

KENYA 1913-1988: CRISI DI TRASFORMAZIONE E RISPOSTA DELLA CULTURA. FIORITURA DI MOVIMENTI RELIGIOSI SOTTO UNA PALLIDA VERNICE CRISTIANA

Ernesta Cerulli
Università di Genova

Anthony: ti rivedo nel crepuscolo di Beyin
nella tua giovinezza immortale,
con rimpianto, con dolore e con affetto

1. Osservazioni preliminari

Il saggio è un anticipo dei risultati di una ricerca *in loco* e in biblioteca, iniziata con una breve ricognizione in Kenya (agosto 1983) seguita da una prolungata ricerca nelle biblioteche di Londra (agosto-ottobre 1987); nel 1988 un soggiorno in Kenya, soprattutto nelle aree urbane e rurali di Nairobi e di Meru ma non trascurando la costa meridionale (Mombasa), l'area Samburu e una veloce escursione nel distretto del Nyanza, della durata di tre mesi, mi ha permesso un certo approfondimento del complesso problema delle trasformazioni religiose: non solo per sé, ma per il loro significato, passato e attuale, per le culture tradizionali in via di transizione che le hanno viste manifestarsi, mutare, adattarsi alle esigenze locali, acquistare forza e vigore vincendo significative battaglie politiche e sociali, oppure decadere rapidamente e sparire o ancora rientrare nei ranghi di denominazioni religiose di origine straniera (missionaria), per lo più protestanti.

Dal punto di vista ecologico, il Kenya ha sempre presentato condizioni favorevoli all'insediamento umano, tanto da essere stato uno dei teatri dell'omizzazione e della graduale evoluzione della nostra specie (Ardrey 1961; Johanson & Edey 1981; Leakey 1971), nonché una serie di micro-ambienti adatti a molti

tipi di sperimentazione economica, dall'agricoltura intensiva all'allevamento bovino: motivi che, col formarsi delle colonie, determinarono una forte migrazione di coloni britannici con le loro famiglie, specie dopo la prima guerra mondiale, e il loro stabile insediamento nelle aree più fertili e popolose: quelle degli altipiani centrali e dei laghi, ove da secoli abitavano, accanto ad etnie minori, i due più importanti ed evoluti popoli kenyoti, i Kikuyu (Kenyatta 1977; Middleton & Kershaw 1965) e i Luo (Butt 1952: 167-174; P'Bitek 1978), entrambi con oltre 3.000.000 di individui, fieri, bellicosi e attaccatissimi alle loro terre che essi coltivavano da secoli con un buon profitto.

La confisca delle terre da parte dei coloni britannici e l'assunzione forzata dei legittimi proprietari quali braccianti mal pagati e legati alle piantagioni con le loro famiglie, fu ovunque causa di malcontento e in seguito di rivolta che, nella zona dell'altopiano centrale soprattutto, sfociò nel movimento dei MauMau e nei sanguinosi anni dell'emergenza (Rosberg & Nottingham 1985).

Oltre ai due gruppi maggiori, il Kenya è un mosaico di razze, di culture e oggi anche di religioni (Baumann 1948: 257-274; Gulliver & Gulliver 1953: 53-86; Huntingford 1953; Murdock 1959: 193-196, 204-211, 306-313, 328-341, 342-357): su una superficie che è quasi il doppio di quella italiana vivono circa 20.000.000 di abitanti, nella stragrande maggioranza africani, appartenenti ai ceppi Bantu (come ad. es. i Kikuyu, Kamba, Embu, Meru), Nilotico (Luo), Bantu-Kavirondo (Luhya, un insieme di vari popoli, come i Bukusu o Gusii, Maragoli, Tiriki, Kisii, ecc.), Nilo-Camiti (Masai, Nandi, Turkana, Suk-Pokot, Samburu) e Cusciti (Somali, Galla Boran). Si tratta di gruppi umani giunti in diverse ondate, di cui i Bantu sono oggi il contingente numericamente più forte e al quale il paese deve certamente il suo sviluppo agrario relativamente evoluto, specie nelle coltivazioni delle aree di montagna, sia centrali (monti Kenya, Embu, Meru), sia nei pressi del lago Victoria Nyanza (monte Elgon) e le pendici del Kilimanjaro (gruppo Teita).

Giungendo in area kenyota in un'epoca non sicuramente precisabile (tra il V-X sec.?), i Bantu la trovarono occupata sporadicamente da orde di cacciatori di foresta, i cui residui sono i c.d. Dorobo o Wandorobo, di affiliazione razziale tuttora incerta (Proto-Nilo-Camiti?): attualmente essi parlano la lingua

nilo-camitica dei Nandi presso i quali vivono e di cui hanno in buona parte assunto la cultura. Pur relativamente sedentarizzati, coltivando su piccola scala e possedendo un po' di bestiame, i Dorobo hanno conservato la mentalità del cacciatore, così come i Nandi, nonostante il passaggio ad un'economia agricola, hanno mantenuto intatto, come gli altri gruppi Nilo-Camitici, il complesso del bestiame che per essi rappresenta ben più di un'attività economica privilegiata: la vita e il simbolo assoluto della ricchezza (Huntingford 1953: 20-22).

Tornando ai Dorobo, la loro religione ha mantenuto tratti tradizionali di tipo relativamente arcaico: l'Essere Supremo è il Sole e figure di minore importanza sono la luna e il tuono: come presso quasi tutti i popoli kenyoti, gli antenati personali e tribali sono oggetto di culto e di superstizioso timore, poiché si manifestano ai loro discendenti in forma di serpenti, per visitarli e riceverne alimenti rituali (acqua e miele): per cui i serpenti non dovrebbero essere uccisi (Huntingford 1953: 54-70; v. oltre il movimento religioso del Mumbo).

Qualche ulteriore precisazione di carattere storico-etnico-ambientale appare utile per meglio comprendere varietà e complessità della situazione religiosa, la cui dinamica trasformatrice iniziata in sordina alla fine del secolo scorso, continua ai giorni nostri, esprimendo in tal modo, sia i disagi di una società in crisi, sia un giudizio critico verso l'Occidente e i suoi valori, nel segno del recupero almeno parziale della tradizione: come pure verso certi aspetti della propria cultura, della propria classe dirigente e della propria crescita disarmonica in un mondo mutato.

I due grandi gruppi dei bantu Kikuyu e dei niloti Luo hanno svolto una funzione storico-politica di notevole importanza: per esempio gran parte dei movimenti religiosi di protesta di tipo sincretistico sono sorti in quelle due aree etniche, tuttora molto attive in questo settore, specie la zona luo e del Nyanza in genere.

