero alla formazione accademica e occupassero posti di rilievo (Hodges, 2001, p. 75). Nel 1960 la maggior parte dei “neri” non solo era lontana dalla società urbana, ma anche disinteressata al fenomeno del nazionalismo nascente già diffuso tra i gruppi indigeni più istruiti che vivevano nelle città (Pimenta, 2005, p. 41). Il governo portoghese ripensò alcuni aspetti della sua politica coloniale, nel tentativo di rendere meno oppressivo il sistema di controllo sociale. Una delle riforme fu l'abolizione dell'indigenato, che sortì purtroppo come effetto un nuovo meccanismo di dominio dei “bianchi” sulla maggioranza nera. Fu attuato un programma di reinsediamento protetto (*repovoamento*) che provocò la deportazione di più di un milione di Angolani concentrandoli in villaggi appositamente costruiti lungo le strade. A motivo delle tensioni sociali sempre più forti, tra i funzionari civili e militari emersero tre diverse ipotesi di soluzione del problema. La prima riteneva che fosse possibile conquistare la simpatia degli Angolani, a patto che il governo concedesse riforme socio-economiche. La seconda prevedeva di abbandonare il sistema delle riforme e incrementare il controllo sulla popolazione per impedire che collaborasse con i movimenti di guerriglia anticoloniale (UNITA, MPLA, FNLA). La terza ipotesi, minoritaria, prevedeva che il governo incentivasse le riforme nell'area rurale per

migliorare il sistema economico tradizionalmente in uso nei villaggi, mentre altri cambiamenti avrebbero provocato solo grossi problemi ed effetti «*boomerang*» (Bender, 1978, p. 17). Tutto ciò non ebbe modo di essere posto in atto a causa della guerra che scoppiò negli anni Settanta. Nel periodo coloniale la popolazione dipendeva dall'agricoltura di sussistenza; i coloni avevano incentivato le piantagioni di caffè, che divenne l'unico genere di esportazione e che, inoltre andò in declino con la fine del periodo coloniale, nel 1975. I Portoghesi si sentivano minacciati dalle nuove ventate di libertà e reagivano violentemente, questo lo si può intuire dalla cronaca di Emidio Demeneghi:

«I tempi sono caldi ! (...) realmente la gente europea è cattiva, ma poi le cose si ricompongono. Un chiarimento a quattr'occhi con i bianchi di Quissol porta la "bonaccia nella tempesta" (...) (27 ottobre 1974) I tempi sono caldi politicamente non mancano gli scontri tra bianchi e neri: i primi non si adattano alla svolta storica che attraversa il paese, i secondi, consci della situazione, cominciano ad alzare finalmente la testa. Purtroppo non mancano i morti. La passionalità e le ingiustizie sono grandi. (28 ottobre 1974) Sospensione dei lavori in appoggio allo sciopero per protestare presso l'opinione pubblica per i morti di "Cota" causati dagli europei» (Demeneghi, 1971-1977, pp. 90. 95).

Nel novembre 1974 l'MPLA, a partire dalle basi situate nella foresta di Mayombe, iniziò a penetrare e a sovvertire l'ordinamento coloniale, organizzando i primi attacchi contro i Portoghesi.

«(1 novembre 1974). Notizie gravi da Duque de Bragança: morti assalto alla "vila", vendette (...) (13 novembre 1974). Viene a visitarci "Songo" un guerrigliero dell'MPLA che si aggira nel distretto con alcuni "camaradas". Sono le prime uscite in pubblico del MPLA e c'è il sospetto che si tratti di inganni. La situazione politica prende sviluppi di una intensità e rapidità sconvolgente» (ivi, pp. 95-96).

I guerriglieri approfittando del caos suscitato nelle colonie portoghesi dal colpo di stato del 25 aprile 1974, uscirono dalle basi dov'erano nascosti, ed iniziarono a sferrare i primi attacchi e a informare le masse sulla situazione di sfruttamento imposto dal potere coloniale attraverso un'intensa propaganda politica:

«(17 novembre 1974). È grande giorno per il popolo: primo comizio organizzato dall'MPLA. Data storica. Il grido di libertà e di indipendenza esce dalla foresta per manifestarsi in pubblico. È un popolo che si risveglia da un lungo sonno di schiavitù e di passivismo determinista. È straordinaria l'esperienza vissuta a lato di un popolo che ritrova se stesso» (ivi, p. 96-97).

Le cooperative organizzate durante il periodo del partito unico (MPLAPT), pur con gli ingenti mezzi forniti dalla Russia, non furono più in grado di gestire le *fazendas* abbandonate dai portoghesi. In questo modo con la guerra cresceva la povertà e l'isolamento dal mondo. L'immagine esterna del paese, prima del *boom* delle imprese petrolifere, era di uno stato di miseria generalizzato. Le differenze ideologico-politiche ruppero il consenso iniziale dei tre movimenti, coagulato contro il colonialismo portoghese; poi però la guerra anticoloniale per l'indipendenza degenerò in una sanguinosa guerra civile.

«(25 luglio 1975) FAPLA in difficoltà di munizioni. Stiamo molto male! Nel pomeriggio dopo un avanti - indietro tra FAPLA ed ELNA questi ultimi uccidono a sangue freddo molta gente in Katepa, funzionari, i bambini, vecchi, donne, uomini, portando via cose e il resto delle persone. (29 luglio 1975) C'è una specie di tregua. Passano davanti alla missione altre colonne di auto in fuga verso il Sud: circa 700. (30 luglio 1975) continua la tregua: passano circa 1500 autovetture cariche di ogni specie di cose e di persone alla rinfusa. Una fuga

ingiustificabile che mette nausea. (31 luglio 1975). Sembra che la città si trovi deserta, sia arrivato il tempo dell'ultimo e decisivo attacco. Intanto non arriva più acqua. La fame diventa seria. (1 agosto 1975) Il tempo passa e la guerra continua: ma la fame aumenta. FAPLA organizza un attacco massiccio. FNLA e UNITA in difficoltà. (3 agosto 1975) In mattinata il fuoco nella zona di Katepa è quasi cessato perchè nessuno risponde, da parte di UNITA e FNLA. Alle 16 attacco finale con assalto alla fazenda "A.S. Pinto". Molto popolo dietro ai soldati FAPLA. Un inutile ed intenso fuoco di mortai ed armi automatiche: il nemico era fuggito da circa un giorno. Segue uno spettacolare saccheggio di tutto il ben di Dio che c'è nella fazenda: riso, zucchero, suini, galline, colombi, fuba, mobiliario ecc. I soldati sparano più tiri adesso che nell'assalto. Non si sa se è per allontanare il popolo che si dà a un brutale saccheggio. (4 agosto 1975) Alle 4 di notte gran fuoco verso l'uscita della città per Luanda. È il resto dell'ELNA in fuga. Si era arresa incondizionatamente la domenica. Alle 6 del lunedì doveva consegnare le armi alle forze portoghesi che le avrebbero consegnate all'MPLA. Ma, contro i patti, FNLA pensa di fuggire di sorpresa sparando pazzescamente: fanno qualche ferito FAPLA ma lasciano la strada seminata di morti ELNA. Si viene a sapere che durante il giorno l'FNLA in fuga è facile bersaglio e del migliaio di ELNA presenti a Malange soltanto qualche decina arriva a Uije» (Demeneghi, 1971-1977, p. 81).

Molti riponevano le speranze negli accordi di Alvor che avrebbero dovuto stabilire le modalità della partecipazione al potere dei tre movimenti in un'Angola indipendente, a questo riguardo Emidio Demeneghi annota:

«(16 gennaio 1975). Giorni importanti per l'Angola: incontro ad alto livello in Portogallo tra il governo portoghese e i tre movimenti di Liberazione di Angola. Da questo incontro dipenderà molto l'immediato futuro di Angola» (ivi, p. 101).

Tre giorni dopo riflettendo sull'imminente dichiarazione dell'indipendenza ed il comunicato ufficiale degli accordi egli manifesta il suo disappunto:

«(19 gennaio 1975). Finisce l'incontro tra governo portoghese e i tre movimenti di liberazione di Angola. C'è grande gioia ma il comunicato ufficiale e l'accordo tutto sembra troppo artificiale e troppo meticolosamente prescritto per poter essere realizzabile. Comunque bene o male si va avanti nel processo verso l'indipendenza. I portoghesi mostrano più desiderio di disfarsi di qualcosa di molto difficile e scottante, che volontà seria di aiutare il popolo angolano tutto al grande e storico passo dell'indipendenza» (*ibid.*).

L'uno e l'altro dei partiti in conflitto cercava di accaparrarsi i territori dell'interno e l'influenza sulle popolazioni; ma i metodi usati erano brutali. Si trattava, invece, di assumere un atteggiamento diverso, cioè trasformare il movimento di guerriglia in un partito politico. A proposito sono indicative le parole di Agostinho Neto:

«A notre avis, un pays indépendant a besoin d'un tel parti et non pas simplement d'un "mouvement". Mais sa formation serait aujourd'hui prématurée. Aussi, essayons-nous de former les individus les meilleurs et les plus honnêtes que nous pouvons trouver et qui formeront eux-mêmes l'épine dorsale de notre futur parti» (cit. Davidson, 1972, p. 282).

Ognuno di questi movimenti aveva necessità di ingrossare le file del proprio esercito, e lo faceva rastrellando con forza i giovani dai villaggi. La stessa cronaca menziona la visita a Malange di uno dei più famosi comandanti angolani dell'MPLA, Jacob Alves Caetano, detto *Monstro Imortal*, comandante della famosa colonna Camilo Cienfuegos, una delle prime colonne militari addestrate

dai Cubani in Congo. Fu uno dei protagonisti in seno all'MPLA della rivolta di Nito Alves, a cui aderì lanciando contro Agostinho Neto i suoi soldati:

«(4 gennaio 1975). Arriva in Malange la “Delegação do MPLA” capeggiata da “Monstro Imortal” e sposa. Grande festa per il popolo che si concentra all'aeroporto per dare il benvenuto. Mai vista tanta gente e così allegra! Soltanto neri e pochissimi bianchi: sono alcuni padri. Costeggia lungo le strade della città. Gli europei assistono attoniti dai bar, incapaci di adattarsi alla nuova situazione storica. Secondo grande comizio dell'MPLA» (Demeneghi, 1971-1977, p. 99).

Demeneghi analizza la reazione dei coloni davanti ai cambiamenti socio-politici in atto: non si trattava solo di disadattamento, ma di incapacità di rinunciare al ruolo di protagonisti, in situazioni che ormai sfuggivano al loro potere.

Negli uffici ministeriali della capitale ben pochi angolani erano in grado di svolgere i compiti richiesti dall'amministrazione; tra essi pochi erano in possesso di qualche titolo di studio. L'ideale dell'internazionalismo socialista faceva affluire sempre più cooperanti cubani che finirono per occupare tutta la gestione del paese. Ma la situazione non si adattava al ritmo imposto dal socialismo sovietico. Gli angolani nutrivano i loro dubbi su questi stranieri, che insegnavano in spagnolo nelle scuole e i cui legami erano solo politico-militari. Erano almeno 40.000 i soldati cubani che lottavano contro la guerriglia dell'UNITA. Nei negozi abbandonati dai portoghesi non si trovavano più i generi di prima necessità: bisognava fare code lunghissime per ottenerli, dopo aver inoltrato la “*requisição*”, ovvero richieste scritte fornite ai commissari che autorizzavano il prelievo presso i negozi gestiti dallo stato. Il malcontento della popolazione era generale, mentre i vecchi cominciarono a chiedersi quando sarebbe finita l'Indipendenza, poiché al tempo dei portoghesi, almeno si mangiava. In passato i mercati coloniali offrivano possibilità di accumulazione e distribuzione della ricchezza; al contrario, nella nuova situazione accumulare ricchezza era praticamente impossibile, e si viveva alla giornata (Friedmann, 2005, p. 32). Anche se riferito ad un altro contesto, è utile rifarsi a quello che Demeneghi annota:

«(5 agosto 1975). È cominciato il grande saccheggio generale alla città deserta. O meglio: è continuato il saccheggio perché l'FNLA e le forze portoghesi già avevano fatto, nei giorni precedenti, il saccheggio più prezioso. Al popolo restano delle buone briciole. Ci sono cadaveri disseminati lungo le strade, nessuno si interessa: è più importante il saccheggio (...). I corpi sono mezzo disfatti (da una settimana rimasti sulle strade o nelle case). Continua il saccheggio barbaro e inutile alla città. Mai visto tanta gente in città: vengono da 15 o 20 Km. Tutte le vetrine e la mobilia delle case sono fatti a pezzi. Tutti asportano quanto possono e riescono. I soldati fanno di peggio: allontanano con le armi il popolino e saccheggiano quanto trovano, a pro delle proprie famiglie o amici. Ricchezze, in materiali incalcolabili vanno in fumo o passano alle case delle “sanzale”. A volte sono pezzi costosissimi il cui uso il popolo non conosce: servirà come ornamento casalingo che ricorderà durante un pò di tempo la caduta di un sistema socio-politico. (6 agosto) Il saccheggio viene un pò calmato dall'azione energica di un gruppo di soldati venuti da Luanda. Vengono sepolti i morti in una fossa comune. Intanto si ha notizia di molti soldati del FNLA e UNITA fuggiti dalla città nelle ultime ore di guerra ed ora ricercati e fatti a pezzi dal popolo nei dintorni della città. La guerra fratricida è orribile» (ivi, p. 121).

I palazzi della capitale, abbandonati dai portoghesi e occupati dalla popolazione, in poco tempo si trovarono privi di servizi igienici, senza acqua e elettricità. La gente si portava in casa la legna e cucinava col fuoco sul pavimento degli appartamenti lussuosi, così come era sempre stata abituata a fare nelle capanne dei “*bairros*”. In un ambiente di degrado e malcontento generale nacquero i presupposti per il colpo di stato, fomentato da un antico comandante della guerriglia, Nito Alves,

colpo che fu soffocato però sul nascere da una rigida repressione, in un clima di paura costellato da esecuzioni sommarie. Ciò permise al presidente Agostinho Neto di eliminare i suoi rivali ed avere la supremazia incontestata nell'MPLA (Hodges, 2001, pp.76s.).

Nel paese il potere era gestito dall'etnia kimbundu rappresentata dai politici dell'MPLA i quali prodigavano favori alle loro famiglie e ai lignaggi di appartenenza. L'idea di modernità come complesso di civilizzazione, diffusa globalmente dagli slogan del partito, toccava le culture e le società dell'interno, che dovevano trasformarsi e riadattarsi alle concezioni delle élite locali (Hannerz, 1996, p. 73). Il partito aveva il controllo totale dell'esistenza dei cittadini ed esercitava un potente influsso sulle realtà locali, servendosi dell'apparato amministrativo ereditato dai coloni, ma ideologicamente pilotato dalle nuove concezioni. La lotta contro l'oscurantismo delle culture tradizionali divenne la nuova missione, attuata con crociate che pretendevano di portare luce, riformare i costumi, elevare moralmente e di civilizzare reinterpretando e rifunzionalizzando pratiche e saperi coloniali e tradizionali. La pressione sulla popolazione era tale che l'apparato statale e i rapporti con i rispettivi territori occupati da etnie diverse divennero problematici. Infatti, come osserva Davidson

«la politica moderna restò a lungo nelle mani di intellettuali che, qualunque cosa pensassero sulle culture dell'Africa, avevano scarsi legami con le masse dei villaggi, e ancor meno con i sempre più numerosi operai e piccoli commercianti delle città. Questo era dovuto in buona parte al fatto che gli africani colti trovavano relativamente facile ottenere un posto nella società coloniale» (1969, p. 266).

Il nuovo stato angolano, analogamente agli altri Stati africani, era organizzato come una struttura di classe, nella quale i politici locali erano subentrati ai coloni bianchi, lasciando invariata la stessa gerarchia e i loro valori (Friedman, 2005, p. 94). Si formò, così, una nuova élite del potere angolano, conformata al modello del precedente sistema coloniale. Per gli angolani in genere lo stato rappresentava una parte fastidiosa della loro esistenza; il potere statale considerava spesso il loro comportamento una minaccia per l'ordine sociale, così la maggior parte di essi vi si adeguò. L'ideologia marxista-leninista o maoista era un contenitore globale di significati e forme significanti sviluppata inizialmente in contesti aventi particolari concezioni dell'esistere; ora era riversata in uno spazio culturale africano, ricco di tradizioni con cui non aveva niente a che fare. Come Mao Tse Tung raccomandava a Savimbi, il supporto ideologico maoista o marxista doveva essere africanizzato per una strategia rivoluzionaria angolana. L'ideologia doveva essere incarnata nel contesto socio-culturale dove attuava la rivoluzione, e da lì traeva la tattica da adottare per la guerriglia. Infatti, come osserva Davidson

«S'il devait y avoir une révolution, il faudrait qu'elle soit indigène, enracinée dans la réalité africaine; on ne pourrait jamais l'importer du dehors. Cette évidence allait dominer leur élaboration d'une stratégie et d'une politique des mouvements de guérilla qu'ils devaient former et diriger dans la suite» (Davidson, 1972, pp. 15-157).

Le armi potevano provenire dai paesi alleati alla causa anticoloniale, ma la politica doveva essere organizzata in loco.

Si attingeva per convenienza politica ad altri modelli che trascendevano la situazione socio-culturale angolana, con l'intenzione di riprodurli e, così, poter organizzare e governare un popolo. Questa operazione era effettuata perseguendo una pratica di "trasferimento ideologico coatto" che poteva benissimo essere considerato come una forma di neocolonialismo. Infatti, come osserva Ulf Hannerz,

«Per adottare una pratica esibita da qualcun altro, la gente deve avere qualche idea di come essa possa entrare nella propria vita» (Hannerz, 1996, p. 77).

La preoccupazione costante del gruppo di potere era la costruzione monolitica dello Stato nazione scandita da slogan impartiti e ripetuti ritmicamente, come «*De Cabinda ao Cunene um só Povo uma só Nação*». Il problema fondamentale era colmare

«*le fossé qui séparait l'élite qu'ils étaient et le "masses" de l'adhésion desquelles tout dépendrait*» (Davidson, 1972, p. 153).

Infatti, la guerriglia si poteva considerare organizzata se era alimentata dalla partecipazione delle masse; da qui un'attenzione iniziale tutta speciale per i contadini che vivevano nei villaggi abbandonati della foresta, dove i guerriglieri avevano costruito le loro basi. La povera gente dei villaggi, che non avrebbe dato fastidio a nessuno, nè senz'altro avrebbe impedito l'istituzione di un nuovo ordine codificato al di fuori di qualsiasi problematica territoriale, divenne uno dei principali bersagli di una nuova *guerra santa combattuta in nome del progresso e della civiltà* (Bauman, 2000, p. XIX).

Lo Stato-nazione dovette, in ultima analisi, il proprio successo alla soppressione delle comunità autonome, combattuto tra la necessità di promuovere il portoghese come unica lingua, coltivare un'unica memoria storica, e l'ipotesi di valorizzare le culture, le lingue e i costumi locali.

