

Versioni del religioso in Africa occidentale subsahariana

Il dilemma che senza sosta tiene acceso il dibattito politico contemporaneo, ovvero quello della possibilità di una coesistenza inclusiva tra popoli di provenienza diversa, appella in maniera non posponibile una riflessione profonda che tenga conto di prospettive interdisciplinari.

In un tempo in cui culture diverse sono sempre più in contatto, talvolta forzoso, mentre si diffondono a gran voce prospettive di integrazione e/o inclusione per i «dannati senza terra»¹, si fa avanti minaccioso il rischio di assimilazione e di appiattimento delle prospettive culturali particolari entro il macrocategoriale di «universalità» che, talvolta, altro non è se non un modo diverso per dire la cultura dominante.

Parrebbe pertanto non peregrino proporre un'analisi dell'incontro tra culture passante attraverso un'ermeneutica del lemma «conversione», provando ad intendere quest'ultima non solo come esperienza individuale, bensì come prospettiva passibile di interculturalità, ovvero condivisibile in quanto costitutiva dell'umano.

La conversione, infatti, non pare riducibile all'adozione di un (nuovo) credo religioso, che pure è un diritto umano universalmente riconosciuto², bensì meglio si presta ad essere considerata un'apertura morale all'altro che conduce, a seguito di un appello interiore, il soggetto a ripensare la sua condizione ontica per una *versione* all'essenza. Tale richiamo all'universale, al *numinoso*, per dirla con parole di R. Otto³, si ritiene un categoriale dell'umano, una dimensione antepredicativa del soggetto, irrinunciabile, capace

¹ Il riferimento è al noto volume di F. FANON, *I dannati della terra*, pref. di J.P. Sartre; tr. it. a cura di L. Ellena, Einaudi, Torino (I ed. 1961) 2007.

² La *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite del 1948 recita all'art. 18 «Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo». Cf. www.ohchr.org/en/udhr/pages/Language.aspx?LangID=itn (ultimo accesso Aprile 2020).

³ R. OTTO, *Il Sacro*, a cura di E. Buonaiuti, SE srl, Milano 2009; cfr. anche M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

di prendere nella storia oggettivazioni differenti e, invero, non immuni a mutamenti. Detta tensione alteritaria, infatti, può estrinsecarsi nell'adesione ai molteplici credo religiosi esistenti la quale può autorizzare anche ravvedimenti e passaggi da un credo all'altro. Tuttavia in questa sede non si vuole riproporre la già vasta bibliografia sulla conversione, in particolare cristiana, che ha alimentato dibattiti indimenticabili sui temi della chiamata, del libero arbitrio, della grazia. Quel che, invece, si approfondisce in queste pagine sono le difficoltà effettuali di un'autentica conversione che, nella storia, hanno determinato non poche storture e a tutt'oggi rischiano di proporre *versioni* spurie che possono essere perniciose nella misura in cui pervertono il senso autentico del rinnovamento interiore e confondono la dimensione del legame interumano, chiudendosi nell'autoreferenzialità.

Le insidie celantesi dietro tali (di)*versioni del religioso* non sono poche – prima fra tutte il pericolo di imposizione di un credo sugli altri, come la radicalizzazione riottosa degli estremismi o, ed è quel che interesserà il presente studio, i compromessi sincretici – ma possono rendersi manifeste solo assumendo una prospettiva che sia capace di lasciar emergere quali sono gli elementi che minano il riconoscimento dell'universalizzabilità *della e nella* conversione.

Invero il presupposto filosofico del presente ragionamento è quello della difficile mediazione tra universalismo e particolarismo⁴ che investe ambiti diversi, anche quello religioso, nella misura in cui nella storia è accaduto sovente che pretese universali si siano imposte a detrimento delle specificità individue o che particolarismi emergenti si siano relazionati con l'altro e con il diverso secondo la modalità dello scontro, del dominio, della violenza.

Emblematico di questo difficile incontro è il modo in cui il cristianesimo è entrato in contatto con le diverse religioni basiche, dette anche «pagane»⁵ dell'Africa e, soprattutto, la multiforme varietà di reazioni che queste ultime hanno prodotto. Scopo della presente riflessione non è riportare alla memo-

⁴ Scriveva il filosofo P. Piovani: Se, infatti, «l'universalismo è manifestazione della tendenza a sminuire il valore di tutto ciò che ha individualità particolare per assegnare effettivo valore solamente all'attività di un universale determinante, col suo contenuto, il contenuto di ogni realtà; il particolarismo è manifestazione della tendenza a considerare assolutamente autonoma ogni realtà fornita di valore particolare. Il particolarismo è, dunque, in certo modo, tentativo di universalizzazione del particolare». P. PIOVANI, *Linee di una filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1958 (III ed. 1968), ora in ID., *Per una filosofia della morale*, cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano 2010 pp. 289-630, *ivi*, pp. 492-493.

⁵ Per V. Petrarca il termine «pagano» «intende segnalare una parentela morfologica tra le diverse religioni basiche con cui il cristianesimo è entrato in contatto nella sua storia e nella sua geografia. Non vi attribuisco connotazioni particolari, né in senso dispregiativo, né in senso celebrativo». V. PETRARCA, *Pagani e cristiani nell'Africa nera*, Sellerio, Palermo 2000, p. 11. Cf. su ciò anche E. BARONE, *Il re nudo. L'Africa e il suo "altro"*, in «Filosofia e Teologia», XIV (2000), 1, pp. 194-204.

ria una storia già nota, bensì evidenziare l'intima difficoltà di quel contatto che, per la sua medesima complessità, ha dato la stura a manifestazioni tutte nuove e talvolta spontanee che sono da ripensare. Le *versioni del religioso* che a tutt'oggi abitano il mondo, ma in ispecie l'Africa subsahariana occidentale, sono infatti prodotti storici di un incontro che ha provato a darsi e che probabilmente non va respinto *tout court*, ma va considerato come pungolo per tornare a riflettere sull'autenticità della conversione e sul suo significato profondo che non è spinta autonoma o eternonoma alla cancellazione delle identità culturali particolari per uniformarsi ad un universale, bensì è tensione universalizzante⁶ costitutiva dell'umano.