Per semplificare, noi dovremo dividere il Kenya in quattro aree principali, anche se discontinue, per quanto riguarda la situazione religiosa: vi sono due sotto-aree a forte diffusione dell'Islam, una costiera da Lamu a Wanga che coincide con la dispersione della cultura mista dei c.d. Suaheli, e una seconda che interessa parte della provincia orientale, nell'area intorno al

fiume Tana, abitata da genti somale e galla (Boran e Orma). Specie nell'area costiera, l'Islam appare in forte crescita non solo quantitativa.

La costa orientale africana, molto prima dell'arrivo delle navi portoghesi di V. da Gama (1499), fu sede di commerci internazionali, specie con il continente asiatico: i cospicui resti archeologici che orlano le coste ne sono il ricordo visibile, mentre è poco noto che, grazie a quei secolari contatti, nell'area si sviluppò un'alta cultura composita ma di chiara impronta africana, che innalzò palazzi per la sua aristocrazia ricca e orgogliosa, compose poemi scritti in lingua suaheli (1), battè monete auree e, dopo circa sei secoli (XII-XVIII) di straordinaria fioritura civile, scomparve, vittima di una situazione internazionale di cui le grandi scoperte geografiche, il commercio delle spezie e la tratta degli schiavi furono certo i maggiori colpevoli.

Nei paesi africani a forte diffusione islamica, non sono sorte praticamente chiese indipendenti africane: ma le aree abitate dai Kikuyu e dai Luo sono al di fuori della sfera di diffusione dell'Islam.

L'altra zona degna di attenzione è quella di diffusione dei pastori Nilo-Camiti e Cusciti (Gabbra, Rendille), a cui va aggiunto un piccolo *enclave* bantu e agricolo, i Gyriama e i Meru, tuttora prevalentemente attaccati alla religione tradizionale. Benché negli ultimi dieci anni la situazione stia cambiando, anche a ritmo piuttosto serrato, vuoi per il tentativo, non facile né rapido, di sedentarizzare i nomadi, che per i successi locali di alcuni missionari cattolici in area samburu (Maralal, Wamba). Presso questi gruppi a larga dispersione spaziale, se sono sorti movimenti religiosi, si è trattato solo di fenomeni effimeri e importati da altre aree.

La terza area è quella abitata dai Kikuyu e dai gruppi affini, come i Kamba: qui, a partire dagli anni '20 e fino alla proclamazione dell'Indipendenza (12-XII-1963), nacquero a catena una serie di movimenti di rivolta contro l'autorità coloniale britannica, usurpatrice di terre e di libertà: movimenti che possiamo definire religiosi solo sulla base delle promesse millenaristiche di riscatto. In effetti, essi ebbero soprattutto contenuti e funzioni politici, pur fornendo un modello non trascurabile a movimenti successivi più autenticamente religiosi.

Oggi, però, l'area Kikuyu non appare scossa da fermenti religiosi innovativi, forse perchè alcune chiese indipendenti (2), messe al bando negli anni dell'Emergenza Mau Mau (1952-1961), vi hanno riacquisito grande peso e un grande numero di fedeli.

I Kikuyu, molto dinamici, subito favorevoli all'istruzione, abili nei commerci e con un diffuso indice di scolarizzazione, molto spesso emigrano in città, in cerca di un lavoro più qualificato e/o di guadagni maggiori di quanti ne possano offrire il villaggio natio e l'economia agricola tradizionale: tra gli immigrati urbani, specie nei grandi centri, i movimenti religiosi indipendenti, con i loro culti settimanali assai lunghi e a forte carica emozionale trovano la maggior parte dei loro adepti, in quanto rappresentano un punto di incontro e di ritrovo, a parziale sostituzione dei lontani affetti familiari, un'occasione di sfogo delle proprie frustrazioni e, infine, un modo di trovare una nuova identità sociale, insieme a nuove solidarietà.

La quarta area ci porta in un ambiente geografico totalmente diverso, sulle sponde del maggior lago africano, il Nyanza che solo in piccola parte appartiene al Kenya: lungo le rive che si affacciano sul golfo Kavirondo (Wagner 1949: 90-295), vivono numerose piccole tribù bantu, che praticano forme di agricoltura alquanto evolute, grazie anche alla straordinaria fertilità del suolo che consente due raccolti annui.

Da un punto di vista economico, il discorso può essere esteso a comprendere i vicini/nemici: i nilotici Luo, i quali sono anche abilissimi pescatori.

Dall'area interlacustre sono partiti i più numerosi movimenti separatisti e scismatici del Kenya: quindi a essa dedicheremo la maggiore attenzione.

Per amore di completezza è poi da rilevare che un po' ovunque in Kenya sono diffusi piccoli gruppi di origine asiatica - perlopiù Indiani e Pakistani - che si dedicano ai commerci: le loro religioni tradizionali (Sikh, Ahmadi, Baha'i, ecc.) come quelle ebraica e parsi, presenti tra genti di vecchia immigrazione, non hanno praticamente fatto proseliti tra gli Africani.

2. La situazione religiosa: dai culti tradizionali alle religioni importate. Distacchi, scismi e nuove formazioni

Nonostante l'antichità dei contatti internazionali e la conseguente esposizione a influssi religiosi della più varia natura e origine, i primi tentativi di conversione delle popolazioni kenyote al Cristianesimo non hanno avuto inizio prima della fine del secolo scorso; eventuali altre conversioni non interessano in questa sede.

A partire dal 1875, anche se fattori pratici - come la costruzione della ferrovia ugandese, l'insediamento di un governo coloniale efficiente ed autorevole e profondi mutamenti in atto nella società indigena - facilitarono grandemente l'impianto e il cammino del Cristianesimo in Africa orientale, in effetti nello stesso torno di tempo in Europa, nel Canada e negli Stati Uniti d'America una nuova ideologia cristiana (*Revival*) al tempo stesso dinamica e spirituale, spronò fortemente le coscienze spingendo laici e religiosi verso l'apostolato ad oltranza «per procurarsi discepoli in tutte le nazioni» (Strayer 1978: 31). In Kenya, gli effetti del movimento furono fortissimi: esso portò nel paese un gran numero di missionari appartenenti a varie confessioni protestanti e ad alcuni ordini religiosi cattolici e creò intorno alle missioni una forte concentrazione di nativi, interessati più che alla conversione, all'idea di progresso che l'arrivo dei missionari aveva significato, con la creazione di scuole, l'apertura di infermerie, maternità e piccoli ospedali e l'introduzione di tecniche agricole più redditizie, con la coltivazione di colture industriali (tè, caffè) e la selezione nella sfera dell'allevamento bovino.

Al tempo stesso, però, la competizione tra le varie missioni, avvertibile fin dagli inizi nella corsa frenetica alla spartizione del territorio e alla rigorosa assegnazione delle rispettive sfere d'influenza, non sfuggì agli indigeni e si ripercosse nel successivo frazionismo religioso kenyota, rappresentato dai cosiddetti movimenti o chiese indipendenti.