Con l'appoggio della Svezia, che fornì i nuovi testi scolastici, si diede inizio a un *Kulturkampf* monitorato dall'MPLA che si affidava quasi esclusivamente al potere dell'indottrinamento ideologico. I vecchi e le autorità che tradizionalmente dirigevano la vita del villaggio erano considerati esseri inferiori, primitivi, sottosviluppati e bisognosi di illuminazione. Venivano sottoposti con la forza ad una persuasiva opera riformatrice, proprio perché ritenuti arretrati, involuti e ritardati culturalmente. L'intenzione era quella di creare una metacultura, importando pratiche sociali che mal si adattavano alla tradizione africana. I partecipanti a questa nuova "*weltanschauung*" sarebbero cresciuti in base a vedute simili. Ma *quando diventano disponibili nuove risorse come conseguenza di nuove connessioni globali* chiunque appartenga a culture subalterne è incline a *ragionare sulla base della sua propria tradizione, su cosa sia accettabile e cosa sia desiderabile cambiare* (De Certeau, 1990, pp. 66s.). La gente benché sottomessa, se non addirittura consenziente, usava le leggi, le pratiche e le rappresentazioni imposte con la forza, con finalità diverse da quelle imposte dal partito. Avveniva così, una trasformazione in qualcos'altro: una rifunzionalizzazione che sovvertiva dall'interno i rigidi principi del partito. Non c'era un'opposizione, ma un tacito consenso che non impediva di impiegare i nuovi saperi al servizio di regole, costumi e convinzioni tradizionali estranei al processo di neocolonizzazione dalla quale non potevano però sottrarsi.

Infatti, come osserva Demeneghi nel gennaio 1974:

«molti si sono messi con la parte più viva e desiderosa di rompere strutture anchilosate, ma alcuni si radicano ancor di più su queste strutture arcivecchie» (Demeneghi, 1971-1977, p. 81).

Si verificava una rifunzionalizzazione dell'ordine dominante, adottato secondo un diverso registro. Il popolo manteneva la propria identità, all'interno del sistema che assimilavano, aggirandolo senza però sottrarsi, grazie a saperi, modalità, usi e costumi tradizionali che salvaguardavano la loro differenza culturale. La metacultura globalizzante e egemone del periodo sia coloniale che neocoloniale della post indipendenza, attivava altre metaculture locali che avevano come base la solidarietà africana e che si differenziavano rivendicando il diritto di vivere nel proprio habitat di significato.

«Il linguaggio prodotto da una categoria sociale dispone del potere di estendere le sue conquiste nelle vaste regioni del suo ambiente circostante, in cui non sembra esservi nulla di organizzato, ma cade nelle trappole della sua assimilazione attraverso una resistenza organizzata (...) le conoscenze e i simbolismi imposti sono oggetto di manipolazioni da parte di chi li usa senza averli creati» (De Certeau, 1990, p. 67).

9.1 I movimenti di liberazione e l'indipendenza

Il cambiamento avvenuto con la dichiarazione dell'Indipendenza e la grave situazione che poi si generò, sono facilmente intuibili dalle parole usate da Demeneghi l'11 novembre 1975:

«Giorno storico. Unico nella vita di un uomo. Può venire anche il “peggio” ma parte del “meglio” già si è realizzata. L'indipendenza politica dell'Angola. La guerra continua. I timori addirittura crescono. Ma...non c'è altro rimedio. Le forze contrapposte militarmente ora fanno passi avanti ora indietro alternativamente solo la colonna del sud sembra inarrestabile. Politicamente pure la confusione è grande! (...) É terminato il primo mese d'indipendenza. Militarmente non ci sono state grandi cose. Politicamente molto lavoro e come andrà a finire? Intanto socialmente c'è stata una trasformazione tale che realmente solo un'indipendenza politica può operare» (Demeneghi, 1971-1977, p. 130).

L'analisi della transizione dal colonialismo all'indipendenza mette in evidenza come le forme istituzionali e politiche e i movimenti locali si producono e riproducono secondo articolazioni e modelli che si collegano alle dinamiche globali del sistema mondiale. Nel 1961 iniziò la lotta armata, ma solo dopo il colpo di stato del 25 aprile 1974 il Portogallo è persuaso a ritirarsi dai territori d'oltremare. L'UNITA, il FNLA e l'MPLA diventarono, così, un aggregato di soggetti aventi le stesse specificità culturali all'interno di una collettività che obbediva alle leggi comuni e realizzava gli stessi ideali. Inizialmente le strategie e le ipotesi di sviluppo sociale erano comuni; in seguito, mutuando ideologie provenienti dall'esterno, divennero sempre più contrastanti, come descrive Emidio Demeneghi:

«La situazione politica segue ormai il suo corso normale a senso unico. Come ogni altra nazione africana che arriva all'indipendenza, c'è un partito unico da cui dipende totalmente il governo. Ci saranno piccole sacche di resistenza tipo guerriglia da parte del FNLA e UNITA. La linea del partito e quindi del governo si prevede di marca social-comunista. Si cerca di imitare molto Cuba-Russia ma speriamo che a tempo debito ci sia una ripresa di autonomia nazionale» (ivi, pp. 136-137).

Il conflitto locale per l'indipendenza degenerò poi in un coinvolgimento globale. Il flusso degli armamenti, le tecniche di organizzazione militare e le alleanze con altri stati esacerbarono il contrasto tra tendenze ideologiche opposte, fino a creare un bipolarismo tra i due movimenti nazionalistici UNITA e MPLA. America e Russia si impegnarono in una guerra orchestrata fuori campo, dove i protagonisti furono i tre movimenti di guerriglia angolani, permettendo alle due superpotenze di non apparire direttamente con le rispettive forze armate.

A questo proposito Demeneghi annota:

«(31 gennaio 1975). Prende possesso a Luanda il governo di transizione: i tre movimenti di liberazione su un piede di perfetta parità e il governo portoghese (alto commissario): maestro di orchestra (...). (23 marzo 1975) Comincia una settimana di passione a Luanda. Molto sangue e l'inizio della lotta armata aperta tra i movimenti di liberazione che presto o tardi si trasmetterà a tutta l'Angola» (ivi, p. 104).

Per esercitare la loro influenza a livello tattico e strategico, l'America si servì del Sudafrica e la Russia di Cuba (Giddens, 1990, pp. 79s). Possiamo capire cosa stesse accadendo nelle città angolane dalla cronaca di Demeneghi:

«(28 agosto 1975), Continua ad aggravarsi la situazione tra i movimenti: le minacce verbali e le provocazioni sono all'ordine del giorno. Alle 19,40 siamo a cena da pochi minuti si odono alcuni spari di arma leggera automatica provenienti dalla caserma del FNLA (Feire). Passano alcuni minuti e il fuoco diventa intenso per la risposta dell'MPLA che sta affianco della missione nell'ex fazenda Marreiros. Alcuni giovani sorpresi dal fuoco si rifugiano nella nostra casa. Qualche sparo viene anche dalla caserma dell'UNITA (A. Santos Pino). Qualche sparo di arma pesante. Alle 23,30 tutto ritorna al silenzio. (29 agosto 1975). La missione si riempie di rifugiati scappati dal piccolo quartiere "Luhia" che si trova tra le caserme del FNLA e MPLA (...) alle 7,30 ricomincia il fuoco, e molto intenso. Verso le 10,30, circa, sembra esserci una pausa» (Demeneghi, 1971-1977, p. 109).

In questa prospettiva i movimenti UNITA, MPLA, FNLA, FLEC-FAC, accomunati dalla lotta di liberazione, assunsero socialmente una dimensione etnica, strumentale alle esigenze della guerriglia e del potere. L'etnizzazione dei movimenti divenne strumento di legittimazione, di unità e di autoaffermazione degli stessi; la mitizzazione del loro ruolo nella tradizione e nella storia appare funzionale al mantenimento del loro peso politico nella società attuale (Baumann, 2000, p. 202). Il meccanismo di etnizzazione sociale fu attuato attraverso pratiche sociali identitarie che incentivavano la partecipazione degli individui allo stesso corpo sociale, dove acquisivano un senso di appartenenza e identificazione comune. Il sangue divenne una metafora usata per esaltare l'identità storico-linguistica, e la condivisione delle stesse esperienze sociali divenne la base sulla quale costruire il mito della nazionalità (Friedman, 2005, pp. 64s). L'MPLA, l'UNITA e il FNLA ebbero origini etnico-regionali storicamente distinte. Anche se possedevano obiettivi nazionalistici e i compiti di rilievo erano svolti da quadri provenienti da etnie diverse, il loro centro di gravità era etnico. La tendenza che questi movimenti-nicchie manifestavano era quella di riscoprire e custodire le proprie origini etniche, fatte risalire spesso a grandi eroi del passato anticoloniale (Don Afonso Mvemba Nzinga, regina Nzinga, re Mandume). Attribuivano, inoltre, un valore di per sé unico alla propria cultura, distinta e irripetibile, affermata nelle sue radici, tradizioni e miti di origine interpretati spesso in chiave tribale (Baumann, 2000, p. 120). Savimbi spesso reagiva dicendo:

«As acusações falaciosas que nos fazem de ser a UNITA uma organização tribal, a nossa explicação continua a ser de que não somos tribalistas, porque temos dirigentes provenientes de varias zonas, como o secretário general, Miguel Nzau Puna, o membro fundador da UNITA, António da Costa Fernandes e José N'Dele, todos de Cabinda; e António Dembo, Vítor Correia e Ernesto Joaquim Mulato, que são do Norte de Angola» (Savimbi, 1979, p. 92).

Tuttavia l'UNITA fu fondamentalmente un partito composto da Ovimbundu, i quali spesso usavano la loro lingua per differenziarsi dagli altri gruppi e non riuscivano a coinvolgere in modo significativo altri gruppi etnici, nonostante tutti gli sforzi rivolti verso i Bakongo. Lo stesso Savimbi usava l'etnicità per giustificare e dare una base etnico-nazionale alla guerriglia; nei suoi comizi, infatti, spesso citava gli antichi eroi tribali:

«Angola viu os seus melhores filhos lutando com coragem e morrendo com honra. Estes factos constituem páginas eloquentes da consciência de liberdade do povo angolano. Destacam-se os nomes da rainha Jinga, do rei Ngola, rei Mandume, rei Ekwikwi, rei Mutu ya Kevela, rei Mwatchianvwa (...). A geração presente tem uma missão histórica e um dever

a cumprir, a luta que os melhores filhos das gerações passadas pagaram com as suas vidas» (ivi, p. 141).

Allo stesso modo, l'MPLA ha fatto uso dell'etnicità per espellere l'UNITA da Luanda nella famosa *sesta feira sangrenta* del gennaio 1993, distribuendo armi alla popolazione kimbundo e istigandola contro gli Ovimbundo e i Bakongo. Il risultato fu che il cimitero Alto das Cruzes non riusciva più a contenere i cadaveri che venivano scaricati dai camion. In questo modo i leader politici, alla ricerca di nuove strategie di controllo, avevano tribalizzato la politica e la società, usando come strumento i simboli legati all'identità etnica. Questa prassi risulta assai frequente nella storia politica africana, un esempio sono le ultime elezioni in Kenya. Anche tra gli emigranti e i profughi presenti in Congo, esistevano gruppi di nazionalisti che si organizzavano in società etniche, registravano i loro membri concedendo loro dei documenti di identità, si riunivano periodicamente per alimentare lo spirito nazionalista. Nel Congo, per effetto delle politiche di sfruttamento sulla popolazione angolana, si determinava una certa frammentazione identitaria davanti alla cultura egemone zairese. I profughi si riadattavano facilmente al nuovo ambiente; molti assumevano l'ideologia e la mentalità del paese che li ospitava, tanto da essere facilmente inquadrati nelle strutture socio-politico-militari del Congo. Il loro indigenismo cozzava con lo spirito nazionalista degli attivisti del FNLA (Friedman, 2005, p. 31). Nel Congo (Matadi, Songololo, Kimpese, Mbanza Ngungu, Kinshasa) esistevano profughi angolani fin dal 1961, la maggior parte costituita da Bakongo organizzati dall'UPNA. Nella frontiera est del Congo (Kisantu, Kimvula, Luvaka,) si erano concentrati profughi provenienti da Makela, Damba, Uije e venivano rappresentati politicamente dall'ALLIAZO. In Zambia per gli stessi motivi si era formata l'ATCAR con un deputato al parlamento congolese, il quale rappresentava i Tchokwe (Ambrosie Muhanga). Savimbi sapeva che poteva contare su di loro per la guerra:

«Estamos certos, pela nossa experiencia, que todos os anteriores membros das associações tribais dos emigrantes estão mais ou menos prontos a progredirem no sentido de um conceito nacional de luta pela libertação» (ivi, p. 145).

Com'era successo per altri paesi africani così anche per l'Angola i capi dei movimenti nazionalistici avevano la capacità di essere operativi, e le loro parole erano prese seriamente quando la loro autorità era supportata da un legame stretto con tutti quei movimenti di massa che reagivano contro il dominio europeo. Nonostante ciò, l'etnicità apparve un elemento ambiguo da controllare. Infatti, molti Ovimbundu costretti a fuggire dalle loro terre si rifugiavano nelle aree controllate dal governo, altri entravano nelle file dell'esercito dell'MPLA, altri ancora come funzionari amministrativi del governo. Il che non significava che gli Ovimbundu concentrati a Benguela, Huambo e Luanda, perdessero la loro individualità. Si trovavano ad abitare un particolare territorio, vivevano e costruivano un mondo particolare, del tutto integrato in un più ampio sistema di relazioni. Creavano così il loro mondo nei luoghi in cui si trovavano e con le persone che facevano parte della loro vita (Friedmann, 2005, p. 34).

«L'atteggiamento ostile (...) spesso attribuisce alle classi e alle singole personalità quelle posizioni reciproche che esse non avrebbero trovato, o non troverebbero nello stesso modo se le cause dell'ostilità non fossero accompagnate dai sentimenti e dalle manifestazioni dell'ostilità» (Simmel, 1918, p. 92).

Concentrati sull'identità specifica che li caratterizzava, gli Ovimbundu arricchirono i loro legami reciproci, erano in questo modo spinti a fare molto di più gli uni per gli altri, aiutandosi reciprocamente nelle difficoltà incontravano nella vita. In Angola erano rari i conflitti tribali e i massacri che hanno invece tristemente segnato la storia dei Grandi Laghi (Hodges, 2001, p. 49).

L'ultima fase della guerra non dipendeva da motivazioni né di carattere etnico-sociale, né ideologico, infatti, l'MPLA aveva abbandonato l'ideologia marxista-leninista (Giddens, 1990, p. 56). Falliti i negoziati e tutti gli altri modi di persuasione e coercizione, la guerra infliggeva ad ambedue le parti in conflitto sofferenze che eccedevano di gran lunga qualsiasi vantaggio. Caduta l'apartheid in Sudafrica e sfaldatosi il blocco sovietico in Russia, gli interessi delle grandi potenze non erano più determinanti per la guerra. Questa invece appariva sempre più condizionata dall'ambizione personale, dal sospetto, dalla sete di potere per occupare e mantenere il controllo dello Stato e delle risorse (petrolio, diamanti) con cui era possibile mantenere l'esercito (Hodges, 2001, pp. 38s). Il flusso di persone, denaro, tecnologie, rappresentazioni e identità politiche coagulate in Angola formarono specifiche configurazioni regionali. La diaspora dell'UNITA fu la causa di un nuovo fondamentalismo che la portò a esacerbare la guerra, trasformandola in guerra totale. Nel febbraio del 2002 dopo quarant'anni di guerriglia, l'Angola, debole dal punto di vista economico, era divenuta un gigante sul piano militare, tanto da determinare la politica di Jean Laurent Kabila, in RDC e di Félix Houphouët-Boigny nella Costa d'Avorio.

9.2 Dal *machete* al *kalashnikov*

Basil Davidson, sbarcato con i guerriglieri ai primi di ottobre del 1967 in Guinea Bissau, annota in un diario di guerriglia:

«Africani di villaggio? Stando a ciò che Verhaegen ha annotato sulle rivolte del Congo del 1964, dovrebbero credere in protezioni soprannaturali, in sortilegi per respingere le bombe dei portoghesi o liquefare i proiettili, in incantesimi contro la stregoneria dell'uomo bianco. Forse ma io non vedo tutto ciò. Cabral diceva "Sì, c'era un gran parlare di magia all'inizio", e ne sorrideva, come di un problema felicemente risolto. Ma ora hanno imparato che è meglio trovarsi un buon riparo e sparare diritto» (Davidson, 1969, p. 224).

I movimenti anticoloniali che alimentarono l'indipendenza possono essere considerati identità collettive che non sono frutto di invenzioni, ma di scelte operate da individui che si identificano in un dato gruppo con tratti culturali specifici, reali oppure mitici. Una delle caratteristiche di queste identità è la coscienza etnica; la sua formazione passa attraverso livelli differenti. Il primo stadio di formazione corrisponde a un livello mitico, dove l'immaginario collettivo è senz'altro il fattore più importante, perchè attinge ai miti di fondazione e li elabora trasformandoli in costruzioni socio-politiche utili all'ideologia dominante.

Infatti, uno dei miti che animava la guerriglia del FNLA era la restaurazione dell'antico regno del Congo. L'UNITA, invece, si ispirava agli eroi che avevano lottato contro l'espansione coloniale nel Sud (Mandume, Muthu ya Kevela, Kapalandanda). Mentre l'MPLA celebrava l'aggressività della regina Nzinga Mbandi contro i Portoghesi, insieme agli eroi e alle eroine della guerra anticoloniale.

La formazione della coscienza etnica passa attraverso una fase caratterizzata da successive opposizioni e distinzioni in cui l'identità collettiva si afferma, si distingue e si oppone ad altre identità. Spesso la storia fa emergere gruppi etnici, nati dal mito, e poi usati come strumenti per gli interessi economico-politici di ideologie contrastanti. In Angola il nazionalismo e il socialismo nacquero come movimenti di opposizione al vecchio ordinamento instaurato dalla Conferenza di Berlino. Tale ordinamento sarebbe stato efficace qualora gli strati sociali avessero manifestato il loro consenso all'ideologia dominante. Ma, come in qualsiasi struttura organizzata esistono forze egemoniche che manipolano valori e atteggiamenti, così anche i movimenti di liberazione anticoloniali (UNITA, MPLA, FNLA) non nacquero univocamente, ma si formarono collettivamente in un'atmosfera di competizione. Spesso le minacce provenienti dall'esterno

contribuirono a rafforzare la loro unità. A questo proposito va menzionato uno degli slogan ripetuti dall'MPLA: «*Unidos venceremos, divididos pereceremos*» (Doom-Gorus, 2000, p. 37). I movimenti di guerriglia si formarono come identità collettive, e presero consistenza quando si contrapposero, in termini di classe, etnia, regione e religione, ad altre identità definendole come “nemici”. Infatti, come afferma il sociologo Simmel

«I rapporti conflittuali non producono una struttura sociale di per se stessi, ma sempre sono in correlazione con le forze coesive. Così solo, gli uni e le altre, insieme, costituiscono il gruppo» (Simmel, 1918, p. 95).

