

A. Messina, *Un viaggio attraverso l'umanesimo. Il reverendo Colin Morris e lo sviluppo del nazionalismo in Zambia*, in «Afriche e Orienti», (1), 2023, pp. 89-111, DOI: <https://doi.org/10.23810/AEOXXVI202315>

DOSSIER

afriche.
e orienti

by Antonio Messina

Un viaggio attraverso l'umanesimo. Il reverendo Colin Morris e lo sviluppo del nazionalismo in Zambia

Abstract

This essay traces the stages of the Reverend Colin Morris' long journey, when in his early twenties he arrived in Africa as a missionary, serving the Methodist church in Northern Rhodesia (Zambia) from 1956. Distinguished for his positions of open hostility to the racial inequalities fostered by the British colonial regime, he formed a long and lasting friendship with the leader of the independence movement Kenneth Kaunda, who described him as an "ideal priest". Kaunda and Morris looked at humanism as the auspicious opportunity for the emancipation of Africans and the full development of the socialist idea, which for Morris represented the authentic spirit of Christianity.

Keywords

Colin Morris, Kenneth Kaunda, Zambian Humanism, Anti-colonialism, African Nationalism

This article is distributed in Open Access under the Creative Commons CC-BY 4.0 Licence

(c) Author(s)

DOI:<https://doi.org/10.23810/AEOXXVI202315>

When citing this article please include its DOI with a resolving link

Introduzione

Il viaggio dei missionari europei in Rhodesia Settentrionale, risalente alle prime esplorazioni condotte dal missionario scozzese David Livingstone (1813-1873), ebbe delle implicazioni non soltanto di natura religiosa – legate alla progressiva cristianizzazione ed evangelizzazione o *civilizzazione* delle popolazioni autoctone – ma anche di notevole rilevanza politica. Alcuni storici e critici del colonialismo hanno avanzato l'ipotesi che le missioni abbiano esacerbato l'oppressione coloniale (Tiberondwa 1978) e che queste non fossero niente di più che *dispositivi coloniali*, descrivendo in questo modo i missionari europei come imperialisti con la Bibbia in una mano e con la pistola e la bandiera nell'altra (Andrews 2009: 664). Hobson descrisse l'espansione imperiale come una sequenza progressiva, riassunta nella celebre frase “first the missionary, then the Consul, and at last the invading army” (Hobson 1938: 204). Simili rappresentazioni, tuttavia, non hanno tenuto conto delle peculiarità e delle sfaccettature che hanno accompagnato il controverso rapporto tra chiese missionarie e stati coloniali in diverse epoche e contesti geografici. Nella storia dell'impero britannico, ad esempio, si sono verificati vari episodi in cui le chiese missionarie hanno sfidato e resistito all'egemonia imperiale, anziché sostenerla (Etherington 2005: 2). L'impossibilità di formulare valide generalizzazioni è acuita, inoltre, dai differenti approcci adottati dalle variegate chiese missionarie nel continente africano. Oliver ha sostenuto che la chiesa cattolica in Africa si è mostrata relativamente indipendente dai legami con il potere secolare coloniale, in quanto il cattolicesimo non era associato con nessuno specifico stato colonizzatore, a differenza della chiesa anglicana, vincolata all'establishment politico inglese (Oliver 1991: 257). Quanto ai missionari protestanti, Etherington (1983: 130) ha affermato che esistette un antagonismo diretto tra loro e i coloni bianchi nella maggior parte del continente. L'indipendenza dei cattolici e dei protestanti dal controllo statale si esprime prevalentemente nelle colonie britanniche piuttosto che in altre colonie europee (Woodberry 2004: 24). Esistono numerosi – oltreché variabili – fattori che hanno influenzato l'interazione tra le chiese missionarie e i governi coloniali nei diversi contesti, tra i quali: “Religious denomination”, “Nationality”, “Church policies with regard to involvement in Politics”, “Fear of communism” (De Jong 2015: 64-115).

Pur sottoposte a forti pressioni da parte delle amministrazioni coloniali, desiderose di cooptare tatticamente le religioni nel perseguimento del proprio dominio politico, “the role of mission Christianity as an institutional force during

the colonial period was not simply one of undifferentiated support of temporal political power” (Haynes 1996: 25). In molti casi i missionari europei hanno contribuito all’emancipazione degli africani, difeso i loro diritti umani e civili, criticato il colonialismo e sfidato le strutture egemoniche del potere coloniale. Alcuni missionari europei, afferenti alle principali chiese, hanno sostenuto la lotta per l’indipendenza politica in Africa. Per molti aspetti, l’introduzione del cristianesimo nell’Africa subsahariana ha contribuito al cambiamento sociale e all’ascesa del nazionalismo (Hopkins 1966).