All'inizio, la situazione poteva apparire idilliaca, anche se si era subito determinata una spaccatura abissale tra tradizionalisti (anziani, capi tribali, maghi-medici, sacerdoti nativi) e innovatori, questi ultimi soprattutto giovani che avevano intuito

i vantaggi della scolarizzazione e del progresso, per poter raggiungere i livelli di vita dell'uomo bianco: per tali motivi, inoltre, i giovani scolarizzati, non appena possibile e spesso contro il parere dei genitori e degli anziani, tendevano a raggiungere i centri urbani in via di sviluppo, ove, fatalmente, si determinarono situazioni favorevoli a incontri intertribali, a un allargamento delle anguste prospettive della vita di villaggio e anche ad una progressiva politicizzazione in senso irredentista.

Anche i villaggi non restarono immuni dal seme della ribellione che, verso gli anni '20, scattò quasi ovunque simultaneamente, dapprima come dispute a carattere locale, quindi come fenomeno di contestazione globale dell'autorità coloniale e missionaria, oltre che di quegli indigeni che si mostravano troppo ossequenti nei confronti dei Bianchi.

Con le prime ribellioni sorsero anche i primi movimenti religiosi, sia per un distacco più o meno scismatico e/o nazionalistico dalle chiese missionarie, che per la nascita di nuovi culti, di tipo millenaristico-apocalittico.

Ad accendere la miccia della conflagrazione generale furono però due problemi, ugualmente gravi e di fondamentale importanza pur nella loro diversità e del cui sottile legame ben pochi bianchi si accorsero in tempo utile: da un lato, tradizionalisti e innovatori indigeni erano parimenti sconvolti dall'usurpazione delle terre tribali da parte di sempre più numerosi coloni bianchi: terre su cui gli antichi possessori erano vincolati a lavorare per un magro salario e in condizioni di quasi servitù. A torto o a ragione, anche i missionari furono considerati "usurpatori di terre": un detto kikuyu, rapidamente diffusosi, era l'espressione tangibile del risentimento anti-europeo: *Gutiri mubia na muthungu* «non c'è differenza tra un missionario e un europeo».

L'altra grave intromissione europea, che riguardò l'autorità coloniale e i missionari, fu il bando delle cerimonie iniziatiche puberali, soprattutto nei confronti della circoncisione femminile (escissione). Su questo tema, gli animi degli indigeni erano profondamente divisi, tanto più che i convertiti furono obbligati dalle rispettive chiese a prendere una netta posizione al riguardo, sottraendo i propri figli alla "scuola della boscaglia", l'unico modo tradizionale per diventare adulto e membro effettivo della propria cultura (3).

Anche il divieto della poligamia per i Cristiani non fu accettato supinamente, tanto più che alcune chiese protestanti non ne facevano una *conditio sine qua non*.

In quella congiuntura, due atteggiamenti differenti vennero a convergere, sia pure solo momentaneamente: da un lato, l'ostilità e la chiusura contro gli Europei dei tradizionalisti che, vedendo alienate le loro terre, sepolcro degli antenati tribali, e profanati i segreti iniziatici, svelati alle donne e ai preti stranieri, temevano la collera del dio creatore e degli antenati; dall'altro la pretesa dei progressisti che volevano prendere il posto degli Europei, godendone gli stessi vantaggi.

La protesta, prima di sfociare nella lotta armata ad oltranza, conobbe fasi alterne di assemblee pacifiche e di atti di violenza; ma soprattutto si coagulò all'interno di movimenti religiosi millenaristi, più o meno clandestini: il Mumbo e la Dini ya Msambwa, sorti nell'area dei laghi, ne sono due esempi assai significativi. Solo tra i Kikuyu uno di essi si trasformò nel partito armato di opposizione, la setta segreta dei Mau Mau (Welbourn ms.: 25).

3. Il Mumbo, un sincretismo apocalittico fortemente pagano

Nel 1913, quando la colonia era ancora apparentemente pacifica, nelle porzioni centrali e meridionali del Nyanza, nell'area abitata dai Luo e dai loro tradizionali nemici Kisii (Gusii), una numerosa etnia bantu di oltre 800.000 anime, ove da tempo erano insediate varie chiese missionarie europee e americane (Anglicani, Cattolici, Quaccheri, Pentecostali), un indigeno Luo, non altrimenti famoso, abitante nel villaggio di Alego Inatia, sulle rive orientali del lago Nyanza e il cui nome era Onyango Dunde, del clan Azeje, fu protagonista e oggetto di una vocazione traumatica, da cui nacque un nuovo culto religioso.

Onyango, mentre stava nella sua capanna, fu divorato da un serpente emerso dal lago: tanto grande che, mentre la coda era ancora in acqua, la testa toccava il cielo: subito dopo il novello Giona africano fu rigurgitato, senza danni fisici ma in preda a una profonda crisi spirituale. Il serpente disse: «Io sono il

serpente di Dio, le cui due case sono nel sole e nel lago: io ti ho scelto per essere il mio portavoce. Va e dì a tutti gli Africani e in particolare a quelli di Alego che da questo momento sono il loro dio». Detto questo scomparve nel lago e Onyango cominciò a diffonderne il culto, raccogliendo in breve molti adepti (Nyangweso 1932: 13-17; Perrin Jassy 1973: X-XV, 23-27, *passim*; Wipper 1977: *passim*).

Il movimento si diffuse soprattutto tra Luo e Kisii: nonostante sia ufficialmente scomparso da molti anni (1966) e non risulti sia mai stato registrato nel National Christian Council of Kenya o nell'organizzazione delle African Independent Churches, fondata al Cairo nel 1977 (4), sembra che il Mumboismo torni a risorgere nei momenti di crisi: è sintomatico in tal senso che tra i saggi presentati dagli studenti dell'Università di Nairobi per l'esame di Storia delle Religioni in Africa e il cui tema riguardava le chiese indipendenti o sincretiste kenyote, nonostante l'ampia possibilità di scelta che l'argomento offriva, la maggior parte dei giovani abbia optato per due sette estinte da tempo, il Mumbo e la Dini ya Msambwa (v.oltre).

Per il diffuso interesse locale, per molte conferme in segreto circa il loro ciclico risveglio, oltre che per i caratteri a un tempo originali e tradizionali che li distaccano da altri movimenti, ce ne siamo occupati a lungo, *in loco* e in biblioteca, e perciò li abbiamo scelti per questo saggio.

A differenza di altri fondatori religiosi, quasi nulla sappiamo di Onyango Dunde: un sacerdote indigeno, esperto indovino e, concessione moderna, un acceso patriota. Il movimento ha i caratteri di un millenarismo rivoluzionario e utopico, di protesta contro la presenza europea e l'occupazione delle terre: esso profetizzava l'imminente partenza degli Europei e la scomparsa della loro religione corrotta. Subito dopo si sarebbe instaurata l'*aetas aurea*, grazie alla quale i credenti avrebbero conosciuto l'abbondanza, mentre gli altri e soprattutto gli indigeni che erano dalla parte degli Europei e si erano convertiti al Cristianesimo sarebbero stati puniti.

