

D1  
A3518

Xerox

(272)

ILL/PROD ILL LON  
FIN NEW Record 23 of 56

NYCG90-I6165

ILL

CASX-NEW

+B

Copy request

[13:41pt 11-13-90]

From NYCG (LI) to CASX

[Africa (Roma)]

Africa. -- Roma.

-- VOL. 35, NO. 1, PP. 43-84, MARCH 1980

MOROSINI, GIUSEPPE. "TRADIZIONI E RIVOLUZIONE COLTURALE IN NOZANBICO"

Borrower: Interlibrary Loans Section  
Columbia University Libraries  
535 West 114th Street  
New York, NY 10027

Patron: DE CARVALHO

Verified: RLIN ID: CASX88-S875

Call: (CASX) D1.A3518; (MAIN)

LCCN: 5218223 ISSN: 0001-9747

ID: NYCG90-I6165 L/C: C CR: CCL PST: G

24244

G9552A PTC  
G9552A PTC  
G9552A PTC

nali a individui o gruppi riconosciuti dalla collettività (i *sagale*), la funzione dei consigli degli anziani nell'attribuire ai giovani lo svolgimento di alcuni compiti e lavori di interesse comune o di particolare urgenza. I punti di contatto tra tutto questo e i programmi cooperativi moderni, le grandi fattorie di Stato con funzione educativa e sociale oltre che economica, i *crash programmes*, le campagne nazionali per la realizzazione di obiettivi primari (tipo la grande iniziativa *ololaha* per il ricupero di oltre un milione di analfabeti, i vasti programmi di *self help*, la mobilitazione di tutti i pastori per la difesa dei pascoli e il miglioramento dell'allevamento, ecc.) sono evidenti, immediati, profondi. La loro messa in risalto fa parte di quella presa di coscienza che la giovane società somala afferma ogni giorno con rinnovato vigore.

ADRIANA PIGA DE CAROLIS

#### SUMMARY

The Juba Valley in southern Somalia represents nowadays a major point in the development policy carried out by the socialist government. In this article the A. analyses the historical origins of some groups living in that area, in particular of the Bon, the last representatives of an ancient khoisanoid peopling whose way of living was based on an economy of hunting and food-collecting and of the Bantu from the Gosha with their characteristic socio-political organization and of the Galla and Somali. The A. takes also into consideration the controversial issue concerning the history of the Galla and Somali and the surprisingly modern territorial and political organization of the Digil and Rahanwen groups. The article focuses on the aspects of the traditional culture which may contribute a reference point for the new society model which has been developing in modern Somalia.

#### RESUME

La Vallée du Juba, dans la Somalie méridionale, est aujourd'hui l'un des pôles principaux auxquels s'appuie la politique de développement poursuivie par le Gouvernement socialiste en place. L'A. de cet article examine l'origine historique des différents groupes qui habitent la région, avec une attention particulière aux Bon, derniers représentants d'un ancien peuplement khoisan à économie cynégétique; aux Bantous de la «Goscia» dotés d'une organisation socio-politique très typique; aux Gallas et aux Somalis, dont les vicissitudes historiques partagent les experts du secteur et qui ont dans leurs groupes Digil et Rahanwin le témoignage d'une structure sociale et politique curieusement moderne. Son but est de mettre en évidence les éléments de la culture traditionnelle qui représentent comme des pierres d'attente par rapport au modèle de société en passe de se former dans la Somalie moderne.

## TRADIZIONE E RIVOLUZIONE CULTURALE IN MOZAMBICO

di Giuseppe Morosini (\*)

SOMMARIO: 1. Premessa; 2. La lotta contro l'occidentalismo; 3. La lotta contro il tradizionalismo; 4. « Spirito scientifico » contro « oscurantismo » (africano ed europeo); 5. Le espressioni artistiche: a) danza e musica; 6. Segue: b) scultura e pittura; 7. Le forme letterarie; 8. Conclusioni.

1. Nell'analizzare le trasformazioni culturali in un paese africano che ha ottenuto recentemente l'indipendenza, come il Mozambico, è necessario stabilire alcuni punti di metodo e di terminologia. Ci limiteremo a considerare la « cultura » in un certo senso come una categoria residuale, cioè come ciò che non appartiene strettamente né alla sfera dell'« economico » né del « politico », seguendo così i vietnamiti che considerano il « fronte » culturale come « uno dei tre fronti di lotta a fianco del politico e dell'economico » (1).

In secondo luogo, per mettere a fuoco i processi culturali in atto nel Mozambico indipendente, li abbiamo di volta in volta inseriti in due contesti di riferimento comparato: da un lato, ovviamente, il contesto culturale dell'Africa; dall'altro, a causa dell'opzione marxista del partito unico al potere, il FRELIMO (su cui ritorneremo in altra sede, in una analisi del « politico »), il contesto delle « rivoluzioni culturali » nei paesi socialisti.

---

(\*) *Professore incaricato di Storia dell'Africa nell'Università di Torino, ha trascorso due anni (1974-76) in Tanzania, già « Associate Professor » di Sociologia dello Sviluppo all'Università di Dar es Salaam (1974-76) è poi stato (1976-79) « Research Fellows » e docente di Sociologia Africana presso il « Centro de Estudos Africanos » dell'Università di Maputo. Dal 1979 è « Visiting Professor » all'Università di Tananarive.*

(1) LÊ THÀNH KHÔI, *Socialisme et développement au Viêt Nam*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1978, p. 10.

Ma a questi due larghi contesti sono sottesi due contesti più ristretti, il cui livello di confrontabilità col caso mozambicano si fa per molti versi più significativo, a causa dell'omogeneità di una serie di elementi, soprattutto di punti di partenza. Intendiamo dire, per l'Africa, le ex-colonie portoghesi, Guinea Bissau e Angola, a causa appunto della comune esperienza «civilizzazionale», del colonialismo portoghese. Per questo i riferimenti a Amilcar Cabral sono particolarmente significativi e saranno quindi frequenti. Per quanto riguarda i paesi socialisti, ci riferiremo in particolare a quelli che hanno avuto un'esperienza di dominio coloniale o semi-coloniale, e dove una spessa «società tradizionale» ha costituito, o costituisce ancora, sia una pesante remora sia una fonte di ispirazione per la rivoluzione culturale, come la Cina e il Vietnam.

Qual è l'impatto dei nuovi modelli sociali e culturali nella sfera del costume sulla «società africana tradizionale», nei paesi dove — come in Mozambico e in Angola — è stata fatta dai partiti al potere una esplicita scelta del «marxismo-leninismo» come «dottrina» ufficiale? In altre parole, come si delinea la Rivoluzione Culturale, limitandoci in questo caso alla sfera che si definisce appunto del «costume» e della cultura in senso stretto, cioè lasciando da parte in questa sede la sfera della ideologia politica, ma vedendo piuttosto gli effetti di questa sul costume, sulla cultura?

Anche se non esistono documenti, studi, dibattiti che ne esplicitino la posizione teorica in modo sistematico, possiamo trarre da dichiarazioni dei dirigenti mozambicani e angolani l'indicazione che il punto di partenza negativo è stato — e continua ad essere — una riflessione critica su alcune emblematiche operazioni di «recupero della personalità e della cultura africana» effettuate in alcuni paesi che ottennero l'indipendenza negli anni '60. In primo luogo l'ideologia della *negritude* del presidente senegalese Senghor, che è emblematica perché ha portato alle estreme conseguenze ciò che in altri appelli alla cultura e alla tradizione africana era contenuto *in nuce*, o comunque espresso in modo meno articolato.

Proprio alla vigilia della seconda guerra di liberazione dell'Angola, nel marzo 1975, avemmo modo di assistere a Benguela, ad una *noite cultural*, organizzata dal MPLA in uno stadio sportivo, dove venivano presentati canti e danze rivoluzionari. Alla fine della rappresentazione, lo scomparso presidente angolano Agostinho Neto — che, come è noto, è stato anche poeta e letterato raffinato —, in un «improvviso» inter-

pretò la nascente nuova cultura nazional-popolare come il risultato di una sintesi fra elementi propriamente africani con evidenti contributi provenienti da oltre-Atlantico, dal Brasile, dai Caraibi, verso cui del resto durante la tratta erano stati trasportati quattro milioni di schiavi dall'Angola (2).

Neto ricordò come il preteso ritorno ad una « tradizione culturale africana » il più delle volte non costituisce altro che uno schermo dietro cui si maschera la dipendenza più stretta dalle antiche metropoli coloniali, dipendenza neo-coloniale che non è solo economica, ma proprio — anche se contraddittoriamente — culturale. E anzi, come ha osservato Lê Thành Khôi, partendo dall'esperienza del Vietnam, la decolonizzazione culturale richiede generalmente un tempo molto più lungo delle altre decolonizzazioni, compresa quella economica (3).

Chi non è rimasto stupito quando ha visto la fotografia di un tribunale in Kenya o in Tanzania, con i giudici in toga, tocco e parucca bianca, come nelle corti del Regno Unito? O una cerimonia della consegna dei diplomi universitari con studenti e professori dell'Università di Dar es Salaam — compreso il suo Cancelliere, che è lo stesso presidente Nyerere — in toga e tocco?

Parlando di queste cose — del marchio culturale che la Gran Bretagna ha lasciato nei paesi colonizzati, dal sub-continente indiano a quelli africani — nel 1974, all'Università di Dar es Salaam con l'ex-ministro angolano della pianificazione e dello sviluppo, Carlos Rocha Dilolwa, sentimmo dirci che nelle colonie portoghesi questo complesso di inferiorità verso la cultura metropolitana non esisteva. In Angola in particolare, nelle avanguardie del movimento nazionale non veniva nascosto il disprezzo con cui si gratificava la cultura portoghese. E' noto che essa si ammantava del titolo altisonante di « civiltà luso-tropicale », mentre in realtà era bloccata e mantenuta in una situazione di oscurantismo da mezzo secolo di fascismo e di arretratezza.

Anche se in Mozambico la situazione è diversa, perché la manipolazione ideologica e culturale del colonial-fascismo portoghese è stata qui più efficace — anche in conseguenza del minore sviluppo di un movimento culturale nazionale, che invece si era espresso in Angola

(2) D. L. WHEELER e R. PELISSIER, *Angola*, Londra, Pall Mall, 1971, p. 38.

(3) LÊ THÀNH KHÔI, *Education et « construction nationale » en Asie*, in « Sociologie de la 'construction nationale' dans les Nouveaux Etats », (VI Colloque de l'Association Internationale des Sociologues de langue française, Royaumont, 28-30 ottobre 1965), Editions de l'Institut de Sociologie Université Libre de Bruxelles, 1968, pp. 193-202.

fin dagli anni '20 — si può dire in generale che lo scarso prestigio della cultura metropolitana ha costituito un terreno favorevole per preparare una scelta di « modernità » (ma non « modernista » come vedremo). Non c'era il pericolo che essa costituisse una breccia attraverso cui poteva passare il « modernismo occidentale », e quello portoghese in particolare, dato il discredito con cui veniva bollato.

Una scelta di « modernità » generale era dunque la condizione preliminare per l'opzione marxista-leninista. Questa, in Africa, era stata (ed è) da varie parti denunciata come « ideologia importata »: da Holden Roberto e Savimbi in Angola nel '75, da Senghor, ma anche da Nyerere in varie occasioni. Si trattava in primo luogo di respingere l'appello alla purezza e all'incontaminatezza della « africanità » (l'ultimo mito di Senghor), rivendicando il diritto all'« importazione » di elementi culturali e ideologici, fossero i ritmi brasiliani e le malinconiche melodie dei *merengues* caraibici, o, sul piano più strettamente politico, il marxismo-leninismo.

Parallelamente, o se si preferisce, preliminarmente, ad una critica radicale, anzi ad una liquidazione sommaria del « tradizionalismo culturale africano », si verificava la liquidazione sommaria del « socialismo africano ». Senza mezzi termini, e nel modo più esplicito e perentorio, che sovente lo caratterizza, nel novembre '75, inaugurando nel Mozambico indipendente da pochi mesi, la prima scuola di quadri del FRELIMO, Samora Machel dichiarava: « C'è un solo socialismo, l'ideologia scientifica del proletariato. Non è mai esistito, non esiste, né esisterà mai un socialismo mozambicano, un socialismo africano ».

Rifiuto quindi del « socialismo africano » e del ritorno ad una pretesa purezza della tradizione culturale africana. Il che non significava naturalmente fare *tabula rasa* di questa tradizione. Si trattava di individuare gli elementi negativi da espungere. Così come sull'altro fronte, quello della lotta all'occidentalismo, si trattava di individuare gli elementi negativi che venivano sussunti sotto l'ombrello piuttosto largo della « cultura decadente della borghesia ».

In questa lotta su due fronti, quali sono in concreto gli elementi negativi (e quali quelli positivi) della tradizione culturale africana, e quali gli « aspetti decadenti » della « cultura occidentale »?

2. Possiamo cominciare da questi ultimi e in particolare da quelli concernenti la sfera del costume. In primo luogo la prostituzione su larga scala. Si calcola che nella sola capitale del Mozambico colo-

niale, Lourenço Marques (oggi Maputo), vi fossero più di 70.000 prostitute su una popolazione valutata, secondo una stima del 1970, in circa 800.000 abitanti. Una situazione in certo modo simile a quella dell'Havana prima della rivoluzione cubana, quando i ricchi americani che venivano dalla Florida a passare il *week-end*, in cerca di sensazioni esotiche, potevano, per pochi dollari, pagarsi giovani cubane di colore.

Nel caso di Lourenço Marques vi era il fattore aggiuntivo della vicinanza col Sud Africa (la capitale economica, Johannesburg è a 600 km.), dove le barriere razziali dell'*apartheid* rendevano difficili i rapporti sessuali inter-razziali. La capitale mozambicana, con le centinaia di locali notturni situati intorno al porto, costituiva una specie di valvola per sfogare le frustrazioni accumulate nel regime dell'*apartheid*. Senza contare naturalmente i clienti locali, cioè i portoghesi residenti, e nell'ultimo decennio, con lo svilupparsi del movimento guerrigliero di liberazione, una quantità sempre crescente di truppe coloniali provenienti dalla metropoli.

Nei mesi immediatamente successivi l'indipendenza, per eliminare rapidamente questa piaga, si adottarono misure sommarie: retate in massa, arresti di donne africane trovate in compagnia di europei (a volte, come capita in casi del genere, anche quando erano regolarmente sposate), ecc. E, come rimedio, l'invio in campi di « rieducazione ». Questi consistevano inizialmente in terre incolte, dove esse, sotto la sorveglianza di soldatesse del FRELIMO, dovevano in primo luogo costruirsi un riparo, poi dissodare e coltivare la terra, per poter sopravvivere, avendo garantito un minimo per la sopravvivenza iniziale.