Anche se molti leader nazionalisti africani erano cristiani, il rapporto tra cristianesimo e nazionalismo è stato controverso. Il leader nazionalista Kwame Nkrumah vedeva le chiese missionarie come parte integrante della struttura del dominio coloniale, percependole come strumenti di oppressione sociale messi in atto dai colonialisti, anziché come una forza per un cambiamento positivo (Nkrumah 1967: 23). La diffidenza che alcuni nazionalisti nutrivano nei confronti delle chiese missionarie derivava dalla loro tendenza ad assumere un atteggiamento “apolitico” (Hastings 1979: 97), motivato dal desiderio di non mescolare religione e politica. Questa linea di condotta si traduceva spesso in una accettazione quasi passiva sia della legittimità del colonialismo benevolo che delle aspirazioni nazionaliste (Haynes 1996: 64). Anche per questa ragione i nazionalisti della Rhodesia Settentrionale preferirono rivolgersi alle chiese africane indipendenti, come l’African Methodist Episcopal Church (AMEC), che negli anni ’50 poteva contare sull’adesione di 50.000 membri ed era rinomata per il suo forte impegno e coinvolgimento nella causa nazionalista (Cook 1978: 285). Membro di spicco di questa chiesa fu, oltre Kenneth Kaunda, il presidente dell’African National Congress (ANC) Harry Nkumbula, il quale fece ampio ricorso al linguaggio religioso-evangelico per sostenere la sua battaglia nazionalista (Maxwell 2005: 298).

Mentre i metodisti dell’AMEC appoggiarono il nazionalismo senza troppe riserve, i protestanti europei in Africa si trovarono divisi in due grandi correnti: da una parte i conservatori, convinti che i cristiani non dovessero lasciarsi coinvolgere nelle arroventate questioni politiche; dall’altra i progressisti, che affermavano come un tale coinvolgimento fosse necessario e auspicabile per il raggiungimento di una maggiore giustizia sociale. Tuttavia, “[n]either of the two Protestant theological traditions [...] encouraged the churches to play a prophetic role in society, to act as the public conscience of the state” (Lonsdale 1978: 268). Ad opporsi fermamente all’inerzia propria dei conservatori e alla timidezza dei progressisti, per abbracciare invece l’idea che le chiese dovessero

incarnare una voce profetica all'interno della società, fu il sacerdote protestante Colin Manley Morris (1929-2018), figura atipica e controversa della chiesa metodista in Africa.

Morris è stato uno di quei missionari che si sono battuti per l'indipendenza politica della Rhodesia Settentrionale dal dominio coloniale e la sua visione audace lo portò a riconoscere il potenziale delle chiese cristiane nello svolgere un ruolo catalizzatore per il cambiamento sociale e politico. Morris constatò che la sua fede lo chiamava a intraprendere azioni concrete contro l'oppressione e l'ingiustizia, trasformando così la religione in un agente di trasformazioni rivoluzionarie. Coinvolse attivamente la sua congrega nelle questioni politiche e sociali, sfidando le concezioni coloniali e svolgendo un ruolo determinante nel processo di liberazione.

Lo scopo e l'obiettivo di questa ricerca è quello di delineare l'importanza dell'incontro tra Morris e Kaunda, cioè tra due itinerari di militanza e di impegno politico. La loro congiunzione rappresentò l'atto fondativo di quel nazionalismo cristiano che avrebbe elevato l'umanesimo a religione di stato e plasmato la storia politica zambiana all'indomani dell'indipendenza. La ricerca aspira inoltre ad innestarsi all'interno del dibattito scientifico sulla categoria del *viaggio*, inteso come spostamento nello spazio fisico con significativi risvolti in termini di configurazione di idee e di programmi ideologici. Il viaggio di Morris in Africa si rivela molto istruttivo per comprendere, da una parte, le metamorfosi assunte da uno spostamento che, inizialmente motivato da ragioni religiose, si intreccia progressivamente con le questioni politiche e con i travagliati processi rivoluzionari che hanno caratterizzato l'Africa nel corso del secondo Novecento; dall'altra per indagare sulla effettiva circolazione e trasmissibilità delle *idee viaggianti* che, come suggerito da Edward Said, si muovono nel tempo, da persona a persona, da luogo a luogo (Said 1983: 226-47). Spazi, luoghi e contesti ambientali hanno un ruolo non indifferente nel modellare percezioni e codici mentali degli individui. La missione in Rhodesia catapultò Morris nel Copperbelt, consentendogli di entrare in diretto contatto con le dure condizioni di vita dei lavoratori africani oltre che con i fermenti sociali, le tensioni politiche e i primi tumulti sindacali che caratterizzavano la vita di una provincia che rappresentava il centro economico nevralgico della regione.