Umanità a contatto

Potrebbe apparire ad una prima lettura che i ragionamenti sviluppati in queste pagine muovano da un errore prospettico, ovvero quello di sovrapporre la dimensione religiosa con quella culturale, filosofica, etnoantropologica e storica. Eppure se si vuole adeguatamente approssimare il problema, bisogna muovere dalla presa d'atto che il pensiero africano incorpora il *sacro* intimamente in ogni aspetto della vita mondana e che, dunque, pretendere di individuare categorie rigidamente distinte è retaggio occidentale, non applicabile in quel contesto.

Un'ulteriore premessa pare imprescindibile: nell'espressione «pensiero africano» si ricomprende per esigenze di sintesi un universo di significati; si dica solo che, come è non praticabile effettuare confronti con il pensiero occidentale, allo stesso modo non è percorribile l'identificazione del pensiero africano con il pensiero tradizionale africano⁷.

⁶ Il già citato Piovani parla di *universale universalizzante e non universalizzato* come tensione, etico-politica nel suo caso, capace di attivare processi di inclusione e non di mera assimilazione delle procedure della narrazione individuale, ovvero non ottundente la ricchezza della differenza storico-culturale. P. PIOVANI, *Oggettivazione etica ed essenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1980, ora in *Per una filosofia della morale*, cit., pp. 873-1054.

⁷ Non è possibile in questa sede affrontare questo importante tema, si dica solo che esso è affrontato anche da pensatori africani molto noti come il filosofo ghanese Kwasi Wiredu, il quale ritiene che esista una «filosofia implicita» costituita da un insieme di concetti metafisici e religiosi, dalla tradizione orale, dalla morale di molti modelli concettuali presenti in Africa subsahariana. Cf. K. WIREDU, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; ID., *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion*, in «African Studies Quarterly», v. 1, i. 4, 1998; ID., *Come non comparare il pensiero africano con quello occidentale*, trad. it. di M. Baldo, in G. LEGHISSA (a cura di), *Filosofie in Africa*, Mimesis, Milano 2007, pp. 29-40. Anche il filosofo Paulin Hountondji difende i «saperi endogeni», contro l'«etnofilosofia», ovvero una disciplina ibrida sulla quale si costruiscono distorte opinioni occidentali sul pensiero africano, P.J. HOUNTONDI, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'etnofilosofie*, Edition

La difficoltà che risiede nell'individuare una 'prospettiva ecumenica' dei vari pensare africani, moderno e tradizionale, è dovuta alle moltitudini di gruppi etnici, popoli, lingue tradizionali, religioni tradizionali che, per quanto possano presentare aspetti comuni, nei fatti sono profondamente diverse. Proprio su di esse hanno agito nella storia i proselitismi missionari (cattolico, cristiano, protestante, islamico, *et alii*), molti dei quali, invece, manifestano una tensione unificante verso la sistematizzazione, entro i quadri dogmatici e politici, opposta a quella, talvolta tacita, talaltra manifesta, delle culture di preservare la propria specificità.

Un ruolo importante, come è noto, è stato ricoperto dai missionari cristiani in terra d'Africa durante il periodo coloniale: «il radicamento missionario cristiano è nel suo insieme coevo al processo di riorganizzazione teorica (la missiologia) e pratica (la nascita delle società missionarie) avviato nei centri istituzionali occidentali nel corso dell'Ottocento. Tale azione normativa (l'addestramento e il controllo dell'attività missionaria), quale che sia il territorio africano in cui si realizza, si innesta in situazioni religiose tradizionali morfologicamente simili e tra loro comparabili [...], rispetto a cui i criteri della politica missionaria si dimostrano effettivamente generalizzabili». Dal che è evidente che l'azione di organizzazione e formazione del cristianesimo abbia inevitabilmente lasciato l'impronta sul tessuto socioculturale locale. A ben vedere, però, anche in occidente la diffusione del cristianesimo «ha storicamente rappresentato un tratto decisivo a partire dal quale ha inizio la storia del processo culturale dell'identità occidentale»⁸, il che porta anzitutto a rimarcare che la dimensione religiosa costituisce un tratto decisivo per la formazione dell'identità culturale di un popolo. Inoltre, ciò consente di rilevare come, in tempi differenti, il cristianesimo abbia agito su identità culturali diverse, che spesso vengono ritenute contrapposte, battendosi contro le resistenze folcloriche (che pur in occidente non si possono dire del tutto estinte) e lasciando il segno della sua vocazione universalistica. Dunque, il cammino nella storia del cristianesimo e il suo contatto con le religioni preesistenti nel mondo hanno alimentato processi di risignificazione plurimi che vanno dalla riorganizzazione simbolica di una cultura sino all'emersione di formazioni nuove ed autonome.

Particolarmente delicata è la questione relativa alla penetrazione di un credo nella trama religiosa di un popolo che fino a un dato momento della storia lo ha ignorato: per quanto desiderabile, è concreto il rischio di subirlo.

CLE, Yaoundé 1980; Id., *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Codresia, Dakar 1994; Id., *African Philosophy. Myth & Reality*, Indiana University Press, Bloomington 1996.

⁸ V. PETRARCA, *Pagani e cristiani nell'Africa nera*, cit., pp. 13-14 e 17.

E, evidentemente, sarebbe una miopia storica negare che per un certo tempo e per taluni aspetti azione missionaria cristiana e azione coloniale degli Stati europei abbiano finito per sovrapporsi, ma è ugualmente innegabile il grande portato culturale ed umanitario (si pensi alla costruzione di scuole, ospedali, centri di accoglienza per orfani e bisognosi) che l'azione missionaria ha portato in terra d'Africa, a tutt'oggi apprezzabile nel suo valore meritorio.

Tale contatto, come è noto, ha dato l'avvio ai fenomeni di acculturazione, inculturazione e sincretismo ben chiariti nelle loro differenze profonde da antropologi, storici delle religioni ed esperti del sacro⁹. I sincretismi, invero, rappresentano l'acme della *per*-versione del nucleo essenziale del cristianesimo, nella misura in cui sono esperienze di *con-fusione*, di mescolanza che «si fa sulla base di una scelta di elementi dottrinari, di simboli o riti presi dalle diverse religioni al fine di creare un accordo tra i fedeli di queste religioni e arrivare a un'unificazione religiosa. Di fatto, la selezione così operata conduce a una vera reinterpretazione e rischia di arrivare a composizioni ibride derivanti dalla combinazione di elementi ripresi alle diverse religioni»¹⁰.