Un'altra grave tara ereditata dal colonialismo, ma che, anche se in forme differenti ha le sue radici nella società tradizionale, è costituita dall'alcoolismo. Si sa quanto sia diffuso nei villaggi africani (di alcune zone e dell'Africa tropicale e sub-tropicale) il costume di fabbricare, per così dire artigianalmente, una specie di birra tradizionale (in swahili, *pombe*), fatta con cereali, come il miglio, o il mais. Nel sud del Mozambico, questa birra è chiamata, in lingua ronga, *lhuta*. Il consumo di tale bevanda, nel settore tradizionale dell'agricoltura di sussistenza, è contenuto nei limiti compatibili con il ritmo del lavoro agricolo — regolato dalle stagioni (secche e piogge) — e quindi non incide sul livello medio della produttività che è per sua natura statico. Non così nelle città, dove la birra prodotta industrialmente, viene consumata nei bar o a casa (fin dalla prima colazione della mattina) in misura tale da compromettere il mantenimento — per non parlare dell'esigenza di un aumento — dei livelli di produttività ne-

cessari per mantenere e sviluppare (i due aspetti sono notoriamente legati) il settore moderno. Di qui un'intensa lotta contro l'alcoolismo, costituita da una pressione morale e propagandistica (slogans come « abbasso l'alcoolismo »), e severe misure nei casi patenti in cui gli eccessi portano pregiudizio alla convivenza civile: risse nei bar, percosse di mariti alle mogli, incidenti automobilistici provocati da stati di ubriachezza, ecc.

Anche se non c'è bisogno di sottolineare il rapporto tra prostituzione e alcoolismo nell'epoca coloniale — i luoghi di incontro delle prostitute erano, come ovunque al mondo, luoghi dove il consumo delle bevande alcoliche era elevato —, bisogna notare che mentre la prostituzione, almeno nelle sue forme più vistose e professionali, appare sradicabile, l'alcoolismo appare di assai più difficile eliminazione o attenuazione.

La lotta contro altri « vizi », molto meno diffusi, come la droga, i « capelloni », o l'imitazione di modelli di abbigliamento ispirati agli *hippies*, è stata condotta soprattutto tra i giovani e nelle scuole.

La criminalità comune, in così preoccupante aumento nelle zone urbane dell'Occidente in seguito all'acuirsi della crisi economica e al conseguente aumento della disoccupazione, e diffusa in molte città africane, dove i modi di produzione e di consumo capitalistici si sono radicati, è ora ridotta al minimo in Mozambico: Maputo è una delle poche grandi città dell'Africa sub-sahariana dove è possibile passeggiare tranquillamente, nel centro come nella periferia, fino alle ore piccole della notte.

Come è noto, nei paesi africani — o del Terzo Mondo in generale — questo fenomeno (rapine e ferimenti o assassini a scopo di rapina) è provocato dalla diffusione dell'aspirazione a modelli di consumo occidentale, aspirazione che però può essere soddisfatta solo dall'esigua élite autoctona (oltre che dagli europei « espatriati », se è consentito tradurre così l'inglese *expatriates*).

Il criminologo nigeriano Femi Odekunle ha analizzato il problema della criminalità in un paese a « capitalismo selvaggio » come la Nigeria, concludendo sul carattere intrinsecamente « criminogeno » (*crimogenic*) dello sviluppo capitalistico e della conseguente urbanizzazione, mentre tale fenomeno non esisteva nella società tradizionale: « C'è una corsa ossessiva alla ricchezza individuale anziché affidarsi come un tempo alla terra e al bestiame della comunità o della famiglia; l'insicurezza di dover contare solo su se stessi nella società urbana invece dell'appoggio sociale-psicologico che prima veniva dato dalla famiglia in una

comunità piuttosto chiusa; la lotta per la sopravvivenza socio-economica nell'ambiente urbano quasi senza badare a mezzi e ad ogni costo; l'anonimità dell'esistenza urbana e il conseguente attenuarsi delle pressioni del gruppo familiare nel senso di conformarsi alle norme di condotta; e le giustificazioni (come per esempio la disoccupazione, la povertà in senso assoluto e relativo) e le facilità nei centri urbani di commettere ed essere vittime del crimine» (4). E ancora: «...in gran parte dell'Africa pre-bianca qualsiasi genere di crimine fosse commesso, si trattava per lo più di offese contro le persone piuttosto che contro la proprietà. C'era un 'pieno impiego' nel contesto dell'ordine socio-economico di quel tempo e tutte le forme di proprietà (terre, bestiame e donne) venivano di solito distribuite tra le famiglie che costituivano la comunità (...). Anche a causa del fatto che la maggior parte delle comunità erano chiuse (...), c'era poco o nessuno spazio, o anche giustificazione, per perpetrare dei crimini, specialmente dei crimini contro la proprietà, su basi individuali. E finalmente le sanzioni erano soprattutto severe non verso i crimini contro la persona o la proprietà, ma verso le violazioni delle regole morali e dei tabù della comunità» (5).

W. J. Chambliss conclude a sua volta un'analisi comparata di « economia politica del crimine » notando che « il tasso di criminalità negli USA è probabilmente fra i più alti del mondo, mentre le risorse di questo paese sono fra le più concentrate fra le mani di pochi. Le risorse della Cina sembrano molto più equamente distribuite, e il tasso di criminalità di questo paese corrispondentemente più basso. La Svezia e la Norvegia sono (...) più o meno fra gli estremi di Cina e USA per quanto riguarda queste due variabili. E si ha l'impressione che la criminalità nella Germania Est sia molto meno diffusa che nella Germania Ovest » (6).

Il sistema capitalista crea in effetti una generalizzazione dei desideri, delle aspirazioni per la ricchezza, la proprietà, il potere e il prestigio, che non è in grado di soddisfare, per di più nelle condizioni di elevata disoccupazione che caratterizza le società capitalistiche più sviluppate dell'Occidente, come quelle meno sviluppate dell'Africa.

(4) F. ODEKUNLE, *Capitalist Economy and the Crime Problem in Nigeria*, in « *Africa Development* », Dakar, II, 4, 1977, p. 81.

(5) *Ivi*, p. 86.

(6) W. L. CHAMBLISS, *The Political Economy of Crime: a Comparative Study of Nigeria and the USA*, in TAYLOR, WALTON, YOUNG (a cura di), *Critical Criminology*, Londra 1975, p. 171, cit. da FEMI ODEKUNLE, « *Capitalist Economy...* », p. 82.

Odekunle, le cui osservazioni valgono soprattutto per quei paesi africani fra i più esemplari dal punto di vista dello sviluppo capitalistico — Zaire, Kenya, Costa d'Avorio — ma che possono essere estese, sebbene il fenomeno della criminalità si manifesti su scala minore, anche a Tanzania e Zambia (i due paesi africani indipendenti che confinano col Mozambico), vede giustamente la criminalità delle classi meno abbienti (rapine, attacchi a mano armata a scopo di rapina, furti) strettamente legati alla corruzione delle classi più abbienti: si tratta di un fenomeno generale della società capitalista, esteso a tutte le classi. Mentre invece « nelle società socialiste si trova che ci sono crimini ma non c'è un 'problema della criminalità' e i crimini sono costituiti per lo più da delitti politici, offese tradizionali alla persona e alcoolismo » (7).

Tanner osserva che « l'uomo della strada nelle città e nei villaggi per quanto riguarda questo aspetto » ha visto o udito della corruzione, delle bustarelle (*bribery*), dei soprusi dei governi e può non avere dubbi che *crime pays at the top*. « La diffusione della corruzione, che è estesa ai livelli più influenti della vita nazionale (...) fa sì che sia difficile per il 'criminale' considerarsi 'oggetto di riforma' » (8).

In Mozambico, l'assenza di corruzione su una scala paragonabile a quella dello Zaire o della Nigeria o della Tanzania, cioè di un « problema della corruzione », al livello dell'apparato dello Stato, ha come effetto di ridurre la criminalità a dimensioni controllabili, anche se una spinta in questo senso può venire dai modelli di consumo del vicino Sud Africa (vicino soprattutto alla capitale Maputo). Ma bisogna dire che ciò che è decisivo nel non incoraggiare queste tendenze alla corruzione in alto loco e alla criminalità comune fra gli strati più poveri della popolazione, è l'esempio di austerità e di incorruttibilità dei dirigenti politici mozambicani (9), così diverso dall'ostentazione vistosa di ricchezza che è tipica dei dirigenti politici non solo nello Zaire e

(7) W. CONNOR, *Deviance in Soviet Society: Crime, Delinquency and Alcoholism*, New York, 1972, Columbia University Press, cit. da FEMI ODEKUNLE, « Capitalist Economy... », cit. p. 85.

(8) R.E.S. TANNER, *Penal Practice in Africa - Some Restriction on the Possibility for Reform*, in « The Journal of Modern African Studies », vol. 10, 3, pp. 448-9.

(9) Una delle misure per evitare la corruzione è costituita dal divieto ai quadri del partito e dell'apparato dello Stato di accettare a titolo personale, inviti da parte delle ambasciate. Quando pervengono inviti per celebrazioni ufficiali nelle ambasciate, i rappresentanti del governo e del partito vengono prescelti a rotazione, in modo da evitare una loro eccessiva familiarità con i membri del corpo diplomatico, che, come insegna l'esperienza di altri paesi africani, è un terreno fertile per la corruzione.

nel Kenya, ma anche nella vicina Tanzania (10). Con questo non si vuol dire che non esistano casi di corruzione e di criminalità. Ma certamente nella Repubblica Popolare del Mozambico non esiste un « problema sociale » della corruzione, né un « problema sociale » della criminalità.

3. La lotta contro i costumi negativi della « società tradizionale e feudale » tende a colpire in primo luogo aspetti che sono collegati all'oppressione della donna: la dote matrimoniale (*lobolo*), la poligamia, i matrimoni prematuri, i riti di iniziazione, ecc. In secondo luogo mira a smantellare la struttura del potere tradizionale — i capi tribali, i *regulos*, ecc. In terzo luogo tende a sradicare la superstizione, le pratiche magiche (*feiticeiros*); e, collegata a quest'ultimo aspetto, con cui sovente si confonde, tende a colpire la medicina tradizionale, praticata dai *curandeiros*.

La dote matrimoniale è notoriamente una delle usanze più diffuse, nell'area mediterranea, sia sulla sponda europea che su quella arabo-africana, come in Asia o in America Latina. Essa aveva inizialmente — ed ha ancora oggi — un valore simbolico, suggellando i rapporti di alleanza fra le due famiglie. Nelle società agrarie africane, dove la forza-lavoro fondamentale è fornita dalle donne, quando una donna lascia la sua famiglia per stabilirsi in quella del marito, la famiglia di origine subisce la perdita di una forza-lavoro e di procreazione che deve essere compensata. Così si spiega il matrimonio per scambio praticato in Africa occidentale (Beté, prima della colonizzazione, Bambara, Bozo), dove la famiglia dello sposo dà, in cambio della donna che riceve, una ragazza destinata a rimpiazzarla numericamente. Ma la famiglia (e più tardi l'individuo) che ne ha i mezzi, può evitare di dare una ragazza in compenso, preferendo un acquisto nella forma e nella quantità stabilite dal costume prevalente nelle varie zone. E' questa l'origine della dote. Essa, come si vede, ha condotto rapidamente al matrimonio per acquisto, in cui l'aspetto « mercantile » dell'operazione diventa essenziale, riducendo la donna alla condizione di schiava, proprietà della famiglia del marito, parte del patrimonio della famiglia (fra le altre

(10) Ad esempio, a Dar es Salaam gli alti funzionari dello Stato vengono chiamati, in una sorta di neologismo kiswahili, i « benzi », cioè coloro che ostentano una Mercedes Benz, che in Tanzania è considerato uno dei simboli del più elevato prestigio sociale.

conseguenze si ha il passaggio delle vedove, come eredità, ad un altro uomo della famiglia del marito). Come vedremo, la dote è all'origine della poligamia: i capi tribali, o più in generale coloro che hanno una fortuna personale più elevata, potranno acquistare delle donne supplementari. La poligamia è un privilegio dei ricchi<sup>(11)</sup>.

Nel sud del Mozambico, come riferisce il padre H. A. Junod, la dote (*lobolo*) consisteva, prima dell'apparizione dei colonizzatori europei, in stuoie e oggetti in vimini<sup>(12)</sup>. Successivamente vennero usati anelli di ferro e di rame, barattati con marinai che visitavano la costa. Si passò poi all'uso dei capi di bestiame bovino, come in molti altri paesi africani. La monetizzazione della dote avviene con l'emigrazione di lavoratori verso le miniere del Transvaal, in Sud Africa. Alcuni giovani emigravano espressamente a Johannesburg per potersi sposare: « un soggiorno di uno o due anni a Johannesburg è sufficiente per procurarsi la somma necessaria »<sup>(13)</sup>, dice ancora il missionario-etnologo svizzero nel suo classico studio in cui troviamo una serie di considerazioni ancora in gran parte attuali (attualità dovuta, ovviamente, alla lentezza dei processi di trasformazione, che solo dopo l'indipendenza del Mozambico, 25 giugno 1975, hanno subito una decisiva accelerazione).

Bisogna dire, a quattro anni dall'indipendenza, che il costume del *lobolo* è uno dei più tenaci e duri ad essere sradicati, insieme a tutte le altre forme di pagamento, di pedaggio che lo accompagnano. Anche questi, infatti, hanno una grande importanza, al punto che a volte si cerca in essi — contro cui non esiste un divieto esplicito — un compenso alla riduzione o alla soppressione del *lobolo*. Per questo vale la pena di risalire alle loro origini.

Nella regione di Maputo — è sempre H. A. Junod che ce ne informa — quando la promessa sposa va a fare la visita preliminare al villaggio del promesso sposo « è necessario darle del denaro almeno dieci volte, per ottenere il suo consenso, in quanto (essa): 1) rifiuta di entrare nel villaggio; 2) rifiuta di lasciare la piazza (*al centro del villaggio*); 3) rifiuta di superare la soglia della capanna; 4) rifiuta di

(11) JEAN SURET-CANALE, *Afrique Noire - Géographie, Civilisation, Histoire*, Parigi, Editions Sociales, 1973, p. 99.

(12) HENRI A. JUNOD, *Usos e costumes dos Bantos*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1974, vol. I (« Vida social »), (seconda edizione in portoghese), p. 265.