Il viaggio di Morris fornisce non soltanto il caso emblematico di una comprovata teoria viaggiante – l'umanesimo cristiano – spostatasi dall'Europa all'Africa attraverso alcuni testi scritti, ma rappresenta anche il caso esemplare

del connubio tra teologia e rivoluzione, tra cristianesimo e socialismo, tra religione e nazionalismo. La trinità cristiana si confronta, si mette in relazione e si “incarna” nella triade politica di rivoluzione, nazionalismo e socialismo. Morris, più di chiunque altro in Zambia, è colui che ha saputo conferire alle rivoluzioni terzomondiste un manto teologico, legittimando le lotte di liberazione dal colonialismo e benedicendo il nazionalismo africano quale strumento di Dio. In tutti i suoi sermoni, programmi radiofonici, articoli di giornale e libri, “Morris reminded the colonial authorities that God is on the side of the oppressed” (Kangwa 2021: 72).

La battaglia di Colin Morris contro il segregazionismo

Colin Morris rappresenta una figura di eccezionale interesse nello studio delle vicende politiche dello Zambia a cavallo tra il colonialismo e l'indipendenza. Descritto come “a most controversial figure” sia all'interno che all'esterno della chiesa (Bolink 1967: 335) e accostato ai preti combattenti e crociati missionari che presero parte alle battaglie per l'indipendenza africana (Keatley 1963: 131), Morris ha ridefinito e stabilito un nuovo paradigma per il ruolo del missionario moderno (Laird 1980).

Giunto a Chingola, nella provincia del Copperbelt, nel 1956, Morris aveva solo 27 anni quando prese servizio nella Chingola Free Church, una congregazione bianca di circa venti persone, predicando con competenza e fermezza ed entusiasmando i membri della congregazione con l'avvio di un progetto di costruzione di una chiesa locale che mirava ad ampliare il numero dei suoi aderenti (Ogden 2014: 29). Sin dall'inizio del suo servizio nella Chingola Free Church, Morris si trovò ad interfacciarsi con i problemi di razza, segregazione e pregiudizio che permeavano la cultura coloniale. Alcuni anziani neri di una chiesa sorella cristiana furono invitati a partecipare alla cerimonia di induzione di Morris e a causa di ciò due membri di spicco della sua congregazione si ritirarono dalla cerimonia, furiosi per il fatto che dei neri fossero stati scelti per partecipare all'evento (Charlton 1969: 21). Morris ha ricordato di essere stato preparato sin dall'arrivo in Rhodesia a “dislike intensely” la popolazione coloniale, ma che si è poi ritrovato incapace di farlo, scoprendo una “eminent reasonableness” nella maggior parte dei rhodesiani bianchi (Morris 1961: 16-17).

L'arrivo di Morris in Rhodesia settentrionale coincise con l'apertura di una nuova miniera di rame a sedici miglia da Chingola, di proprietà della Anglo-American Corporation (AAC). Nel 1958, a causa di un calo della domanda di rame sui mercati mondiali, l'AAC decise di chiudere la miniera di Bancroft,

non offrendo alcuna garanzia di sicurezza o occupazione futura alla forza lavoro africana. Morris, dal suo pulpito di Chingola, attaccò duramente sia la decisione della compagnia mineraria che la sua condotta nei confronti dei lavoratori ivi impiegati: la sua retorica si rivelò alquanto controversa e venne etichettato come “the fighting parson” (Ogden 2014: 30), una descrizione che lo avrebbe accompagnato per tutta la sua vita. Eric Clayton, all’epoca presidente della sezione Bancroft dell’European Mine Workers’ Union, esprese sul *Northern News* un giudizio che si sarebbe in seguito rivelato profetico: “Mr Morris is bringing further disrepute on a pulpit already burdened by his peculiar views. Obviously he intends to forsake his mission in the cause of Christianity and further his own interests in a political or trade union field” (Charlton 1969: 38).