Come avviene per i gruppi sociali, così anche nei movimenti di guerriglia unità e solidarietà dipendevano dall'esistenza di forme di opposizione sociale. Questo antagonismo sociale crea opinione pubblica e favorisce la partecipazione di altri gruppi che, entrando in contatto, solidarizzano, socializzano e si istituzionalizzano assumendo *molti aspetti differenti, e la guerra non è che uno di questi* (Radcliffe-Brown, 1958, p. 19). Uno degli obiettivi fondamentali della guerriglia era quello di informare e convincere la popolazione ad allearsi; ciò costituiva non solo una legittimazione della loro attività, ma permetteva loro di sopravvivere durante lunghi periodi di guerra. D'altra parte la popolazione, in balia a ideologie contrastanti, per evitare sospetti e violenze doveva per forza schierarsi: ciò veniva ritenuto una garanzia di sicurezza, ma in realtà ci si esponeva alla reazione degli avversari. Questa prassi ha determinato, durante i conflitti avvenuti in Angola, deportazioni, soppressioni ed eliminazioni di massa. Nel periodo successivo all'indipendenza (1975), gran parte della popolazione, per poter passare i posti di blocco senza problemi, doveva fornirsi di lasciapassare rilasciati dai rispettivi movimenti. Ciò comportava l'iscrizione contemporanea a partiti diversi in guerra tra loro, onde poter ottenere le rispettive tessere da esibire a tempo debito.

L'idea di nazione angolana come realtà sociologica, è stata anticipata cronologicamente dal nazionalismo. La formazione dell'Angola come nazione si consolidò durante la guerriglia contro i coloni e le loro truppe, fin dalla seconda metà dell'Ottocento (Mandume, Mutu ya Kvela) e i primi anni del Novecento (Alvaro Buta). Il processo iniziato con i moti rivoluzionari del 15 marzo 1961 nelle province del Nord, e del 4 febbraio dello stesso anno a Luanda, portò alla dichiarazione dell'indipendenza l'11 novembre 1975. Durante questi conflitti contro il potere coloniale il concetto di razza si è sovrapposto a quello di nazione, e il termine “negro” divenne così sinonimo di “africano”, cioè angolano e quindi nazionalista, in contrapposizione a “bianco”, sinonimo di “europeo”, cioè portoghese e perciò colono. Secondo questa visione, l'angolano doveva per forza essere un negro, mentre i “bianchi” erano necessariamente stranieri. In questo contesto, anche nelle lingue autoctone vennero conati termini ironici per identificare i “bianchi”. In lingua umbundu l'uomo bianco detto *mundele* divenne *kaputu*, cioè un individuo proveniente dal *putu*, abbreviazione di Portogallo e perciò colono. Spesso durante i comizi Jonas Malheiro Savimbi, presidente dell'UNITA, arringava le sue truppe ripetendo alcuni slogan come: “*O sofrimento é a nossa história, e a nossa história é negra!*”. La razza divenne perciò uno dei criteri che ispirava la lotta dei nazionalisti angolani contro i “bianchi” portoghesi.

Il sentimento di appartenenza etnica incitava all'azione: si doveva scegliere la fedeltà alla propria etnia, bisognava sforzarsi in tutti i modi di tener fede al modello stabilito per contribuire a preservare gli Ovimbundu (UNITA), i Bakongo (FNLA) e i Kimbundu (MPLA). Il modello etnico non si poneva la questione di scelte personali, ma esprimeva uno stato riconducibile al possesso o all'assenza di radici identitarie (Baumann, 2000, p. 202). Perciò i “bianchi” nati in Angola erano esclusi da tale modello dominante, anche se, essendo nati in Angola, secondo il criterio della naturalità si ritenevano angolani. Fino al 1960 la maggior parte della popolazione negra restava ai margini della società moderna angolana, ed era estranea al nazionalismo che,

nelle città, coinvolgeva solo gruppi di intellettuali angolani “neri”, “bianchi” e meticci. Come si è già accennato, la popolazione povera dell’interno era oggetto di un’intensa attività di propaganda da parte degli attivisti politici dei tre movimenti in guerra; e lo scopo era di convincere le masse contadine appartenenti alla nazione angolana. A questo proposito il presidente dell’UNITA affermava che

«no caso específico de Angola, a unidade nacional não se faz proclamando-a nos comícios. A unidade nacional constrói-se como uma casa, a partir dos seis fundamentos, dos caboucos, pedra sobre pedra. Um cimento de educação política, consolidá-la-á. Mas leva tempo. Será a admissão do facto de que a unidade não está feita e terá de se fazer, que permitirá aos dirigentes encontrar os caminhos mais convenientes, com o mínimo de sangue e violência» (Savimbi, 1979, p. 91).

Si creò, così, una dicotomia tra l’identità nazionale radicata degli intellettuali, che ipotizzava anche l’uso della violenza, e l’identità nazionale diffusa tra il popolo, che si adattava a qualsiasi ideologia pur di sopravvivere.

Gli intellettuali anelavano un’Angola utopica, che si scontrasse magari col meticcio cosmopolita coloniale, ma capace di risolvere i problemi di sopravvivenza della povera gente. Il progetto di identità nazionale promosso dagli attivisti politici aspirava a coinvolgere il popolo nella guerra (Friedmann, 2005, p. 30). La coscienza di appartenenza al gruppo nazionalista, al partito e al movimento di guerriglia, portava a partecipare alla lotta con un forte sentimento di complicità.

Durante la guerriglia degli anni ’80 e ’90 nelle “*Terras Livres de Angola*”, i guerriglieri dell’UNITA organizzavano ogni mercoledì sera delle riunioni politiche con la popolazione, che veniva messa al corrente circa le operazioni militari in atto. Durante queste riunioni notturne, dette “*Chama do guerrilheiro*”, il popolo veniva convinto ad abbracciare gli ideali che animavano la guerriglia, ed era sollecitato a partecipare ad iniziative di carattere collettivo. Le riunioni avvenivano quartiere per quartiere e attorno ai falò, da qui il nome di “*Chama*” cioè “Fiamma del guerrigliero”. Venivano impartite lezioni politiche che illustravano l’ideologia dell’UNITA sulla base di opere, come la *Cartilha do guerrilheiro da UNITA*, che lo stesso Savimbi aveva scritto per i guerriglieri. Tutto ciò contribuiva a creare una coscienza nazionale nelle masse contadine, coinvolgendole così nella guerriglia.

Secondo Savimbi, per diventare convinti nazionalisti era necessario che l’intellettuale di origine contadina, considerato come il vero rivoluzionario, emergesse quale soggetto autonomo, auto-motivandosi e rappresentando se stesso in forme organizzate. Ciò richiedeva la dissoluzione della mentalità tradizionale e l’assunzione di nuove forme interpretative della realtà, secondo i modelli stabiliti dall’ideologia rivoluzionaria. Uno slogan frequente nelle basi militari dell’UNITA era: “*La rivoluzione non mangia paglia*” (*a revolução não come capim*), e stava ad indicare che la personalità doveva essere profondamente modellata da una nuova *weltanschauung*. Contrariamente alla società tradizionale, dove l’individuo soggetto al loro controllo sociale apparteneva ai gruppi parentali (lignaggi), per la logica rivoluzionaria, nella guerriglia ogni individuo doveva essere sottoposto ad un nuovo battesimo. Me lo ripetevano spesso: “*O meu pai é o partido*”. Io mi chiedevo come facessero ad obbedire così ciecamente a una struttura politica. In effetti il partito pensava a tutto anche alle loro necessità, perfino al loro matrimonio. I guerriglieri chiamavano la moglie “*conhada*”, anche se erano continuamente spostati qua e là per le imboscate e le azioni di guerra, sapevano che l’avevano lasciata in quella base. Era il partito che la aveva scelta per loro compagna; e non a caso qualcuno si lamentava di non poter parlare liberamente con lei, perchè sembrava più spia che moglie. Quando mi chiedevano ironicamente come vivevo dalla parte del nemico, non avevano tanto bisogno delle mie risposte quanto di

indottrinarmi, visto che ero un catturato, un paria da riscattare. Nonostante ciò, avevano un piede in ciascuno dei due mondi: uno nel mondo del villaggio, umbundu, tchokwe, ganguela, che avevano lasciato, e l'altro nel mondo della guerra per l'indipendenza totale, per un futuro utopico di libertà per il quale lottavano. Il mondo tradizionale sembrava per loro ormai un sogno lontano, spesso ridicolizzato per il modo di atteggiarsi dei vecchi: ormai era il partito che li guidava.

9.3 Un'esperienza geertziana della guerriglia

Nel 1984, mentre mi recavo verso un villaggio a svolgere la mia opera di missionario, sulla strada che portava a Makokola caddi in un imboscata. All'inizio non riuscii a rendermi conto di chi l'avesse tesa. L'auto fu subito bloccata non tanto dalle numerose pallottole, quanto da due mine "Claimor" che scoppiarono sull'asfalto e mi gettarono fuori strada. Fui catturato e deportato nelle lontane basi ai limiti del deserto del Kalahari, che raggiunsi dopo cinque mesi di marce forzate. Durante il viaggio, mentre pernottavo nella base di Forte della Repubblica, un ragazzo di 12 anni fu incaricato dai guerriglieri dell'Unita di portarmi il rancio. Vedendo un ragazzino tra i guerriglieri mi meravigliai e gli chiesi: «Come ti chiami?». Lui mi rispose: «*Alvorada!*» (l'alba del sol nascente): era una parola che alludeva all'avvento del socialismo. In seguito mi accorsi che l'UNITA chiamava così tutti i ragazzi. Lo guardai e gli chiesi se non gli dispiacesse essere lontano dai genitori, ma egli mi rispose: «*O meu pai é o Partido*» (mio padre è il partito). Era evidente che si trattava di una frase fatta, uno slogan che faceva parte del corredo ideologico del guerrigliero. L'appartenenza al partito e l'adesione alla rivoluzione, assumeva una forza emancipatrice e la sola speranza di libertà e di affrancamento dal giogo coloniale. L'angolano si sottometteva così al partito rispettandone le regole, e tale sottomissione era la condizione per la sua libertà. In questo modo l'individualità lasciava il posto alla militanza, la persona perdeva il potere di giudicare la propria condizione al di fuori dei rigidi schemi ideologici del partito. Imparava non solo ad essere angolano, ma militante dell'UNITA, un Umbundu contro i Kimbundu (MPLA) e i Bakongo (FNLA). In tal modo veniva rivendicata la dignità degli Ovimbundu contro i Bakongo, accusati di aver resi schiavi i contadini del Sud nelle *fazendas* di caffè del Nord. Un contadino umbundu in guerriglia era spinto a considerarsi dell'UNITA, pertanto in guerra contro l'MPLA. L'ambiente della guerriglia e le forti pressioni ideologiche condizionavano i contadini ad una scelta identitaria obbligata, legata al gruppo etnico di origine. Non vi era possibilità di scelta riguardo ad altri movimenti: bisognava semplicemente riscoprire la propria identità e convincersi che si doveva vivere nelle foreste per attuare la rivoluzione.

Tra i militanti l'appartenenza al partito assumeva un'importanza capitale: ciò non era inteso come un destino prescelto o un progetto di vita, ma come una fortuna. Ogni guerrigliero che incontravo lo ripeteva cantando:

«*Twakala v'owelega vo simbu ya caputo, oh Angola yo Ngola*»
«eravamo nelle tenebre durante il colonialismo, oh l'Angola»

Quando il nazionalismo si colora di razzismo, l'appartenenza al partito diventa una questione di eredità biologico-culturale sostenuta da principi ideologici che fanno leva sulla coscienza etnica.

«Il nazionalismo sbarra la porta e stacca il campanello, dichiarando che solo chi è all'interno ha il diritto di trovarsi lì e sistemarsi a dovere» (Baumann, 2000, 207).

Nel febbraio del 1985 raggiunsi Jamba, la base da cui l'UNITA organizzava le offensive contro l'MPLA. Quasi ogni giorno un guerrigliero veniva nella mia capanna ad impartirmi

insegnamenti sull'importanza della lotta e l'ineluttabilità della guerra. Si trattava di un programma formativo per convincermi che l'ideologia dell'UNITA era l'unica possibile in Angola. Entusiasmato per l'interesse e per la mia partecipazione, Paulo, un guerrigliero che mi sorvegliava, mi prestò segretamente la *Cartilha do guerrilheiro da UNITA*, un *vademecum* che Savimbi aveva scritto per istruire i guerriglieri sulla strategia e tattica della guerriglia. Mi resi subito conto dell'importanza di questo libro ed iniziai a trascriverlo per studiare nei dettagli il comportamento dei guerriglieri. Rimasi impressionato davanti al decalogo del guerrigliero. Savimbi insisteva sulla dimensione etica della guerriglia e non disdegnava di citare passi biblici per motivare il combattimento del guerrigliero. Citava la correttezza di Davide in guerra contro il re Saul, la sua astuzia, il penetrare negli accampamenti nemici, gli stratagemmi della sua guerriglia e li proponeva come modelli ai suoi guerriglieri attraverso una catechesi biblica (1 Cron). Illustrava le diverse tipologie di imboscate e, nello stesso tempo, la maniera migliore per trattare con la popolazione, senza rubare ai poveri. Nelle basi militari ogni soldato doveva coltivare il suo orto: era preferibile guadagnarsi il cibo col proprio sudore, che non saccheggiare i beni delle popolazioni. Anche se la gente scappava dai villaggi al loro arrivo, potevano servirsi del cibo che trovavano, ma in cambio i guerriglieri lasciavano sulle capanne il corrispettivo in denaro, come se l'avessero comperato. Esigevano dalle popolazioni la massima fedeltà: il soba doveva controllare gli spostamenti degli abitanti attraverso le *guias de marcha*. Allo stesso modo controllava i nuovi arrivati su cui si volgeva il sospetto di sovversione. Se non l'avesse fatto e fosse appurata la collaborazione col nemico, il villaggio sarebbe stato bruciato e gli abitanti deportati nella *brousse*. Allo scopo sia l'MPLA che l'UNITA per garantire il controllo della sicurezza avevano istituito una specie di guardia civile tra gli adulti del villaggio che, a seconda delle epoche, fu chiamata ODP, *Defesa Civil* ecc. Erano le stesse misure antisovversive che a suo tempo aveva adottato la PIDE, come riporta Bender

«small military quarters were established in many of the strategic resettlements where the males were organized into militia units (...). Furthermore, the nationalists rarely attacked a resettlement unless they were provoked, betrayed, or attacked by the inhabitants and, when such confrontations occurred, the local militia was usually little match for the better-armed and trained guerrilla forces» (Bender, 1978, p. 161).

Veniva usata una particolare tattica con questi civili poco armati: era sempre preferibile ottenere la loro collaborazione piuttosto che reprimerli con le armi. Allo scopo, i commissari politici avevano il compito di iniziare la popolazione impartendo una formazione ideologica appropriata. Lo facevano durante le marce; quando la colonna si avvicinava ad un villaggio, i soldati rimanevano nella foresta, mentre loro entravano nel villaggio e promuovevano un comizio. Subito dopo la mia cattura, la colonna militare che mi deportava fu contrattaccata. Il comandante mi rassicurò dicendomi che erano ODP e che sparavano con Mauser: disse che non mi preoccupassi ma che continuassi a procedere carponi per evitare le pallottole. Anni dopo fui informato che non erano stati castigati, anche se avevano ferito qualche soldato.

Savimbi, preoccupato dell'accusa mossa dai suoi avversari che definivano il suo esercito un *bando errante*, cercava di motivare i guerriglieri, consolidando la loro appartenenza all'UNITA.

Questa appartenenza portava di conseguenza, alla denigrazione del MPLA e del FNLA e alla violenza nei loro confronti. Spesso nel quotidiano governativo *Jornal de Angola* e nei notiziari della *Radio Nacional*, l'MPLA definiva l'UNITA come "*fantoches*" dei razzisti sudafricani e cercò di dipingere i guerriglieri a tinte fosche, rappresentandoli come scimmioni con la coda. A sua volta l'UNITA rispondeva definendo i militanti dell'MPLA come "*caudilhos*". Erano insulti reciproci, gli stessi che Amartya Sen, aveva rappresentati come:

«attribuzioni assegnate che possono contenere in sé due distorsioni distinte ma correlate: la rappresentazione distorta di persone appartenenti a una categoria presa di mira e l'insistenza sul fatto che quelle caratteristiche distorte siano i soli aspetti rilevanti dell'identità della persona presa di mira» (Amartya, 2006, p. 9).

In questa logica la lotta politica dell'UNITA si basava sia sulla rappresentazione distorta dell'avversario, sia sulla presunta identità ideologico-politica avversata dal MPLA e dal FNLA. Tali immagini distorte e grottesche erano continuamente richiamate dai commissari politici nei loro comizi, e venivano propagate per motivare la guerra. Detti commissari non solo impartivano la formazione ideologica, ma affrontavano questioni pratiche di disciplina, igiene, tattica militare, strategia politica. Tutti erano continuamente assillati dal dubbio: "Come andrà a finire?". Gli esiti e gli insuccessi della guerriglia ponevano sempre questo interrogativo tormentoso. Bisognava esprimerlo in termini ideologici esaltando la capacità bellica e *vislumbrando* l'aurora imminente del sol levante. Tuttavia neppure ciò toglieva l'ansia del dramma che si stava svolgendo sotto ai nostri occhi. Ricordo nel dicembre del 1984, mentre marciavo con la colonna militare che mi deportava nelle basi del Sud, le ferite ormai riemarginate mi permettevano di oltrepassare i guerriglieri che avevo davanti e avvicinarmi pericolosamente all'avanguardia. Mi avevano avvertito diverse volte di non farlo, inoltre non me lo permetteva il mio statuto di catturato e sorvegliato speciale. Ma ugualmente riuscivo a sgattaiolare e li oltrepassavo. L'avanguardia della colonna era composta da un alfero con un bazooka e due *sapadores*, con la borsa delle granate a tracolla. "Io se li vedo sparo" mi diceva l'alfero; ma rispondevo: "Come fai? Sei da solo, gli altri sono indietro". "Appunto per questo, li avviso e loro si dispongono subito all'imboscata". "Ma, così, sei il primo a morire!". Era determinato e lo sapeva che non avrebbe avuto molto da vivere, mi sorrideva raccontandomi la fine delle altre avanguardie saltate sulle mine. "Guarda che io sono sposato, e mia moglie si chiama *Esperança*" e mi fissava; poi con un po' di malinconia sorridendo mi rispose con un proverbio portoghese: «*O homem morre e a Esperança fica*». Mentre mi guardava, i suoi compagni ridevano divertiti. Infatti, anche per lui in seguito arrivò il momento di saltare sulle mine.

9.4 Il nazionalismo angolano

Per meglio comprendere l'origine del nazionalismo in Angola, è necessario risalire alle linee interpretative che impegnarono diversi studiosi di sociologia angolana. Per definirlo ci si può rifare a quel principio politico che sostiene la perfetta simultaneità e convergenza dell'unità nazionale con quella politica. Il sentimento nazionalista, perciò, sarebbe la collera provocata dalla violazione di questo principio, oppure la soddisfazione suscitata dal suo perfetto compimento (Pimenta, 2005, pp. 11-20).