(13) *Ivi*, p. 267.

sedersi sulle stuoie; anche quando le altre ragazze (che l'accompagnano) acconsentono, essa rimane in piedi; 5) la promessa sposa accetta di sedersi solo se le si dà uno scellino; 6) rifiuta di rispondere ai saluti; 7) quando le altre rispondono, la promessa sposa continua a rifiutare; 8) non acconsente a dar notizie della sua famiglia; 9) e 10) continua a fare delle difficoltà nell'accettare di mangiare » (14).

Oggi può capitare che la sposa, arrivata all'Ufficio dello Stato Civile — dove si effettua il matrimonio civile — rifiuti di scendere dall'auto, mentre già lo sposo è davanti all'ufficiale di Stato Civile, finché la madrina dello sposo non le dà 1.000 scudi (15). Sbrigata rapidamente questa fase del « matrimonio moderno » (che a volte comprende anche una cerimonia religiosa in chiesa) e che per lo più si esaurisce il sabato mattina, il sabato pomeriggio e l'intera domenica sono dedicati al « matrimonio tradizionale ». Qui si ripetono i pedaggi descritti sopra, ma, se il *lobolo*, per le pressioni del processo di modernizzazione in atto — i familiari dello sposo fanno valere, per convinzione e/o per interesse le nuove direttive — è considerato insufficiente, viene cercato un compenso, come si è detto, aumentando l'entità dei pagamenti dovuti alla sposa per convincerla a compiere tutti i riti prescritti: in generale cento scudi (anziché uno scellino, come ai tempi di Junod) per ogni passo avanti, nel lungo cammino che porta la sposa, con i doni della famiglia, alla casa dello sposo (16).

Ma durante il pranzo di nozze le sorelle e le amiche della sposa iniziano le danze e intonano i canti tradizionali, che suggeriscono alla sposa quali sono i piatti preferiti dallo sposo (« non gli piace la polenta », per esempio, che è il cibo base nel sud del Mozambico); dicono a quest'ultimo di non battere la sposa nei fianchi o nel bacino, perché potrebbe pregiudicare la sua fecondità, ecc. Naturalmente fra gli astanti si intrecciano discussioni, e dove il contrasto fra il vecchio e il nuovo è più evidente, si discute sulle trasformazioni in atto. I più tradizionalisti fanno rilevare come il processo di emancipazione della donna tenda ad andare troppo oltre, a deviare, secondo una formula

(14) *Ivi*, p. 115.

(15) Osservazione effettuata dall'autore nel giugno 1978.

(16) Un dirigente del FRELIMO, Sergio Vieira, parla di « recupero » della tradizione: « Cessa di essere *lobolo* per diventare 'gratificazione'. Dal momento che non si può più dare del danaro, si dà invece un certo numero di braccialetti (...), dell'oro, degli orologi e una serie di altre cose ». In « O Homen Novo è um processo », Maputo, *Tempo*, 21 maggio, 1978.

tipica della terminologia propagandistica del FRELIMO, nel « liberalismo »! Un nuovo esempio di quello che gli antropologi chiamano « reinterpretazione » culturale: travestire con formule progressiste il tentativo di mantenere intatte nel contenuto, usanze retrograde. Osserveremo lo stesso fenomeno a proposito della poligamia.

Come si è detto è la dote all'origine della poligamia nella società africana. Per quanto riguarda il Mozambico, bisogna notare che già nel periodo coloniale, l'impatto dei costumi occidentali, e soprattutto della penetrazione missionaria, aveva prodotto, soprattutto nelle zone urbane, una certa disintegrazione delle forme tradizionali di poligamia — che invece sopravvivevano (e sopravvivono) nei villaggi, dove si ha ancora la convivenza, in differenti abitazioni (capanne), delle mogli del poligamo. Nelle città si produce un fenomeno molto simile a quello già osservato in America, dopo la tratta degli schiavi, dove la poligamia africana si mantenne, nei discendenti degli schiavi, sotto forma di una *molteplicità di amanti*, ciascuna delle quali viveva in un quartiere diverso, o a volte nella stessa casa, ma senza che sorgesse alcuna gelosia<sup>(17)</sup>. E' per questo, che per combattere questa forma di poligamia, viene dichiarata guerra alla *amantização*, al costume appunto di sostituire la poligamia con la forma surrogatoria della molteplicità delle amanti.

Non viene istituito un divieto esplicito, in forma di legge, bensì si cerca di persuadere del carattere « retrogrado », contro-rivoluzionario di queste usanze. Ma è soprattutto con l'esempio che si cerca di eliminarle: i dirigenti, i « quadri » dell'apparato dello Stato, che vengono eletti nelle Assemblee Popolari — nelle località, nei distretti, nelle province, fino alla nazione — debbono dare, per meritare l'elezione, esempio di rettitudine morale, di conformare la loro vita quotidiana al *padrão moral* della linea politica del FRELIMO; e ancor più i nuovi membri del partito, nel processo di reclutamento (campagna di « strutturazione » del partito, lanciata nel febbraio 197 e durata fino al novembre dello stesso anno) e nel sottoporre la loro candidatura, debbono sottoporsi ad un giudizio sul loro comportamento morale, che è ancor più severo, quindi selettivo.

Legata alle usanze della dote e della poligamia è quella dei « matrimoni prematuri » delle fanciulle, che il FRELIMO cerca di prevenire,

(17) MELVILLE HERSKOVITS, *The Myth of the Negro Past*, New York, 1941, cap. VI.

sia per l'intrinseco carattere di oppressione della donna, sia, più in generale, nella campagna per promuovere l'alfabetizzazione e l'istruzione pubblica.

Fra le organizzazioni di massa che dovrebbero condurre questa campagna contro i costumi tradizionali direttamente collegati ad uno stato di oppressione della donna, vi è l'*Organização da Mulher Moçambicana* (O.M.M.). In realtà questa, finora, almeno nella capitale, si è limitata ad attività che sono tipicamente *casalinghe*: insegnare alle mas- saie che recentemente si sono trasferite dal *caniço* (capanne di canne) suburbano nella « città di cemento », nelle case abbandonate dai coloni portoghesi, a tenere in ordine una casa moderna.

Rimane ancora da parlare brevemente degli aspetti della società tradizionale, non direttamente legati alla oppressione della donna.

Per quanto riguarda il *potere* tradizionale, i capi tribali, i *régulos*, si può dire che con la fine del colonialismo, che li legittimava e se ne serviva, essi hanno praticamente cessato di esercitare la loro influenza.

Essi costituiscono un caso particolarmente tipico di intreccio di elementi della società tradizionale e elementi della società coloniale. Uno dei dirigenti del FRELIMO fa a tale proposito questo esempio: « Non si può dire che la feudalità esercitasse realmente un potere, ma piuttosto che fungesse da agente intermediario del colonialismo. Il caso estremo di questa situazione era rappresentato, per esempio dal *régulo* Mataka, che era un signore feudale fra i più elevati, il quale deteneva il diritto di vita e di morte, e sicché quando passava le persone si prostravano al suolo e ricevevano delle bacchettate sulle palme delle mani. Egli deteneva tutto questo potere ma nello stesso tempo obbediva al capo-posto (*chefe de posto*). Era un re, ma obbediva al *chefe de posto* che era il funzionario più subalterno della gerarchia coloniale. Il suo compito consisteva nel riscuotere le imposte e nel cercare i lavoratori per le compagnie » (18).

Eduardo Mondlane ci parla dell'impatto del potere rivoluzionario che il FRELIMO instaurava nelle zone liberate sulle strutture del potere tradizionale nella prima fase della lotta armata:

« Certamente, dove i capi (tradizionali) si erano alleati col potere (coloniale) portoghese, non c'era problema. *A Voz da Revolução* per esempio riporta questo episodio: 'Alcuni capi, per paura di perdere i

(18) SERGIO VIEIRA, « O Homem Novo... », cit.

loro privilegi feudali con la vittoria della rivoluzione e l'installazione di un governo popolare, si allearono con i colonialisti....

Il capo Nhapale della regione Muturara (provincia di Tete) era uno di questi.... La popolazione reagì contro di lui, e per dimostrare la sua protesta contro il comportamento del capo, andò in gran numero a parlargli. Dissero al *régulo* che sarebbe stato punito e che il FRELIMO lo avrebbe tradotto dinanzi alla giustizia.... Il comandante dell'unità del FRELIMO allora parlò al popolo e al *régulo* dicendo: — « *Régulo* Nhapale, siamo membri del FRELIMO. Siamo venuti perché abbiamo sentito che tu guidi male il tuo popolo —. Poi si rivolse all'assemblea dei convenuti: — Questo *régulo* ha fatto bruciare vive due persone innocenti, due patrioti. Volete tenere questo capo? — I convenuti risposero NO, e, incoraggiati dalla presenza dei guerriglieri, fecero un processo sommario e lo condannarono a morte... Si procedette all'esecuzione di Nhapale ».

In altri casi, quando i capi erano rimasti neutrali o quando si erano positivamente messi dalla parte della lotta, l'affermarsi del potere rivoluzionario aveva come effetto il deperimento graduale del potere tradizionale <sup>(19)</sup>.

La lotta che il FRELIMO ha condotto contro questi « capi feudali », è identica a quella condotta e vinta tre lustri prima dal Partito Democratico di Guinea, sotto la guida di Sekou Touré, che scriveva allora: « In questa battaglia la forza delle masse ha finito per imporsi nella lotta contro la classe che i capi (tradizionali) rappresentavano ». E come osserva a questo proposito Yves Bénot, « In effetti la *chefferie* che il P.D.G. aveva combattuto aspramente non era più una *chefferie* tradizionale; perché in effetti l'amministrazione coloniale aveva 'fabbricato' dei capi a suo uso e consumo come aveva fabbricato dei *caid* e dei *bachaga* in Marocco e in Algeria » <sup>(20)</sup>. Non è facile in questi casi tracciare una linea di demarcazione tra l'antico e il nuovo, tra tradizionalismo e modernismo, ma è chiaro che il primo è subordinato al secondo, manipolato e snaturato per rafforzare il potere coloniale.

Naturalmente nella società tradizionale una delle basi del potere è costituita dall'età; si tratta di una società dominata dagli anziani. A

(19) EDUARDO MONDLANE, *The Struggle for Mozambique*, Harmondsworth, Penguin, 1969, p. 164-5.

(20) SÉKOU TOURÉ, *Prélude à l'indépendance*, cit. da YVES BÉNOT, *Idéologies des indépendances africaines*, Parigi, Maspéro, 1972, p. 224.

questo proposito Sergio Vieira spiega: « E' una società che esclude la gioventù, (...) una gerontocrazia. Una società di vecchi nella quale il potere risiede nelle mani dei vecchi in quanto vecchi, perché sono i rappresentanti di una tradizione » (21).

In Guinea-Conakry, il P.D.G. prese le difese dei « giovani ai quali era sistematicamente applicato un diritto africano, diritto detto di anzianità, ma che oggi stanno sullo stesso piano di uguaglianza dei loro fratelli o padri, e discutono di tutti i problemi comuni » (22).

Questo processo di democratizzazione, insieme a quello della liberazione della donna, non può essere in alcun modo sottovalutato, e costituisce uno degli sforzi più rilevanti da parte dei paesi africani più progressisti.

Se le strutture del potere tradizionale sono in via di smantellamento, al contrario sono ancora largamente attivi i maghi — *feiticeiros* — e i guaritori — *curandeiros* —; a volte la stessa persona esercita le due attività. Anche in questo settore, nei primi tre anni dell'indipendenza, lungi dal valorizzare la medicina tradizionale, come ad es. hanno fatto in Cina dopo la rivoluzione attribuendole il più alto valore scientifico, *curandeiros* e *feiticeiros* sono stati trattati alla stessa stregua e duramente perseguitati (23). Successivamente è cominciato il recupero degli elementi ritenuti utilizzabili nella medicina tradizionale. E' stato riconosciuto che « alcune pratiche mediche di varie regioni del Mozambico, basate sull'uso di certe piante (foglie, cortecce, radici) contengono qualcosa di positivo » (24). Si è cercato allora di dissociare tali elementi da tutto l'apparato rituale e togliere la medicina tradizionale dalle mani di una ristretta élite, per farne una pratica popolare al servizio del popolo. Al punto che il settore incaricato della medicina preventiva all'interno del Ministero della Sanità è stato incaricato di formare delle équipes di ricercatori, specialisti in botanica e studenti

(21) SERGIO VIEIRA, « O Homen Novo... », cit.

(22) YVES BÉNOT, *Idéologies...*, p. 225.

(23) In alcuni casi il contrasto con la Cina in questo campo è stato perfino espresso in modo esplicito. Nel 1977, al ritorno di una delegazione del Ministero della Sanità del Mozambico dalla Cina, il capo delegazione non nascondeva le sue critiche per il fatto che nei reparti pediatrici degli ospedali cinesi le madri sono permanentemente ammesse per assistere i loro figli, facendo notare come invece il Mozambico fosse molto più « progredito », dal momento che la presenza delle madri non è ammessa al di fuori delle ore in cui le visite sono consentite.

(24) « Medicina tradicional: estudar as plantas que curam », Maputo, *Tempo*, 5 agosto 1979.

di medicina, che si recano periodicamente nelle province per organizzare la raccolta delle piante e erbe mediche e lo studio della loro utilizzazione. Naturalmente vi è stata l'opposizione dei *curandeiros* tradizionalisti, i quali hanno accusato di « collaborazionismo » i loro colleghi che hanno accettato di lavorare con le istituzioni sanitarie, « di tradire il segreto degli dei (o meglio, degli spiriti), il segreto della tradizione, un segreto secolare che deve essere mantenuto ad ogni costo nella cerchia dei pochi eletti. Rivelare questi segreti, essi dicono, è tradire una tradizione sacra, è andar contro tutto ciò che gli antenati hanno 'legiferato' sulla questione » (25).

Questo nuovo corso è del resto conforme alle risoluzioni della II Conferenza sul Lavoro Ideologico tenutasi a Beira nel giugno del 1978. I *curandeiros* e i *feiticeiros* vengono divisi in due categorie:

« a) Coloro che hanno delle nozioni empiriche più o meno profonde dell'utilizzazione dei prodotti medicinali; b) coloro che, senza alcuna nozione, sono semplicemente dei mistificatori e degli oscurantisti. I secondi debbono essere combattuti e neutralizzati. Quanto ai primi, l'aspetto negativo della loro attività consiste nel collegare il trattamento con nozioni superstiziose e nel fomentare in questo modo l'oscurantismo, oltre che nel servirsi delle loro nozioni per sfruttare il popolo. Tuttavia, essi possono essere recuperati, utilizzando ciò che di scientifico vi è nelle loro nozioni. A tal fine essi debbono essere inquadrati nelle strutture competenti del Ministero della Sanità » (26).