La storia si fa testimone di molteplici sincretismi (dal buddismo-taoista cinese, allo gnosticismo, al manicheismo ai culti afroamericani, fino alle chiese indipendenti africane, come il cristianesimo celeste¹¹) i quali, pur diversificandosi a seconda delle condizioni specifiche, obbediscono a delle costanti: molto spesso sono maturati intorno a fondatori (come Mani nel III secolo o le personalità profetiche e messianiche africane) che, accettando in parte le tesi del cristianesimo, hanno rielaborato alcune categorie e usi rituali, avvalendosi di simbologie e consuetudini locali. Ricalcando il profetismo veterotestamentario o l'esempio del Cristo, dette personalità si dedicano alla predicazione, denunciano i falsi profeti, pretendono di essere in grado di guarire dal male, dalle malattie e sovente finiscono col ricoprire preminenti ruoli politici e religiosi all'interno delle società¹².

⁹ AA.VV., *Metamorfosi del sacro. Acculturazione, inculturazione, sincretismo, fondamentalismo*, vol. X di L.E. SULLIVAN e J. RIES (a cura di), *Trattato di Antropologia del Sacro*, Jaca Book, Milano 2009. S.M. GREENFIELD – A. DROOGERS, *Reinventing religions. Syncretism and transformation in Africa and Americas*, Rowman & Littlefield, 2001; M.J. HERSKOVITZ, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, Knopf, New York 1948; A. DUPRONT, *L'acculturazione. Storia e scienze umane*, trad. it. e pref. di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1966.

¹⁰ J. RIES, *Incontro e dialogo. Cristianesimo, religioni e culture*, II, Jaca Book, Milano 2009, p. 113.

¹¹ Cf. B. OLUYEMI SOETAN, *The hidden secret about Celestial Church of Christ*, The Author, Lagos 1995; M.A. ADEKUNLE, *The challenge of Christianity and Celestial Church of Christ*, Wathershed Publishers, Lagos 1998.

¹² Cf. su ciò V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Dedalo, Bari (1967) 1972; ID., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano (1960) 1977; ID., *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997.

Tuttavia il sincretismo non va solo ascritto alla responsabilità di interpreti infedeli, bensì è anche un «doppio effetto», per riprendere una categoria tomista, dell'inculturazione, ovvero del tramandarsi stesso della dottrina (dall'etimo latino *tradĕre*) che, nell'incontro tra traduzione e tradizioni, può condurre a tradimenti. I primi missionari, infatti, con l'obiettivo di rendere comprensibile il credo, si sono avvalsi di termini e concetti familiari ai loro ascoltatori, il che ha portato a delle storture nella ricezione del messaggio evangelico che ancora oggi interrogano il Magistero e la dottrina cristiana¹³.

L'esempio delle celebrazioni funerarie in Ghana ben spiega il confondimento occorso che ancor oggi autorizza la giustapposizione di teorie e prassi: «contrariamente a quello che si pensa, il fatto che molti ghanesi siano diventati cristiani non ha semplificato le cerimonie funebri, anzi, le ha complicate. Il Cristianesimo ha introdotto un'ulteriore gerarchia di spiriti, dalla Santa Trinità giù fino agli angeli e più ancora agli spiriti dei defunti. La conversione al Cristianesimo da noi non ha significato una sostituzione della religione locale con la nuova, ma un amalgama delle due, reso possibile dal loro comune atteggiamento di fronte alle entità spirituali. Quindi in aggiunta alle cerimonie funebri tradizionali c'è ora un rito neo-cristiano, completo di cerimonia in chiesa e rinfresco»¹⁴.

Ad una attenta osservazione – anche empirica, infatti, le presenti osservazioni sono l'esito di quattro *field studies* condotti in Africa Occidentale subsahariana – emerge una sfumatura non adeguatamente posta in risalto: la ragione di tante formazioni religiose che si richiamano a una matrice cristiana, di cui la storia è stata teatro, va cercata nel senso autentico della *conversione*. La constatazione storica dell'inadeguata ricezione del credo cristiano, ascritta di consueto a ragioni utilitarie, endogene o esogene, sembrerebbe piuttosto chiamare in causa la domanda circa *le condizioni di possibilità* della conversione al cristianesimo da parte di culture che vantano narrative identitarie tanto dissimili da quella occidentale. Si potrebbe obiettare che tale interrogativo poggi su un assunto erroneo, ovvero quello di confondere il credo religioso con la dimensione socioculturale, tuttavia non solo si è già detto dell'appropriatezza di tale prospettiva interpretativa dovuta all'intreccio profondo tra religione, tradizione e identità culturale, ma va sottolineato che non è in questione la mescolanza tra la dimensione ontologica della fede

¹³ Cf. P. DELHAYE, *Etudes sur l'inculturation de la foi chrétienne d'après certains documents récents du Magistère*, in «Esprit et Vie», Langres, 98 (1988); A. PEELMAN, *L'inculturation. L'Eglise et les cultures*, Desclée-Novalis, Paris 1989; D. LINDENFELD – M. RICHARDSON, *Beyond Conversion and Syncretism: Indigenous encounters with missionary Christianity 1800-2000*, Berghahn Books 2012.

¹⁴ K. WIREDU, *Come non comparare il pensiero africano con quello occidentale*, cit., p. 34.

e quella ontica delle tradizioni religiose, ma la modalità del darsi storico dell'incontro tra culture e una religione prima sconosciuta che ha oggettivato fraintendimenti e perversioni.

L'interrogativo, pertanto, si sposta sulle culture stesse e sulla loro natura: metastorica e non suscettibile di mediazioni snaturanti per i sostenitori del *multiculturalismo*, dinamica e relazionale come la storia che le costituisce, secondo la prospettiva *interculturale*¹⁵. Da tale scontro emergono le possibili formulazioni del quesito: l'adesione alla cristianità cattolica ha richiesto, ed ancor oggi richiede, una rinuncia alla cultura di appartenenza? La conversione impone la morte – inferta o suicida – dell'identità tradizionale africana? Quest'ultima ha bisogno di mutilarsi di alcuni aspetti per disporsi al rinnovamento richiesto dalla cristianità? Emendare alcuni aspetti di una tradizione, ammesso che si possa farlo, non vuol dire nuovamente negarne il nucleo identitario?