In sostanza il Mumboismo, più che un sincretismo a pallida vernice cristiana, appare una religione nativista, fortemente condizionata dall'impatto della situazione coloniale e dalle

novità su piano economico, sociale e religioso che la folta presenza di coloni britannici aveva portato nell'area.

Non sorprende, quindi, che accanto al rigetto di tutto quanto era europeo il movimento recuperi alcuni aspetti arcaici sia della religione che dei costumi tradizionali: per gli Africani la divisa, segno di riconoscimento e di appartenenza, è uno dei contrassegni immediatamente visibili dei culti indipendenti, i cui fedeli sono identificabili appunto grazie a una divisa o un colore comuni.

D'accordo con la tradizione pastorale, i membri della setta, oltre a non lavarsi mai e a non tagliarsi i capelli, dovevano indossare solo un vestiario ridotto, confezionato con pelli di animali domestici (bovini, caprini).

Nel culto, la cui parte centrale collettiva è rappresentata dalla ricerca dell'estasi, grande importanza rivestivano i sacrifici quotidiani di animali domestici maschi, particolarmente di tori neri, le cui carni venivano gettate nel lago, in pasto ai cocodrilli sacri: in cambio, il dio-serpente aveva promesso l'abbondanza, facendo giungere miracolosamente dall'area Lango (abitata dai Maasai, Nandi, ecc.) bestiame in quantità. Quindi, al motivo dell'attesa millenaristica (=cacciata degli Europei - l'ostilità nei loro confronti, col tempo, si faceva sempre più violenta) non erano estranei né il tema tradizionale delle razzie di bestiame (anche se in questo caso realizzate dalla divinità), né quello del *cargo*, more melanesiano (Worsley 1961: 207 segg.), nel segno dello spreco, dell'ozio e dell'appropriazione di beni altrui, manifestati da comportamenti abnormi e propri di situazioni liminari di passaggio.

Comunque, la situazione locale era matura perchè, tra promesse di ricchezza e libertà, i seguaci di Mumbo fossero subito numerosi.

Il dio-serpente era stato il profeta del culto, il messaggero di un ente superiore: mentre nella religione tradizionale luo, il culto quotidiano, all'alba e al tramonto, era rivolto al dio-sole che veniva guardato fissamente - stando in piedi e fino a restare abbagliati - attraverso un "binocolo" simbolico, ottenuto unendo pollice e indice di ciascuna mano a formare un cerchio e ponendoli davanti agli occhi, forse come avevano visto fare agli Europei, quando usavano il binocolo per guardare lontano. Quando la fissità diventava insostenibile, i fedeli sollevavano le

braccia verso il sole, recitando una preghiera con ritmo sempre più veloce, sicchè le parole ne risultavano inintelligibili (glossolalia). In modo occasionale, preghiere erano rivolte anche al lago, ai cui coccodrilli si gettava la carne degli animali sacrificati (Nyangweso 1932: 14; Wipper 1966; Ogot & Ochieng 1969: 70-87).

Alcuni studiosi, tra cui M. Whisson (5), offrono una descrizione alquanto diversa del culto, le cui trasformazioni possono essere attribuite al passare del tempo e soprattutto alle contingenze storiche, p. es. quando gli Inglesi evacuarono il Nyanza meridionale (1914) per tema di una invasione tedesca dal Tanganyika: per i seguaci del Mumbo, quell'evento rappresentò l'avverarsi della profezia del dio-serpente, per cui il loro comportamento, nei confronti sia dell'autorità coloniale che di quella tradizionale che collaborava con gli Inglesi, da contestatario divenne apertamente ostile - p.es. rifiutandosi alle *corvées* di lavoro - e in seguito decisamente violento, con l'assalto armato di missioni ed edifici pubblici. Nonostante gli imprigionamenti e le deportazioni, gli adepti continuarono a moltiplicarsi, dando non poche preoccupazioni all'autorità: agli inizi il Mumboismo era stato visto come una forma pervertita di Cristianesimo, combattuto dai missionari, che ne avevano ottenuto la messa al bando.

Un altro motivo di tensione furono i ripetuti tentativi dei Mumboisti di far sopprimere la circoncisione tra i Kisii, ma senza riuscirci (Levine 1959: 117-120).

Dopo il 1914, a parte le manifestazioni di violenza contro gli Europei, il credo della setta mutò in maniera sostanziale: l'attesa dell'imminente apocalisse, secondo un modello comune nel Terzo Mondo, soprattutto in area oceaniana, si manifestò all'insegna dell'ozio assoluto, cessando la coltivazione dei campi, abbattendo tutto il bestiame e rifornendosi di una gran quantità di lampade al cherosene, da usare durante la "grande oscurità". Dopo la conflagrazione cosmica, i seguaci del Mumbo avrebbero abitato nelle case degli Europei e riscosso le tasse in loro vece (Perrin Jassy 1973: 75), un capovolgimento rispetto al primitivo totale rigetto di tutto quanto era europeo. Ma l'apocalisse non si verificò e quindi i Mumboisti furono costretti a tornare al lavoro, per non morire di fame; la setta dovette riorganizzarsi e il culto fu soprattutto nel segno della preghiera, per ottenere da

Mumbo fertilità e abbondanza, per placare la collera degli spiriti atavici (cfr. Dini ya Msambwa) e per rinnovare la propria forza vitale, messa in crisi dalla malattia e dalla morte. Si costruirono luoghi di culto sulla sommità di colline e comunque lontano dall'abitato, si creò una rigida gerarchia interna - un aspetto molto comune nelle chiese indipendenti, cfr. ad esempio la Maria Legio della stessa area (6); nel culto la ricerca della possessione, anche da parte degli uomini, assunse un'importanza centrale e segnò anche l'inizio dell'uso di stimolanti (*bhang* = 'canapa indiana'). L'introduzione di sostanze stupefacenti - il cui uso era noto da tempo nell'area costiera, a causa dell'antichità dei commerci con l'Asia e di stabili insediamenti, soprattutto di Indiani, in veste di commercianti - provocò una serie di trasformazioni all'interno della setta, accentuando i tratti visionari dei profeti e l'aspettativa messianica, ma anche una sfrenata sessualità (culti orgiastici).

A un certo punto (anni 20? ma non è possibile essere più precisi), la sacerdotessa Bonareri (Bonairiri) radunò un gruppo di fedeli nel nome del capo Zakawa (Sakawa) (7), che aveva previsto l'arrivo e lo stanziamento degli Europei ed era morto (nel 1902), in circostanze misteriose, tanto che i fedeli ne attendevano il ritorno, d'accordo con la tradizione messianica. Ad evitare complicazioni, il District Commissioner (8) arrestò Bonareri e disperse i membri della setta che però continuò a sopravvivere nel Nyanza meridionale, con cicliche resurrezioni (ad esempio nel 1930), nei momenti di crisi (Perrin Jassy 1973: 78-79).