4. Parlando di « modernità » contrapposta alla « tradizione » nel processo di trasformazione culturale in atto nel Mozambico indipendente, bisogna tener conto di un altro importante aspetto di questa dialettica, che nella categoria della « tradizione » comprende elementi sia africani che europei. Si tratta della contrapposizione fra « spirito scientifico » e « oscurantismo », per usare la terminologia ufficiale. Grosso modo, si potrebbe dire, una riproduzione di quella che si ebbe nella cultura europea nei secoli XVII e XVIII.

Tra gli elementi di « oscurantismo » di origine europea non vanno dimenticati anche quelli importati dai missionari cristiani durante

(25) *Ivi.*

(26) FRELIMO, *Documentos da II Conferencia Nacional do Trabalho Ideologico*, Beira, 5-10 giugno 1978, pp. 70-71.

il colonialismo. Per questo bisogna guardarsi dal considerare la cultura occidentale *tout court* come « moderna »: vi è anche un « tradizionalismo occidentale » che viene combattuto con ancor più vigore del modernismo, come è naturale.

Sull'altro fronte lo « spirito scientifico » viene identificato sovente con la sua matrice: il « socialismo scientifico », il marxismo-leninismo. Questo non è considerato semplicemente come una teoria della società, e ancor meno come un metodo di analisi da usare criticamente. Al contrario esso viene assunto come una concezione totale della società e della natura, una dottrina, un credo assoluto, in modo non dissimile da come era considerato in Unione Sovietica nel periodo del più rigido dogmatismo teorico dell'epoca staliniana, quando le tesi di Lysenko sulle scienze della natura costituivano la dottrina ufficiale.

E' sufficientemente indicativo di questa tendenza un *pamphlet* pubblicato dal Dipartimento del Lavoro Ideologico del FRELIMO nel 1978, dal titolo *L'origine del mondo, l'origine dell'uomo*. La copertina è illustrata da un lato con una nebulosa (l'origine del mondo), dall'altro con una sequenza di primati (l'origine dell'uomo) le cui sembianze si avvicinano sempre più a quelle umane. All'evoluzionismo positivista, che è alla base dell'opera in questione, viene aggiunto di quando in quando il suggello del marxismo-leninismo. Per esempio ci si domanda: « Il nostro pianeta è l'unico nel cosmo dove ci sia la vita? Ci saranno altri pianeti popolati? Fino ad oggi non è stato provato nulla, ma gli scienziati e i filosofi marxisti-leninisti suppongono che esistano pianeti dove la vita è pure possibile »<sup>(27)</sup>. Non si dubita che le ipotesi cosmogoniche e cosmologiche di questi scienziati e filosofi, illuminati dal marxismo-leninismo nelle loro esplorazioni stellari, siano superiori — secondo il FRELIMO — a quelle di coloro che non posseggono questa luce. Viene fatta anche una lunga citazione di un testo di Engels (la *Dialettica della natura*), dove si dice che « Anche la scimmia conosce una certa divisione delle funzioni fra le mani e i piedi (. . .). Ma notiamo soprattutto qui la grande differenza fra la mano della scimmia più sviluppata e la mano di un essere umano, che si sviluppò durante migliaia di anni di lavoro (. . .). Nessuna mano di scimmia riuscì a fare un coltello di pietra (. . .) »<sup>(28)</sup>. E ancora una citazione di Marx e Engels « Possiamo distinguere l'uomo dall'animale nel momento in cui

(27) *A origem do mundo, a origem do homem*, Maputo, Edição do Departamento de Trabalho Ideológico, FRELIMO, Coleção Conhecer, n. 1, 1978, p. 15.

(28) *Ivi*, p. 30-31.

comincia a produrre la sua sopravvivenza » (29). Il punto di arrivo si riassume in queste frasi: « La Terra e l'Uomo sono un prodotto dell'evoluzione naturale. Non abbiamo bisogno di un Dio per spiegare l'esistenza della Terra e dell'Uomo » (30). E ancora: « Il materialismo è la concezione che spiega il mondo come prodotto della sua propria evoluzione » (31). Non solo il materialismo dialettico, riferito alla storia e alla società, ma il materialismo nel senso più esteso del termine.

Nella società mozambicana questa concezione materialistica mira a combattere due tipi di « superstizione », di « oscurantismo »: quello religioso diffuso dai missionari cristiani e quello delle concezioni magico-animistiche tipiche della società africana tradizionale. Il riferire tutto al marxismo-leninismo può essere spiegato con la necessità di semplificare al massimo i concetti, riportandoli ad una unica fonte, per poterli diffondere in una società dove il livello culturale è ancora molto basso. Il riferimento che abbiamo fatto a Lyssenko non ha quindi alcuna implicazione di analogia: il livello culturale del popolo sovietico negli anni '50 era di gran lunga più elevato di quello del popolo mozambicano negli anni '70.

Naturalmente le chiese cristiane, cattolica e protestante, non rimasero inerti di fronte a questa offensiva ideologica. Nel giugno 1978, a poche settimane dalla pubblicazione del citato *pamphlet*, assistemmo ad un matrimonio in una chiesa protestante, dove il pastore officiante insistette, in polemica velata ma non troppo con le tesi ufficiali, sull'origine divina dell'uomo. I missionari cristiani hanno cercato di convincere i proseliti africani della superiorità del monoteismo sull'animismo. Il FRELIMO vuole dimostrare la superiorità del materialismo sull'uno o sull'altro.

Ci si può chiedere quale sia il risultato, almeno per il momento, dato che si tratta di una partita ancora aperta, di questa battaglia culturale che vede in campo tre contendenti. Il cristianesimo da un lato e il marxismo (questo tipo di marxismo) dall'altro si presentano in campo come dottrine totalitarie, escludentisi a vicenda ed escludenti qualsiasi altra. L'animismo è invece eminentemente sincretico. Non ha difficoltà a includere nella sua visione dei molti « spiriti » anche il dio cristiano o quello islamico (32), privandolo evidentemente del suo carattere di unicità.

(29) *Ivi*, p. 31.

(30) *Ivi*, p. 36.

(31) *Ivi*, p. 36.

(32) Amilcar Cabral, parlando dell'etnia Balanta, che insieme a quella Fula è la

Nella lingua del sud del Mozambico, lo *changane*, per dire « spirito », (che nelle concezioni animistiche africane può essere « benigno » o « maligno », o le due cose insieme) si usa la stessa parola usata per Dio, cioè *xiquembu*. Il risultato apparente, almeno nei primi anni dell'indipendenza e della rivoluzione culturale, è quindi la giustapposizione dei diversi sistemi di valori, il sincretismo, e quindi, sostanzialmente, la sopravvivenza dei valori fondamentali della società tradizionale, la cui resistenza è mascherata, *déguisée*: si potrebbe parlare di « astuzia della tradizione », allo stesso modo in cui Hegel parlava di « astuzia della ragione ». Vengono come rimosse le contraddizioni fra le tre visioni, su cui, « settariamente », insistono il cristianesimo da un lato e il marxismo dall'altro. Chi ama il quieto vivere, va alle riunioni del comitato di quartiere (o addirittura del partito se è più politicizzato), va a messa la domenica, e partecipa ai riti tradizionali come hanno sempre fatto i suoi avi<sup>(33)</sup>. Ne è un tipico esempio quello dei matrimoni, già citato: al matrimonio civile (voluto dal FRELIMO), fa a volte seguito quello religioso e poi, e questo non per puro formalismo, quello tradizionale, al quale la partecipazione è senza paragone più intensa.

Naturalmente questo sincretismo esisteva già prima dell'indipendenza, « prima del FRELIMO », come dicono i mozambicani. L'adesione al cristianesimo, come conseguenza dell'opera di proselitismo dei missionari, era sovente motivata da ragioni di convenienza — possibilità di fruire di cure mediche, di accedere all'istruzione, ecc. — piuttosto che da una convinzione profonda. Non produceva quindi un rifiuto dei valori della società tradizionale, ma piuttosto una giustapposizione. Il Dio cristiano veniva considerato uno *xiquembu* in più<sup>(34)</sup>, e non è

più importante della Guinea Bissau, dice in proposito: « E' necessario precisare che la popolazione non è veramente islamica ma piuttosto islamizzata, e che, benché abbia adottato certe pratiche della religione musulmana, è ancora molto impregnata di concezioni animistiche ». (« Breve analyse da Guiné 'portuguesa' », in *Obras escolhidas*, a cura di Mario de Andrade, vol. I, « A arma da teoria », Seara Nova, Lisboa, 1976, p. 103). Essendo il Mozambico situato in un'area in cui l'islamizzazione è stata storicamente meno intensa che in quella in cui è situata la Guinea Bissau, l'osservazione di Cabral vale anche per esso, è *a fortiori*.

(33) E' questo il caso, ad es., di una donna intervistata dall'autore, che era nello stesso tempo fortemente legata ai riti della società tradizionale, non mancava di partecipare ogni domenica al culto evangelico (si professava di religione protestante), ed era inoltre responsabile degli « Affari sociali » (una specie di giudice di pace) del Gruppo Dinamizzatore del quartiere della capitale, ed un membro autorevole (a livello provinciale) dell'Organizzazione della Donna mozambicana (O.M.M.).

(34) Un'altra donna sud-africana, intervistata dall'autore, che aveva fatto per alcuni anni l'infermiera in Sud Africa, e che si professava cristiana « etiopica », diceva

neppure certo che fosse considerato un *primus inter pares*. Ciò che non veniva accettato, sia pure tacitamente, e inconsciamente, perché incomprendibile, era il monoteismo, l'esclusione di tutti gli altri « spiriti » (gli antenati, ecc.) da parte di uno Spirito maggiore.

Nel considerare questi aspetti della polemica ideologica nel Mozambico indipendente, è quasi inevitabile il riferimento all'« affare Lysenko », che dall'Unione Sovietica e dai paesi socialisti dell'Europa orientale rimbalzò nei partiti comunisti occidentali, soprattutto in quello francese, dal 1948<sup>(35)</sup>. Come il Mozambico nella seconda metà degli anni '70, semi-accerchiato da paesi con cui si trova in stato di guerra aperta (la Rhodesia) o in stato di « guerra fredda » — almeno sul piano ideologico — (il Sud-Africa), il « campo socialista » e i partiti comunisti dell'Occidente si trovavano allora in una stretta imperialista, che li spingeva a rinserrare i ranghi, ad assumere atteggiamenti di estrema chiusura ideologica<sup>(36)</sup>. Anche allora, come nei testi del FRELIMO citati, si faceva atto di adesione al darwinismo, come aveva fatto Lyssenko, e si faceva riferimento agli apprezzamenti di Engels sull'opera di Darwin<sup>(37)</sup>. Se Lyssenko e compagni combattevano le teorie dell'eredità di Mendel, definite « idealiste e metafisiche », in questo caso gli avversari sono costituiti da un lato da quella componente dell'« ideologia decadente della borghesia » costituita anche dalla religione cristiana, e dall'altro dalle spiegazioni, anch'esse « metafisiche », della cultura africana tradizionale<sup>(38)</sup>.

di credere nello *xiquembu* cristiano, ma anche in tutta la serie degli *xiquembu* dei suoi antenati morti, e al suo proprio *xiquembu*. Li accomunava insomma in una visione animistica.

(35) Si veda in proposito l'analisi di Dominique Lecourt, *Lyssenko - Histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, Parigi, Maspéro, 1976.

(36) Parlando dei militanti del Partito Comunista francese, Lecourt nel libro citato scrive di quel periodo:

« In quei giorni drammatici, quando si stava mettendo in piedi il sistema della 'guerra fredda', in cui la repressione si abbatteva in tutto il paese sui minatori in sciopero e in cui la classe operaia era precipitata nella miseria sotto l'effetto dell'inflazione, essi (i militanti comunisti) dedicavano tutte le loro forze a lottare contro la penetrazione dell'imperialismo americano che, con la copertura del piano Marshall, stava operando il consolidamento del suo dominio sui paesi dell'Europa occidentale rovinati dalla guerra: essi lavoravano per costruire intorno ad essi quella vasta schiera di 'combattenti della pace', che, per iniziativa del Kominform, aveva il compito di dissuadere le potenze imperialiste da qualsiasi attacco contro l'U.R.S.S. e scongiurare così la minaccia di un nuovo conflitto mondiale » (p. 23).

(37) *Idem*, p. 35, nota 8.

(38) Ma a questo proposito si veda la interpretazione che potremmo definire « razionalistica » di Basil Davidson: « Vista in questo modo, la 'religione' in questo

E' comunque fuori di dubbio l'analogia nell'uso di questa « scienza di Stato ». Si tratta di una storia che, entro certi limiti, si ripete, e che caratterizza quel filone del movimento comunista internazionale che va sotto l'etichetta, certo generica e insoddisfacente, del « fenomeno staliniano », e che ha trovato la sua espressione, in varie forme e misure, un po' dappertutto nei paesi socialisti, nell'Europa dell'Est, ma anche in Cina, nel Vietnam e a Cuba.

5. Danze e canti sono legati a tutti i riti e attività della società tradizionale: riti di iniziazione, matrimoni, guerre, ecc. Come abbiamo già visto è cantando e danzando che le « sorelle » (nel senso della famiglia estesa comprendente anche cugine di vario grado ed amiche) della sposa, fanno le raccomandazioni ai novelli sposi. Le danze di guerra — danzate da uomini che brandiscono lance, imbracciano scudi e battono ritmicamente, e con forza, i piedi per terra — hanno anch'esse un evidente « contenuto sociale ». Ma è necessario guardarsi dall'attribuire esclusivamente un contenuto sociale alle espressioni artistiche.

Come osserva Basil Davidson, « esse erano arte per la vita, ma anche per il piacere. Esse erano soggette a giudizio critico. I *carvers* (scultori del legno) erano famosi in quanto eccellevano. I danzatori erano celebri non perché conoscevano i passi — praticamente tutti conoscono i passi — ma perché essi ballavano supremamente bene. I suonatori di tamburo erano ammirati per i ritmi che essi potevano udire e suonare, ritmi così complessi che un ascoltatore inesperto come me non può neppure riconoscere. Le grandi scuole di scultura erano formate da artisti che di generazione in generazione abbellivano gli eventi della vita quotidiana. C'era una ben definita scala di valori; e i criteri erano estetici »<sup>(39)</sup>.

E' dunque tenendo anche conto di questo aspetto ricreativo, estetico, che dobbiamo considerare il mutamento nel « contenuto sociale » se è vero, per dirla con lo stesso Lenin, che « la cultura proletaria non distrugge la cultura nazionale: le dà un contenuto; e inversamente,

contesto costituisce un apprendimento della realtà. E' stato l'apprendimento esplicativo che ha prodotto la sua forza di imposizione (*mandatory*). Da esso, in un modo o nell'altro, è emerso ciò che può ragionevolmente essere chiamata una scienza del controllo sociale ». (*The Africans - An Entry to Cultural History*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 113, trad. italiana, *La civiltà africana*, Torino, Einaudi, 1975).