A ben vedere la dialettica tra multiculturalismo ed intercultura investe ambiti plurimi del sapere, alimentando dibattiti particolarmente delicati, come quello relativo al rapporto tra tradizioni africane e modernità, che coinvolge anche filosofi africani: «rispetto a questa questione, oggi i filosofi africani si schierano in due posizioni contrastanti. Da un lato abbiamo la posizione di Towa, Elungu e Njoh Mouelle, in cui si difende l'idea di un'irriducibilità fondamentale fra le tradizioni africane e la razionalità moderna e, di conseguenza, la necessità per l'Africa di avere il coraggio di sacrificare la sua storia e le sue tradizioni sull'altare dello sviluppo [...]. Dall'altro troviamo altri pensatori africani come ad esempio Abraham, Tsangu Makumba, Onwubiko, Apostle, N'tandou, Assogba, Mbaya, Tshipanga Matala, M'Bow e Kamala che difendono la compatibilità fra le tradizioni africane e lo sviluppo moderno. Essi sostengono che ciò che permise all'Africa di sopravvivere, nonostante la schiavitù e il colonialismo a cui fu soggetta, fu proprio la vitalità delle culture africane»¹⁶.

Da riferirsi alla suddetta dialettica è anche il dibattito sull'universalità dei diritti umani, messa in questione da coloro che ritengono che quei diritti sia-

¹⁵ AA.VV., *Interculturalità. Tra etica e politica*, a cura di G. Cacciatore e G. D'Anna, Carocci, Roma 2010; AA.VV., *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, a cura di R. Diana e S. Achella, Mimesis, Milano-Udine 2011; R. BONITO OLIVA, (a cura di), *Identità in dialogo. La liberté des mers*, Quaderni di Bioetica n. 2, Mimesis, Milano-Udine 2012; J. HABERMAS – C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. a cura di L. Ceppa – G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2010², G. PINO, *Libertà religiosa e società multiculturali*, in AA.VV., *Diritto, tradizioni, traduzioni. La tutela dei diritti nelle società multiculturali*, a cura di T. Mazzaresse, Giappichelli, Napoli 2013, pp. 157-188.

¹⁶ S.E. NGOENHA, *Per un contratto culturale*, in G. LEGHISSA (a cura di), *Filosofie in Africa*, cit., pp. 41-64, ivi pp. 52-53. Cf. F. REMOTTI, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Boringhieri, Torino 1995.

no sorti nel contesto dei valori occidentali liberali, incentrati sull'autonomia e sull'individualità, e che non trovino legittimità né possibilità di applicazione in contesti dove prevale il collettivismo, come in Africa o Asia¹⁷.

Tali dibattiti ben si prestano in effetti anche al ragionamento sul dialogo interreligioso nella misura in cui consentono di offrire un ripensamento della conversione entro la cornice della tradizione culturale, laddove ora è più chiaro che se si assume la prospettiva multiculturale si decide di optare per un'interpretazione della conversione come 'salto' nella condizione rinnovata che, a ben vedere, ha un profondo valore individuale, ma forse poco risponde al quesito sulla possibilità che una cultura accolga un credo nuovo. Per altro verso l'orientamento interculturale, così consapevole delle differenze situazionali e contestuali che ci pone innanzi la storia, meglio si presta alla conversione come apertura, anche sociale, all'altro che non vuol dire relativismo, ma *relazionismo*, ovvero, l'istituzione, nell'esistere coesistenziale e plurale, di relazioni consapevoli, non immemori della storicità della tradizione, ma disponentesi al rinnovamento .

Il Bénin: culla della religione vodun

Emblematico rispetto a quanto accennato è il caso del Bénin, paese dell'Africa Occidentale subsahariana¹⁸ che si affaccia sul Golfo di Guinea, situandosi tra Togo, Burkina Faso, Niger e Nigeria, addivenuto Repubblica, dopo una lunga colonizzazione francese, solo nel 1960.¹⁹

La coraltà etnica beninese (Fon, Yoruba, Adja, Somba, Ani etalii), come la compresenza di religioni plurime (cattolica, con un'alta percentuale di cattolicesimo cristiano e celeste, protestante, musulmana e vodun²⁰) rende l'ex regno del Dahomey un retroterra ideale entro il quale collocare le rifles-

¹⁷ A. CHIRICOSTA, *Filosofia interculturale e valori asiatici*, O barra O Edizioni, Milano 2013; F. TEDESCO, *I diritti umani alla prova del relativismo. La critica dei «valori asiatici»*, in TH. CASADEI (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino 2012; J.A.M. COBBAH, *African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective*, in «Human Rights Quarterly», (1987) 9, pp. 309-331, in part. pp. 320-322; K. WIREDU, *Cultural Universals and Particulars: An African perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996.

¹⁸ C. DOTTORI, *Benin. Economia, società e sviluppo etico*, L'Harmattan Italia, Torino 2005; B. PASOT, *Le Benin*, L'Harmattan, Parigi, 1995; B. PLANKENSTEINER, *Benin*, 5 Continents Editions, Milano 2010.

¹⁹ Cf. R. CORNEVIN, *La république populaire du Bénin des origines dahoméennes à nos jours*, Maisonneuve et Larose, Paris 1981.

²⁰ Per le percentuali delle religioni si vedano le stime del governo americano: U.S. DEPARTEMENT OF STATE, *International Religious Freedom Report 2018: Benin*: www.state.gov/reports/2018-report-on-international-religious-freedom/benin/ (ultimo accesso Aprile 2020).

sioni evocate, in quanto è esempio illuminante del proselitismo del passato e della coesistenza presente di *versioni* del sacro che meritano un approfondito ragionamento.