Gli anni 1956-58 segnarono un periodo turbolento nella vita, nel ministero, nelle opinioni teologiche e nella formazione degli impegni politici di Morris. In quegli anni decisivi e cruciali, Morris maturò l’idea di una risposta politica guidata dalla fede, realisticamente calibrata alla situazione contemporanea. Come altri missionari, aveva trovato il racconto di Trevor Huddleston sulle sue lotte contro l’apartheid commovente e stimolante, ma “a poor guide to the complexities and ambiguities of racial life in a British Central African colony” (Stuart 2011: 183). Nei sermoni quaresimali del 1957 Morris scelse di predicare su *Christianity and Race*: “I lost all rapport with my people. As I went on my pastoral rounds, I was reduced to a state of miserable dumbness whenever the conversation turned to the inevitable subject of race. Eventually I could prevaricate no longer. On the first Sunday in Lent 1957 I announced that my subject for the next three Sunday evenings would be ‘Christianity and the Racial Situation’. I was committed!” (Laird 1980: 116).

Nel corso delle sue predicazioni Morris cercò di spiegare ai suoi fedeli che nella parola di Dio, impressa nella Bibbia, si trovava il fondamento dell’unità e della fratellanza di tutti gli uomini e che le cause della discriminazione razziale risiedevano nelle teorie teologiche e biologiche della superiorità razziale, nella paura della competizione economica, nella paura dei matrimoni misti, nel pregiudizio dovuto al conformismo e così via. La violenta reazione ai suoi sermoni spinse Morris ad impegnarsi più a fondo nella lotta contro il razzismo (Charlton 1969: 61). All’interno delle sue predicazioni Morris era solito porre domande ai membri della sua congregazione, come “[t]o what extent are we guilty of racial discrimination before the very altar of God?”, rispondendo prontamente: “[o]nly you personally can answer that question. Would

you personally welcome an African as he took his place beside you in worship and knelt beside you in prayer? Would you personally hear gladly the Word of God from the lips of an African colleague and receive humbly from his hands the Body and Blood of Our Lord? If we cannot truly answer 'Yes!' to these and similar questions, then we stand judged of God, for we are allowing our human prejudices to hold sway in the place where the Will of Christ should rule supreme" (Morris 1958: 13).

In un altro punto dei sermoni quaresimali Morris si soffermò sulla gradualità delle politiche di integrazione razziale: "Given all the time in the world I would seek to be a gradualist, but we haven't got all the time in the world. The speed at which the two races are moving towards collision point is increasing, and the climate of feeling is deteriorating. Both our races are beginning to think with their blood" (*Ibid.*).

Tra i temi più scottanti affrontati da Morris nel corso delle sue predicazioni vi era quello dei matrimoni misti, che all'epoca erano quasi considerati un tabù dalla cultura europea e britannica. Morris analizzò la paura dei matrimoni misti come causa principale della discriminazione razziale: "[i]f you were to put me on the spot and ask me what I would advise my daughter if she announced her intention of marrying an African, I can only say that I would counsel her to extreme caution without, actually forbidding the match. I would point out with due parental pomposity, the desirability of marriage being based upon a kinship of interest and a similarity of background. I would advise her to visit her prospective husband's people, to see where and how they live, and to realize that she might possibly have to live under similar conditions. I would also point out the possible consequences for any children of the marriage in the present climate of our society. But if she remained adamant then I could only do all in my power to ensure the success, of her marriage, and intensify my fight for the kind of society in which her children need not be victimized" (Morris 1958: 54).

Un giornalista del *Sunday Mail* intercettò questo passaggio e lo estrapolò dal contesto per dare l'impressione che Morris avrebbe considerato il matrimonio della sua mitica figlia con un africano, non con interesse paterno, ma con grande gioia. L'articolo venne pubblicato con questo titolo: "My Daughter Could Marry a Native, Says Fighting Parson", e Morris ricordò che la "resulting explosion of public feeling almost blew me right out of Central Africa" (Morris 1961: 58). La questione suscitò un enorme scalpore presso le comunità della Rhodesia settentrionale e questo contribuì ad aumentare la popolarità di

Morris: “[t]he role which fear, of inter-marriage plays in Central Africa is a decisive one. Every other justification for the *colour bar* can be annihilated by logic; but not this one, for its emotional potential is such that the nerve of many Europeans who are on the point of abandoning their discriminatory attitudes fails them when the abhorrent prospect is described in concrete terms. It is this fear which the segregationist exploits to provide, the last and most effective shot in his locker” (Morris 1961: 59).