(39) B. DAVIDSON, *The Africans*, cit., p. 167.

la cultura nazionale non distrugge la cultura proletaria: le dà una forma ».

Gli osservatori e gli ascoltatori (per quanto non più esperti in materia di Basil Davidson) delle danze e dei canti mozambicani, sono concordi nel riconoscere — rispetto a quelli di altri paesi africani, come Guinea Conakry, Congo, Tanzania, ecc. — la presenza di molti elementi europei, introdotti dai missionari, in particolare nell'armonizzazione dei canti corali e nell'abbigliamento dei danzatori.

L'influenza occidentale ha inciso quindi su quella che è stata definita la « forma ». Se è la cultura nazionale — o tradizionale — che, secondo la formula di Lenin, deve fornire la « forma », si tratta senza dubbio di rimediare ad un processo di relativamente profonda alienazione culturale. Si tratterebbe quindi in primo luogo di recuperare le *forme* originarie, sceverandole dagli elementi di ibridismo, riempiendole poi di un nuovo contenuto. O forse è del tutto da scartare l'ipotesi che le forme « moderniste » (occidentali) siano, almeno in certi casi, più adeguate ai contenuti nuovi?

Il legame tra forme culturali tradizionali e lo sviluppo della nazione mozambicana, era stato visto, fin dai primi anni della lotta di liberazione, dal primo leader del FRELIMO, Eduardo Mondlane. Pochi mesi prima di essere assassinato a Dar es Salaam, egli raccontava l'esperienza delle zone liberate:

« Nella cultura, forse, gli elementi tradizionali sono più forti, dal momento che in questo campo essi non sono incongruenti con la crescita della nazione. Il governo portoghese tentò di chiudere in una morsa non solo la vita politica degli africani ma anche tutti gli altri aspetti tradizionali, la loro arte, il loro linguaggio, i loro costumi. Ciò non significò che il modo di vita tradizionale scomparve; esso sopravvisse come una cultura sottomessa ed in un certo senso *'underground'*, disapprovata e apertamente disprezzata dalle autorità. Con l'espulsione dei portoghesi (dalle zone liberate), c'è stato un naturale risorgere, che in alcune direzioni è stato incoraggiato dalla rivoluzione; nelle scuole e nei campi militari, vengono eseguiti canti e danze tradizionali. Nelle cooperative di produttori, vengono sviluppate le arti e l'artigianato. Tuttavia anche in questo contesto tradizionale, troviamo un certo numero di elementi nuovi. Per esempio, nei campi i giovani non eseguono i canti e le danze della loro tribù, ma imparano anche quelli delle altre (...). Quindi la lotta stessa lascia il suo segno nella forma dei nuovi temi per i canti e nell'arte. Per esempio i guerriglieri del FRELIMO

MO sono apparsi fra le molte figure scolpite dagli scultori Makonde » (40).

Ma la repressione culturale del colonialismo portoghese aveva un limite nella tolleranza concessa a quelle espressioni artistiche che soddisfacevano il gusto di *esotismo* degli europei, in particolare per quanto riguarda la danza popolare. Nel discorso al Comitato Centrale del FRELIMO successivo al Festival Nazionale della Danza Popolare, nell'agosto 1978, il presidente Samora osservava: « Il colonizzatore conosceva la forza patriottica, liberatrice e rivoluzionaria della cultura popolare. L'obiettivo della sua azione aveva come fine di fare della cultura popolare un atto folcloristico e esotico, senza valore intellettuale, un simbolo della cultura inferiore del colonizzato...

Il Festival Nazionale della Danza Popolare rompe con gli schemi di presentazione di usi e costumi pittoreschi e esotici, per affermarsi come espressione del potere creativo della cultura del nostro popolo, e come fonte inesauribile di bellezza, di divertimento sano ed educativo (. . .). Il popolo mozambicano ha saputo opporre la cultura popolare, facendone un'arma di liberazione della propria personalità, strumento di costruzione della propria Nazione » (41).

Il problema di dare nuovi contenuti alle forme tradizionali era quindi già stato affrontato fin dall'inizio della lotta. Su questo è interessante un comunicato del Gabinetto Centrale dell'Organizzazione del primo Festival Nazionale di Danza Popolare: « Danze che ieri erano manifestazioni di forme di dominio, di oscurantismo e superstizione, come quelle direttamente legate ai riti di iniziazione, alle cerimonie religiose, e alle concezioni idealistiche del mondo e della vita, sono oggi trasformate in una poderosa arma di educazione rivoluzionaria del nostro popolo » (42). Queste che vengono chiamate « manifestazioni » sono i *contenuti*, quindi. Ma non vi è nessun accenno alle *forme* nuove introdotte, ad esempio, dai missionari.

Gli organismi statali che hanno il compito di promuovere la rinascita culturale — la Direzione Nazionale della Cultura, sezione del Ministero dell'Istruzione e Cultura — appaiono orientate nel senso di una indicazione di modelli occidentali per quanto concerne le *forme*. Non nei passi delle danze, o nei ritmi dei tamburi, perché ovviamente in questi casi lo snaturamento sarebbe troppo stridente, ma

(40) E. MONDLANE, *The Struggle for Mozambique*, cit. p. 40.

(41) Rapporto del Comitato Politico Permanente del FRELIMO alla 4ª Sessione del Comitato Centrale, Maputo, *Tempo*, 13 agosto 1978, p. 34.

(42) *Noticias*, Maputo, 14 maggio 1978.

piuttosto, come si è già detto, nell'armonizzazione dei canti corali, e nell'abbigliamento dei danzatori.

Ma è interessante notare che, meno di due mesi dopo la conclusione del I Festival Nazionale della Danza Popolare, nello stesso rapporto già citato del presidente Samora Machel al Comitato Centrale del FRELIMO nell'agosto 1978, si leggeva:

« E' certo che nel corso del Festival si notarono ancora residui del passato coloniale, e specificamente dell'influenza dell'azione missionaria. Così in alcune musiche presentate si riflette l'influenza dei cori religiosi, come nell'abbigliamento dei danzatori di certi gruppi si riflette il pudore ipocrita dei missionari » (43).

Tali tracce dell'alienazione culturale coloniale, sono riscontrabili in vari settori. Per rimanere nel campo della danza, è sufficiente considerare la danza *Makwayela*, chiamata « Il treno della libertà » (o *Comboio da Liberdade*), dove, a nostro avviso, viene realizzata una delle sintesi più interessanti fra « forma » tradizionale (nazionale) e « contenuto » proletario. Si tratta di una danza elaborata e presentata dal gruppo culturale dei « Ferrovieri e Portuali » di Maputo fra la fine del 1977 e l'inizio del 1978 (la prima volta che la vidi rappresentata fu nella serata culturale offerta ai partecipanti alla I Conferenza Nazionale sulla Pianificazione Economica, il 10 marzo 1978). Bisogna a questo proposito notare che nel porto e nelle ferrovie di Maputo — le cui attività formano un tutto unico trattandosi dell'arrivo e della partenza di merci in gran parte per e dal Sud Africa — troviamo la più massiccia concentrazione operaia del Mozambico: 17.000 lavoratori, cioè quasi il 10% della classe operaia mozambicana. Si tratta inoltre del settore ideologicamente e culturalmente più avanzato in quanto molti lavoratori hanno avuto esperienze di alcuni anni di lavoro nelle fabbriche e nelle miniere del Sud Africa, hanno cioè conosciuto dei processi di produzione capitalistica che sono tecnologicamente fra i più sviluppati dell'Africa australe.

Appunto per questa esperienza di molti dei suoi componenti, tale gruppo culturale ha come cavallo di battaglia la *Makwayela* (pur eseguendo in modo eccellente anche danze di guerra di origine Zulu).

Questa danza non può essere propriamente attribuita alla società tradizionale essendo nata nelle miniere del Sud Africa, dove si mescolano in un crogiuolo culturale (che ha dato origine anche ad una lingua

(43) *Tempo*, Maputo, 13 agosto 1978, p. 34.

franca), lavoratori provenienti dall'Africa australe, oltre che dal Malawi, Tanzania, Zaire.

Si tratta quindi di una danza che fin dall'origine può essere definita supra-tribale, ma anche supra-nazionale, e che nel suo contenuto esprime valori legati al lavoro, sia pure negli aspetti penosi dello sfruttamento e dell'abbandono della famiglia, oppure in quello della ricreazione del dopo lavoro.

L'abbigliamento dei danzatori è (ed è stato fin dall'origine) costituito da tute blu e da elmetti bianchi. Il leader della danza effettua una serie di movimenti, che indicano quelli del macchinista: tirare i freni, abbassare e alzare leve, battere violentemente i piedi su pedali immaginari. Questi movimenti sono accompagnati da sibili emessi da un fischiello e da altri suoni che chiaramente echeggiano la fuoriuscita di vapori, o del fumo dal camino della locomotiva.

Si può dire che esprimano la gioia del lavoro, della partecipazione alla « battaglia della produzione », slogan, quest'ultimo, che nella fraseologia ancora militaresca del FRELIMO deve costituire una « nuova trincea più avanzata », dopo quelle non metaforiche della lotta armata che ha portato alla liberazione dal colonialismo portoghese.

Una sintesi così perfetta tra *forma tradizionale* — o, se si preferisce, *nazionale* — e *contenuto nuovo*, — o, se si preferisce, *proletario* — viene raggiunta quindi nei centri operai dalla stessa classe operaia, e non negli apparati burocratici, specificamente investiti del compito della promozione culturale, senza con questo implicare necessariamente una contrapposizione fra la *spontaneità creativa* della classe operaia e il *burocratismo* degli apparati culturali dello Stato. Ma un'indicazione di questo tipo denotante una certa divaricazione, e un certo ritardo, degli apparati culturali rispetto alla creatività culturale delle masse, non sembra del tutto fuori luogo.

A merito degli apparati culturali dello Stato va ascritta l'importante opera di integrazione nazionale sul piano culturale, promossa, per esempio, col Festival Nazionale della Danza Popolare. Il già citato Ufficio Centrale dell'organizzazione di questo Festival, in un comunicato afferma che tale Festival « ha permesso di superare decisamente il carattere regionalizzato e tribale dell'esecuzione e della conoscenza delle nostre danze, contribuendo alla loro divulgazione, valorizzazione e sviluppo mediante lo scambio di esperienze fra i gruppi partecipanti. Lo scambio di esperienze effettuato non solo al livello dei *gesti* e dei *movimenti*, ma essenzialmente del loro *contenuto* e significato storico e

culturale, costituisce un fattore decisivo nella trasformazione della stessa forma di presentazione delle danze » (44).

E nello stesso rapporto al Comitato Centrale del FRELIMO dell'agosto 1978 e già citato, si legge ancora: « ...Il Festival Nazionale della Danza Popolare che ha costituito una poderosa affermazione del valore e della vitalità della nostra cultura, riflette la profondità dell'unità nazionale già raggiunta ».

Questa fusione, la formazione di gruppi di danza *polivalenti* (cioè in grado di eseguire danze di varie regioni), deve naturalmente risolvere la difficile equazione fra mantenere le specificità regionali da un lato e conferire a queste danze regionali un significato nazionale.

6. Di questa parte dell'Africa sono universalmente famosi i « Makonde carvings », le sculture in ebano del gruppo etnico Makonde, situato nel nord del Mozambico e nel sud della Tanzania. Esse primeggiano nei mercati turistici dell'Est Africa, soprattutto in Kenya, e dovendo soddisfare l'esotismo dei turisti europei, non vi è alcuna evoluzione rispetto agli schemi — forme e contenuti — tradizionali.

Nel nord del Mozambico, dove si costituirono le prime zone liberate, durante la guerra anti-coloniale, anche forse perché il primo nucleo guerrigliero era costituito in gran parte proprio da Makonde, le sculture in ebano cominciano a riflettere la nuova realtà della rivoluzione: figure di guerriglieri con fucile e uniforme, il busto di Eduardo Mondlane, primo presidente del FRELIMO, ecc., si affiancano agli arcieri tradizionali, alle donne con bambino sulla schiena e con carico sulla testa, ed altre immagini della vita quotidiana.

Mondlane, che era anche un antropologo, ci parla ancora dell'esperienza delle zone liberate:

« I Makonde in particolare sono famosi per la loro lavorazione del legno (*woodcarving*) e le loro sculture. Sotto l'influenza dei portoghesi, la tradizione è stata in certo modo imbastardita, sia mediante la pressione dei missionari sugli artisti affinché producessero delle imitazioni delle opere religiose europee che mediante i mercanti che chiedevano una produzione 'su linea di montaggio' di curiosità per il mercato turistico. Nel 1967, quando il FRELIMO cominciò ad organizzare l'esportazione di varie centinaia di sculture in legno dall'interno del

(44) *Noticias*, Maputo, 14 maggio 1978.

Mozambico, queste erano per lo più di un tipo stereotipato; ma c'erano anche vari pezzi originali di un valore artistico considerevole. Cerchiamo di incoraggiare gli artisti che li avevano prodotti e spieghiamo ad altri che un lavoro di questo tipo, anche se più lento, aveva molto più valore che la produzione di semplici curiosità » (45).

Ma ancor prima dell'intervento del FRELIMO, la resistenza culturale si era espressa in forme spontanee fra gli scultori Makonde, come ci riferisce sempre Mondlane:

« Alcuni dei lavori dei Makonde esprimono una profonda ostilità alla cultura altrui. In quest'area le missioni cattoliche sono state molto attive, e sotto la loro influenza molti scultori hanno fatto delle madonne e dei crocefissi, imitando i modelli europei. A differenza dei lavori dei Makonde su temi tradizionali, queste immagini cristiane sono spesso rigidamente stereotipate e senza vita. Ma talvolta alcuni di essi sfuggono allo stereotipo, e quando ciò avviene, questo è quasi sempre a causa di un elemento di dubbio o di sfida che vi è stato introdotto: ad una madonna è stato messo in braccio un demonio invece del Gesù bambino; un prete viene rappresentato con i piedi di una bestia, una pietà diventa l'espressione della vendetta anziché del dolore, con la madre che brandisce una lancia sul corpo del figlio morto » (46).

Per quanto riguarda la pittura nel sud del Mozambico, di cui una delle forme più diffuse è l'incisione a fuoco su tavolette di legno, accanto a contenuti tradizionali, come quelli delle sculture Makonde, o scene di villaggi, o di piroghe su fiumi, o di carattere scherzoso, come di un ragazzo arrampicato su una palma a raccogliere noci di cocco, si comincia a vedere, per esempio, sullo sfondo di una fila di capanne, una riunione di donne dell'O.M.M., accovacciate, arringate da una donna in piedi e col pugno chiuso.