Secondo "Nyangweso" (1932: *passim*), oggi ne esistono varie sette con nomi diversi, per aggirare l'ostacolo della messa al bando, ciascuna delle quali interpreta a suo modo gli insegnamenti del fondatore. Secondo D.B. Barrett (1968: 56), nel 1966 il movimento non esisteva più.

Il Mumboismo presenta non solo caratteri di originalità rispetto ad altri movimenti millenaristici e anche la convergenza di una pluralità di elementi di origine diversa, nel segno di una rivalutazione - sia pure contraddittoria, v. i tentativi di far abolire la circoncisione in area gusii e, nella seconda fase, l'accettazione dei beni europei - della cultura tradizionale e del rifiuto della cultura occidentale e cristiana: ed è un peccato non saperne di più sulle persone del fondatore e del rifondatore,

tipici profeti visionari secondo un modello ben noto alla religione tradizionale (9).

Questo punto di partenza consente di spiegare il carattere della visione di Onyango, con la mitizzazione della jerofania del serpente, non solo manifestatosi in dimensioni eroiche, ma con una doppia natura - o doppia sede - al tempo stesso acquatica e solare, terrestre e celeste: ed è importante rilevare che nelle credenze tradizionali dell'area, i serpenti di maggiori dimensioni (cobra, pitoni) non potevano essere uccisi, pena la sterilità o l'impotenza del colpevole (Wagner 1949: 198-199; 344). E' pure da sottolineare che i Luo ritengono (P'Bitek 1978: 121-123; 126) che gli stregoni, operatori di magia antisociale, nelle loro involontarie sortite notturne sibilino come serpenti per spaventare e allontanare la gente e che siano capaci di gonfiarsi smisuratamente; infine, lo stregone è riconoscibile anche per la sporizia della sua persona.

Sarebbe fin troppo facile collegare il Mumbo alla stregoneria e al suo contrario, la caccia alle streghe e i movimenti anti-stregoneschi: in un certo senso, infatti, esso lo fu visto che la strega è il nemico (interno) per eccellenza e che in quel particolare momento storico, gli Europei erano i nemici (esterni) da scacciare. Del resto è da tener presente che fin dagli inizi i seguaci del Mumbo furono divisi in due differenti classi o gradi - reminiscenza dell'organizzazione in classi di età, molto diffusa in Kenya? - di cui il primo comprendeva coloro che erano stati "chiamati" individualmente e in forma traumatica, come Onyango nonché gli specialisti tradizionali del sacro e del magico, che erano tutti di sesso maschile, perlopiù anziani e capi di clan. Essi diventavano sacerdoti del culto ed erano molto richiesti come "annusatori di streghe" e guaritori miracolosi, capaci anche di resuscitare i morti. Il secondo grado comprendeva tutti i fedeli. Alla maniera degli Europei - o della scuola iniziatica della bosaglia, ma v. il rifiuto di entrambe - i sacerdoti del Mumbo crearono scuole.

Va pure sottolineato il carattere tradizionale-acquatico del serpente, connesso con la pioggia e la fertilità (Nyangweso 1932: 14; Wagner 1949: 153-155), come il suo ruolo di ingannatore/trasgressore per eccellenza nella religione cristiana, ove è identificato con Satana.

Il lago Victoria-Nyanza è abitato da una divinità locale, chiamata Mukasa tra i Ganda dell'Uganda (Chave Fallers 1960: 69), che distribuisce figli e fertilità e che, a quanto pare, anche presso altri popoli lacustri (Nyoro, Toro, Zinza) (Taylor 1962: 27, 37-38, 63), si manifesta sotto l'aspetto di un serpente, ha un proprio sacerdozio e riceve offerte propiziatorie: vedremo comparire credenze analoghe anche nella setta Dini ya Msambwa. Sul fondo del lago, oltre alla divinità e ai coccodrilli vivono pure, in una sorta di limbo, le anime di streghe e stregoni defunti (Sangree 1966: 40).

La vocazione/iniziazione di Onyango si svolse, del resto, nel segno della migliore tradizione, con inghiottimento/rigurgito del novizio, per simboleggiarne la seconda nascita: una nascita di elezione mistica, che perciò avviene dall'alto, dalla bocca.

D'altra parte vi sono i motivi dell'astensione dal lavoro, dello spreco, dell'impurità del corpo, dell'ozio forzoso pur esso riconducibile alle situazioni liminari proprie di tutti i riti di passaggio e quindi delle trasformazioni in genere.

Molto ancora potrebbe essere detto sul Mumboismo e sulle sue sopravvivenze entro movimenti anti-stregoneschi o in figure di guaritori miracolosi; mentre, ovviamente, dopo l'indipendenza del Kenya, il tema della xenofobia e della sua soluzione apocalittica ha sempre meno ragione di esistere.

4. Elijah Masinde e la Dini ya Msambwa: un sincretismo tradizionale e il suo fondatore carismatico

La prima guerra mondiale fu un propellente di movimenti religiosi indipendentisti, millenaristici e sincretistici nei paesi del Terzo Mondo soggetti a dominio coloniale; ma il secondo conflitto mondiale ne determinò l'esplosione epidemica e il carattere marcatamente xenofobo e politico, d'accordo con le legittime aspirazioni all'indipendenza.

Nel 1943, nell'area abitata dai Bugusu-Kitosh, presso il monte Elgon, una singolare figura di profeta - al tempo stesso mistificatore, carismatico, ispirato e alienato - emerse dalle file della confessione Quacchera, con la quale era entrato in conflitto avendo preso una seconda moglie.

Le notizie sulla vita e l'opera di Masinde sono molto abbondanti e consentono di tracciare un quadro coerente della personalità complessa e contraddittoria di questo fondatore/riformatore religioso, la cui attività, per un certo periodo (1943-1952), diede un enorme fastidio ai missionari e all'autorità coloniale, per essere poi eclissata dal movimento dei Mau Mau.

Prima di parlare di Masinde, però, è necessario delineare i caratteri del movimento da lui fondato, Dini ya Msambwa (d'ora in poi DYM), cioè chiesa degli spiriti atavici. Molte tribù del Kenya occidentale furono convertite al DYM: gran parte del gruppo Luhya a cui apparteneva il fondatore (Bukusu) e anche Nandi, Kipsigi, Suk/Pokot e perfino i Kikuyu. Presso i Luhya il termine Msambwa indica uno spirito di antenato tribale e, per estensione, il potere atavico che spesso tormenta i viventi o ne influenza il comportamento: quindi la chiesa di Masinde intendeva svolgere una funzione di controllo degli spiriti, richiamando i Kenyoti alla religione tradizionale. Il culto era centrato intorno a una capannuccia degli spiriti, al cui centro era piantata una bacchetta e ove, tradizionalmente, due o tre anziani conducevano riti privati, sacrificando una capra per placare la collera degli spiriti (Goldthorpe 1962: 226).