Mario Pinto de Andrade fu un grande nazionalista angolano, discendente da un'antica famiglia aristocratica originaria di Luanda. Nel 1948 partecipò a quel gruppo di studenti di colore che dettero origine, nel 1954, al *Centro de Estudos africanos*. Nel 1954 collaborò con Agostino Neto e Lucio Lara alla fondazione del *Movimento Democrático das Colónias Portuguesas*. Fu il primo a usare il termine di "proto-nazionalismo", distinto dal vero e proprio nazionalismo, per essere frammentario e ambiguo. Secondo Mario de Andrade, alle origini del nazionalismo angolano ci sono fattori specifici come lo sfruttamento della manodopera a basso costo, l'istituzione del *contrato* e dei lavori forzati, l'espropriazione delle terre, l'impossibilità di accedere all'istruzione scolare, il preconcetto sull'inferiorità razziale dei negri e le leggi di discriminazione razziale (Andrade, 1997).

Secondo Thomas Okuma esiste un nazionalismo bianco che, ispirandosi all'ideologia lusotropicalista si opponeva all'idea della Lusitania come nazione formata dall'unione delle Province d'Oltremare con la madrepatria (Okuma, 1962, p. 2). I leuconazionalisti volevano applicare all'Angola il modello brasiliano e condividevano con i nazionalisti neri le aspirazioni all'indipendenza e al distacco dalla tutela del regime di Salazar.

Secondo la teoria di Douglas Wheeler, il nazionalismo angolano sarebbe un sentimento collettivo di ripulsa alla dominazione straniera portoghese, e avrebbe come componente fondamentale la coscienza collettiva di appartenenza alla nazione angolana, superando le identità etniche locali (Wheeler-Douglas, 1971-1977, p. 144). La storia del nazionalismo angolano si sarebbe svolta secondo tre tappe: la prima riguarda le origini e comprende l'arco di tempo che va dal 1860 fino al 1930. La seconda fase corrisponde alle lotte che avevano come teatro le foreste dell'interno, dal 1930 fino al 1961. Infine la terza fase ha inizio con la rivoluzione del 1961, per finire con l'indipendenza angolana, dichiarata a Luanda l'11 novembre 1975. Nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, in Angola si formarono correnti nazionaliste che rispecchiavano le idee appartenenti a diversi strati sociali: associazioni di assimilati controllate dal governo, nuovi partiti clandestini, gruppi separatisti su base etnica, partiti formati dai coloni portoghesi. Al riguardo merita ricordare che, René Pelissier classifica il nazionalismo in base a due criteri. Il primo prende in considerazione la componente razziale, il secondo, invece, evidenzia la componente sociale del nazionalismo, il quale risulta suddiviso, così, in due parti: la prima comprendente i modernisti di ispirazione marxista, la seconda includeva gli etno-nazionalisti che si ispiravano a criteri razziali (Pelissier, 1978, p. 191).

Patrick Chabal ha elaborato anch'egli una teoria, secondo la quale ci sono tre tipi diversi di nazionalismo in Angola. Quello modernista, formato da giovani portoghesi con una mentalità di tipo coloniale i quali ambivano allo stato-nazione e si ispiravano all'unione delle diverse componenti etniche. Il secondo, il tradizionale, formato da nazionalisti con un grado sufficiente di istruzione scolastica, provenienti dalla fascia rurale, ma senza contatti con i coloni e che rispecchiava la realtà africana della società tradizionale e si proponeva il ricupero della tradizione africana pre-coloniale. Il terzo tipo, l'etno-nazionalismo metteva in discussione la continuità delle frontiere ereditate dai coloni dopo la Conferenza di Berlino, e si proponeva di far risorgere l'antico regno del Congo (Chabal, 2002, p. 5).

Ci sono stati anche motivi esterni che hanno concorso e contribuito al nascere del nazionalismo angolano. Il primo era l'accesso alla formazione accademica impartita dalle scuole coloniali. Infatti, saper leggere e scrivere era divenuto un requisito insostituibile di prestigio. Il bagaglio di conoscenze acquisite era però in netto contrasto con i saperi tradizionali. Furono questi privilegiati che aderirono per primi ai movimenti anticoloniali e ad essere eliminati dalla PIDE, nel 1961. Un secondo motivo era l'influsso di personalità provenienti dall'estero, le quali si identificavano con la causa della negritudine; una di queste fu Ernesto Che Guevara, che, per primo in Congo, addestrò i guerriglieri. Un terzo consisteva, per i più fortunati, nella formazione accademica ottenuta nelle università europee; ciò permetteva di stabilire dei collegamenti con i movimenti politici di sinistra che appoggiavano le aspirazioni dei nazionalisti africani. Infatti, come afferma Bender

«a number of assimilados and mestiços studied and travelled outside Angola and were exposed to individuals and ideas which encouraged them to seek more than the reform of a colonial system which offered little promise of ever ceasing the exploitation of Angola's blacks. In Leopoldville (Kinshasa), Brazzaville, Accra, Conakry, Paris and Lisbon, they were caught up in the forces which brought an end to the English, French and Belgian empires in Africa» (Bender, 1978, p. 154).

Un quarto fattore fu la possibilità per la gente dei villaggi di emigrare per lavoro e risiedere fuori dal contesto tradizionale dove avevano sempre vissuto. Savimbi faceva spesso riferimento ai conflitti regionali scoppiati in Africa come a un fattore che rafforzava le sue convinzioni rivoluzionarie. Gli influssi ideologici del marxismo o del maoismo, come anche le idee che scaturirono in Africa dagli altri movimenti di liberazione, fecero da supporto alle aspirazioni nazionali, con le quali erano solidali. Il problema era trasformare il nazionalismo da fenomeno di *élite* a fenomeno di massa. Le masse non si alimentavano con ideali utopici, ma avevano bisogno di vedere le loro speranze concretizzate. A questo proposito, Davidson riporta l'affermazione di un lidder africano:

«bisogna dire francamente che a muoverci furono anche e ancor più le condizioni di vita effettive: furono la miseria, l'ignoranza, le sofferenze di ogni tipo, e l'essere privati completamente dei più elementari diritti, a dettare la nostra posizione nella lotta contro il colonialismo portoghese» (cit. Davidson, 1969, p. 272).

9.5 I principi della guerriglia

Nella cultura tradizionale il corpo era percepito come un'entità autonoma, fortemente legata alla divinità e al mondo degli spiriti che ne limitano l'autonomia. Per i guerriglieri il corpo doveva essere addestrato per servire come strumento efficace durante le operazioni di guerra. Il guerrigliero doveva spogliarsi dalle categorie culturali, pesanti e solide, che caratterizzavano la vita tradizionale del villaggio. Bisognava perseguire le proprie finalità e gli obiettivi in modo rapido e deciso, si doveva modificare la concezione stessa della vita per una nuova dimensione esistenziale (Baumann, 2006, p. 146).

La scala di valori su cui si basava l'educazione tradizionale era massiccia, solida e pesante; questa era di ostacolo per la formazione dei guerriglieri, caratterizzati da una mentalità liquida e fluida, più adatta alla guerriglia. Le forme tradizionali venivano definite, secondo questa ideologia, oscurantiste. Le strategie della guerriglia prevedevano di perseguire istantaneamente e con alta mobilità l'obiettivo, evitando conseguenze e responsabilità. Mentre la strategia della guerra convenzionale si proponeva di acquisire, mantenere e difendere posizioni stabili, la guerriglia era caratterizzata da una forte mobilità e da una grande dinamicità. Più pesante diveniva l'esercito regolamentare dell'MPLA e meno mobilità acquistava. Si distribuivano le forze senza rischiare di impiegarle in una mobilità inutile. La potenza delle FAPLA veniva condizionata dalla grande visibilità. La guerriglia, invece, doveva giocare su un terreno non suo che veniva organizzato da una forza estranea. Pur avendo delle basi, aveva bisogno di supporti nel territorio per le eventuali ritirate. I suoi movimenti avvenivano nel territorio o nel campo visivo del nemico. Non aveva un progetto strategico complessivo, ma viveva alla giornata sviluppando la sua tattica di mossa in mossa. Approfittava delle occasioni senza però poter accumulare vantaggi, o espandere il suo spazio e prevedere delle sortite. Questo permetteva alla guerriglia la massima mobilità, pronta a cogliere al volo le diverse possibilità che potevano capitare. L'UNITA grazie a una continua vigilanza e penetrazione in territorio nemico approfittava delle falle che si aprivano nel sistema di sorveglianza dell'MPLA, e operava attraverso incursioni e azioni di sorpresa, che le consentivano maggiore velocità nel raggiungere l'obiettivo. La tattica di guerra adottata solitamente contemplava il partire in gruppo da una base di appoggio, dividersi per raggiungere le posizioni da diverse direzioni, attaccare, abbandonare la zona dopo il saccheggio e raggiungere la base percorrendo sentieri diversi e nuovi rispetto ai precedenti. La mobilità dei guerriglieri era alla base di queste strategie. Corpi magri e facilità di movimento, zaini leggeri, razioni "K", AK col calcio retrattile erano i simboli dell'istantaneità: "mordi e fuggi". Il "*bormal*" era lo zaino tipico del guerrigliero, leggero,

piccolo e contenente l'essenziale. Spesso per facilitare gli spostamenti gli scarponi militari venivano sostituiti dai sandali.

Si aprivano così dimensioni culturali ed etiche inesplorate come del resto anche nuovi assetti territoriali dove le basi si insediavano. L'organizzazione delle basi rispondeva alla necessità di creare un ambiente efficiente dal punto di vista operativo, inquadrava tutti coloro che vi operavano ad un rigido sistema politico-militare, poneva regole tattico-strategiche che le isolava dall'universo circostante (Leroi-Gourham, 1965, p. 374). La purezza ideologica era garantita da una catarsi sociale di distacco e isolamento che caratterizzava lo status dei militanti rivoluzionari. Ciò portava a possedere un potere illimitato sulla vita dei "capturados", nemici che venivano considerati i paria da rieducare ed emarginare. Veniva tracciata una linea divisoria invalicabile fra prigionieri e guerriglieri, ognuno possedeva la sua identità e aveva una modalità diversa di agire e di atteggiarsi (Amartya, 2006, p. 6). Mentre marciavo insieme ai guerriglieri tentai di far capire loro che la loro efficienza dipendeva dai rifornimenti bellici di potenze straniere interessate al petrolio e ai diamanti dell'Angola. Loro, invece, mi risposero con uno slogan che Savimbi spesso ripeteva nei comizi:

«*as nossas armas não cheiram do país de origem, ma cheiram a polvora*»

«Le nostre armi hanno l'odore della polvere da sparo non quella del paese da dove provengono»

Il ritmo spartano della vita nella base era scandito dalla "formatura", un rituale simile all'alzabandiera, che obbligava strettamente militari e civili a ricevere il programma del giorno dal comandante o dal commissario politico. Ma ancor prima, alle prime ore del mattino, i militari a gruppi sfilavano di corsa scandendo canti tradizionali rifunzionalizzati per la guerra,

«*Nguya ya tate yanhelela, v'otchindjo, l'okutonga olombota, ene amala nguya!*»

«in casa è stato perso l'ago con cui il padre rattoppava gli scarponi, voi ragazzi non ne sapete niente?».

I canti erano "personalizzati" c'erano canti intonati solo dai soldati, altri solo dal gruppo di animazione politica DAP, altri ancora solo dalle donne, altri solo dalla Jura, i giovani aderenti al partito. La maggior parte cantati quando Savimbi arrivava nella *parada* per un comizio. In quel momento si scatenava una specie di rivalità tra i gruppi e venivano cantati contemporaneamente da tre o quattro gruppi diversi. Un altro canto veniva attinto dal repertorio popolare:

«*Sekulu Matia, v'olondjele puta puta ko...salatchimola otchimihihila tchilya l'onguto!*»

«il vecchio Matteo si sta tagliando la barba...non ho mai visto una cavalletta mangiare col cucchiaino!».

I "civili" erano ancora nelle loro capanne ed erano stimolati a iniziare la giornata con grinta rivoluzionaria, durante il lavoro commentavano gli ultimi attacchi avvenuti, il relato fornito dai soldati, il materiale catturato. Erano esortati ad apprezzare Savimbi che chiamavano familiarmente *mais velho*, ripetevano a memoria tratti dei comizi che avevano sentito scandire dai commissari politici.

Una sera andai a visitare il vecchio Gregorio Tchindjovela che abitava vicino all'officina di Likuwa e mentre commentavo una notizia del bollettino di guerra, mi permisi di criticare Savimbi per il suo operato, il volto di Tchindjovela si rabbuiò immediatamente e mi mise fuori dalla sua capanna: «*Non sono discorsi da fare in casa mia: vattene!*». Era un fervente cristiano ma non si sapeva fin dove arrivava la fede o la politica.

Prima dell'amicizia veniva la fedeltà al partito. Ogni base aveva una funzione specifica, dettata da regole strategiche: Jamba era una base politico-militare dove risiedeva l'Alto Comandante, Likuwa era sede della DGLOG e forniva materiale al fronte, a Mbembwa venivano formati i quadri politici della guerriglia, Kakutchi regolava i contatti con l'esterno e controllava il materiale proveniente dalla RSA, Gaio Cacoma era base di appoggio per la penetrazione in territorio nemico, Lwengue e Kapembe erano basi accademiche per gli studenti e i professori del liceo "Lot Malheiro Savimbi" dove nel 1987 ho insegnato fisica e chimica, Lwangundo facevano da supporto a tutti i civili che non potevano entrare a Jamba, prestando loro assistenze mediche in un ospedale organizzato dall'MSF. Cavaleca e Biongue erano basi dove venivano concentrati i mutilati di guerra pericolosamente aggressivi. A *Resistência* soggiornavano tutti i catturati, era una base piena di leoni che attaccavano di notte. Kweyo era una base dove venivano si trovavano i dissidenti e le "bruxas", donne considerate come streghe. In questa base il controllo veniva effettuato anche sui sistemi rituali e sulle credenze magiche che animavano la vita delle etnie a cui appartenevano i guerriglieri. Il mondo simbolico delle credenze tradizionali veniva strumentalizzato per aumentare la combattività dei guerriglieri. L'ideologia controllava tutto il mondo delle credenze religiose tradizionali perchè avrebbero potuto diventare motivo di una pericolosa disgregazione sociale. Infatti, Kweio era tra le basi più lontane e isolate. Mavinga era un CP (*Centro de Produção*), con grandi quantità di mais, i campi coltivati ai margini del fiume Kuvya erano molto fertili. Anche Lwengue era situata ai confini della regione militare n° 17 e permetteva ai lavoratori della base di Likuwa di coltivare il loro mais. Neriquinha era un granaio militare (*granja*), qui i soldati si vantavano di coltivare perfino il grano. Tutto ciò veniva organizzato nei minimi dettagli, il controllo era garantito dall'*Informação*, una struttura che regolava l'entrata e l'uscita dalle basi e aveva agenti che garantivano il controllo ideologico sulle masse. Il *gabinete* del comandante era situato al centro della base come il panopticum di Foucault.

I meccanismi di potere che inquadravano l'esistenza degli individui che popolavano le basi erano diventati molto raffinati. Il passaggio dall'ambiente urbano e rurale a quello delle foreste, dove le basi erano insediate, richiedeva anche un adattamento e affinamento dei meccanismi e delle strutture responsabili della sorveglianza e del controllo della vita quotidiana, dell'identità, dell'attività e del comportamento della popolazione.

La "desconfiança" era diventata la regola su cui impostare la rete dei rapporti sociali. La diffidenza era d'obbligo soprattutto nei posti di blocco situati sulle vie di comunicazione tra una base e l'altra. Negli anni '80 il comando del posto di blocco all'uscita della base di Likuwa, sulla strada che la collegava a Jamba, venne affidato al maggiore Kamindongo. Era tanto ligio al dovere, da bloccare la colonna militare che proteggeva gli spostamenti dell'Alto Comandante Jonas Malheiro Savimbi per indagare se ci fossero infiltrati. L'autorizzazione a procedere veniva concessa solo dopo aver constatato e riconosciuto personalmente che effettivamente si trattava di una colonna militare dell'UNITA. Bisognava diffidare di tutti e sempre, perché tutti potenzialmente potevano essere nemici e spie infiltrate. Gli *slogan* inculcati durante la parata, lo ripetevano spesso e ciò serviva da monito per assumere un comportamento adeguato e non incorrere in errori fatali. La funzione pedagogica che il proverbio aveva assunto nella società tradizionale veniva adesso svolta dallo slogan. Ci si rivolgeva all'altro con distacco e ironia chiamandolo "maninho" (fratellino), mentre se si trattava di un graduato, il rispetto gli veniva attribuito trasformando il diminutivo in "mano" (fratello maggiore). Anche l'MPLA adottava tra i militanti lo stesso distacco, tutte le categorie provenienti dagli status sociali erano così appianate.

9.6 Le basi militari

I nazionalisti bianchi e meticci che popolavano le città (Luanda, Huambo, Benguela, Uije) non avevano capito che l'indipendenza sarebbe stata effettiva solo con la partecipazione totale della popolazione negra (Pimenta, 2005, p. 185). Il mondo urbano portoghese era organizzato secondo legami e reti di parentela e altre forme di solidarietà, che si mantenevano economicamente, socialmente e politicamente dipendenti dalla metropoli. Lisbona come punto di riferimento metropolitano e Luanda come sua estensione provinciale erano due livelli di un modello gerarchico concentrico del mondo.

La presenza coloniale era molto più vistosa nelle città, perché la città coloniale era considerata al centro delle transazioni capitalistiche: era uno "spazio conquistato" dove si trovavano affiancati gli amministratori coloniali, i mercanti e l'élite degli *assimilados*. Il cui intento era quello di difendere gli interessi comuni da coloro che restavano nelle zone più interne "do mato". La capitale angolana, come del resto anche le altre città, era un tipico spazio di potere coloniale, con un centro occupato dai "bianchi", completo in tutti i simboli della modernità, circondato dai bairros neri, una sterminata periferia suburbana superaffollata (Prenda, Ilha, Kazenga, Ranger, Sambizanga, Golf, Samba, Cacucaco, Ingombotas, Makulusso, Popular, Kinaxis, Kassekele, Terra Nova, Cuca, Kikolo, Morro Bento, Viana, Luanda Sul, Dôze, Marçal, São Paulo, Combatentes). La penetrazione coloniale, come si è visto, riplasmò i territori conquistati in conformità con le esigenze dell'impresa capitalista. Le città erano centri commerciali, tutte le aree rurali erano fonti di materie prime per l'industria. Le attività di estrazione delle materie prime distrussero le comunità indigene, creandone di nuove. La manodopera per tali imprese era reclutata, talvolta con la forza, fra le popolazioni locali. Poco a poco, nello sforzo di rendere efficiente il sistema di sfruttamento coloniale, la società fu ristrutturata. La PIDE usava il pugno di ferro contro i fermenti nazionalistici costruendo istituti penitenziari nella Baia das Tigres, nell'Isola di San Tomé e torturando nella Torre do Tombo a Lisbona.