7. Quando abbiamo esaminato gli aspetti più rilevanti dell'« occidentalismo », abbiamo considerato questo fenomeno imitativo solo come un fenomeno di massa, che incide quindi sulla *cultura* popolare nel senso dell'alienazione. Non abbiamo quindi preso in considerazione la variante ideologica portoghese, il « luso-tropicalismo », il cui impatto ha riguardato un settore assai esiguo della popolazione africana,

(45) *The Struggle for Mozambique*, cit., p. 174-175.

(46) *Ivi*, p. 104.

gli intellettuali *assimilados*. Per questa ragione sembra più appropriato parlarne esaminando le forme letterarie in cui evidentemente solo questi ultimi espressero i primi fermenti del nazionalismo culturale africano.

Bander ha così sintetizzato i temi del « luso-tropicalismo », che abbondano in una vasta letteratura apologetica:

« Considerando la peculiarità culturale e razziale del Portogallo metropolitano, gli esploratori e i colonizzatori portoghesi dimostrarono una speciale abilità — che non si trova in nessun altro popolo del mondo — ad adattarsi alle terre e ai popoli tropicali. Il colonizzatore portoghese, essenzialmente povero e umile, non aveva le motivazioni allo sfruttamento che aveva invece il suo omologo che proveniva dai paesi più industrializzati d'Europa. Come conseguenza egli entrava immediatamente in rapporti cordiali con le popolazioni non europee che egli incontrava ai tropici. Ciò che è chiaramente dimostrato dai contatti iniziali del Portogallo con il regno Bakongo nell'ultima parte del quindicesimo secolo. L'ultima prova dell'assenza di razzismo fra i portoghesi si trova però in Brasile, la cui estesa e socialmente prominente popolazione mulatta è testimoniao vivente della libertà di rapporti sociali e sessuali fra portoghesi e non europei. Il non razzismo portoghese è anche evidente dalla assenza nella legge portoghese della legislazione che vige in Sud Africa e che vigeva fino a tempi recenti negli Stati Uniti e che impedisce ai non-bianchi l'accesso a specifiche occupazioni, servizi, ecc. » (47).

Non si può dire che questo tipo di propaganda, più diretta all'opinione pubblica internazionale che all'interno, abbia avuto un qualche effetto sulle popolazioni africane colonizzate. Come riconosce Cabral, questa ideologia costituì un ostacolo solo per la piccola borghesia coloniale, che era diventata « culturalmente sradicata, alienata e più o meno assimilata », e che perciò cercava una identità negata dalla stessa situazione coloniale. Ma « le masse non hanno bisogno di affermare o riaffermare la loro identità, che non hanno mai confuso né avrebbero potuto confonderla con quella del potere coloniale » (48).

(47) GERALD G. BENDER, *Angola under the Portuguese*, Londra, Heinemann, 1978, p. 3-4.

(48) A. CABRAL, *Identity and Dignity in the Context of the National Liberation Struggle*, UNESCO, 1972, cit. da B. DAVIDSON, « The Politics of Armed Struggle: National Liberation in the African Colonies of Portugal », in *Southern Africa - The New Politics of Revolution*, Harmondworth, Pelikan Books, 1976, p. 69.

Questa élite di intellettuali, di letterati, *scriveva* quindi in portoghese, e si esprimeva nelle forme letterarie, nei « generi » letterari, che aveva appreso dalla cultura europea: la prosa, la poesia, il teatro. Si trattava di innestare questi « generi letterari — *scritti* — nella tradizione *orale* africana delle narrazioni degli anziani nei villaggi, dei discorsi pronunciati in occasione di cerimonie, come matrimoni, funerali, iniziazioni, ecc. Dapprima nella lingua coloniale — il portoghese — e poi, via via, nelle lingue africane, oppure in un portoghese « creolizzato » — come è il caso, ad es. dei *contos* (racconti) di Luandino Vieira in Angola —, nelle ex colonie portoghesi è stata data espressione scritta a questi racconti che si tramandano oralmente di generazione in generazione.

Nel periodo fra la fine della seconda guerra mondiale e l'inizio della lotta armata (prima metà degli anni '60), sorge nelle colonie portoghesi un movimento letterario che può essere definito di resistenza culturale, e la cui culla è, come lo sarà per la lotta armata, l'Angola. E' in Angola che nasce la rivista *Mensagem* (Messaggio), il cui motto era *Vamos descobrir Angola* (« Andiamo a scoprire l'Angola »), cioè l'identità africana, l'identità degli stessi intellettuali urbani « assimilati », « portoghesizzati », de-africanizzati che diedero vita a questo movimento. Non si trattò di un movimento specificamente angolano, e ciò che bisognava « scoprire » non era tanto l'Angola, l'identità angolana, ma piuttosto l'Africa, l'identità africana, come si è detto. Non vi era ancora infatti, nemmeno sul piano culturale, una specificità nazionale: la *nascita* (e non la *rinascita*, come nel caso dell'Egitto o di altre nazioni asiatiche millenarie, come il Vietnam) della nazione era ancora di là da venire, fosse essa mozambicana, angolana, guineana, capoverdiana, ma un'ispirazione che potremmo definire genericamente panafricana, sia nella sua originaria componente afro-americana, che in quella propriamente africana (49).

(49) Come ad esempio nella poesia di Viriato da Cruz *Mamma negra (Canto di speranza)*, che echeggia motivi afro-americani, sia dell'America del Nord che della America Latina: « Nella tua voce — / voci venute dalle piantagioni di canne da zucchero, di caffè, di caucciù, di cotone, dalle risaie!... / Voci delle piantagioni della Virginia / dei campi delle Caroline / dell'Alabama / Cuba / Brasile... / Voci dalle macine che spremono la canna da zucchero / Voci di Harlem Hill District South / Voci dei villaggi / Voci che gemono blues, che salgono dal Mississippi, facendo eco ai vagoni... / Voci di tutta l'America! Voci di tutta l'Africa ».

(MARIO DE ANDRADE, *Na noite grávida de punhais - Antologia temática de poesia africana*, 1, Lisboa, Sá da Costa, 1975, p. 155).

Questo movimento culturale riunì quindi negli anni '50 a Lisbona e a Parigi, intellettuali e studenti provenienti da tutte le colonie africane del Portogallo, da Amilcar Cabral a Agostinho Neto, da Mario de Andrade a Marcelino Dos Santos, oggi ministro della Pianificazione Economica nella Repubblica Popolare del Mozambico<sup>(50)</sup>. Nelle poesie scritte da quest'ultimo in quegli anni (sotto lo pseudonimo di Kalungano) riappare il tema della riaffermazione dell'Africa come « Madre Nera » (*Black Mother*), e quello della sofferenza dei lavoratori nelle miniere del Sud Africa. Luis Bernardo Honwana, oggi fra i più stretti collaboratori del presidente Samora Machel, si distinse invece come autore di racconti brevi, quali *Vamos matar o cão tinhoso* (« Andiamo ad ammazzare il cane rognoso »), che, sotto forma di parabole (il che non valse ad evitargli le prigioni coloniali) oppure prendendo lo spunto da un fatto concreto apparentemente insignificante, metteva in luce situazioni più generali, denunciando l'oppressione coloniale<sup>(51)</sup>. Altri scrittori, come i poeti Noemia de Sousa e Craveirinha, pur avendo avuto un posto importante in questo movimento culturale che precedette la lotta armata, non sono poi rientrati in Mozambico dopo l'indipendenza.

Se queste furono le espressioni in certo modo individuali della protesta anticoloniale, come non ricordare il contenuto di anonimi canti popolari, come ad es. quello che ridicolizzava i tentativi dei portoghesi di imporre le loro « buone maniere »:

Che noia dire tutte le volte *bom dia*  
 « Ascolta il canto del villaggio Cigombe  
 Macarite e Babuane sono in prigione  
 Perché non hanno detto *bom dia*  
 Dovevano andare a Quissico a dire *bom dia* »<sup>(52)</sup>.

Prima che cominciasse la lotta armata, questa fioritura letteraria era portatrice di un messaggio di protesta e di liberazione che era diretto in primo luogo all'interno del movimento stesso, agli intellettuali africani che erano stati educati alla portoghese — *assimilados* — nelle grandi città della costa<sup>(53)</sup>, e che dovevano successivamente dirigere il

(50) B. DAVIDSON, *In the Eye of the Storm - Angola's People*, Harmondsworth Penguin, 1975, p. 152-59 (trad. italiana, *L'Angola nell'occhio del ciclone*, Torino, Einaudi, 1976).

(51) E. MONDLANE, *The Struggle for Mozambique*, cit. p. 108-9.

(52) *Ivi*, p. 103.

(53) A proposito della poesia, Mario de Andrade ha scritto: « Questa poesia solleva (...) alcuni problemi che riguardano le condizioni (materiali, sociali e ideo-

movimento di liberazione (come classe, come « piccola borghesia africana », come ci spiegherà poi Cabral). In secondo luogo essa aveva il compito di svegliare l'opinione pubblica europea, aprendo una breccia nel muro di silenzio eretto dal regime fascista portoghese sull'anacronistica e orrenda realtà delle sue colonie.

Dopo l'indipendenza i termini del problema sono totalmente cambiati. Il discorso letterario deve evidentemente uscire dalla ristretta cerchia che lo aveva prodotto e se ne era alimentata negli anni '50, deve diventare cultura di massa, cultura nazionale e popolare. Ma per fare questo è necessario usare uno strumento linguistico veicolare, il portoghese, che è conosciuto, anche solo nella sua espressione parlata, da non più di un decimo della popolazione mozambicana. Non può quindi stupire che la vena di Dos Santos, di Honwana, di Ganhao (oggi rettore dell'Università di Maputo) si sia, almeno per il momento, inaridita, avendo deliberatamente scelto il silenzio. Per il momento si preferisce dare spazio ad autori ignoti sulle pagine dell'unico settimanale mozambicano, *Tempo*, che pubblica brevi racconti, ispirati ad episodi della lotta armata o alla nuova realtà del Mozambico indipendente (54).

Il teatro nella cultura popolare del Mozambico — come nel resto dell'Africa — non nasce come forma autonoma, in certo senso « pura », secondo la divisione europea in « generi » fra loro distinti — tragedia, commedia, balletto, ecc. —. Sono in realtà i riti e le cerimonie che nella società africana tradizionale accompagnano i cicli della vita (iniziazione, matrimoni, ecc.) che possono essere considerati come una rappresentazione teatrale, dove troviamo tra l'altro (danze, canti) quella che possiamo chiamare recitazione teatrale. Identificando i riti e le cerimonie tradizionali col teatro popolare, una scrittrice mozambicana, rileva: « Il rito è dotato di una struttura rigorosa, dove tutti gli elementi che lo compongono occupano un posto preciso — la parola, la danza, la musica, il canto, la mimica, il gioco. Ciascuno di questi elementi compie una funzione particolare in un momento particolare

logiche) che erano alla radice della sua fioritura: uno spazio di udienza limitato, l'utilizzazione quasi esclusiva della lingua del colonizzatore. Essa si sviluppò fino a una certa fase ai margini di coloro che, nelle società oppresse, dovevano costruire i suoi primi destinatari, il pubblico immediato. Certamente essa non raggiunge le vaste masse popolari, ma contribuì a far sì che i suoi problemi entrassero nella coscienza di lettori in fase di rottura con l'assimilazionismo (Prefazione a *Na noite gravida de punhais*, cit. p. 10).

(54) Si veda *Tempo*, Maputo, nelle annate 1978-1979.

della cerimonia. Ma l'insieme di queste funzioni ha come obiettivo ultimo il concepimento della funzione principale del rito, che è essenzialmente, simultaneamente, religiosa e sociale — di unione e coesione della comunità con le sue credenze e le sue conoscenze, di garanzia della sua continuità » (55).

Con la penetrazione del colonialismo portoghese in zone rurali fino ad allora non toccate, alla fine del secolo scorso, si manifestano forme di resistenza negli aspetti visivi, cioè teatrali, di questi riti. « La prima reazione della società tradizionale in questo confronto col colonialismo è di resistenza, tentando di consolidare ancor più i propri valori culturali. Successivamente comincerà ad introdurre nelle proprie pratiche e cerimonie la critica delle strutture coloniali e delle sue figure (. . .). Avviene così che i danzatori, per es., nello Nyau e nel Mapiko, ridicolizzano (. . .) i colonialisti utilizzando maschere che rappresentano i *cantineiros* (bottegai nelle zone rurali), la Vergine Maria, i santi cattolici, i soldati. Quando il danzatore di Mapiko vuole rappresentare una donna bianca, usa una maschera con capelli fatti di bucce di banana cotte in olio di ricino, una faccia dipinta di bianco con un naso fatto di un lungo pezzo di legno, aggiungendo all'abbigliamento originale della danza dei seni di legno, scarpe, ecc. » (56).

Secondo la stessa autrice, gradualmente, ed anche, ma non solo, in risposta alla penetrazione coloniale, si sviluppa il genere « comico », cioè un elemento che non è strettamente funzionale ai riti e alle cerimonie, ma che, quando non ha una funzione di critica, di resistenza anticoloniale, serviva di puro divertimento nei giorni di festa (57).

Come si vede, quelli che nella cultura europea vengono definiti i generi letterari, e che sono ben distinti l'uno dall'altro, nella cultura tradizionale africana si trovano mescolati, in una rappresentazione totale, dove si combinano la danza, la parola recitata, il canto, la mimica, le maschere, ecc.

8. Ogni « rivoluzione culturale », che, come quella mozambicana, si ispira apertamente al « socialismo scientifico » si impegna a

(55) ANNA FRESU MENDES DE OLIVEIRA, *Origens do teatro em Moçambique e sua evolução*, Maputo, *Tempo*, 7 ottobre 1979, p. 56.

(56) *Ivi*.

(57) « O aparecimento do comico e do quotidiano nos ritos macondes », Maputo, *Tempo*, 14 ottobre 1979, p. 56-59.

lottare su due fronti; contro il tradizionalismo, il passatismo, e contro il modernismo e l'occidentalismo. Da un lato deve respingere l'*alienazione culturale* (di cui parla Cabral) introdotta dal colonialismo, e concretamente e sistematicamente tentata nelle colonie portoghesi con la teoria e la pratica dell'*assimilazione* progressiva delle popolazioni colonizzate<sup>(58)</sup>.