La chiesa Msambwa aveva il compito di un'organizzazione formale dei gruppi di fedeli, in modo da allargare sia i normali rapporti di parentela degli stessi, sia i confini tribali, isolandoli al tempo stesso dai non-convertiti: infatti, la conversione era anche vista come il mezzo per avanzare entro una società più ampia, oltre che come un codice di comportamento effettivo (de Wolf 1972: 17).

Nella religione tradizionale, il culto degli antenati era centrato intorno alla credenza in un loro potere che si manifestava all'interno della cerchia dei loro discendenti diretti, in linea paterna o materna, colpendoli con malattie croniche, trasmissibili di generazione in generazione, di cui una delle manifestazioni più frequenti era un comportamento anormale o deviante: è questo un aspetto di particolare interesse in quanto, sia in gioventù che negli anni maturi, Masinde manifestò sempre tendenze schizofreniche, tanto che per un certo tempo (1945-47) fu tenuto in osservazione e cura nel Mathari Mental Hospital, presso Nairobi, ove le sue manie persecutorie, il fanatismo

religioso e il ribellismo si accentuarono: ma nonostante questo i suoi fedeli furono (e, a quanto sembra, sono) molto numerosi.

L'iniziazione (=conversione) alla DYM era l'unico modo per guarire - o meglio, per tenere sotto controllo - il male/potere degli antenati: la conversione era considerata completa solo quando il novizio raggiungeva l'estasi, ottenuta danzando fino allo stremo (Band Shimanyula 1978: 2-12).

La diffusione della DYM fu fin dagli inizi nel segno delle difficoltà, della persecuzione, della disobbedienza civile e della violenza. Tracciare una storia delle sue molte battaglie, sia con l'autorità coloniale che, dopo l'Indipendenza, con quella centrale africana (nel 1968, quando i seguaci di Masinde erano almeno 100.000, l'allora Ministro degli Interni e Vice Presidente D.Arap Moi, attuale Presidente del Paese, fece proscrivere la setta per attività sovversive e da allora essa è fuori legge ed ufficialmente scomparsa (Band Shimanyula 1978: 26)) sarebbe troppo lungo, mentre è interessante osservarne la progressiva involuzione dottrinale e comportamentale, sia nel segno del totale rifiuto e disprezzo per ogni altra forma di religione che si manifestava incendiando le chiese di altre denominazioni, sia nell'annuncio dell'imminente fine del mondo: nell'attesa i fedeli erano totalmente liberi, esortati a fumare il *bhang* e a bere il gin nubiano (*chang'aa*). Infine, il porsì di Masinde al di sopra della legge (sposò cinque donne, punì personalmente i suoi seguaci colpevoli), perchè nato in cielo, essendo egli - e non Gesù Cristo - il vero figlio di Dio, sceso tra gli uomini dentro una grotta a Sayoni - la nuova Sion - sul monte Elgon: centro della sua attività, capitale religiosa del movimento, in quanto luogo di salvezza (Masinde qui si rifugiò nei momenti di persecuzione) e di realizzazione del promesso millennio.

Infatti, nonostante il rifiuto della cultura europea e dei suoi beni, combattuti per un quarto di secolo, armi alla mano, al realizzarsi del millennio (Barett 1968: 300-301) dal monte Elgon sarebbero usciti trattori, macchine e armi a solo beneficio dei credenti, la cui destinazione finale era il cielo. Da quanto accennato, risulta che la DYM, il cui culto centrale è di tipo manistico e tradizionale, fu in realtà una creazione, in continua trasformazione, di E.Masinde, una risposta, sempre più esasperata, fanatica e sovversiva, a una situazione coloniale,

sofferta in profondità e in prima persona (Band Shimanyula 1978: 18-57, *passim*).

Masinde conobbe relativamente presto gli Europei, la loro religione e la loro cultura: a 11 anni fu mandato a scuola, ma pur amando ogni genere di lettura, non apprezzava la scuola confessionale, tanto che abbandonò abbastanza presto la scuola della missione di Kima (Church of God) (Band Shimanyula 1978: prefazione/intervista), per rifugiarsi sul monte Elgon. Oltre che con i missionari e gli Europei in genere (v. oltre), Masinde ebbe anche contrasti col proprio padre e anche con alcuni seguaci: un autentico ribelle, più tardi (1972) giudicato un duro criminale.

Come il Mumbo, la DYM, nata in pieno secondo conflitto mondiale, sembrò preferire la politica alla religione, nel senso che i fedeli riuniti sotto il suo segno e distinti da una divisa (v. oltre) furono spinti alla disobbedienza civile (rifiuto di tentare sperimentazioni agricole e pastorali; scioperi a catena per ottenere migliori paghe per i braccianti; assenteismo; renitenza alla leva e all'arruolamento per la guerra mondiale) e alla violenza: tanto che nel 1948, dopo la sanguinosa sommossa di Malakisi, il movimento conobbe la sua prima messa al bando e l'imprigionamento del fondatore per 13 lunghi anni e il suo rilascio solo dietro pressione degli africani appena eletti nel parlamento kenyota.

Nonostante la proscrizione, la DYM continuò a crescere in segreto, specie durante l'Emergenza, e ad affrontare ogni tanto in campo aperto gli odiati Britannici.

Solo tra il 1963 e il 1968, il movimento conobbe un breve periodo di legalità, nonostante Masinde fosse spesso coinvolto in processi e arresti: ma evidentemente il suo carisma e la sua leggenda ebbero la meglio sul giudizio degli uomini. Il suo successo giovanile come calciatore, vincitore anche di tornei internazionali - una palla lanciata da lui volò così in alto che non fece più ritorno a terra - fece nascere la leggenda di poteri straordinari, come guarigioni miracolose e la capacità di predire il futuro; a ciò va aggiunta l'eloquenza del predicatore, in contatto diretto con Dio, con il quale egli parlava nella caverna del monte Elgon, il cui accesso era vietato a chiunque. La Bibbia fu riformata da Masinde secondo le sue esigenze: nonostante gli inizi in ambito cristiano (Church of God) (10) e il successivo

passaggio alla denominazione Quacchera, il suo desiderio di cultura e l'avidità per la lettura, Masinde a poco a poco maturò un distacco totale nei confronti di tutto il suo passato e il rifiuto per qualsiasi forma di progresso o di costrizione, dagli ospedali alle scuole, dagli impieghi governativi al lavoro manuale, sicché gli sembrò accettabile solo la funzione di pastore itinerante della chiesa quacchera. Ma anche questa attività ebbe breve durata: infatti, avendo preso una seconda moglie contro le disposizioni della chiesa, Masinde ne fu espulso: e da quel momento ne divenne un acerrimo e violento nemico, criticandone l'opera in quanto i religiosi erano Bianchi e perciò capaci soltanto di predicare basandosi sulla Bibbia e non per diretta ispirazione di Dio, come accadeva a lui stesso. Egli sviluppò allora la sua ideologia religiosa, basata sul culto degli antenati, soprattutto di quelli che erano morti valorosamente, combattendo contro gli Europei: e predicò che solo grazie alla conversione alla DYM gli Europei avrebbero potuto essere scacciati dal paese.