Dal 1961, dopo i primi moti nazionalistici, era subentrata la politica della paura quotidiana. I "neri" erano mantenuti lontani dagli spazi pubblici; come si è già accennato, venivano loro impediti gli studi e la possibilità di coltivare le doti necessarie per partecipare alla vita pubblica. Si tentava di porre soluzione al terrorismo privatizzando e militarizzando lo spazio urbano: infatti, le strade, le "fazendas", le amministrazioni civili erano più sicure, ma meno libere.

I portoghesi fecero di tutto per coltivare un modello di *continuum* culturale che univa il "nero" al "bianco", all'interno del quale i "neri" più integrati nel settore moderno, venivano qualificati come *assimilados* (Friedmann, 2005, p. 91). L'*assimilado* di Luanda, Benguela, Uije, Huambo, fece la propria comparsa come un nuovo tipo di personaggio, riconoscibile nel suo abbigliamento europeo. Luanda però era anche una specie di solvente, dove confluivano e sparivano le diverse tradizioni culturali, e dove gli angolani provenienti dall'interland erano liberi, ma costretti a muoversi in un mare di anonimità, senza possedere l'identità di cittadini che era prerogativa dei "bianchi" e degli *assimilados*. La comunità bianca era difesa e controllata rigidamente da guardiani armati che sorvegliavano ogni spazio vitale. Tutto ciò che era ritenuto diverso veniva criminalizzato; l'omologazione diventava l'elemento principale del processo di evoluzione della vita urbana. Questo era lo spazio coloniale, costruito secondo le esigenze dell'occupare, organizzato e difeso dalle masse povere estranee al suo tessuto sociale.

Nelle basi militari della guerriglia, al contrario, l'organizzazione spaziale era basata su altre esigenze: si notava l'appiattimento operato dalla guerra sul tradizionale modo di organizzare lo spazio vitale. Ognuno doveva adattarsi velocemente alla vita nella foresta sapendo che questo era funzionale allo scopo, era il luogo dove ci si celava e in cui lo spazio serviva alle esigenze della difesa personale e comunitaria. Non era più l'accoglienza e il decoro che caratterizzavano la base, ma la sua funzione militare. Mentre nei villaggi, al centro vi era l'*ondjango* dove venivano

accolti gli ospiti e dove gli anziani si riunivano per dirigere la vita del villaggio, nella base, al centro si trovava la “*parada*”, dove venivano celebrati con solennità i momenti politici più importanti. Gli spazi erano organizzati imitando la base principale Jamba, ma dovevano tener conto del fiume, della foresta, delle vie di comunicazione. In ogni base lo schema era sempre lo stesso, l’entrata presidiata “*controle*”, l’ “*informação*”, il “*gabinete*”, la “*parada*”, la “*chama*”, l’ “*administração*”, il “*parque*”, il “*QG*.”. Mentre nelle società tradizionali gli spazi erano organizzati a partire da necessità sociali, le basi militari venivano, invece, strutturate obbedendo a criteri strategici. Le capanne fatte con semplici canne tratte dal fiume o con la tecnica del “*pau a pique*”, erano situate sotto l’ombra dei Mussivi e Girassonde (*Guibourtia colosperma*) della foresta, per non essere individuate durante i bombardamenti aerei. I tetti, realizzati con lamiere di zinco, erano poi ricoperti di paglia per impedire il riflesso solare e la loro identificazione. Quando nel 1987 i Mig e i Sokoy russi, in dotazione all’aviazione della FAPDA, cominciarono a bombardare le basi dell’UNITA, attorno alle capanne vennero scavate buche chiamate “*copos*” (bicchieri) e rifugi che servivano come riparo dai bombardamenti. La strada principale che portava al centro della base terminava davanti al “*Gabinete*” dove gli ufficiali coordinavano le attività. Questo luogo sorvegliato, non sempre era accessibile a tutti, eccetto in caso di convocazioni esplicite. Attorno al “*Gabinete*” si trovavano le abitazioni degli ufficiali e delle loro guardie del corpo. Collegato al “*Gabinete*” c’era un insediamento isolato e accessibile solo ai soldati della COP, chiamato ex EMG (*Estado Maior General*) o “*cooperação*”, dove venivano alloggiati i politici e i reporter ed altre persone di riguardo.

Le capanne erano spaziose, e mantenevano tutte la stessa disposizione dei vani. Di fronte all’entrata, sulla parete opposta si apriva una porta che permetteva l’accesso, tramite un corridoio riservato, alla latrina. All’interno lo spazio era delimitato da una parete che separava la stanza da letto dalla saletta d’entrata. Anche lo spazio all’interno della foresta veniva rimodellato secondo esigenze strategiche: doveva conciliare la funzionalità militare che la guerra imponeva, con le esigenze dell’abitare quotidiano.

In una base potevano coabitare soldati e civili, appartenenti a etnie diverse; ognuno con la sua specificità culturale, ma tutti indistintamente trasformati in macchine di guerra. L’abitazione e lo spazio organizzato attorno alla casa rivelavano spesso la provenienza etnica di chi vi abitava. La casa umbundu era grossolana, nel tetto la paglia veniva affastellata in modo disordinato, le pareti erano di «*londea*», una canna che popolava i fiumi. Gli spazi abitativi venivano dimensionati secondo esigenze puramente funzionali. Lo spessore della paglia nelle case umbundu arrivava anche a trenta centimetri; spesso, nonostante questa copertura pioveva dentro, e la paglia marciva dopo un anno. Il materiale impiegato era molto, ma veniva assemblato in modo disordinato e non funzionale.

La casa tchokwe era un capolavoro di raffinatezza, bastava metà della paglia che usavano gli umbundu. Tutto veniva curato nei minimi particolari: le corde che legavano i pali, il modo di collocarli sulle forcelle, le pareti sistemate senza lasciar intravedere i vuoti. Si notava gusto e raffinatezza nella disposizione dello spazio abitato; era evidente quanto nella loro cultura le espressioni artistiche fossero ritenute importanti. Nelle basi militari ognuno portava i caratteri specifici della sua propria cultura e conviveva con altre etnie riadattando e rifunzionalizzando i saperi tradizionali in un ambiente di guerra.

9.7 Diari di guerra

Per le caratteristiche a loro proprie e per quanto riportano, i diari e le cronache, redatti durante lo svolgersi dei conflitti, sono a tutti gli effetti documenti di particolare importanza. Si tratta di manoscritti inediti conservati nell’archivio della missione di Mbanza Kongo che descrivono in

modo molto sintetico gli ultimi conflitti tra le forze governative e l'UNITA. Le note che vengono riportate offrono la possibilità di capire quali fossero le griglie interpretative che hanno ispirato la redazione degli avvenimenti. Attraverso questi documenti anche chi non ha assistito direttamente ai fatti, poteva e può farsi un'idea della violenza assunta negli ultimi conflitti.

Riporto in ordine cronologico alcuni stralci di cronache redatte nel 1993, 1998 e 1999. Sono state scritte da Giorgio Zulianello, morto in un incidente aereo nel 2007 a Mbanza Kongo, durante la stesura degli ultimi due diari, ero presente anch'io. In quegli anni si viveva tra i Bakongo con uno stile di vita partecipante e partecipativo, favoriti dalla libertà nel considerare le strutture e i ruoli della realtà sociale in cui ci si trovava, in una posizione di *full immersion* nella cultura locale.

«(11 gennaio 1993) Alle 23 cominciano i primi spari nella zona del posto di blocco di Vwandembo (all'incrocio delle strade per Noqui e Luanda). Dopo 5 minuti i soldati dell'UNITA e le forze della polizia si danno i rendez-vous vicino alle caserme. Improvvisamente si spara in tutta la città. Le pallottole vanno e vengono oltrepassando la missione: nessuno può attraversare la pista dell'aeroporto (ci sono colpi d'arma da fuoco e di mortaio da ambo le parti)» (Zulianello, 1993, p. 1).

L'UNITA e l'MPLA dopo le elezioni del 1994 ruppero gli accordi di pace ed iniziarono una serie di scontri armati in tutte le città angolane. È in questo periodo del conflitto angolano che si inseriscono gli avvenimenti qui descritti.

«(12 gennaio 1993) Tutto il giorno sotto fuoco intenso; nessuno di noi si può muovere (nessuno ha fame). Nel pomeriggio cominciano i bombardamenti dell'artiglieria pesante sulla città. Le cannonate vengono da Mbanza Mazina, dove si trovano le forze della polizia e quelle speciali. Alle 14 prima incursione aerea. (13 gennaio 1993) I soldati della FALA sono venuti inviati dal capo Nzola e con prepotenza ci portano via il Bedford si servono della gru dell'impresa ABB (telefoni e energia elettrica). Dopo due ore altri soldati chiedono le auto ma il vescovo con padre Emidio si rifiutano di concederle. I soldati se ne vanno via arrabbiati. Dopo un po' viene un altro gruppo a chiedere le auto. Ancora altre lunghe trattative per dire no. Anche questi se ne vanno rabbiosi. Poco dopo li vediamo passare con due IFA nuovi e con tre Toyota, stavano trasportando quello che avevano saccheggiato dalle case e dalla Banca. Alle 14 e 15 inizia il secondo bombardamento aereo. Quattro missili vengono lanciati in direzione dell'aeroporto, le schegge colpiscono il nostro tetto in diverse parti. Alle 19 e 30 padre Emidio appena finito di celebrare la messa in chiesa, esce dalla chiesa e passa dalla porticina dell'orto, si gira per entrare in missione, in quel momento due bombe lanciate da Mbanza Mazina colpiscono la chiesa. Una scheggia colpisce la porticina di ferro dove stava passando padre Emidio, se è vivo è un miracolo. Padre Giorgio che si trovava sulla soglia, viene spinto dentro casa dallo spostamento d'aria provocato dall'esplosione. La chiesa è inagibile» (Zulianello, 1993, pp. 2-3).

Una delle preoccupazioni dell'UNITA era di proteggere il personale straniero garantendo sicurezza; infatti

«(15 gennaio 1993) Oggi sono venuti i comandanti dell'UNITA e ci hanno promesso protezione; ci consigliano di non accendere le luci alla sera. Il governatore che si trova a Soyo [contattato via radio] ci ha promesso che le incursioni aeree termineranno. Anche perché qui ucciderebbero solo noi o le suore. I soldati sono tutti sparsi lungo le rive del fiume o rifugiati negli avallamenti. Ringraziamo Dio che ci protegge, anche se prevediamo quanto lavoro dovremmo fare per ricostruire la chiesa. Sono tutte penitenze che meritiamo dopo aver ricevuto l'assoluzione! Qui riusciamo a dormire di notte (naturalmente con i vestiti e sempre pronti al alzarci. È da un pezzo che usiamo sempre gli stessi vestiti senza

cambiarci). Bertocco e due suore si sono salvati per miracolo. Dio ha avuto più precauzioni di noi. Questa mattina è venuto un vecchietto (un vecchio catechista che vive da solo) e mi ha detto piangendo: «Sono tre giorni che non mangio». Gli ho dato del latte con Ovomaltina e un pezzo di pane. A mezzogiorno gli ho dato 3 bustine di tabacco da fiuto. Si è messo a piangere e continuava a dire: «Adesso ho molto lavoro!». Ma vuole ritornare a casa, ha paura che gli rubino le camicie e i pantaloni. Gli ho dato viveri che dureranno alcuni giorni. Se ne va beneducendo. Sono venute suor Rita e suor Teresa a vedere la chiesa bombardata. Il vescovo è molto triste e molto impressionato: è la prima volta che si trova in mezzo a una vera guerra. Queste bombe ci fanno proprio tremare le ginocchia. Padre Emidio prova a uscire dalla missione, è andato a Songo per prelevare l'amplificatore e le scale della chiesa. Mentre ritorna scoppia un grande bombardamento, i soldati usano anche le antiaeree. Una cannonata colpisce la scuola della IEBA vicino alla casa del vescovo. Il vescovo si è salvato per miracolo. È crollato tutto il tetto che si trova dalla parte della chiesa protestante, tutti i vetri sono saltati» (ivi, pp. 4).

In città erano ancora presenti i soldati della missione dell'ONU UNAVEM II per controllare il cessar fuoco; e, infatti, data l'insicurezza della situazione, si ritirano a Luanda

«(16 gennaio 1993) Al mattino l'Unita conquista Mbanza Mazina e porta in città i cannoni e le antiaeree catturati. Fanno esplodere tre cariche di dinamite sulla cassaforte della banca per prendere i soldi. Ci riescono solo al terzo tentativo. Alle 14 i soldati dell'ONU (un brasiliano e un senegalese) decollano con un elicottero da Mbanza Congo a Luanda» (ivi, pp. 5).

Zulianello fornisce altri dettagli che riguardano la presenza dell'UNITA a Mbanza Congo:

«(19 gennaio 1993) cominciano i primi rastrellamenti di giovani (20 gennaio 1993) I soldati costringono la gente a ritornare in città. (21 gennaio 1993) Un altro gruppo di FALA (ben drogati) minacciano il vescovo, vogliono tutte le auto sia della missione, sia quelle dell'ONU. Il motivo che adducono è che ci sono tra loro dei comandanti che hanno l'auto mentre loro no. Il vescovo impaurito si lascia portar via il jeep che subito sparisce nelle vie della città. Stiamo per andar ad avvisare il generale Samy quando improvvisamente sbuca l'auto dal vescovo scortata dal generale che ci restituisce l'auto e chiede scusa per l'avvenimento. Ne approfittiamo per chiedere una scorta armata che ci protegga dagli assalti. Alle 13 e 30 sfreccia un MIG e mette la città in subbuglio. Alle 15 e 30 ritorna lo stesso aereo però stavolta molto alto. Il cielo è coperto ma padre Giorgio che si trova fuori città per raccogliere l'erba dei conigli vede proprio che si trattava di un MIG. Abbiamo paura perché abbiamo saputo che hanno bombardato Nzeto» (ivi, pp. 6-8).

L'UNITA inizia a far funzionare i mezzi che le imprese usavano per lavorare: vuole ristabilire il ritmo di lavoro e l'ordine pubblico. Inizia la caccia ai militanti dell'MPLA, per catturarli. Tuttora la popolazione quando si riferisce a questo lungo periodo durato fino al 1998, lo definisce come "*cativeiro*"

« (25 gennaio 1993) Padre Emidio rilascia al Tenente colonnello la vettura dell'impresa si fa firmare un documento che autorizza l'uso del jeep per un mese. Nel pomeriggio iniziano i rastrellamenti nei quartieri della città per catturare gli appartenenti al corpo di polizia. La città incomincia a ripopolarsi, ricomincia il mercato. Oggi per la prima volta dai rubinetti passa l'acqua dell'acquedotto» (Zulianello, 1993, p. 9).

Gli ultimi anni di guerra si caratterizzarono per le proporzioni che il conflitto assunse e per una violenza senza precedenti. L'esercito dell'UNITA non era più composto solo da angolani ma dentro le sue fila si trovavano anche i Banhamulengue del Kivu ed ex soldati del Congo fedeli a Mobutu che non avevano scrupoli quando si trattava di uccidere. Si deve precisare che non era

proprio dei guerriglieri arrivare a questo tipo di violenza. Il soldato veniva educato con una disciplina ferrea. Io stesso ho visto, dopo l'invasione di un villaggio, che portavano via la manioca o le galline da una capanna, ma lasciavano sul tavolo il valore corrispondente in denaro.

Note conclusive

I diari di guerra trovano posto in questo lavoro in quanto servono a descrivere e ad illustrare con una certa chiarezza taluni aspetti cruciali del cambiamento avvenuto in Angola negli ultimi decenni: contengono numerosi dettagli storici che sarebbe eccessivo riportare in un'analisi antropologica della guerriglia. In questa sede, ci pare sufficiente indicare quanto sia stato funzionale il sistema tradizionale per la logica identitaria, nella misura in cui le differenze etniche sono state spesso riplasmate e adeguate con espliciti scopi politici, per fini esclusivamente bellici.

Da qui l'evidente conclusione che i Bakongo di un tempo, oggi, sono altro, sebbene conservino a livello di memoria collettiva, una specifica identità che è più sulla nomenclatura che sull'esatta loro caratterizzazione etnica, alla quale essi ritengono ancora di appartenere. Non si tratta di rimpiangere i tropici perduti e nemmeno di lanciarsi contro l'omologazione culturale al fine di difendere un'identità ormai meticciasa. Tutti viaggiamo in una continua *poiesis*, cioè percorriamo una serie di processi creativi che determinano cambiamenti, rifacimenti, rifunzionalizzazioni e mediazioni. Anche questo lavoro potrebbe rientrare nella cosiddetta poetica di chi fissa lo sguardo per un momento sulla realtà culturale di un'etnia africana e la traduce reinventandola nella misura in cui la interpreta in termini geertziani. Nello sguardo di chi cerca c'è sempre un po' di poesia che contiene in sé desiderio, curiosità e pietà.