La massiva presenza del culto vodun – di cui il Bénin vanta di esserne la ‘culla’ natia²¹ – riconosciuto come religione ufficiale dal 1992²², rimanda a una tradizione culturale pregna di animismo ove tra il mondo visibile e quello invisibile c’è un dinamismo senza soluzione di continuità che fonda la credenza sulla presenzialità dell’universo del sacro che, infatti, non è collocato in cielo, ma in terra, dove sono sepolti gli antenati. Il pantheon di divinità, avi e demoni, che influenzano il quotidiano del credente, è inoltre caratterizzato dalla presenza di un ente supremo, creatore, motore, fonte mistica di tutto ciò che esiste, essenza che nutre la materia dell’universo, nonché potenza che dà forma alla sostanza, entità ancestrale, ineffabile ed eterna che si esprime attraverso le forze del cosmo. Per i suoi seguaci, il Vodun può entrare in contatto con l’umano attraverso i sacerdoti che, con formule e rituali caratterizzati da simbolismi esoterici e da un’enfasi statica, si fanno *medium* dell’incontro. Non sottostimabile, anche se spesso frainteso, è il ruolo dei feticci, cioè simulacri, oggettivazioni materiali aventi una valenza simbolica forte sia positiva che negativa: infatti è interessante notare che la dimensione spirituale ricomprende bene e male e può essere invocata anche per arrecare nocimento – persino fisico, nella forma della malattia – al prossimo o per liberarlo dal pathos (da qui le figure di *guerisseurs* e *feticheurs*)²³.

Come visto, il vodun incarna una saggezza filosofica molto profonda e ben radicata nella strutturazione societaria delle comunità familiari o tribali al punto da essere percepito, più che come scelta individuale, come modello di vita condivisa dalla fondamentale valenza etica. Difatti si ha riprova della pragmaticità di tale credo notando che anche all’anima è attribuita una parte materiale e che la preghiera, il *quaerere deum*, più che in interiorità si

²¹ L. DUBOIS, *Vodou and History*, in «Comparative Studies in Society & History», 43 (2001), 1, pp. 92s.

²² G.A.M. AGBOTON, *Culture des peuples du Bénin*, Présence africaine, Agence de la francophonie, Paris 1997.

²³ M. AUGÉ, *Il dio oggetto*, Meltemi Editore, Roma 2002, pp. 10ss.; G.A.M. AGBOTON, *Culture des peuples du Bénin*, Présence africaine, Agence de la francophonie, Paris 1997; C. BECKWITH, A. FISHER, *Cerimonia d’Africa*, White Star, 2000; M. BURZIO, *Viaggio tra gli dei africani. Riti, magia e stregoneria del vodoun*, Mondadori Electa, Milano 2005; ID., *Vodoun*, Velar, Bergamo 1998; P.H. DUPUIS, *Il Vodun del Benin: un approccio empatico*, in «Afriche», n. 39 (1998); U. FABIETTI, R. MALIGHETTI, V. MATERA, *Dal tribale al globale. Introduzione all’antropologia*, Mondadori, Milano 2002; S. FALK MOORE, *Antropologia e Africa*, Cortina, Milano 2004; M. GUERIN, *Le vodou fon dans le Royaume d’Allada (Bas-Dahomey): ses images et ses symboles*, Cotonou 1972; L. HURBON, *Les mystères du vaudou*, Gallimard, Paris 1993; V. LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1989; ID., *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli 1994; L. LAIN – F. CALLONI, *Popoli proibiti*, Velar, Bergamo 1992.

dispiega in manifestazioni pubbliche che, a ben vedere, non invocano la dimensione ultramondana in sé, ma per un ritorno alla vita terrena: nutrimento alla popolazione, fertilità alle donne, economia positiva e buoni raccolti per il villaggio²⁴.

Su tale tradizione si innestano i contatti con il colonialismo²⁵ e con il cristianesimo²⁶ le cui tracce sono a tutt'oggi ben visibili²⁷ e di cui il primo, con la tratta degli schiavi, è stato motore della diffusione della tradizione vodun nel mondo, il secondo di rapporti dagli esiti, come anticipato, diversificati, che vanno dall'autentica conversione, ai sincretismi, fino alla nascita di religioni indipendenti.

L'opera dei missionari cattolici nel Bénin viene oggi ripartita, in ossequio alle indicazioni offerte dalle Esortazioni *Ecclesia in Africa*²⁸ e *Africa Munus*²⁹, in diverse fasi: l'epoca della prima evangelizzazione, in cui i primi missionari entrano in rapporto con la cultura religiosa tradizionale; l'epoca della missione di seminaristi e sacerdoti con il clero locale (dal 1914 circa alla fine del periodo coloniale); un'altra epoca di missione che va dal 1961 al primo Sinodo sull'Africa del 1994 ed, infine, l'epoca della nuova evangelizzazione che va dal 1994 in poi³⁰.

²⁴ B. ADOUKONOU, *Jalons pour une théologie africaine: essai d'une herméneutique chrétienne du vodun dahoméen*, 2 voll., Lethielleux, Paris 1980.

²⁵ Cf. R. LAW, *Dahomey and the Slave Trade: Reflections on the Historiography of the Rise of Dahomey*, in «The Journal of African History», 27(1986) 2, pp. 237-267.

²⁶ J. BONFILS, *La mission catholique en République du Bénin: Des origines à 1945*, Karthala, 1999; M. BALARD, *Dahomey 1930: mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945) missionnaire et ethnographe*, L'Harmattan, Paris 1999; F.BORGHIERO – R. MANDIROLA, *Diario del primo missionario del Dahomey: 1860-1864*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2002; CONGREGATIO PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE (a cura di), *Guida delle missioni cattoliche 2005*, Urbaniana University Press, Roma 2005.

²⁷ Due sono gli importanti monumenti che testimoniano la presenza in Bénin del colonialismo e del cristianesimo: la *Porta del non ritorno*, un monumentale arco, eretto dall'ONU nel 1995, ora patrimonio dell'Unesco e simbolo del paese, sulla spiaggia di Oudah che è memoria visibile del tragico periodo dello schiavismo che si è consumato proprio su quelle rive, forzatamente allontanando milioni di uomini dalle proprie radici e del vicino *Memoriale* edificato dalla Chiesa cattolica in occasione del Giubileo del 2000 per testimoniare la presenza del cristianesimo in Bénin dall'arrivo dei primi missionari cattolici nel Dahomey.

²⁸ Esortazione Apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa* del Santo Padre Giovanni Paolo II circa la Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l'anno 2000: www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html (ultima visualizzazione Aprile 2020).

²⁹ Esortazione Apostolica post-sinodale *Africae Munus* del Santo Padre Benedetto XVI sulla Chiesa in Africa al servizio della riconciliazione, della giustizia e della pace: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html (ultima visualizzazione Aprile 2020).