« L'esperienza del dominio coloniale dimostra che, nel tentativo di perpetuare lo sfruttamento, il colonizzatore non solo crea un perfetto sistema di repressione della vita culturale del popolo colonizzato, ma arriva fino a provocare e a sviluppare l'alienazione culturale in seno alla popolazione, sia per mezzo della pretesa assimilazione degli indigeni, sia attraverso la creazione di un abisso sociale tra le élites autoctone e le masse popolari »<sup>(59)</sup>.

D'altro lato deve respingere le credenze e le pratiche, oscurantiste e superstiziose, oppressive, che ostacolano la liberazione di strati vitali della società — le donne, i giovani —, e che frenano il progresso. Ma nello stesso tempo deve conservare, recuperare al patrimonio tradizionale quegli elementi che sono importanti per la formazione della coscienza nazionale, di cui le espressioni artistiche costituiscono un aspetto fondamentale. Chan Yang, responsabile delle questioni culturali nella direzione del Partito Comunista Cinese, nel 1960 indicava questa via: « Se la letteratura e l'arte rivoluzionaria non posseggono caratteri nazionali, se non possono creare nuove *forme nazionali*, corrispondenti al *nuovo contenuto*, che poggino sulle *tradizioni*, esse non potranno facilmente penetrare e fiorire tra le masse »<sup>(60)</sup>.

Si tratta di ciò che Jean Chesnaux ha chiamato la « rianimazione del passato tradizionale »; di ciò che scrittori e artisti vietnamiti si sono impegnati a realizzare, lanciando una vasta campagna per la « valorizzazione del capitale antico »: *Khai - Thac Von - Cu*<sup>(61)</sup>. Di ciò che, nel contesto africano Amílcar Cabral ha chiamato *riafricanizzazione* o *riconversione culturale*.

(58) Come osserva Cabral: « Nel caso portoghese, in cui Salazar afferma che l'*Africa non esiste*, essa raggiunge il più elevato grado di assurdità » (« *Libertação nacional e cultura* », conferenza pronunciata nel primo anniversario dell'assassinio di Eduardo Mondlane all'Università di Syracuse, Stati Uniti, 20 febbraio 1970, in *Obras escolhidas*, vol. I, cit., p. 223).

(59) *Ivi*, p. 226.

(60) *Peking Review*, 20 settembre 1960, citato da Jean Chesnaux, *L'Asia nella storia di domani*, Bari, Laterza, 1967, p. 123.

(61) *Ivi*, p. 124.

E questo proceso di *riafricanizzazione* è oggi tanto più possibile quanto più forte fu la resistenza culturale.

Sappiamo che, per ragioni storiche e contingenti, legate alle specificità nazionali, l'accentuazione polemica contro il tradizionalismo può essere più o meno grande. O addirittura molto attenuata, come nel caso del Vietnam, dove è stata sottolineata la continuità culturale fra confucianesimo e marxismo<sup>(62)</sup>. Mentre durante la Rivoluzione Culturale Cinese della seconda metà degli anni '60 — inizio anni '70 — il confucianesimo come simbolo del burocratismo ad un tempo tradizionale e borghese, costituiva l'obiettivo principale della campagna ideologica.

Volendo estendere, ma cautamente e ad un livello molto generale il paragone all'Africa, ci si può azzardare a dire che, impressionisticamente, almeno nei primi tre anni dell'indipendenza del Mozambico, sono stati sottolineati, come nella Cina della Rivoluzione Culturale, ma per ragioni diverse, molto di più gli elementi di rottura che quelli di continuità. Si trattava di assestare un colpo decisivo a quelle remore che frenavano la messa in moto del processo rivoluzionario e il cui potere di inerzia era, ed è, grandissimo.

Non si può perciò dire che ciò sia stato fatto « con diplomazia ma rigorosamente », come suggerisce Cabral, al fine di non alienare al FRELIMO le simpatie delle vaste masse rurali, ma anche urbane, ancora legate agli aspetti considerati retrogradi e oscurantisti, insomma negativi, della società tradizionale. Al contrario, è stata usata, almeno nei primi tre anni dell'indipendenza, una certa intolleranza e persino una certa brutalità repressiva, fidando più sulla forza che sulla persuasione, a partire da un atteggiamento che potremmo definire ultra modernista.

Questa tendenza « modernista » e repressiva nei riguardi della società tradizionale, nella quale si faceva di ogni erba un fascio, definendola *in toto* negativamente come « società tradizionale feudale » è stata dominante durante i primi tre anni dell'indipendenza. Alla metà del 1978, il Festival della Danza Popolare — sulla cui importanza nella rivoluzione culturale mozambicana non ci pare esagerato insistere — ha segnato l'inizio di una correzione di tale tendenza, a favore

(62) NGUYEN KHAC VIEN, *Confucianisme et marxisme*, in « Tradition et révolution au Vietnam », a cura di J. CHESNEAUX, G. BOUDAKEL, D. HEMERY, Parigi, Anthropos, 1971, pp. 21-57.

di una rivalutazione degli elementi considerati positivi nella società tradizionale.

La correzione si è avuta nel senso di una rivalutazione, almeno parziale, di una serie di elementi della cultura tradizionale. Per tentare di comprendere sul piano teorico questo complesso processo di trasformazione culturale in atto, bisogna ricorrere ancora una volta alle intuizioni di Cabral, che già durante la fase della lotta armata contro il colonialismo portoghese aveva compreso la fondamentale importanza di una « graduale definizione di una 'cultura nazionale' che assicuri lo spiegamento dei valori culturali di ciascun gruppo, di ciascuna etnia, armonizzandoli in un quadro nazionale. Si tratta quindi di fare assurgere valori che sono originariamente *tribali* ad una dimensione nazionale. Che ne è stato di questi valori durante il colonialismo? Anche il colonialismo culturalmente più repressivo, come fu quello portoghese, non riuscì a distruggerli ». Come afferma sempre Cabral: « La resistenza culturale del popolo africano non fu distrutta. Repressa, perseguitata, tradita da alcune categorie sociali compromesse col colonialismo, la cultura africana sopravvisse a tutte le tempeste rifugiandosi nei villaggi, nelle foreste e nello spirito di generazioni vittime del colonialismo »<sup>(63)</sup>. Per sopravvivere « nei villaggi, nelle foreste », la cultura africana doveva mantenere il suo carattere locale, tribale. Se consideriamo le categorie sociali, ci possiamo chiedere chi erano i portatori di questa cultura, coloro che la tramandavano di generazione in generazione. Erano, naturalmente, i contadini, la stragrande maggioranza del « popolo africano ». Essi sono quindi i portatori di una cultura *popolare* ma non *nazionale*, bensì *tribale*. Mentre la nuova cultura, la cultura rivoluzionaria, deve essere, gramscianamente, *popolare* e *nazionale*. Si tratta quindi di superare la contraddizione fra il « popolare » e il « nazionale » che sussiste all'inizio della lotta di liberazione. I contadini, lasciati a se stessi, non possono realizzare tale sintesi. Basil Davidson, nell'analizzare la risposta dell'etnia Mbunda nell'Est dell'Angola al colonialismo portoghese, come esempio di risposta dei contadini africani alla rivoluzione anti-coloniale, osserva che « per essi, dopo tutto, il concetto di *nazionalismo*, senza parlare di tutta quella gamma di idee che si riferiscono ad un profondo e radicale mutamento sociale, rimane qualcosa di estremamente remoto, estraneo alla loro

(63) « Libertação nacional e cultura », cit., p. 228-229.

mentalità »<sup>(64)</sup>. « Ciò che è necessario per una vita felice, secondo la concezione degli Mbunda (e dei contadini africani in generale, possiamo aggiungere) può essere poco più del risorgere di un passato che si ricorda vividamente prima dell'arrivo delle truppe portoghesi e dei percettori di tasse »<sup>(65)</sup>. Da un punto di vista culturale si trattava quindi del risorgere dei valori tradizionali, tribali. I contadini africani, nella misura in cui la loro creatività culturale veniva limitata e repressa da vari agenti del colonialismo — i missionari, le autorità coloniali — aspiravano a recuperare la loro piena libertà di espressione. Abbandonati a se stessi, spontaneamente, essi erano quindi portati, una volta conquistata l'indipendenza, alla restaurazione della cultura della società tradizionale nella sua integralità. Ecco l'origine di classe, o, se si preferisce, l'origine populista, delle tesi sulla *negritude*, sull'« africanità », del presidente senegalese Senghor. Se quindi durante il colonialismo e alla vigilia della lotta di liberazione, la cultura africana tradizionale « sopravviveva nei villaggi e nelle foreste », lontano da queste, nelle città europeizzate, gli intellettuali « assimilati » — la piccola borghesia africana (Cabral) — cominciava a costruire una cultura alternativa a quella dell'assimilazione, del luso-tropicalismo. Negli anni successivi alla seconda guerra mondiale erano gli albori del nazionalismo culturale africano, che doveva preparare il terreno alla lotta armata. E' in Angola che questo movimento culturale prende originariamente forma, col gruppo che, animato da Viriato da Cruz, si riuniva, come abbiamo visto, intorno alla rivista *Mensagem*. Il suo motto, « *Vamos descobrir Angola* », era il programma di questi intellettuali *assimilados*, un programma di de-assimilazione, di de-portoghesizzazione, di ri-africanizzazione. Esso contrapponeva l'idea di una civiltà africana, fin'allora negata dai colonizzatori, a quella della civiltà lusitana, appunto il luso-tropicalismo.

Ecco cosa diranno di se stessi questi intellettuali: « Il nostro movimento attaccava l'eccessivo rispetto dato ai valori culturali dell'Occidente (...); incitava i giovani a 'riscoprire' l'Angola da ogni punto di vista e mediante lo sforzo organizzato e collettivo... Le tendenze moderne della cultura straniera dovevano essere studiate » ma « in modo tale da ripensare e razionalizzare la loro positiva e valida creatività nelle

(64) B. DAVIDSON, *African Peasants and Revolution*, in « The Journal of Peasant Studies », I, 1, ottobre 1973, p. 277.

(65) *Ivi*.

situazioni africane ». I poeti avrebbero dovuto scrivere sugli interessi reali degli africani e sulla reale natura della vita africana, « senza nessuna concessione alla sete di esotismo coloniale »<sup>(66)</sup>. Ma questo appello alla ri-africanizzazione inevitabilmente in quella fase non poteva raggiungere le masse africane, i contadini, il *preto boçal* (il nero della foresta), come lo chiamavano spregiativamente i coloni portoghesi. Era un appello che non poteva che circolare all'interno della piccola élite degli intellettuali urbani da cui era partito. « Questo nazionalismo, con le sue pretese di essere pan-angolano — cioè anti-tribalista — restava in molti casi un fenomeno di élite e urbano »<sup>(67)</sup>. Era un appello « a sfuggire all'isolamento lusitano, a trovare un contatto con i 'nativi' sia nei purulenti *slums* di Luanda, sia fuori nel selvaggio *sertão*, nella profondità delle foreste; e così costruendo un ponte su questo abisso, costruire una identità che non fosse portoghese, ma angolana »<sup>(68)</sup>.

Questi intellettuali piccolo-borghesi delle città si esprimevano solo in portoghese, avevano dimenticato la loro madre lingua africana. Come avrebbero potuto comunicare, se non altro per questa ragione, con le masse delle campagne?

Nelle città prendeva quindi forma una cultura *nazionale* sì, cioè non *tribale*, ma anche non *popolare*, in quanto *di élite*. Mentre al contrario nelle campagne sopravviveva una cultura *popolare* sì, ma *tribale*, cioè non *nazionale*. Ecco i termini che bisognava conciliare, per costruire una cultura che fosse ad un tempo *popolare* e *nazionale*. Come gli intellettuali piccolo-borghesi, divenuti leaders del movimento di liberazione potevano operare questa sintesi? Ce lo dice Cabral:

« I leaders del movimento di liberazione, generalmente provenienti dalla piccola borghesia (intellettuali, impiegati) o dalle classi lavoratrici urbane (operai, autisti, salariati in generale) debbono vivere giorno per giorno con i vari gruppi di contadini nel cuore delle popolazioni rurali, ed arrivano a conoscere meglio il popolo. Essi scoprono alla sua base la ricchezza di questi valori culturali contadini (filosofici, politici, artistici, sociali, morali)....

Non senza un certo stupore, i leaders si rendono conto della ricchezza dello spirito, della capacità di discussione ragionata e di chiara

(66) MARIO DE ANDRADE, *La poésie africaine d'expression portugaise*, Parigi, Oswald, 1969, p. 12, cit. da B. DAVIDSON, *In the Eye of the Storm*, cit., p. 153.

(67) DOUGLAS L. WHEELER, RENÉ PÉLISSIER, *Angola*, Londra, Pall Mall Press, 1971, p. 162.

(68) B. DAVIDSON, *In the Eye...*, cit. p. 153.

impostazione delle idee, della facilità nel comprendere e assimilare i concetti, da parte di gruppi di popolazione che ieri erano dimenticati, se non disprezzati, e per i quali, secondo i colonialisti ed anche secondo alcuni nazionalisti, non c'era nulla da fare. I leaders arricchiscono così la loro cultura. Essi si sviluppano personalmente. Si liberano dai complessi. Rafforzano la loro capacità di servire il movimento al servizio del popolo.

Dall'altra parte, le masse lavoratrici e in particolare i contadini, che sono di solito analfabeti e che non sono mai andati oltre i confini del loro villaggio o della loro regione, entrano in contatto con altri gruppi e perdono quei loro complessi che li hanno limitati nei loro rapporti con altri gruppi etnici e sociali. Essi si rendono conto del loro ruolo cruciale nella lotta. Rompono i legami dell'universo del villaggio. Si integrano progressivamente nel loro paese e nel mondo. Acquisiscono una quantità infinita di nuova conoscenza che è utile per la loro attività immediata e futura nel quadro della lotta. Essi rafforzano la loro comprensione politica assimilando i principi della rivoluzione nazionale e sociale postulati dalla lotta. Diventano quindi più capaci di svolgere il ruolo decisivo di fornire la forza principale che sta dietro al movimento di liberazione....

La lotta apporta altre profonde modifiche nella vita della popolazione. La lotta armata implica perciò una vera marcia forzata lungo il cammino del progresso culturale »<sup>(69)</sup>.

Il contrasto fra le due culture era evidente anche nelle forme di espressione. Gli intellettuali delle città scrivevano poesie, romanzi, racconti, forme espressive importate dall'Europa, oltre a scrivere in una lingua europea. I contadini danzavano, cantavano, suonavano i loro strumenti, narravano leggende tramandate di generazione in generazione, e nelle loro lingue africane. Si può dire che in Angola, dove, come abbiamo visto, il movimento letterario aveva raggiunto la maggior consistenza prima della lotta armata, si tende piuttosto a *popolarizzare* il filone nazionale del romanzo, del racconto, della poesia, integrandolo nella tradizione orale delle narrazioni, delle leggende popolari, pur non trascurando la promozione delle forme più propriamente africane. In Mozambico invece si tende, piuttosto, per così dire, a *nazionalizzare* il filone popolare della danza e del canto, in un movimento che va dal basso verso l'alto, e non viceversa.