Il sistema tradizionale del villaggio, certamente molto antico, si è adattato prima alla guerra di indipendenza nazionale, poi alla guerriglia logorante, ed infine all'ondata del mercato globale. Lo statuto ancestrale o, se si preferisce, di fatto segmentale dei Bakongo, si è ricomposto, con credenze e atteggiamenti di tipo completamente nuovo, in una sorta di automodellamento personale e allo stesso tempo collettivo. Il mondo tradizionale non si è affatto dimostrato riluttante nell'accettare la nuova logica di mercato, pur mantenendo lo stile di vita ereditato dagli antenati. Molti Bakongo non conoscono più la loro lingua hanno vissuto ai margini della frontiera angolana, popolando le periferie delle città di frontiera. Hanno tralasciato il kikongo che parlavano per esprimersi in lingala, la lingua dei commercianti congolese imposta da Mobutu in Zaire. L'accentuata mobilità nelle frontiere con il Congo fa ancora affluire molti immigranti che vengono tuttora bloccati dalla polizia sulla strada che porta a Luanda e rimpatriati come congolese. Questi atteggiamenti suscitano domande quali: Amilcare Cabral, Jonas Malheiro Savimbi, Agostinho Neto, Holden Roberto da quali stadi di pensiero e di esperienza sono transitati per far passare un intero popolo dal mitra al *kalashnikov*, dalla sanzala alla città? Che cosa li ha animati a resistere nelle foreste di Mayombe o nei deserti del Kwando Kubango sotto i bombardamenti, le imboscate e le marce interminabili? Sono stati protagonisti di un cambiamento radicale sollecitati da nuove sfide nella percezione del bisogno di nuove forme che potessero armonizzare le aspirazioni dell'individuo in una società modellata non più su statuti ancestrali, ma da ideologie moderne. Bisogna, infatti, dare spazio a sentieri specifici di modernità, dove il futuro viene immaginato dentro questa continua scomposizione e ricomposizione culturale. I guerriglieri dell'UNITA, del MPLA, del FNLA e del FLEC erano magari pochi e controllavano un territorio non rilevante, ma la natura della loro esperienza, il potenziale rivoluzionario delle loro idee e ciò che li ispirava, aveva una portata enorme. Oggi le pressioni coercitive non più coloniali sono esercitate dai modelli socio-culturali che vengono imposti dall'esterno, davanti ai quali emergono la debolezza e la corruttibilità degli strati dirigenti delusi per l'improvviso cambiamento. I principi che li animavano, quando lottavano e resistevano nella guerriglia, sono, secondo Clifford, frutti puri ormai impazziti. Senza dubbio

l'influsso del mercato globale e la presenza di stranieri provenienti dalle nuove potenze economiche con il rapido crescere della popolazione affluita in massa dai paesi limitrofi, ha posto le premesse e l'avvio di una nuova cultura. Con le concezioni di tipo romantico di Jonas Malheiro Savimbi, di Agostinho Neto e Holden Roberto, si prospettavano una personalità africana e una comunità angolana ideale, animata dalla prospettiva egualitaria socialista, scevra dai problemi che nascevano dalla sua applicazione nel contesto tradizionale. Si fece avanti, allora, una nuova comprensione della realtà in continua lotta con gli interessi delle nazioni coinvolte nel conflitto. I conflitti angolani non sono mai stati frutto della casualità, della disgrazia o dell'incapacità di governare, ma del repentino cambiamento avvenuto nelle istituzioni e nei saperi coloniali che si ritenevano fondamentali per una nuova società, ma che invece sostenevano mire espansionistiche e oppressive. Prima che Caetano scrivesse il *Depoimento*, si cercava di tamponare le falle di un vuoto strutturale e di celare il fallimento del colonialismo dietro le quinte di un sipario che l'11 novembre 1975 ha alzato con l'indipendenza. I Bakongo del secolo XXI non presuppongono più una continuità di cultura o tradizione. Basterebbe osservare i *bairros* di Luanda: per ogni dove si trovano individui e gruppi che improvvisano prestazioni locali sulla traccia di memorie e passati ricostruiti tramite abbigliamenti, musiche e simboli mutuati continuamente da simbologie e linguaggi stranieri. Si tratta di un processo che non si può definire, nostalgicamente, come sfacelo o decadenza culturale, ma una specie di dissolvenza che si espande nella cultura del Panguila, il nuovo mercato. È la metacultura della merce che trasforma i rapporti, modifica le strutture sociali, e cambia la vita, diventando perfino letteratura, arte e folclore. Non si può far memoria della tradizione culturale bakongo con la pretesa di raccoglierla e unificarla, quasi fosse una monocultura. I legami con la tradizione si sono ormai allentati e le radici recise si sono riannodate con simbologie collettive provenienti da esperienze socio-culturali esterne. La diversità culturale sta tramontando e la stessa identica cultura si sta propagando ovunque in Angola. È sempre più difficile concepire la diversità dei Bakongo come qualcosa di omogeneo dentro l'insieme delle culture angolane indipendenti definite come kimbundu, umbundu, tchokwe ecc. Infine i Bakongo, come anche gli altri gruppi etnici angolani, che hanno negoziato la loro identità in un contesto di dominazione coloniale, oggi continuano ad aggregarsi e a persistere attraverso modalità negoziate del mercato globale.

Bibliografia

1 Fonti

- Annibale Tavarone da Genova, (1712), *Viaggio di Affrica e America Portuguesa. (Testo inedito del XVIII)*, a cura di Carlo Toso, Roma 2001, Istituto Storico dei Cappuccini.
- Antonio Zucchelli da Gradisca, (1712), *Relazioni del viaggio é Missione di Congo Nell’Etiopia Inferiore Occidentale (...). Nelle quali si descrive attentamente tutto ciò che di notevole è occorso di vedere, ed operare al suddetto P.Missionario, sì nè lunghi viaggi da lui fatti, come pure nell’esercizio della Missione (...)*, In Venezia, per Bartolomeo Giavarina.
- António de Oliveira de Cadornega, (1972), *História Geral das Guerras Angolanas 1680*, 3 vol., a cura di José Matias Delgado, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- Bernardino Ignazio d’Asti, (1747), *Missione in pratica de Padri Cappuccini ne Regni di Congo, Angola, et adiacenti*, Torino, Biblioteca Civica, ms. 457.
- Bernardo da Gallo, (1710), *Conto della Villacazione missionale*, Archivio de Propaganda Fide (APF), serie Scritture Originali riferite nelle Congregazione Generale (SOCG), 576.
- Bonaventura de Ceriana, (1790), *Instrumento em publica forma*, Luanda, pro manuscripto.
- Bontinck F. (ed), (1964), Jean-François de Rome, *Brève relation de la mission des Frères Mineurs Capucins du Séraphique Père Saint François au royaume de Congo*, Louvain-Paris, Nauwelaerts.
- Brásio A. (1952), *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1471-1531)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- Brásio A. (1953), *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*, Vol. 2, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- Buenaventura de Carrocera, (1946), *Dos relaciones ineditas sobre la mision capuchina del Congo*, Roma, Istituto Storico dei Frati Minori Cappuccini.
- Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo, (1690^a), *Istorica Descrittjone dé tre regni Congo, Matamba et Angola situati nell’Etiopia inferiore occidentale e delle missioni apostoliche esercitatevi da religiosi cappuccini*, Milano, Nelle stampe dell’Agnelli.
- Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo, (1690^b), *Istorica Descrittjone dé tre regni Congo, Matamba et Angola situati nell’Etiopia inferiore occidentale e delle missioni apostoliche esercitatevi da religiosi cappuccini*, Milano, Nelle stampe dell’Agnelli [trad. port. di Graziano da Leguzzano, *Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola* = Agrupamentos de estudos de Cartografia Antiga 2, Lisboa, Junta de Investigaçã do Ultramar, 1965]

- Chatelain H. (1969), *Folk-Tales of Angola*, New York, Kraus Reprint.
- Cherubino da Savona. (1775), *Breve Ragguaglio del Regno di Congo, e sue Missioni*, in Toso C. (1976), *Il Congo nella seconda metà del XVIII secolo. Il "Breve Ragguaglio" di P. Cherubino da Savona*, Roma, L'Italia francescana..
- Cordeiro L. (1881), *Viagens explorações e conquistas dos portugueses. Collecção de documentos. 1574-1620*, Lisboa, Memórias do Ultramar.
- Cuvelier J. (1952), *Le Père Bonaventure d'Alessano Capucin, Missionnaire au Congo (1645-1651)*, in "Revue du Clergé Africain" n. 9, pp. 1-19.
- Cuvelier J. (ed), (1953), Laurent de Lucques, *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)* = Mémoires XXXII, 2, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge.
- Cuvelier J. (1972^a), *Nkutama a Mvila za Makanda*, Matadi, Signum Fidei.
- Dapper O. (1686), *Description de l'Afrique*, Amsterdam, Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren.
- Demeneghi De Emidio (1971-1977), *Cronaca della Missione*, Cainzudi, pro manuscripto.
- Ferrario G. (1825), *Il costume antico e moderno. Africa*, vol. 3, Firenze, Vincenzo Batelli.
- Filippo da Firenze (1711), *Ragguagli del Congo cioè Viaggi fatti da' Missionarij Apostolici Cappuccini della Proûa di Toscana á Regni del Congo, Angola, Matamba, &c.*, Firenze, Archivio Provinciale Cappuccini, pro manuscripto.
- Francesco Maria Gioia da Napoli (1669), *La meravigliosa conversione alla santa fede di Cristo della regina Singa, e del suo regno di Matamba nell'Africa Meridionale*, in Napoli, per Giacinto Passaro.
- Giovanni Francesco Romano (1649), *Breve Relatione Del Successo della Missione Dé Frati Minori Capuccini del Serafico Padre San Francesco Al Regno del Congo E delle qualità, costumi, e maniere di vivere di quel Regno, e suoi habitatori*, In Milano, Ad Instâza di Francesco Mognaga.
- Girolamo Merolla da Sorrento, (1726), *Relazione del viaggio nel Regno di Congo nell'Africa Meridionale (...) Continente variati Clima, Arie, Animali, fiumi, frutti vestimenti con proprie figure, diversità di costumi, e di viveri per l'uso umano*. Scritto e ridotto nel presente stile Istorico, e narrativo dal P. Angelo Piccardo da Napoli predicatore dell'istesso Ordine. Diviso in due parti, In Napoli.
- Girolamo da Montesarchio, (1646), *Viaggio del Ghongo, cio è Relatione scritta da un nostro missionario Capuccino*, Firenze, Archivio Provinciale Cappuccini, pro manuscripto.
- Giuseppe da Modena, (1723), *Viaggio al Congo, Luanda*, in Piazza C. (1973), *La missione del Soyo (1713-1716) nella relazione inedita di Giuseppe da Modena OFM Cap.*, in "L'Italia Francescana", Roma, 56, 1980, 385-471.

- Guattini M.- De Carli D. (1674), *Viaggio del Padre Michael Angelo de Guattini da Reggio, Et de P. Dionigi de Carli da Piacenza Capuccini, Predicatori, & Missionarij Apostolici nel Regno del Congo*, Bologna, Gioseffo Longhi.
- Guattini M.-Carli D. (1997), *Viaggio nel Regno del Congo*, a cura di Francesco Surdich = Il fascino dell'ignoto 15, Torino, San Paolo.
- Hyacintho Brusciotto a Vetralla (1659), *Regulae quaedam pro difficillimi Congensium idiomatis faciliori captu ad grammaticae normam redactae a F. Hyacintho Brusciotto a Vetralla Concionatore Capuccino Regni Congi Apostolicae Missionis Praefecto*, Romae, Typis S.Congr. de Prop. Fide.
- Johnston H. (1908), *George Grenfell and the Congo*. 2 Vol., London, Hutchinson.
- Joris van Gheel, (1652), *Vocabularium Latinum, Hispanicum e Congense. Ad Usum Missionarū transmittendum ad Regni Congi Missiones*, Roma, Biblioteca Nazionale. [trad. ol. di Van Wing J.- Penders C., *Le plus ancien Dictionnaire bantu. Vocabularium P. Georgii Gelensis*, Bibliothèque Congo, Louvain, Imprimerie Kuylo-Otto, 1928.]
- Leite de Faria F. (1966), *Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492*, in "Studia", vol. 19, pp. 223-303.
- Lorenzo da Lucca (1700), *Relazioni d'alcuni Missionari Capp:ni toscani singolarmente del P.Lorenzo da Lucca che due volte fù Miss:io Apostol:co al Congo*, Firenze, Archivio Provinciale Cappuccini, pro manuscripto.
- Luca da Caltanissetta (1690-1701), *Relatione della missione fatta nel regno di Congo*, [trad. fr. di François Bontinck, *Diaire Congolaise (1670-1701)* = Publications de l'Université de Lovanium de Kinshasa 24, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1970].
- Marcellino d'Atri (1690), *Giornate Apostoliche fatte da me Fra Marcellino d'Atri, predicator cappuccino nelle messioni de Regni d'Angola e Congo nella Etiopia inferiore parte occidentale dell'Africa*, a cura di Carlo Toso (1984), in "L'anarchia congolese nel sec. XVII. La relazione inedita di Marcellino d'Atri" = Università di Genova, Facoltà di Lettere e Filosofia. Studi di storia delle esplorazioni 15, Genova, Bozzi.
- Pellicer de Tovar I. (1649), *Mission Evangelica al Reyno de Congo*, Madrid, Domingo Garcia i Morràs, <http://adrastea.ugr.es>, consultato in dicembre 2009.
- Pigafetta F. (1978), *Relazione del reame di Congo*, a cura di Giorgio Cardona = Nuova Corona 8, Milano, Bompiani.
- Pigafetta F. (1591), *Relatione del Reame di Congo et delle circonvicine contrade. Tratta dalli Scritti & ragionamenti di Odoardo Lopez Portoghese (...) Con disegni Vari di Geografia, di piante, d'habiti, d'animali, & altro*, Roma, Appresso Bartolomeo Grassi.
- Proyart B.L. (1776), *Histoire de Loango, Kakongo, et autres royaumes d'Afrique*, Paris - Lyon, Berton-Crapart, Bruyset-Ponthus.

- Raphael de Castelo de Vide, (1781), *Viagem e Missão no Congo*, <http://www.arlindo-correia.com/121208.html>, consultato il 29 maggio 2009.
- Raimondo da Dicomano, (1798), *Informazione sul Regno del Congo*, <http://www.arlindo-correia.com/121208.html>, consultato in maggio 2009.
- Rainero R. (1973), *Il Congo agli inizi del Settecento nella relazione di P. Luca da Caltanissetta*, Firenze, La Nuova Italia.
- Ravenstein E.G. (ed.), (1901), *The Strange Adventures of Andrew Battell of Leigh, in Angola and the adjoining Regions*, London, Hakluyt Society.
- Toso C. (1977), *“L’informazione sul Regno del Congo” di Raimondo da Dicomano*, Roma, L’Italia francescana.
- Toso C. (1984), *L’anarchia congolese nel sec. XVII. La relazione inedita di Marcellino d’Atri* = Università di Genova, Facoltà di Lettere e Filosofia. Studi di storia delle esplorazioni 15, Genova, Bozzi.
- Toso C. (1999), *Una pagina poco nota di storia congolese*, Roma, L’Italia francescana.
- Turchetta B. (2007), *Missio Antiqua: Padre Giacinto da Vetralla Missionario in Angola e in Congo. Un cappuccino italiano del secolo XVI tra linguistica e antropologia* = Viaggi e Storia 9, Viterbo, Sette Città.
- Weeks J.H. (1913), *Among The Congo Cannibals. Experiences, Impressions and Adventures, during a thirty years Sojourn amongst the Boloki and other Congo tribes, with a description of their curious habits, customs, religion, & laws*, London, Seeley Service.
- Weeks J.H. (1914), *Among The Primitive Bakongo. A Record of Thirty Years’ Close Intercourse With The Bakongo and Other Tribes of Equatorial Africa, With a Description of Their Habits, Customs & Religious Beliefs*, London, Seeley Service.

2 Relazioni di viaggio nell’epoca coloniale

- Armani L. (1907), *Diciotto mesi al Congo*, Milano, Fratelli Treves.
- Bentley H. W. (1888), *Life On The Congo*, London, The Religious Tract Society.
- Bentley H. W. (1900), *Pioneering on to Kongo*, New York, Chicago, Toronto, Fleming H. Revell Company.
- Bastian A. (1988), *Afrikanische Reisen. Ein Besuch in San Salvador der Hauptstadt des Königreichs Congo. Ein Beitrag zur Mythologie und Psychologie*, Bremen, Heinrich Strack (edizione originale 1859).
- Capello H. - Ivens R. (1881), *De Benguella às terras de Iácca. Descrição de uma viagem na Africa Central e Occidental*, Lisboa, Imprensa Nacional.

- Cavalli C. (1995), *Più neri di prima colonizzazione e schiavitù in Congo nel diario di viaggio di un italiano agli inizi del Novecento*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Cipolla A. (1927), *Pagine africane di un esploratore*, Milano, Alpes.
- Conrad J. (1995), *Heart of Darkness with The Congo Diary*, London, Penguin Books.
- Degrandpré de L.O. (1801), *Voyage a la côte occidentale de l'Afrique fait dans les années 1786 et 1787, contenant la description des moeurs, usages, lois et gouvernement et commerce des États du Congo, fréquentés par les Européens, et un précis de la traite des Noirs, ainsi qu'elle avait lieu avant de la Revolution française*, II, Paris, Dentu.
- Dennet R. E. (1887), *Seven Years Among the Fjorti*, London, Gilbert and Rivington.
- Dennet R. E. (1898), *Notes on the Folklore of the Fjorti*, London, Folklore Society, David Nutt.
- Dennet R. E. (1906), *At the Back of the Black Man's Mind. Or notes on the Kingly Office in West Africa*, London, Mac Millan.
- Direcção dos serviços de Economia, (1953), *Angola. Província de Portugal em Africa*, Luanda, Publicações Unidade.
- Douville J.B. (1832), *Voyage au Congo et dans l'intérieur de l'Afrique équinoxiale fait dans les années 1828, 1829 et 1830*, Paris, Jules Renouard.
- Douville J.B. (1991), *Un voyage au Congo. 1827-1828. Le tribulations d'un aventurier en Afrique équinoxiale*, Paris, La Table Ronde.
- Gide A. (1927), *Voyage au Congo suivi de Le Retour du Tchad*, Paris, Gallimard [tr. it. *Viaggio al Congo e ritorno al Ciad*, Milano, Longanesi, 1969].
- Jeannest C. (1883), *Quatre années au Congo...*, G. Charpentier.
- Kingsley M.H. (1897), *Travels in West Africa. Congo Français, Corisco and Cameroons*, London, MacMillan.
- Hampton R. (1995), *Introduction*, in Conrad J., *Heart of Darkness*, London, Penguin Books, IX-LI.
- Heintze B. (2002), *Afrikanische Pioniere. Trägerkarawanen im westlichen Zentralafrika*, Frankfurt am Main, Otto Lembeck Verlag [trad. port. di Marina Santos, *Pioneiros Africanos. Caravanas de carregadores na África Centro-Occidental (entre 1850 e 1890)*, Lisboa, Caminho, 2004].
- Matos de L. (1963-1964), *A fixação das fronteiras de Angola*, in "Angola. Curso de extensão universitária", Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, pp. 63-87.
- Mazzoni R. (2003), *Viaggi tra terre, uomini e spiriti*, Milano, BBC Museum, http://www.bccmuseum.org/nuovo/mostre/viaggio_02-03-03/opere.html,

consultato in aprile 2008.

Omboni T. (1844), *Viaggi nell'Africa Occidentale*, Milano, Adamant Media Corporation.

Porisiensi S. (1981), *Pionieri della scienza della civiltà e della fede in Africa. I cappuccini italiani alla esplorazione del Congo, Angola e Matamba nel sec. XVII 1645-1705. Le relazioni sul Congo del friulano Antonio Zucchelli*, Udine, Ghiandetti.

Saldagna da Gama (de) A. (1839), *Memorias sobre as colonias de Portugal situadas na costa occidental d'Africa*, Pariz, Typographia de Casimir.

Sodi F. (2007), *Atlante delle coltivazioni erbacee. Cereali*, consultato in aprile 2008, <http://www.agraria.org/coltivazionierbacee/sorgo.htm>

Stamm A. (1970), *Jean-Baptiste Douville: Voyage au Congo (1827-1830)*, in "Cahiers d'Études Africaines", vol. X, n. 37, pp. 5-39, consultato in aprile 2009, <http://www.jstor.com>.

Stanley B. (1992), *Grenfell George 1849 to 1906. Baptist Missionary Society*, in "Dictionary of African Christian Biography", http://www.dacb.org/stories/cameroon/legacy_grenfell.html consultato in maggio 2008

Stanley M.H. (1961), *The exploration diaries of M.H. Stanley*, London, William Kimber [tr. it. di Stanis La Bruna, *Diarî dell'esplorazione africana. Pubblicati per la prima volta dai manoscritti originali*, Varese, Dall'Oglio, 1961].