³⁰ «A livello cronologico, la prima presenza cattolica nel Paese è legata all'opera dei missionari portoghesi che nel 1680 costruirono una cappella a Ouidah. Ma un'opera di evangelizzazione vera e propria ebbe inizio solo con l'arrivo dei missionari della Società delle Missioni Africane (SMA) nel 1861, e con

Come negli altri paesi Africani, l'attività missionaria nel Bénin ha richiesto ai religiosi occidentali un impegno non semplice, ma ha coinvolto anche i locali che si sono trovati dinanzi ad un credo ricco di valori positivi (la speranza, la vita vera rimandata a una dimensione ancora da darsi, il perdono dei peccati, l'amore di un Dio buono, etc.) e, almeno all'apparenza, non troppo dissimile dal proprio (la presenza di un'entità suprema, il pantheon di divinità che è stato paragonato ai santi³¹, la spiritualità opposta alla materialità, le preghiere, i rituali, etc.). Il meccanismo di giustapposizione degli elementi provenienti dalle due religioni, che in alcuni casi ha favorito una vera conversione, in altri la nascita di culti sincretici, è in Bénin più emblematico che altrove, in quanto, a differenza degli altri paesi africani caratterizzati dalla presenza di culti vari e talvolta diversificati, nell'ex Dahomey la presenza massiva della religione vodun e di tradizioni ad essa affini avrebbero potuto alimentare una chiusura autoreferenziale e, dunque, costituire un argine per la diffusione del cattolicesimo. E, invece, la rapida diffusione della religione cattolica, presto corroborata dalla presenza di sacerdoti e religiosi beninesi (alcuni divenuti figure di spicco della cristianità come il Cardinale Bernard Gantin o l'arcivescovo Isidore de Sousa), testimonia che la cultura locale non

la fondazione delle missioni di Porto-Novo e Agoué. Il 26 giugno 1883 fu eretta la Prefettura Apostolica del Dahomey. Risale al 1901 l'istituzione del Vicariato Apostolico. Un particolare impulso alla formazione di un clero indigeno si verificò con la promozione del seminario regionale di Ouidah che conserva il merito di aver preparato i primi sacerdoti del Togo, della Nigeria, della Costa d'Avorio e che mantiene a tutt'oggi il suo carattere regionale. Nel 1925 il padre Francis Aupiais (1877-1945) invitò i primi seminaristi del Paese ad aprire il loro cuore agli aspetti positivi della loro cultura locale anche attraverso la rivista «La Reconnaissance Africain». La Chiesa del Benin cercò poi di proseguire in questa linea di dialogo. Nel 1928 fu ordinato il primo sacerdote indigeno. Il 14 settembre del 1955 Pio XII eresse (Bolla *Dum tantis*) – in modo contemporaneo – le prime due diocesi del Paese (Cotonou e Porto-Novo) stabilendo la gerarchia cattolica. Nel 1957 Bernardin Gantin divenne il primo vescovo beninois. Nel 1971 (29 giugno) fu istituita da Paolo VI la nunziatura apostolica del Dahomey (Breve *Magnum semper*). All'inizio la sede era posizionata nella città di Dakar (Senegal); fu poi trasferita ad Abidjan secondo quanto stabilito dal Breve *Quantum prosperitatis* di Papa Montini (1° maggio 1973). Nel 1975 ha assunto il nome di nunziatura del Benin. Nel 1982 e nel 1993 Giovanni Paolo II visitò il Benin. Lo accolse festosamente l'episcopato locale, che è riunito nella Conferenza Episcopale del Benin (Conférence Episcopale du Bénin, CEB). La CEB è membro della Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest Francophone (CERAO)». P. L. GUIDUCCI, *La Chiesa e il culto Vodun in Benin*, in «Storiain»: www.storiain.net/storia/la-chiesa-e-il-culto-vodun-in-benin (ultimo accesso Aprile 2020). Cf. anche: G. CERCHIETTI – G. GRIECO – L. LALLONI, *Cardinale Bernardin Gantin. Missionario africano a Roma, missionario romano in Africa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010 e *Acta Apostolicae Sedis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

³¹ Si tratta della cosiddetta Santeria, nata dal sincretismo tra cattolicesimo e elementi della tradizione Yoruba (ora molto diffusa in Sudamerica) che prevede una sovrapposizione tra i santi cristiani e le divinità animiste come l'identificazione tra Shangò/Changò, dio della guerra, con San Michele Arcangelo, in virtù della sua raffigurazione con la spada e il suo essere a capo della milizia celeste degli angeli. Cf. G. BRANDON, *Santeria from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*, Indiana Univ Press 2010; M. GONZÁLEZ-WIPPLER, *Santería: The Religion, Faith, Rites, Magic*, Llewellyn Publications 2002.

si è limitata ad assorbire quegli elementi di fede che le erano familiari o già contenuti nella propria religione. Difatti si è esperita una effettiva *apertura all'incontro*, nella misura in cui la cultura locale ha iniziato a percepire con sospetto alcuni elementi del vodun che alimentavano paure e dipendenze psichiche, che tenevano gli indigeni in uno stato di soggezione e vulnerabilità e, piuttosto, è parsa progressivamente *coin-volta* dall'annuncio del Vangelo e dei suoi valori. Tale 'discernimento' all'interno della dottrina della fede, invero, è stato gesto sia spontaneo che rigoroso, quest'ultimo adesso ricompreso nella cosiddetta teologia africana la quale, pur nelle sue diversificazioni, mette in questione l'«universalità delle incarnazioni cristiane occidentali» e rivendica «uno spazio espressivo “originale” e africano di fronte alla norma delle codificazioni rituali occidentali»³². Dette rivendicazioni, in realtà, liberando il messaggio cristiano dalle interpretazioni storiche, lo aprono ad un relativismo pericoloso perché eccessivamente variabile, col rischio di dare adito a logiche utilitaristiche, ora rispettose delle singole diversità etniche, ora tese a prospettive unificanti³³. Difatti, secondo l'inquadramento ermeneutico dato al problema in queste pagine, non si ritiene possibile considerare il cristianesimo avulso dalla storia e calarlo in essa solo quando è conveniente per autorizzare conversioni che preservino le identità locali, bensì si sta provando ad intendere la possibilità e le modalità del darsi della conversione nella storia.