L'eco delle sue prediche fu molto ampia, tanto che conquistò proseliti anche in Uganda: a differenza dei culti ufficiali di matrice missionaria, i riti della DYM, estremamente semplici da un punto di vista dottrinale, traevano la loro forza e attrazione dall'intensa partecipazione dei fedeli, il cui coinvolgimento emotivo, fino al raggiungimento dell'estasi, rappresentava l'aspetto culminante delle riunioni religiose. Le preghiere non erano rivolte al Dio cristiano, ma a Wele, l'Essere Supremo della religione tradizionale, che dimora a Sayoni (= Sion), sul monte Elgon; l'altare è la capannuccia degli spiriti e lì si sacrificavano bovini e capre di colore bianco che, almeno negli anni dell'emergenza, erano il simbolo degli Europei di cui si desiderava la morte. L'iniziazione avveniva nel segno della tradizione, operando da 7 a 14 tagli cicatriziali sulle braccia e sul collo dei novizi, eseguiti da anziani che indossavano il costume della DYM, riservato a coloro che erano pienamente iniziati, perciò guariti dal "male degli antenati", curabile solo all'interno del movimento. La divisa consisteva in un mantello di pelli di capra; uno scacciamosche; uno scudo; una cintura di cauri; un paio di bracciali di rame o di ottone; un vaso a due bocche; un tamburo.

A noi sembra che nella figura e nella storia personale di E.Masinde sopravviva "la pallida vernice cristiana" della

giovinezza che non si distacca mai del tutto dalla mente e dalla personalità dell'uomo adulto, condizionandone scelte e comportamenti: in una parola, il dramma dell'Africano solitario, in bilico tra due mondi e a cui si chiede di prendere una posizione esclusiva, a favore dell'uno o dell'altro, senza alcuna possibilità di mediazione. Donde la sua scelta fanatica eppure contraddittoria, a favore della cultura e della religione tradizionali manifestata più che dall'aderenza alle regole tribali dall'odio verso gli Europei, la loro cultura e la loro religione.

Questi caratteri estremi e carichi di emozione consentono di comprendere la sopravvivenza della DYM a ogni tipo di persecuzione e forse (1969) la sua rinascita sotto un nuovo nome: *Nahwima Inyanga Ya Kanam* 'chiesa della luce di Canaan' (Band Shimanyula 1978: 35).

5. Considerazioni finali

Inquadrati nel loro tempo e con il senno di poi, i due movimenti politico-religiosi che abbiamo delineati appaiono all'apparenza così legati ad una determinata contingenza storica - e nel caso della DYM anche alla personalità contraddittoria del fondatore - da far sembrare inutile la loro sopravvivenza oltre la situazione entro cui erano nati.

Ma, evidentemente, questo è un ragionamento riduttivo e, in un certo senso, anche dall'esterno: infatti, un'analisi attenta ne mette in luce un carattere comune, vistosamente presente in tutte le chiese indipendenti africane, cioè il culto fortemente emozionale, fino al raggiungimento dell'estasi.

Che questo stato di grazia e di fuga nell'irrazionale sia ottenuto con la preghiera, la danza o l'abuso di alcool e/o di droga, poco importa ai fini del nostro discorso: nel senso che l'evasione provocata dall'estasi è un'esperienza liberatoria su tutti i piani, quindi la realizzazione *pro-tempore* del Millennio promesso.

In un'ottica nella quale le credenze magiche hanno ancora un peso non indifferente - altrimenti come spiegare il successo di Masinde e di altri come lui? - l'estasi è il mezzo per accelerare e l'arrivo del millennio e il contatto con il sacro: tra

successi e contraddizioni, arresti e morti, qualcosa sembra muoversi in tal senso.

Sarebbe azzardato parlare del Mumbo o del DYM come di sette cristiane: ma è certo che, pur negandolo e rifiutandolo, E. Masinde seguì le orme del Cristo e che entrambi i profeti africani furono fondatori e testimoni di movimenti in cui si prometteva il riscatto e la salvezza dei fedeli.

Note

La ricerca è stata possibile grazie a un contributo del Ministero della Pubblica Istruzione e, *in loco*, per la disponibilità al dialogo di autorità accademiche e religiose, missionari europei e americani, pastori indigeni e adepti di numerosi movimenti religiosi indipendenti. Molte chiese indipendenti mi hanno aperto le porte e concesso di assistere ai riti e alle processioni.

1. Il kisuaheli è oggi lingua nazionale del Kenya e della Tanzania, mentre la sua diffusione come lingua franca commerciale è assai più ampia, interessando praticamente tutta l'Africa Orientale, le cui lingue indigene ne sono state largamente influenzate. Si ignora la data precisa di nascita del kisuaheli, ma parole in tale idioma erano già presenti in uno scritto arabo del X sec; anche la sua grande diffusione è una conferma indiretta della sua discreta antichità. E' una lingua composita a partire da una base bantu (*kintu*), seguita nella costruzione e nel vocabolario; è ricca di elementi arabi e, oggi, anche di molti vocaboli di derivazione inglese, né mancano termini portoghesi e di altre lingue, rispecchiando in tal modo i caratteri sincretistici della cultura che la generò (cfr. Davidson 1966: 181-211).

2. Ad es. l'African Independent Pentecostal Church fondata nel 1925, perseguitata fin dalle origini, bandita negli anni dell'Emergenza e registrata solo nel 1964, con oltre 700.000 fedeli (in crescita) e 136 pastori indigeni, fortissima soprattutto in area rurale; ma cfr. anche l'African Mission of the Holy Ghost Church, un movimento spiritualista distaccatosi nel 1930 dalla Chiesa Pentecostale a opera di Wata wa Mangu (= gente di Dio), registrata nel 1961 dopo la persecuzione durante l'epoca dell'Emergenza, con circa 10.000 fedeli e 14 pastori nativi. Barrett (1982: *passim*) parla di circa 250 denominazioni indigene, in numero rapidamente crescente e a cui oggi aderisce almeno il 30% della popolazione: tutte a carattere sincretistico, revivalistico e millenarista, con culti fortemente emozionali e fenomeni di glossolalia e possessione. Nasimiyu (1987: 20-22) fornisce dati molto precisi sulle denominazioni cristiane esistenti in Kenya, registrate o meno. Per esempio nel 1973 vi erano 156 chiese indipendenti contro 46 denominazioni protestanti, 1 Anglicana, 1 Cattolica e 1 Ortodossa, con un totale di ca. 7.000.000 di fedeli, di cui ca. 1/3 cattolici, 1/3 protestanti e 1/3 indipendenti.