Stearn W. T. (1961), *Tuckey's Narrative of an Expedition to Explore the River Zaire and the Nomenclature of Ipomoea pes-caprae*, in "Taxon", Vol. 10, No. 8, pp. 237-238

Surdich F. (1975), *Le grandi scoperte geografiche e la nascita del colonialismo*, Firenze, La Nuova Italia.

Surdich F. (1980), *Lo stato indipendente del Congo nei manoscritti inediti di Camillo Cavalli*, in "L'Universo", vol. LX, pp. 889-910.

Surdich F. (1980), *Esplorazioni geografiche e lo sviluppo del colonialismo nell'età della rivoluzione industriale. Fasi e caratteristiche dell'espansione coloniale*, Vol.1, Firenze, La Nuova Italia.

Surdich F. (1982), *L'esplorazione italiana dell'Africa = Terre/Idee 3*, Milano, Il Saggiatore.

Surdich F. (1991), *Verso il nuovo mondo. La dimensione e la coscienza delle scoperte*, Firenze, Giunti.

Todorov T. (1982), *La conquête de L'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Editions du Seuil [tr. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Einaudi, 1983].

Tuckey J.K. (1818), *Narrative of an expedition to explore the river Zaire, usually called the*

Congo in south Africa, London, John Murray, consultato in gennaio 2010,
<http://gallica.bnf.fr>.

Vansina J. (2004), *The Many Uses of Forgeries: The Case of Douville's "Voyage au Congo"*, in "History in Africa", Vol. 31, pp. 369-387.

3 Opere a carattere storico

Abranches H. (1968), *Storia dell'Angola*, Roma, Lerici.

Baba Kake' I. (1975), *Anne Zingha. Reine d'Angola première résistante à l'invasion portugaise* = Grandes figures africaines, Paris, ABC.

Bal W. (ed), (1963), *Le royaume du Congo aux XV et XVI siècles. Documents d'histoire choisis et présentés en traduction française avec annotations*, Léopoldville, I.N.E.P.

Batsikama ma Mpuya ma Ndwala R. (1971), *Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, Kinshasa, Office National de la Recherche.

Brelich A. (2006), *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, Ateneo.

Broadhead S.H. (1979), *The Kingdom of the Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, in "The International Journal of African Historical Studies", vol. XII, n. 4, pp. 615- 650.

Chabal P. (ed), (2002), *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, London, Heinemann.

Clarence-Smith W.G. (1979), *Slaves, peasants and capitalist in southern Angola 1840-1926*, Cambridge, Cambridge University Press.

Clarence-Smith W. G. (1985), *O III Império Português (1825-1975)*, [The third Portuguese empire] traduz. di Maria João Pinto, Lisboa, Teorema.

Cornevin R. (1966), *Histoire du Congo Léopoldville-Kinshasa. Des origines préhistoriques à la République Démocratique du Congo*, Paris, Berger-Levrault.

Croegaert L. (1996), *L'évangélisation du royaume de Kongo et de l'Angola*, Roma, U.P.G.

Emilio da Cavaso (1962), *Patrocinio antoniano sugli antichi missionari del Congo (1645 - 1835)*, Padova, Messaggero di S.Antonio.

Edgerton B.R. (2002), *The troubled heart of Africa. A History of the Congo*, New York, St Martin.

Felgas H.A.E. (1958), *História do Congo Português*, Carmona.

Feo Cardozo de Castello Branco e Torres J.C. (1825), *Historia das acçoens memoraveis dos governadores e capitaens generaes de Angola, desde 1575, até aos nossos dias*, in "Memorias", Paris, Fantin, pp. 125-321.

- Filesi T. (1968), *Le relazioni tra il regno del Congo e la sede apostolica nel XVI secolo*, Como, Pietro Cairoli.
- Filesi T. (1970), *Roma e Congo all'inizio del 1600. Nuove testimonianze*, Como, Pietro Cairoli.
- Filesi T. - Isidoro de Villapadierna (1978), *La missio antiqua dei cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*, Roma, Istituto Storico Cappuccini.
- Henderson L.W. (1990), *A Igreja em Angola. Um rio com várias correntes*, traduz. di Margarina Martiniano Palma, Lisboa, Além Mar.
- Hildebrand de Hooglede (1940), *Le martyr Georges de Geel et les débuts de la mission du Congo (1645-1652)*, Anvers, Archives des Capucin.
- Hilton A. (1985), *The Kingdom of Kongo*, Oxford, Clarendon Press.
- Hilton A. (1983), *Family and Kinship among the Kongo South of the Zaire River from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries*, in «The Journal of African History», Vol. 24, N. 2, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 189-206 .
- Jones A. (1990), *Decompiling Dapper. A Preliminary Search of Evidence*, in «History in Africa», vol. 17. pp. 171-209.
- Ki-Zerbo J. (2005), *A quando l'Africa?. Conversazioni con René Holenstein [À quand l'Afrique? Entretien avec René Holenstein]*, traduz. di Laura Ferrari e Roberto Bosio, Bologna, EMI.
- Knudsen M. C.-Zartman W.I. (1995), *The Large Small War in Angola*, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», vol. 541. pp. 130-143.
- Leite de Faria F. (1956), *A primeira tentativa para os capuchinhos missionaren no Congo*, in «Itinerarium», vol. II, n. 8.
- Leite de Faria F. (1965), *João António Cavazzi. A sua obra e a sua vida*, in João António Cavazzi de Montecúccolo, “*Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*”, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, pp. XI-LVIII.
- M'Bokolo E. (2003), *África Negra. História e Civilizações. Até ao Século XVIII. I.* [Afrique Noire. Histoire et Civilisations, jusqu'au XVIII^{ème} siècle], traduz. di Alfredo Margarido, Lisboa, Vulgata.
- Moffa C. (2005), *L'Africa alla periferia della storia. Conflittualità interetnica. Sviluppo storico. Sottosviluppo (1961-1975)*, Roma, Aracne.
- Pelissier R. (1979), *Le naufrage des caravelles. Etudes sur la fin de l'empire portugais (1961-1975)*, Montamet, Pelissier.
- Randles W.G.L. (1969), *De la traite à la colonisation: Les Portugais en Angola*, in “Annales. Histoire, Sciences Sociales”, vol XXIV, n. 2, pp. 289-304.

- Randles W.G.L. (2002), *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^{ème} siècle*, Paris, Editions de l'EHESS.
- Ravenstein E.G. (1900), *The voyages of Diogo Cão and Bartholomeu Dias, 1482-88*, in "The Geographical Journal", vol. XVI, n. 6, pp. 625-655, consultato in marzo 2008, <http://www.jstor.org>.
- Saccardo G. (1982), *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei cappuccini*, 3 vol., Venezia - Mestre, Curia Provinciale dei Cappuccini.
- Silva da J. G. (1959), *En Afrique Portugaise. L'Angola au XVIII^{ème} siècle*, in "Annales. Histoire, Sciences Sociales", 3, EHESS, pp. 571-580, consultato in gennaio 2010, <http://www.jstor.org>.
- Soeiro de Brito R. (1964), *Aspectos gerais da Geografia física de Angola*, in "Angola. Curso de extensão universitária ano lectivo 1963-1964", Lisboa, Instituto superior de ciências sociais e política ultramarina.
- Thomaz O.R. (2001) "*O bom povo português*". *Usos e costumes d'aquém e d'além-mar*, «Mana». I, 7, pp.55-87, consultato in aprile 2004, <http://www.scielo.br/scielo.php>
- Thornton J.K. (1979), *New Light on Cavazzi's Seventeenth-Century Description of Kongo*, in «History in Africa», vol. 6, pp. 253-264, consultato in aprile 2008, <http://www.jstor.org/stable/3171748>
- Thornton J.K. (1983), *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition. 1641-1718*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Thornton J.K. (1984), *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750*, in "Journal of African History", Vol. 25, n. 2, pp. 181-214.
- Thornton J.K. (1993), "*I am the Subject of the King of Kongo*". *African Political Ideology and the Haitian Revolution*, in "Journal of World History", Vol. 4, n. 2, pp. 147-167.
- Thornton J.K. (2001), *The Kingdom of Kongo. the origins and early history of the kingdom of kongo, c. 1350-1550*, in "International Journal of African Historical Studies", Vol. 34, n. 1, pp. 89-120.
- Thornton J.K. (1998), *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press [*L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico. 1400-1800*, Bologna, Società editrice il Mulino, 2010].
- Vansina J. (1976²), *Les anciens royaumes de la savane. Les Etats des Savanes méridionales de l'Afrique Centrale des origines à l'occupation coloniale*, traduz. di J. Taminiaux, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre.
- Wauters A.J. (1911), *Histoire politique du Congo Belge*, Bruxelles, Pierre Van Fleteren.
- Werbner R.-Ranger T. (1996), *Postcolonial Identities in Africa = Postcolonial encounters*, London & New York, Zed Books.

4 Opere a carattere etnografico e antropologico

- Abranches H. (1980), *Reflexões sobre a cultura nacional* = União dos escritores angolanos 3, Luanda, Edições 70.
- Amselle J. (1990), *Logique métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot [trad. it. di Marco Aime, *Logiche meticcie. Antropologia dell'identità in Africa e altrove* = Saggi, Torino, Bollati Boringhieri, 1999].
- Arnoldi M.J.-Geary C.m.-Hardin K. (1996), *African material culture*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Asua Altuna de R.R. (1985), *Cultura tradicional banto*, Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.
- Atzori M. (1978), *Conquista coloniale, apostolato missionario e società tradizionale in Congo*, in Atzori M.-Satta M.M., *Cristianesimo & colonialismo. Conquistadores, missionari e stregoni in Africa*, Cagliari, Zonza.
- Balandier G. (1963), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Balandier G. (1965), *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Hachette.
- Bernardi B. (2006), *Africanistica. Le culture orali dell'Africa*, Milano, Franco Angeli.
- Bertoni M. (2005), *I Musey. Miti, favole e credenze del Ciad*, = Nagata. Studi africani 1, Sassari, Edes.
- Bianco R.-Fiorio L. (1982), *Parentesco entre os Mahungos. (Esquemas)*, Luanda, pro manuscripto.
- Boas F. (1911), *The Mind of Primitive Man*, New York, MacMillan [trad. it. di Danila Cannella Visca, *L'uomo primitivo*, Bari, Laterza, 1972].
- Boehrer G.C.A. (1955), *The Franciscans and Portuguese Colonization in Africa and the Atlantic Islands, 1415-1499*, in «The Americas», n. 3, pp. 399-403, consultato in marzo 2008, <http://www.jstor.org>
- Bokie S. (1993), *Death and Invisible Power. The world of Kongo Belief*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Chabal P. (2002), *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, London, Hurst & C.
- Chabal P. (1999), *Africa Works. Disorder as political instrument*, London, International African Institute.
- Clifford J. (1988), *The Predicament of Culture. Twentieth - Century Ethnography, Literature, and Art*, London, Harvard University Press [trad. it. di Mario Marchetti, *I frutti puri*

impazziscono. Etnografia, letteratura e arte del secolo XX = Gli Archi, Torino, Bollati Boringhieri, 1999].

Dias J.R. (1992), *África nas vésperas do mundo moderno*, Lisboa, Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses.

De Garin I. (1963), *Les Massa di Cameroum. Vie économie et sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Dos Santos E. (1972), *Movimentos proféticos e mágicos em Angola*, Lisboa, Casa da Moeda.

Dos Santos E. (1969), *Elementos de Etnologia africana*, Lisboa, J.Castelo Branco.

Dos Santos E. (1969), *Religiões de Angola = Estudos Missionários 3*, Lisboa, Junta de investigações do ultramar.

Durkheim E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système tothémique en Australie*, Paris, Felix Alcan [trad. it. di Claudio Cividali, *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi, 2005].

Durkheim E. – Mauss M. (1903), *Des quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude de représentations collectives*, in "Année sociologique", 3 [trad. it di Enzo Navarra, *Sociologia e antropologia* = paperbacks saggi 110, Roma, New Compton, 1976].

Duchet M. (1995), *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, = Bibliothèque de «L'Évolution de l'Humanité» 16, Paris, Albin Michel.

Ekholm. K. (1972), *Power and Prestige. The Raise and Fall of the Kongo Kingdom*, Uppsala, Skriv Service AB.

Ekholm. K. (1991), *Catastrophe and Creation. The transformation of an African culture*, Canberra, Harwood Academic Publishers.

Eliade. M. (1965), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

Evans-Pritchard E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press [trad.it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Raffaello Cortina, 2002].

Fabietti U. (ed), (1980), *Alle origini dell'antropologia*, Torino, Borlinghieri.

Fabietti U, (2001²), *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli.

Felgas H. (1960), *As populações nativas do Congo Português*, Luanda.

Felgas H. (1965²), *As populações nativas do Norte de Angola*, Lisboa.

Fernandes J.-Ntongo Z. (2002), *Angola: Povos e Línguas*, Luanda, Nzila.

- Fonseca A. (1985), *Sobre os Kikongos de Angola* = União dos Escritores Angolanos 8, Lisboa, Edições 70.
- Frazer J.G. (1925), *The Golden Bough. A study in Magic and Religion*, Vol. I, MacMillan, New York.
- Frazer J.G. (1919²), *Folk-lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, London, MacMillan [trad. it. di Raul Montanari, *Matrimonio e parentela* = La cultura, Milano, Il Saggiatore, 1991].
- Fu-Kyau Kimbwandende K. (2001²), *African Cosmology of the Bantu-Kongo. Principles of life and living*, New York, Athelia Henrietta.
- Gluckman M. (1965), *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, Basil Blackwell [trad. it di Franca Pregnolato Rotta-Loria, *Potere, diritto e rituale nelle società tribali* = La cultura scientifica, Torino, Paolo Boringhieri, 1977].
- Gossweiler J. (1953), *Nomes indígenas de plantas de Angola*, in "Agronomia Angolana" n. 7, pp. III-587.
- Griaule M. (1948), *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Les Éditions du Chêne [trad. it. di Giorgio Agamben, *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmeli* = Saggi. Storia, filosofia e scienze sociali, Torino, Bollati Boringhieri, 2002].
- Harris M.- Orna Johnson (1974), *Cultural Anthropology*, Massachusetts, Allen & Bacon [trad. it. di Valeria Trifari, *Antropologia culturale*, Bologna, Zanichelli, 1974].
- Hertz R. (1928), *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Les Presses universitaires de France [trad. it. di Pietro Angelini e Carlo Damiani, *Sulla rappresentazione collettiva della morte. Con il saggio "La preminenza della mano destra"*, Roma, Savelli, 1978].
- Huntington R.-Metcalf P. (1979), *Celebration of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, London, Cambridge University Press [trad. it. di Italo Pardo, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funebri*, Bologna, Il Mulino, 1985].
- Junod H. A. (1936), *Moeurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*. Vol. I, Vie sociale, Paris, Payot
- Kassembe D. (1998), *Angola. Femmes sacrées, insoumises et "rebelles"* [trad. it. di Carla Pelizzari, *Fra sacralità e ribellione: l'educazione delle donne in Angola*, = Lusitanica, Torino, L'Harmattan Italia, 2003].
- Kivanga Kwanda B. (1970), *Dieu et la magie dans la société traditionnelle Yombe*, in "Revue du Clergé Africaine" XXV, 3, pp. 299-335.
- Kimbwandende kia Bunseki fu-kiau, (2001²), *African Cosmology of the Bantu-Kôngo. Principles of life & living*, New York, Athelia.
- Leroi-Gourham A. (1965), *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, II, Paris, Albin Michel [trad. it. di Franco Zannino, *Il gesto e la parola. La memoria e i ritmi*. Vol. II =

Einaudi Paperbacks 79, Torino, Einaudi, 1977].

- Lévy-Bruhl L. (1910), *Les fonction mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Felix Alcan.
- Lévi-Bruhl L. (1963), *L'âme primitive*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Lévy-Strauss C. (1949), *Les structures elementaires de la parenté*, Paris, PUF [trad. it. di Alberto Maria Cirese, *Le strutture elementari della parentela* = Universale Economica. Saggi 1737, Milano, Feltrinelli, 2003].
- Loi C. (2008), *Tradizione e cambiamento in Ciad. Allevamento e agricoltura tra i Masa*, Roma, Carocci.
- MacGaffey W. (1996), *Religion and society in Central Africa. The BaKongo of Lower Zaire*, Chicago, University of Chicago Press.
- MacGaffey W. (1991), *Art and healing of the Bakongo commented by themselves. Minkisi from the Laman collection*, Stocholm, Folkens Museum-Etnografiska.
- Maino E. (2005), *Pour une généalogie de l'africanisme portugais*, in "Cahiers d'Études Africaines", 45, 177, pp. 165-215.
- Malinowski B. (1945), *The Dynamic of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press.
- Malinowski B. (1937), *Sex and Repression in Savage Society*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. [trad. it. di Tullio Tentori, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi* = Universale Scientifica 42, Torino, Boringhieri, 1969].
- Martins J. (1972), *Cabindas. História-crêncas-usos e costumes*, Cabinda, Comissão de Turismo da Câmara Municipal. Consultato il 25.10.2003, www.cabinda.net/kakongo.html
- Martins Morais de M.A. (1958), *Contacto de culturas no Congo português. Achegas para o seu estudo* = Estudos de ciências políticas e sociais 11, Lisboa, Junta de investigações do ultramar.
- M'Bemba-Ndoumba G. (2006), *Les Bakongo et la pratique de la sorcellerie. Ordre ou desordre social*, Paris, L'Harmattan.
- Mbiti J. (1969), *African Religions & Philosophy*, London-Ibadan-Nairobi, Heinemann.
- Medina J.- Castro Henriques I. (1996), *A rota dos escravos. Angola e a rede do comércio negreiro*, Lisboa, Cegia.
- Melis A. (2002), *I Masa. Tradizioni orali della savana in Ciad*, Pisa, Plus.
- Mendes Correa A.A. (1943), *Raças do Império*, Porto, Portugalense editora.
- Milheiros M. (1953), *Registo etnográfico e social sobre a tribo dos Maiacas*, "Mensário

Administrativo”, n. 67-68, pp. 5-131.

Milheiros M. (1956), *Anatomia social dos Maiacas*, Luanda, O Apostolado.

Morgan L.H. (1922), *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee or Iroquois*, New York, Dodd, Mead and Company [trad. it di Enrico Comba, *La lega degli Ho-de'-no-sau-ne, o Irochesi*, = *Classici della ricerca etnografica*, Roma, CISU, 1998].

Obenga T.(1959), *Africa, its Peoples and their Culture History*, New York, Mc Graw-Hill.

Porto N. (1999), *Angola a preto e branco. Fotografia e Ciência no Museo do Dundo, 1940-1970*, Museo antropologico. Universidade de Coimbra.

Palumbo P. (ed) (2003), *A place in the Sun. African Italian colonial culture from post-unification to the present*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Radcliffe-Brown A. R. (1913), *Three Tribes of Western Australia*, in “The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland”, n. 43, pp. 143-194, in <http://www.jstor.org>, consultato il 9 aprile 2009.