Come è evidente, le persistenti aporie costituiscono un motivo di preoccupazione per la Chiesa di Roma che ha mostrato la sua vicinanza al problema africano (in particolare con l'*Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Africa* del 1994 e con le Esortazioni post-sinodali prima evocate) e segni di amicizia al popolo beninese, testimoniate dalle visite dei Pontefici in Bénin. Del 1993, infatti, è il viaggio apostolico di Papa Giovanni Paolo II in Bénin, Uganda e Kartoum, in cui ai Vescovi della Conferenza Episcopale del Bénin ha sottolineato l'importanza della «nuova evangelizzazione», spiegando che «il messaggio evangelico gioca un ruolo profetico e critico. Esso vuole rigenerare, passare al vaglio ciò che sarebbe ambiguo o appannato, tanto nei costumi ancestrali che nelle pratiche recentemente importate dall'estero. Così potrà essere assunto tutto ciò che è buono, nobile e vero, affinché il mistero cristiano sia espresso secondo il genio africano». È, così, ben espresso il ruolo dell'inculturazione, che «richiede molto tempo, lucidità teologica, discernimento spirituale [...] per l'assunzione dei valori culturali dei popoli».

³² V. PETRARCA, *Pagani e cristiani nell'Africa nera*, cit., p. 78.

³³ R. GIBELLINI, *Teologia nera*, Queriniana, Brescia 1978; ID., *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia, 1994.

Col che il pontefice offre risposta al quesito sopra posto chiarendo che l'evangelizzazione non richiede che la cultura venga tradita o mortificata, bensì preservata con discernimento, il che non vuol dire dare vita a nuovi credo o a «sette», ma saper *riconoscere e rispettare* l'altro: «continue a sviluppare con i credenti di altre religioni un'atmosfera che permetta di preservare per tutti le condizioni di un'adesione alla fede data in piena libertà. Incoraggiate la conoscenza e il rispetto reciproci, in una ricerca comune della crescita della persona umana»³⁴.

Il riconoscimento e il rispetto sono principi etici nobili che ben si prestano al dilemma in questione in quanto consentono di chiarire che la conversione non è negazione, e dunque morte, dell'identità dell'altro, della sua dignità: «*prendere in considerazione* è un *respicere* in cui il riconoscere è già un rispettare. L'immoralità fondamentale della *manca di rispetto* è *disconoscimento*. Il disconoscimento totale è già in sé omicidio potenziale»³⁵.

Inoltre, durante quello stesso viaggio in Bénin, Giovanni Paolo II si assunse la responsabilità di un incontro senza precedenti, quello con una rappresentanza dei seguaci del vodun: i principi del *riconoscimento* e del *rispetto* vengono resi attuali nella misura in cui, dinanzi al mondo intero, il rappresentante della cristianità getta le fondamenta per il dialogo, l'istaurazione di rapporti costruttivi con i «credenti di altre famiglie spirituali» in vista di un «arricchimento reciproco». Papa Giovanni Paolo, infatti, sottolinea che «nelle diverse tradizioni religiose c'è del vero e del buono delle semenze del Verbo», da cui deriva l'atteggiamento di «rispetto» e chiarisce che la conversione non implica la negazione della propria provenienza tradizionale: i convertiti al cristianesimo «accogliendo il messaggio di Dio, essi non hanno perduto niente [...]. Ciascuno deve rispondere all'appello di Dio, liberamente e in piena responsabilità. La Chiesa considera la libertà religiosa un diritto inalienabile, un diritto che si accompagna al dovere di ricercare la verità»³⁶.

Altro momento importante, testimonianza della volontà di sostenere il dialogo interreligioso, è il viaggio del 2011 di Papa Benedetto XVI in Bénin. Il Papa durante il suo viaggio denuncia il materialismo e il fondamentalismo

³⁴ *Discorso di Giovanni Paolo II ai Vescovi della Conferenza Episcopale del Benin* - Arcivescovado di Cotonou (Benin) - Mercoledì, 3 febbraio 1993: www.w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/february/documents/hf_jp-ii_spe_19930203_vescovi-cotonou.html (ultimo accesso Aprile 2020).

³⁵ P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, cit., p. 161, ora in ID., *Per una filosofia della morale*, cit., p. 780.

³⁶ Incontro di Giovanni Paolo II con una rappresentanza dei seguaci del Vodù Sede del «Comité pour l'Organisation et le Développement des Investissements en Afrique et à Madagascar» (CODIAM) a Cotonou (Benin) Giovedì, 4 febbraio 1993: www.w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/february/documents/hf_jp-ii_spe_19930204_vodu-cotonou.html (ultimo accesso Aprile 2020).

simo religioso e sottolinea con forza l'importanza del Vangelo come fonte di riconciliazione e di sviluppo e del dialogo tra le religioni, comprese quelle tradizionali. Tuttavia a fronte del crescente successo delle Chiese evangeliche e pentecostali che propongono una fede attraente, una semplificazione del messaggio cristiano, mescolando i propri culti con quelli tradizionali, il Pontefice spiega che «è importante nell'inculturazione non perdere l'universalità. Io preferirei parlare di interculturalità, non tanto di inculturazione, cioè di un incontro delle culture nella comune verità del nostro essere umano nel nostro tempo, e così crescere anche nella fraternità universale»³⁷.

Il riferimento del pontefice all'interculturalità conferma la scelta ermeneutica di optare per una indagine storica dell'incontro tra culture che si riconoscono nella loro identità e, nel rispetto reciproco, rendono possibile il senso autentico della conversione.