(69) B. DAVIDSON, *African Peasant and Revolution*, cit., p. 280-1.

Se è vero che ogni rivoluzione culturale (nel Terzo Mondo) deve essere una lotta su due fronti — contro l'occidentalismo modernista da un lato e contro il tradizionalismo integralista dall'altro — è anche vero che (come suggerisce Cabral) essa deve sintetizzare i « contributi positivi » della cultura occidentale da un lato, con gli elementi positivi della società tradizionale dall'altro. Una rivoluzione culturale che avesse come obiettivo di imitare in Africa i modelli della « cultura proletaria » — come questa si è realizzata per es. in Unione Sovietica o in Cina — si trasformerebbe in un meccanico trapianto di elementi estranei presi nella loro globalità (ad es. il realismo socialista), e avrebbe quindi come conseguenza una lotta frontale sia contro la cultura occidentale in blocco che contro la cultura tradizionale in blocco. E' questa la tendenza che, sia pure contraddittoriamente, si è manifestata nei primi tre anni dell'indipendenza del Mozambico e che, come abbiamo visto, è stata corretta verso la metà del 1978. Gli eventi che hanno segnato questa svolta sono stati, come si è visto, il Festival della Danza Popolare e la II Conferenza Nazionale del Lavoro Ideologico tenutasi anch'essa nel giugno di quell'anno. Nella risoluzione sulla cultura, dopo aver messo in guardia contro « la proliferazione di modelli culturali copiati dall'estero »<sup>(70)</sup> in quanto « è principalmente mediante la cultura che il nostro nemico tenta di introdurre valori alienati nel nostro seno, al fine di deviare la direzione della nostra Rivoluzione e di spersonalizzare il nostro popolo »<sup>(71)</sup>, si rileva d'altra parte che, quanto alla cultura tradizionale, « esistono in essa aspetti culturali positivi, che debbono essere valorizzati e divulgati. Ma esistono anche aspetti negativi, contro-rivoluzionari, di radice feudale, che debbono essere eliminati »<sup>(72)</sup>.

Se è vero che « il movimento nazionale deve essere capace di distinguere l'essenziale dal secondario, il positivo dal negativo, il progressista dal reazionario, al fine di caratterizzare la linea maestra della definizione progressiva di una cultura nazionale »<sup>(73)</sup>, si pone allora il problema del criterio discriminante fra ciò che è negativo, da un lato nella società tradizionale, dall'altro nella società occidentale. Si

(70) FRELIMO, *Documentos da II Conferencia Nacional de Trabalho Ideologico*, cit., p. 60.

(71) *Ivi*, p. 59.

(72) *Ivi*, p. 60.

(73) A. CABRAL, *Libertação nacional e cultura*, cit. p. 228.

tratta essenzialmente di un criterio di *compatibilità* fra gli elementi delle due culture. Conviene per spiegare meglio, fare degli esempi concreti.

Perché il potere tradizionale, dei capi tribali, degli anziani sui giovani, degli uomini sulle donne, tutte queste forme di potere sono da considerarsi « negative », « reazionarie »? Perché si scontrano con i principi di democrazia e di eguaglianza che hanno origine nella Rivoluzione dell'89, e che sono divenuti patrimonio comune, sia pur con differenti specificazioni, sia del filone liberal-democratico (che pone l'accento sulla democrazia politica), sia del filone socialista marxista (accento sulla democrazia economica). Di qui deriva la condanna dell'esercizio del potere da parte dei *curandeiros*, dei *régulos*, la condanna dei riti di iniziazione, della dote matrimoniale, della poligamia (e quindi anche del « contenuto » di danze che celebrano questi aspetti della vita quotidiana), tutte manifestazioni della società tradizionale che sanciscono l'oppressione della donna nella società africana tradizionale<sup>(74)</sup>.

Vediamo ora un esempio dal punto di vista della cultura africana tradizionale. Perché considerare, da questo punto di vista, come negative le mode nell'abbigliamento e nelle acconciature dei capelli (capelli lunghi per gli uomini, e « decrespati » per le donne, i pantaloni, sempre per le donne), oppure l'immissione di elementi tratti dalla musica europea nei canti corali tradizionali africani, oppure il consumo smodato del vino o di altre bevande alcoliche? Perché si tratta di manifestazioni dell'alienazione culturale introdotta durante il colonialismo, elementi che erano considerati come necessarie prerogative per essere considerati *assimilados*, cioè perfettamente « acculturati » nella cultura occidentale, nella sua variante luso-tropicalista. Elementi quindi che contrastano col principio del ricupero dell'identità culturale africana, prima a livello locale (tribale), poi a livello nazionale, della « rianimazione del passato tradizionale », senza cadere nella mistificazione della *rentrée aux sources*. Ecco lo Scilla e Cariddi della rivoluzione cultu-

(74) Democrazia, « partecipazione di massa » (B. Davidson), non possono essere disgiunti dalla liberazione della donna dalle norme oppressive della società tradizionale. Ci dice ancora Cabral: « Come si sa la lotta armata di liberazione esige la mobilitazione e l'organizzazione di una maggioranza significativa della popolazione, l'unità politica e morale delle diverse categorie sociali, (...) la liquidazione progressiva dei resti di mentalità tribale, il rifiuto delle regole e dei tabù sociali e religiosi contrari allo sviluppo della lotta (gerontocrazia, nepotismo, inferiorità sociale della donna, riti e pratiche incompatibili col carattere razionale e nazionale della lotta, ecc.) ». (« Libertação nacional... », cit., p. 232).

rale in Africa: da un lato il radicalismo modernista (di cui si è colorata la prima fase dell'indipendenza del Mozambico); dall'altro lato l'integralismo tradizionalista (la *negritude* di Senghor, che ha però varianti analoghe, anche se meno estreme, in molti altri paesi africani, oltre al Senegal) (75).

Abbiamo detto « rivoluzioni culturali in Africa » e non « rivoluzione culturale africana ». Infatti anche se esiste un fondo culturale comune a molti, e forse a tutti i paesi dell'Africa Nera, e anche se l'Africa può essere considerata, come è stato fatto per la nazione araba (76), come una « nazione a due livelli », nella fase storica attuale la costruzione delle nazioni nei singoli paesi — « dalle etnie alle nazioni » —, costituisce il processo principale, mentre l'unità africana rappresenta ancora una utopia, malgrado il patrocinio di leaders prestigiosi come a suo tempo Nkrumah e oggi, forse, Nyerere.

Sul comune fondo culturale tradizionale, i diversi colonialismi hanno innestato forme e contenuti diversi. Le indipendenze hanno poi accentuato queste tendenze alla differenziazione: fra i nuovi Stati africani alcuni hanno optato per l'imitazione di modelli europei, altri invece hanno voluto una restaurazione della cultura tradizionale nella sua integra purezza, altri infine hanno scelto il recupero di una identità cul-

(75) « ...l'idea delle 'radici' (ed è stata usata spesso in Europa) nei confronti dei popoli neri è una mistificazione. In qualunque delle sue varianti — la 'negritudine' di Senghor o, come altri l'hanno definita, *'la rentrée aux sources'*, la ricerca delle origini autentiche, rinvia a concezioni intellettualizzanti più o meno alienate del periodo coloniale e neo-coloniale. I suoi esponenti hanno assorbito la cultura dell'Occidente e ne hanno accettato la 'superiorità'. Contemporaneamente la cultura dell'Occidente li ha rifiutati come 'persone', come persone nere, e per questo motivo essi palesano una contro-reazione. Aspirano ad una 'sintesi'. Un'elegante occupazione intellettuale forse. Ma, in modo assoluto, la cosa non ha alcun significato né possibilità di applicazione per la stragrande maggioranza degli africani. Questa maggioranza non sta in alcun senso cercando le *sue* radici. Ci stanno sopra le loro radici, in Africa, stanno crescendo fuori delle loro radici, e non hanno alcun complesso o ansietà a questo riguardo. Il loro problema non è quello di cercare le proprie radici. Il problema è di nutrire e sviluppare le loro radici in modo tale che queste possano produrre un nuovo raccolto, nuovi fiori, nuove fonti di nutrimento culturale in corrispondenza con gli effettivi e urgenti bisogni dell'oggi. Ecco perché la 'rivoluzione in Africa', così come si sviluppa oggi e negli anni a venire, avrà una forma indigena, e, almeno in una certa misura, sarà indigeno il suo contenuto. Le élites 'neocoloniali' insistono a seminare le idee della loro alienazione, nella speranza che ne nascano nuovi fiori. I popoli, le masse, la maggioranza, i movimenti rivoluzionari e i partiti non possono assolutamente farlo ». (B. DAVIDSON, *Alle radici dell'Africa nuova*, intervista di A. Bronda, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 40-41).

(76) ANOUAR ABDEL-MALEK, *La pensée politique arabe contemporaine*, Parigi, 1970, Le Seuil, p. 23 ss.

turale autenticamente nazionale e popolare. Man mano che le nuove nazioni in formazione si struttureranno, si può prevedere che diverrà sempre più accentuata questa dialettica fra il pluralismo culturale e l'unità culturale africana.

GIUSEPPE MOROSINI

#### RESUME

L'article représente le résultat d'une recherche sur le champ effectuée pendant deux ans et constitue un premier examen des changements culturels qui se sont produits en Mozambique à partir de l'indépendance (1975). L'A. examine, dans une perspective historique, les cultures traditionnelles des groupes ethniques pré-coloniaux en Mozambique et les changements qui se sont déjà vérifiés pendant les derniers dix ans (1954-74) de lutte armée pour la libération nationale. L'analyse se focalise sur la politique culturelle réalisée à l'heure actuelle par le parti marxiste au pouvoir, le FRELIMO (« Frente de Libertação de Moçambique »): lutte déclarée sur deux fronts 1) contre l'« occidentalisation » d'un côté, 2) contre le « traditionalisme » de l'autre; la nécessité d'une synthèse entre les contributions positives de la culture occidentale et les éléments (positifs) de la culture traditionnelle africaine. Par conséquent l'analyse se déroule sur la comparaison d'un double ordre de facteurs, la culture traditionnelle africaine et les révolutions culturelles d'inspiration marxiste dans le Tiers Monde (en particulier au Vietnam et en Chine). Quelques généralisations peuvent être tentées, pour l'Afrique lusophone particulièrement (Guinée Bissau, Cap Vert, Angola et Mozambique) en suivant les lignes théoriques tracées par certains éminents *leaders* révolutionnaires africains et savants célèbres comme Amílcar Cabral et Eduardo Mondlane.

#### SUMMARY

A first approach to the cultural change in Mozambique after the independence from the Portuguese colonial rule (1975), based on a two years field-research. It takes into account, in an historical perspective, the traditional cultures of pre-colonial ethnic groups in Mozambique, and the changes already occurred during the ten years long (1964-74) armed struggle for national liberation. The analysis focuses upon the present day cultural policy carried on by the Marxist ruling party, the FRELIMO (« Frente de Libertação de Moçambique »): the declared struggle on two fronts, 1) against « westernization » on one side, and 2) against « traditionalism » on the other one; the need for a synthesis between the positive contributions of Western culture, and the (positive) elements in the traditional African culture. Therefore the analysis is developed against the double comparative background of the African traditional culture on one side, and the Marxist-inspired cultural revolutions in the Third World (especially Vietnam and China) on the other one. Some tentative generalizations are drawn, for Portuguese-speaking Africa in particular (Guiné Bissau, Cabo Verde, Angola, besides Mozambique), following the theoretical paths open up by such prominent African revolutionary leaders and outstanding scholars like Amílcar Cabral and Eduardo Mondlane.

## NOTE E TESTIMONIANZE

### IL PROBLEMA DEI FALSI NELL'ARTE CLASSICA DELL'AFRICA NERA

La presenza in dosi sempre più massicce di falsi oggetti d'arte africana è un problema che angustia studiosi, direttori di musei, collezionisti e mercanti onesti. La ragione del malessere non è solo nel pericolo di inquinamento delle raccolte, ma anche, e talvolta principalmente, nella difficoltà di stabilire cosa si debba intendere per vero e che cosa per falso.

I problemi posti dai reperti di arte cosiddetta « primitiva » sono diversi da quelli posti dalle arti occidentali: un quadro o una scultura occidentale sono falsi se dipinti o scolpiti fraudolentemente da persona diversa dall'autore cui sono attribuiti, con l'intenzione di ricavarne un lucro.

Talvolta l'autore copia in buona fede l'opera di un maestro e l'operazione fraudolenta, la falsificazione, è compiuta dal mercante che vende come autentica quella che invece è una copia.

Nel campo dell'archeologia si ha un falso quando un'opera è fabbricata in epoca moderna, secondo modelli antichi, e venduta come reperto di una civiltà del passato.

Per l'arte primitiva, come ho detto, il problema è diverso. « Un'opera d'arte africana autentica è fatta da un artista tradizionale per scopi tradizionali, nelle forme tradizionali », secondo una definizione di Joseph Cornet, del tutto esatta e condividibile in linea di principio. La sua verifica ai fini pratici, cioè lo stabilire se un oggetto sia vero o falso, mi pare invece più problematica perché il panorama delle arti « primitive », fra cui quella africana (alla quale mi riferirò da ora in avanti) è molto meno chiaro dal momento che le nostre conoscenze in merito all'epoca di creazione delle opere e alla identità del loro autore sono sommarie e lacunose; non già perché queste opere non abbiano storia o autore ben definito ma, più semplicemente, perché non ci siamo mai preoccupati né di tracciare la storia né di individuare gli autori.

I motivi di queste carenze stanno, a mio avviso, nella nostra cultura prevalentemente eurocentrica che ha confinato in un limbo fumoso, le manifestazioni della civiltà fiorite al di fuori dell'area del Mediterraneo e, soprattutto, quello dei popoli privi di scrittura.

In questi ultimi decenni, per una serie di ragioni (che vanno dalla decolonizzazione alla nascita di un interesse autonomo, non più soltanto etnologico, per la storia e le arti del continente nero) si è imposta, sia pure a fatica, l'esigenza di saperne di più sulla storia e sulle arti africane.

Contemporaneamente però si è anche enormemente dilatata la richiesta di oggetti africani, e ciò ha provocato una vera e propria inondazione di oggetti falsi per soddisfare tale richiesta, spesso indiscriminata.