Radcliffe-Brown A.R. (1952), *Structure and function in primitive society*, London, Cohen & West [trad. it. di Luciana Conforti, *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano, Jaca Book, 1972].

Radcliffe-Brown A. R. (1958), *Method in Social Anthropology*, a cura di Srinivas M.N., Chicago, University of Chicago Press [trad. it di Diana Lanternari, *Il metodo nell'antropologia sociale* = *Officina/Etnologia* 2, Roma, Officina, 1973].

Redinhas J. (1966), *Etnossociologia do Nordeste de Angola*, Braga, Pax.

Rodrigues de Areia M.L. (ed) (1998²), *Angola. Bibliografia Antropológica* = Centro de Estudos Africanos 16, Coimbra, Departamento de Antropologia.

Roelandt R. (1958), *L'attitude magique chez les peuples congolais*, in “Revue du Clergé Africaine”, n. 1, pp. 33-47.

Shostak M. (1981), *Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman*, Cambridge, Harvard University Press [trad. it. di Marco Cencini, *Nisa. La vita e le parole di una donna !kung* = *Gli Argonauti* 82, Roma, Meltemi, 2002].

Surdich F. (1997), *Introduzione*, Guattini M.-Carli D., *Viaggio nel Regno del Congo* = *Il fascino dell'ignoto* 15, Torino, San Paolo.

Seibert G. (2007), *António de Almeida e os caminhos errados da antropobiologia em São Tomé*, in <http://www2.iict.pt>, consultato in febbraio 2009.

Tempels P. (1946), *Bantoe-filosofie*, Antwerpen, De Sikkel [trad. it. *Filosofia bantu*, = *Argonauti* 11, Milano, Medusa, 2005].

Torday E, (1928), *Dualism in Western Bantu Religion and Social Organization*, in “The

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland”, 58, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 225-245, consultato in gennaio 2010, <http://www.jstor.org>.

Tylor E.B. (1873), *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Vol. I, London, John Murray.

Tylor E.B. (1871), *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Vol. II, London, John Murray.

Turner V. W. (1967), *The Forest of Symbol. Aspects of Ndembu Ritual*, New York, Cornell University Press [trad. it. di Nicoletta Greppi Collu, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Brescia, Morcelliana, 2001³].

Van Gennep A. (1909), *Le rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, É. Nourry [trad. it. di Maria Luisa Remotti, *I riti di passaggio = Universale Bollati Boringhieri 510*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981].

Van Wing J. (1959²), *Etudes bakongo. Sociologie – religion et magie = Musem Lessianum. Section Missiologique 39*, Bruxelles, Desclée de Brouwer.

Van Wing J. (1941), *Bakongo Magic*, in “The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland”, Vol. 71, pp. 85-97.

Van Wing J. (1938), *Le Ndoki Mangeurs d'hommes*, in “Xaveriana”, n. 175.

Wieschhoff H.A. (1948), *Anthropological Bibliography of Negro Africa*, New Haven, American Oriental Society.

5 Opere a carattere sociologico

Amartya S. (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York, WW. Norton & Company [trad. it. di Fabio Galimberti, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006].

Appadurai A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minnesota, University of Minnesota Press [trad. it. di Piero Vereni, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione = Biblioteca 4*, Roma, Meltemi, 2001].

Andrade de M.P. (1997), *Origens do nacionalismo Africano. Continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961*, Lisboa, Dom Quixote.

Bauman Z. (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press [trad. it di Sergio Minucci, *Modernità liquida = Sagittari Laterza 133*, Bari, Laterza 2006⁹], .

Bender G.J. (1978), *Angola under the Portuguese. The Mith and Reality*, London, Heinemann.

- Bender G.J. (1980), *Angola sob o Domínio Português. Mito e realidade*, Lisboa, Sá da Costa.
- Certeau de M. (1990), *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Paris, Gallimard [trad. it di Mario Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Lavoro, 2001].
- Davidson B. (1961), *Black Mother. Africa: The Years of Trial*, London, Victor Gollancz [trad. it. di Laura Felici, *Madre Nera. L'Africa nera e il commercio degli schiavi*, Torino, Einaudi, 1966³].
- Davidson B. (1969), *The Africans. An Entry to Cultural History*, London, Longmans [trad. it. di Laura Felici, *La civiltà africana. Introduzione a una storia culturale dell'Africa*, Torino, Einaudi, 1972].
- Davidson B. (1972), *In the Eye of the Storm. Angola's People*, London, Longmans [trad. fr. di Louis Rigaudias, *L'Angola au cœur des tempêtes*, Paris, Maspero, 1972].
- Doom R.-Gorus J. (2000), *Politics of Identity and Economics of Conflict in the Great Lakes Region*, VUB University Press.
- Erverdosa C. (1980), *Arqueologia Angolana*, Luanda, Ministério da Educação.
- Friedman J. (2005), *The Implosion of Modernity. A new Tribalism*, in Ekholm Friedman K.-Friedman J. *Modernities, class, and the contradictions of globalization. The anthropology of global systems* [tr. it. di F. Francis, *La quotidianità del sistema globale*, Milano, Mondadori, 2005] pp. 348-371.
- Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press [trad. it. di Marco Guani, *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il mulino, 1994].
- Hannerz U. (1996), *Transnational Connections. Culture, People, Places*, New York-London, Routledge [trad. it. di Rinaldo Falcioni, *La diversità culturale = Intersezioni 217*, Bologna, Il Mulino 2001].
- Hodges T. (2001), *Angola: from Afro-Stalinism to petro-diamond capitalism*, Bloomington, Indiana University Press [trad. port. di Francisco Ribeiro Soares, *Angola. Do Afro-Estalinismo ao Capitalismo Selvagem*, Cascais, Principia, 2002].
- Okuma T. (1962), *Angola in ferment*, Boston, Beacon Press.
- Pelissier R. (1978), *La colonie du Minotauro. Nationalisme et révoltes en Angola (1926-1961)*, Montamets, Pelissier.
- Pimenta T.F. (2005), *Branços de Angola. Autonomismo e nacionalismo (1900-1961)* = Historia, Coimbra, Minerva.
- Savimbi J.M. (1979), *Angola: a resistência em busca de uma nova nação*, Agência Portuguesa de Revistas.
- Savimbi J.M. (1985), *Quando a terra voltar a sorrir um dia*, Lisboa, Perspectivas & Realidade.
- Savimbi J.M. (1986), *Por um futuro melhor*, Agência Portuguesa de Revistas.

Simmel G. (1918), *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*, München-Leipzig, Dunker&Humblot [tr. it. *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi* = Sociologia. Temi e testi di storia della sociologia 2/3, Roma, Bulzoni 1976].

Spínola de A. (1973), *Portugal e o futuro. Analise da conjuntura nacional*, Lisboa, Arcádia.

Wheler D. (1971), *Angola*, London, Pall Mall.

6 Opere di Linguistica kikongo

Abbè Nkyambi, (1978), *Lusika Mfumu*, Tumba, Centre Pastorale et Liturgique.

Almeida S.J. (1962), *As classes morfológicas nas línguas “bantu»*. A “*minha tese*”. *Subsidio para Gramática Comparada e Dicionário Comparado dos falares bantos angolanos*, Nova Lisboa.

Anaquim M. (1918), *Compendio de moral e doutrina Christã traduzido da 6ª edição para a língua do Congo pelo missionário Cónego José Salvado*, San Salvador do Congo, Tipografia da Missão Portuguesa.

Bahelele N.J. (1956), *Kinzonzi ye ntekolo andi Makundu*, Kinshasa, Eglise Evangélique du Congo.

Bahelele N.J. (1951), *Bingana bia nsi eto*, Kinshasa, Centre de Vulgarisation Agricole.

Bahelele N.J. (1969), *Bingana bia nsi a Kongo*, Matadi, E.E.C.K.

Barata A.D. (1940), *Catecismo de doutrina cristã em português e kikongo para uso das escolas da Missão Portuguesa de S.Salvador do Congo*, Cucujães.

Basolwa Kapita (1961), *Bwabu nki ubeki?*, Kinshasa, Balwaka.

Bentley H.W. (1887), *Dictionary and Grammar of the Kongo language, as spoken at San Salvador, the Ancient Capital of the Old Kongo Empire, West Africa*. Compiled and Prepared for the Baptist Mission on the Kongo River, West Africa, London, Trübner & Co.

Bentley H.W. (1895), *Appendix to the Dictionary and Grammar of the Kongo Language, As spoken at San Salvador, The Ancient Capital of the Old Kongo Empire, West Africa.*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.

Bittremieux L. (1922), *Mayombisch idioticon*, 2 vol., Gand, Érasmus.

Bittremieux L. (1927), *Wordkunst der Bayombe*, Bruxelles, Essoral.

Butaye R. (1909), *Dictionnaire kikongo-français, français-kikongo*. [With Dutch-Kikongo and Kiswahili-French vocabularies], Roulers, Jules de Meesters.

Butaye R. (1910), *Grammaire Congolaise*, Roulers, Jules de Meesters.

- Cambier (1891), *Essai sur la langue congolaise*, Bruxelles, Polleunis et Ceuterick.
- (1954), *Cantos religiosos Nkunga mia Nzambi em português, kikongo e latim*, São Salvador do Congo, Tipografia da Missão Católica.
- Cardona R.G. (1976), *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna, Il Mulino.
- Carrier (1890), *Grammaire de la langue Fiote*, Loango.
- (1954), *Causeries Educatives*, Vol. 2, Kimpese, E.P.I.
- Clerck L. de (1921), *Grammaire de Kiyombe*, Bruxelles.
- Clerck L. de (1935), *Le verb Kikongo*, in "Congo" vol. II, n.1.
- Cuvelier J. (1944), *Note sur la langue Kongo*, in "Bulletin des Séances", n. 15, pp. 200ss.
- Debruyne J. (1951²), *Luzitu ye Fuka*, Tumba.
- Decapmaker J. (1954), *L'emploi du passif dans le langage des Bakongo*, "Aequatoria", vol. XXVII, n. 1, pp. 28-40.
- Del Fabbro R.-Petterlini F. (1977), *Gramática Kikongo*, Padova, Laboratorio di restauro di Santa Giustina.
- De Munck J. (1956), *Kinkulu kya Nsi eto*, Tumba.
- Dereau L. (1955), *Cours de Kikongo*, Namur, A. Wesmael-Charlier.
- Dereau L. (1957), *Lexique kikongo-français, français-kikongo, d'après le dictionnaire de K. E. Laman*. Namur, A. Wesmael-Charlier.
- Derouet J. (1896), *Dictionnaire français-fiote, dialecte Kivili*, Loango.
- Dianzungu dia Biniakunu (1987), *Nsi yankatu mgongo eto: tuzolele nsi yalubutu, yantoko ye yicilumukanga maza*, Kinshasa, Centre de vulgarisation agricole.
- (1952²), *Dicionário prático Português-Kikongo*, S.Salvador do Congo, Tipografia da Missão Evangélica B.M.S.
- Diogo, *Proverbios Kikongo*, Uije, 1992.
- Doke C.M., *Early Bantu Literature. The Age of Brusciotto*, in "Bantu Studies", vol. IX, pp. 87-114. vol. XII, pp. 135-144.
- Eliet E., (1953), *Le langues spontanées dites commerciales du Congo. Le Monokoutouba comparé au Lingala et au Lari de la région du Pool*, Brazzaville, Simarro.
- Gomes P. (2001), *Provérbios e histórias em kikongo*, Mbanza Kongo.
- Istituto Nacional de Línguas (1980), *Histórico sobre a criação dos alfabetos em línguas*

nacionais, a cura di Maria Celeste Pereira Albakaye Kounta, Luanda, INALD.

Jean F. (1938), *Leçons de Kikongo. Grammaire et exercices*, Tumba, École Normale.

Kamuna J. (1962), *Sadila Nsi*, Sa Ngolo.

Kemalandwa A.D. (2003), *Os provérbios na cultura bakongo*, Luanda.

(1960), *Kikongo. Notions grammaticales. Vocabulaire Français-Kikongo, Neerlandais-Latin*, Tumba, Mission Catholique.

Kukanda V. (1986), *Notas de introdução à linguística bantu*, Lubango, ISCED.

Laman K.E.-Westling M. (1950), *Vocabulaire Kikongo-Français – Français-Kikongo*, Leopoldville, Librairie Evangelique au Congo.

Laman K.E. (1936), *Dictionnaire Kikongo-français*, Bruxelles, Institut Royale Colonial Belge.

Laman K.E. (1912), *Grammar of the Kongo language*, New York.

Laman K.E. (1922), *The musical accent in the Kongo language*, Stocholm, 1922.

Laman K.E.-Meinhof C. (1928), *An essay in Kongo phonology*, in "Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen", Hambourg.

(1948), *Lições de cousas para uso das escolas conguesas da Sociedade Missionária Baptista (B.M.S)*, Luanda, Tipografia Mondego.

(s.d.), *Lweka luntete, Mazina ma bima vocabulaire. Lwekalunzole mambu ma goga*.

Maia da Silva A. (1961), *Dicionário Complementar Português-Kimbundu-Kikongo. Línguas nativas do centro e norte de Angola*, Luanda, António da Silva Maia.

Martins J.A. (1916), *Mambu m'akadi a mambu*, San Salvador do Kongo, Tipografia da Missão.

Martins J.A. (1910), *Doutrina Christã em língua do Congo*, San Salvador do Kongo, Tipografia da Missão Portuguesa.

Massaki N. (1976), *Malongi ma mama ndona Madungu*, Kinshasa, Centre Protestant et de Diffusion.

Marichelle C. (1912), *Dictionnaire Français-Vili*, Loango.

Marichelle C. (1912), *Dictionnaire Vili-Français*, Loango.

Marichelle C. (1913), *Methode pratique pour l'étude du dialecte Vili*, Loango.

Mbelolo ya Mpiku, (1972), *Introduction a la litterature kikongo*, in "Research in African Literatures", vol. III, pp. 117-161.

- Missão Católica de San Salvador do Congo, (1959⁷), *Cartilha infantil em português e Kikongo*, San Salvador.
- Muzzarelli A. (1906), *Meditações para o mês de Maio*, traduz. di José Alves Martins, Lisboa, Imprensa Nacional.
- (s.d.), *Ngindudulu a mambu ma Nzambi. Mu makabu*, Boma, C.E.A.Z.
- Nkabi L.G. (s.d.), *Sadisilua mu Kisi Nsi i masumu e?*, London, Purnell & Sons.
- Nkyambi A. (1978), *Lusika Mfumu*, Tumba, Centre Pastorale et Liturgique.
- Y.M.Y.A. (s.d.), *Nkanda wazole wa Tanga ye Soneka*, 2^e édition, Matadi, Signum Fidei.
- Nsondé J. (1995), *Langues, culture et histoire koongo aux XVII et XVIII siècles. A travers les documents linguistiques*. Paris, L'Harmattan.
- Nsuka zi Kabwiku (1986), *Recueil de littérature orale kongo*, Kinshasa, Institut des Musées du Zaïre.
- Ntamba L. (1970), *Ne Kimbuengo Nkisi a Kandakazi a kanda*, 1 Vol., Matadi, Signum Fidei.
- Ntamba L. (1970), *Nkazi a kanda*, 2 Vol., Matadi, Signum Fidei.
- Parreira A. (1990), *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola. Séculos XV-XVII*, Lisboa, Estampa.
- Petterlini F. (1977), *Dicionário kikongo-português – português-kikongo*, Padova, Laboratorio di restauro di Santa Giustina.
- Rodrigues A. (s.d.), *Nki a makwela fweti landa?*, London, Purnell & Sons.
- Ryckmans A. – Bakwa M.C. (1992), *Droit coutumier africain. Proverbes judiciaires Kongo = Zaïre. Histoire & Société*, Paris, L'Harmattan.
- Seidel A.-Struyf I. (1910), *La langue congolaise. Grammaire, vocabulaire systématique, phrases graduées et lectures*, Paris, Jules Groos.
- Sevenhandt R. (1951²), *Banguninga I*, Tumba.
- Smith V. L. (1948), *Leçons d'Agriculture pour la Première Année du Deuxième Degré de l'Ecole Primaire. Conformes au Programme Officiel de 1948*, [trad. kik. di Samuel Mfuta e David Muntu, *Ntomoso a nkununu zeto*, Leopoldville, American Baptist Foreign Mission Society, 1957].
- Swartenbroeckx P. (1973), *Dictionnaire Kikongo et Kituba-Français. Vocabulaire comparé des langages Kongo traditionnels et véhiculaires*, Bandundu, Ceeba.
- Sompila E. S. (1959), *Malongi ma ndinga a kikongo*, Kinshasa, Eglise Evangélique du Congo.
- Struyf I. (1936), *Les Bakongo dans leurs legendes*, Bruxelles.

- Tavares J.L. (1934), *Gramática da língua do Congo (kikongo). (Dialeto kisolongo)*, Luanda, Imprensa nacional da colónia de Angola.
- Troesch J. (1953), *La négation dans le dialecte fiote*, in "Aequatoria", vol. XVI, n. 4, pp. 134-136.
- Turchetta B (ed). (1996), *Introduzione alla linguistica antropologica*, Milano, Mursia.
- (1952³), *Unkete ye Vimpi*, Tumba.
- Ussel A.R. (1888), *Petite grammaire de la langue fiote*, Loango.
- Valente J.F. (1964), *Seleção de provérbios e adivinhas em Umbundu*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- Van Dyck J. (1958), *Gramatika kia kikongo kiantwadi*, 2 vol. Léopoldville, Signum Fidei.
- Van Dyck J. (s.d.), *Etude de Kikongo. Grammaire et exercices*, Tumba, Signum Fidei.
- Van Dyck J. (s.d.), *Etude de Kikongo. Vocabulaire Kikongo-Français*, Tumba-Lukala, Signum Fidei.
- Venancio J.C. (1984), *Para uma perspectiva etnológica da literatura angolana*, Heidelberg, pro manuscrito.
- Visseq A. (1889), *Dictionnaire fiot ou dictionnaire de la langue du Congo*, Paris, Procure générale des Pères du Saint-Esprit.
- Witte de, (1953), *No over de tonologie van het kikongo*, in "Kongo-Overzes", vol. XXIX, n. 4, pp. 306-316.
- Vuylsteke P. (1923), *Evangelii ziya. Nsangu za Yezo-Kristu ye za Ntumwa zandi*, Tumba.

7 Sitografia

<http://catalogue.bl.uk>

<http://www.dacb.org>

<http://www.agraria.org>

<http://gallica.bnf.fr>

<http://www.cabinda.net>

<http://www.ethnologue.com>

<http://www.catholic-hierarchy.org>

<http://www.embaixadadeangola.org>

<http://www.internetculturale.it>

<http://www.jstor.org>

<http://www.odci.gov>

<http://www.puu.urbe.it>

<http://www.scielo.br>

<http://www.worldstatesmen.org>

<http://www.brazza.culture.fr>

<http://www.arlindo-correia.com>

<http://www.ifch.unicamp.br>

<http://www.bizkaia.net>

<http://adrastea.ugr.es>