3. Sangree (1966: 127-135) scrive che nel 1927 nel Nyanza, presso vari popoli del gruppo Luhya, dopo una lenta conversione al Cristianesimo (denominazione Quacchera o degli Amici, presente

nell'area fin dal 1905, nota anche per la fondazione di un altissimo numero di scuole, e di un ospedale a Kaimosi), scoppiò una guerra di religione, dapprima tra pagani e convertiti, poi all'interno di questi ultimi a causa del divieto di compiere le cerimonie iniziatiche puberali. Per i tradizionalisti, l'aspetto più grave del problema era che i convertiti avessero svelato ai missionari stranieri e alle donne i segreti delle logge iniziatiche.

4. Si tratta di organismi centrali a cui fanno capo, rispettivamente, tutte le chiese, confessioni e/o denominazioni cristiano-missionarie o indipendenti.

5. Whisson (1964: 75-79) fa risalire la data di fondazione al 1908.

6. La Maria Legio of Africa fu fondata nel 1962 e registrata nel 1965; conta (1987) 150.000 adepti e oltre 500 sacerdoti indigeni: è fortemente gerarchizzata. Rappresenta l'unico distacco consistente dalla chiesa cattolica (Gesuiti americani di Mill Hill).

7. Rosberg e Nottingham (1985: 325) definiscono Sakawa, morto nel 1902 un potente capo tradizionale di epoca pre-coloniale. Oltre a Bonairiri, nel 1921, quattro altri pastori mumbo furono deportati a Lamu; nel 1934 ne furono imprigionati circa una decina, tra cui il più influente religioso della setta, Mosi Auma.

8. Il District Commissioner rappresentava localmente l'autorità coloniale.

9. Wagner (1949: 212) a proposito dei Vugusu (Bukusu) accenna alla presenza di profeti visionari e sognatori, uno dei quali predisse la costruzione della ferrovia dell'Uganda, descritta come un serpente splendente che si allungava da Est a Ovest.

10. La Chiesa entrò in Kenya nel 1905, è stata registrata nel 1964, nel 1987 contava 360.000 fedeli nell'area del Nyanza, con 375 pastori indigeni e 5 preti stranieri (Nasimiyu 1987: 26).

Bibliografia

- Ardrey, R. 1961. *African genesis*. New York.
- Band Shimanyula, J. 1978. *Elijah Masinde and the Dini ya Musambwa*. Nairobi.
- Barett, D. B. 1968. *Schism and renewal in Africa. An analysis of six thousand contemporary movements*. Nairobi, Addis Ababa, Lusaka.
- -- (ed.) 1982. *World Christian Encyclopedia*. Nairobi.
- Baumann, H. 1948. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris.
- Butt, A. 1952. *The Nilotes of Anglo-Egyptian Sudan and Uganda*. London.
- Chave Fallers, M. 1960. *The Eastern Lacustrine Bantu*. London.

- Davidson, B. 1966. *Madre Nera. L'Africa nera e il commercio degli schiavi*. Torino.
- Goldthorpe, J. E. 1962. *Outlines of East African Society*. Dept. of Sociology, Makerere University College, Kampala.
- Gulliver, P. & P.H. Gulliver. 1953. *The Central Nilo-Hamites*. London.
- Huntingford, G. W. B. 1953. *The Southern Nilo-Hamites*. London.
- Levine, R. A. 1959. An attempt to change the Gusii initiation cycle. *Man* LIV: 117-120.
- Leakey, M. D. 1971. *Olduvai gorge*, vol.III. Cambridge.
- Johanson, D. C. & M.A. Edey. 1981. *Lucy. Le origini dell'umanità*. Milano.
- Kenyatta, J. 1977. *La montagna dello splendore*. Milano.
- Middleton, J. & G. Kershaw. 1965. *The Kikuyu and Kamba of Kenya*. London.
- Murdock, G. P. 1959. *Africa. Its peoples and their culture history*. New York, Toronto, London.
- Nasimiyyu, A. 1987. *Statistics of Christian expansion since pre-colonial era*. Datt. Nairobi.
- Nyangweso, I. 1932. The cult of Mumbo in Central and South Kavirondo. *Journal of the East Africa and Uganda Natural Society* 38-39: 13-17.
- Ogot, B.A. & W. Ochieng. 1969. *Mumbo, an anticolonial movement?* University Social Science Council, Conference Papers, Nairobi.
- Perrin Jassy, M. F. 1973. *Basic communities in the African Church*. New York.
- P'Bitek, O. 1978. *Religion of the Central Luo*. Nairobi (reprint).
- Rosberg, C. G. jr. & J. Nottingham. 1985. *The myth of "MauMau": nationalism in Kenya*. Nairobi (reprint).
- Strayer, R. W. 1978. *The making of Missionary communities in East Africa, Anglicans and Africans in colonial Kenya 1875-1935*. Albany.
- Sangree, W. H. 1966. *Age, prayer and politics in Tiriki, Kenya*. Nairobi.
- Taylor, K. 1962. *The Western Lacustrine Bantu*. London.
- Wagner, G. 1949. *The Bantu of North Kavirondo*, vol.I. New York.
- Welbourn, F. B. *Elephants have tusks*, ms.

- Whisson, M. 1964. *Change and challenge*. Nairobi.
- Wipper, A. 1966. *The cult of Mumbo*. East African Institute of Social Research, Conference Papers, Nairobi.
- -- 1977. *Rural rebels: a study of two Protest movements in Kenya*. Oxford.
- Worsley, P. 1961. *La tromba suonerà*. Torino.
- de Wolf, J. J. 1972. *Differentiation and integration in Western Kenya. A study of religious innovation and social change among the Bukusu*. The Hague, Paris.

Sommario

L'A. esamina brevemente due movimenti religiosi nativisti, la cui struttura è assai originale rispetto a quella consueta dei sincretismi religiosi afro-cristiani. Pur ufficialmente scomparsi dall'elenco delle chiese o sette kenyote, risulta che entrambi i movimenti puntualmente risorgono in tutti i momenti di crisi, riaffermando i valori etnici e culturali tradizionali.

Summary

The A. briefly studies two nativist religious movements, founded in Kenya before Independence and now officially dead, which are quite different in structure from any other church or sect of the syncretic Afro-Christian type. It seems that both movements start again whenever the native society is in crisis, thus reasserting ethnic values and cultural traditions.