L'interculturalità della conversione

Il riferimento all'interculturalità ci viene in aiuto per rispondere al quesito circa le condizioni di possibilità della conversione, perché ci dice che ciascuna cultura presenta una dinamicità storica che autorizza l'apertura all'altro e, dunque, ben si dispone alla *versione* ad un nuovo credo non dimenticando l'orizzonte di provenienza, anzi portando chiarezza nel proprio autentico sé. Proprio qui, però, si insinuano nuovi sospetti, in quanto, al di là dei sincretismi, accade che molti cristiani, anche religiosi, continuano a tenere vive alcune convinzioni e pratiche della tradizione culturale vodun *accanto* a quelle cristiane, come visto nel caso dei funerali in Ghana e riprovato dalla più generale resistenza anche nel campo amministrativo e medico di ormai esautorate figure tradizionali che si affiancano a quelle ufficiali³⁸. Il che è vissuto con difficoltà dagli africani: «oggi

³⁷ BENEDETTO XVI, *Intervista concessa dal Santo Padre Benedetto XVI ai giornalisti durante il volo verso il Bénin*, volo Papale, venerdì 18 Novembre 2011 in ID., *Una nuova stagione di speranza. Viaggio apostolico in Benin, 18-20 novembre 2011*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2011, pp. 9-10. Visualizzabile anche online al sito: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20111118_incontro-giornalisti.html (ultimo accesso Aprile 2020). Di Papa Benedetto XVI si veda J. RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance: le christianisme et la rencontre des religions*, Editrice Vaticana e Ed. Parole et Silence, Paris 2005. In tempi recenti, anche Papa Francesco ha voluto confermare la sua vicinanza al Bénin con l'incontro con il presidente della Repubblica Patrice Talon in cui è tornato il tema dell'importanza del dialogo interreligioso. Cf. *In udienza dal Papa il Presidente del Benin Patrice Talon*: www.vaticannews.va/it/papa/news/2018-05/udienza-papa-presidente-benin-patrice-talon.html (ultimo accesso Aprile 2020).

³⁸ M. AIME, *Nel paese dei re*, Nicolodi, Rovereto 2003.

c'è un bisogno urgente in Africa – e parlo da africano preoccupato – di un'analisi che permetta di identificare e circoscrivere gli aspetti retrogradi della nostra cultura rispetto a quelle componenti che meritano di essere valorizzate. Che queste ultime componenti esistano è fuori discussione, come ben sanno molti intellettuali e politici africani. Ma manca l'analisi: assistiamo, fra altre cose disperanti, allo spettacolo frequente di africani, per altri versi illuminati, che partecipano con assiduità a cerimonie in cui si fanno libagioni agli spiriti degli antenati, o che applaudono freneticamente a imitazioni di stregoni posseduti dagli spiriti della danza – e tutto questo nella convinzione che facendo così mostrano il loro radicamento nella cultura africana»³⁹. Questo, come detto, riporta alla difficile questione dell'ingresso dell'Africa nella modernità, preoccupata di abbandonare i modelli culturali tradizionali per aderire a quelli occidentali o arroccata saldamente ai primi per timore dell'invasione straniera o, ancora, convinta della possibilità di una compresenza che invero nega sia la cultura di provenienza che quella di destinazione.

Tale dinamica non è dissimile da quella proposta per la riflessione sulla conversione, ma va ricordato quanto detto al principio, ovvero che non si tratta di una dialettica tra due *particolari*, il culto tradizionale africano e la cristianità, bensì di un movimento continuo tra *particolare* ed *universale*: la cultura, storicamente intesa, si orienta al religioso in una tensione universalizzante mai conclusa, laddove non le viene chiesto, quand'anche pure fosse possibile, di uscire da sé medesima, né le si offre l'ingresso attuale nell'universale. Probabilmente tali sono le ragioni delle molteplici storture: la richiesta della rinuncia alla propria identità storica, la promessa di fruizione di attraenti universali, l'ingresso in soluzioni sincretiche che sono nei fatti monoliti asfittici, privi di effettive aperture.

Tuttavia in queste pagine non ci si è domandati della modalità o delle ragioni delle plurime versioni del sacro incontrate, ma, muovendo dalla loro constatazione, ci si è chiesti della possibilità di un'autentica conversione tra narrative identitarie profondamente dissimili. E, progressivamente, ha preso forma l'idea di conversione non intesa – solo – nei termini di un'esperienza individuale, bensì di un'*esperienza di relazione*: «equivoci permangono spesso [...] nel modo di interpretare la conversione morale nell'esperienza di fede. Si parla molto di conversione religiosa, di esperienze di conversione, di incontri con tradizioni di fedi diverse. Rimane, però, presente la tendenza a separare la sfera spirituale da quella sociale, a ritenere che si diviene credenti

³⁹ K. WIREDU, *Come non comparare il pensiero africano con quello occidentale*, cit., p. 31.

distanziandosi dal “mondo” e osservando norme di vita specificamente garantite da una tradizione religiosa»⁴⁰.

La scelta della prospettiva interculturale, invece, consente di non disgiungere la conversione dalla cultura dei popoli che viene intesa come storica, ovvero incapace di spogliarsi dalle tradizioni identitarie e, ad un tempo, aperta all'incontro con l'altro, impossibile da negare in virtù dell'esistenza coesistenziale. Di tal che il riconoscimento dell'alterità costitutiva dell'umano e della storicità delle culture rende la conversione una possibilità *universale*, appannaggio di tutti come apertura all'ascolto della chiamata dell'altro. Tale apertura è già in sé movimento, spostamento dalla condizione anteriore, per disporsi alla tensionalità alteritaria, laddove, *insieme con l'altro*, si opera con discernimento, una riflessione sulla propria identità, anche culturale, per poter fare ingresso in una dimensione di rinnovamento. Qui si insinua la possibilità delle *perversioni*, arginabili se si intende il darsi della messa in moto, del mutamento, della conversione come *versione-con* l'altro che viene *riconosciuto* nella sua identità e *rispettato* nella sua diversità ed al cui appello si *risponde* – dal condiviso etimo *respondeo* – con un'azione libera e *responsabile*, dunque lontana dai meccanismi di chiusura, asservimento o compromesso. Dunque intendere la conversione come costitutiva dell'umano vuol dire intravedere un ponte tra le culture radicato in una dimensione precategoriale, comunitaria, prima che individuale, particolarmente familiare alle narrazioni identitarie collettivistiche africane. Col che non si intende raccomandare una religione sulle altre, bensì asserire l'universalità della conversione come *possibilità* comune a tutti di volgersi all'ascolto, a partire dalla propria cultura, dell'appello alteritario e ritrovare insieme *con* lui quel legame originario e costitutivo, «processo in cui gli africani si sforzano di attingere, con gli altri un destino specificamente *umano*»⁴¹.

Alessia Maccaro

Università degli Studi di Napoli Federico II
alessia.maccaro@unina.it

⁴⁰ D. ABBIGNENTE, *Conversione morale nella fede. Una riflessione etico-teologica a partire da figure di conversione del Vangelo di Luca*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 7-8.

⁴¹ K. WIREDU, *Come non comparare il pensiero africano con quello occidentale*, cit., p. 33.