Morris ricordava che quando ad un europeo viene chiesto “[w]ould you like your daughter to marry an African” immediatamente emergono tutti i tipi di paure inesprese e il segregazionista è trionfante nella risposta: “[g]et rid of the colour bar and you’ll soon be shaking hands with your Black son-in-law” (Morris 1961: 60). In un aneddoto umoristico sulla situazione Morris ricordò: “[...] the only successful riposte I have ever heard to The Question, came from an ex-editor of the Central African Examiner who when asked how he would like his sister to marry an African, snapped, *You don’t know my sister. No African would look at her!*” (*Ibid.*).

Ad ogni sermone successivo, Morris trovava la sua congregazione sempre più scarna e impoverita. Quando arrivò la domenica di Pasqua erano presenti solo poche persone e non ci fu nemmeno il bisogno di aggiungere dei posti extra come si usava fare nelle domeniche precedenti. Morris descrisse in questi termini il suo stato d’animo il giorno della domenica di Pasqua del 1957: “[m]y mood was one of black despair, and the note of Easter Triumph in my voice during the sermon was almost hysterical in its artificiality [...]. My hammer blows from the pulpit had scattered my growing congregation to the four winds. That Sunday lives in my memory as Black Easter” (Morris 1961: 43). A questo punto Morris scrisse una lettera di dimissioni che consegnò al consiglio della chiesa per la deliberazione. Rimase piacevolmente sorpreso quando, invece di accettare le sue dimissioni, il consiglio approvò all’unanimità una risoluzione che esprimeva il proprio apprezzamento per la sua coraggiosa presa di posizione sulla questione razziale e gli offrì il proprio pieno appoggio (Morris 1961: 44). Morris fu profondamente commosso da questo gesto e lo prese come un segno per proseguire incessantemente verso la realtà dell’integrazione razziale.

Nonostante l’appoggio della chiesa, Morris si era alienato le simpatie di quasi tutta la comunità europea della Rhodesia settentrionale. Il comitato esecutivo dell’European Mineworkers Union e la Housewives’ League chiesero le sue dimissioni e la sua espulsione dal territorio della Rhodesia. I sermoni di Morris, raccolti e pubblicati in un volume intitolato *Anything but This*,¹ vennero

bruciati pubblicamente e la sua presenza fu bandita dalla radio. Fischiato per strada, vessato e perseguitato dalla comunità bianca (Laird 1980: 131), Morris poté invece contare sulle simpatie della comunità nera, in particolare degli aderenti all'African National Congress, che distribuirono copie del suo libro nelle birrerie e nei negozi agli africani, rendendolo gratuitamente disponibile nelle *township* africane. Dal 1958 il profilo pubblico di Morris in Africa centrale crebbe enormemente grazie ai sermoni pubblicati, alle dichiarazioni politiche e alla risonanza mediatica fornita dalla stampa. Morris non fu il primo missionario bianco nella Rhodesia del Nord a difendere l'uguaglianza razziale in nome della missione cristiana,² ma è stato ampiamente pubblicizzato e ha cercato ostentatamente pubblicità, generando un'accesa corrispondenza sulla stampa da parte di europei e centinaia di messaggi di solidarietà da parte della popolazione nera (Taylor and Lehmann 1961: 158). Sfruttando l'eco mediatica a suo vantaggio, Morris contribuì al dibattito sull'integrazione razziale nella sua forma più umana e potenzialmente esplosiva esponendo "the great unspoken fear" della "white purity being ravaged by black savagery" (Keatley 1963: 241-71).

L'incontro con Kenneth Kaunda e l'umanesimo

Morris sfruttò il suo pulpito e la sua notorietà sulla stampa per parlare frequentemente della situazione politica in Rhodesia e del movimento verso l'autogoverno degli africani. Considerava una funzione profetica necessaria e imperativa dire la verità, indipendentemente dalle sue conseguenze (Morris 1961: 80). Era chiaro per Morris che la chiesa non poteva rimanere politicamente neutrale: da questo punto di vista differiva, come affermò lui stesso, da Trevor Huddleston nei suoi anni sudafricani, che sosteneva pienamente l'impegno della chiesa nella vita politica di un paese ma non ne perdonava il totale allineamento a un determinato partito politico (Morris 1961: 102).³ A quel tempo, Morris si incontrò regolarmente con i leader nazionalisti più eminenti, primo fra tutti Kenneth Kaunda, segretario generale dell'African National Congress (1953-58), poi fondatore e presidente dello Zambian African National Congress (1958-59) e, infine, presidente dello United National Independence Party (dal 1960), sostenitore della nonviolenza e primo presidente nazionale dopo l'indipendenza del paese. I due si incontrarono nel 1957 a Chilenji Township e fu l'inizio di una amicizia lunga e duratura che si protrasse nel corso degli anni. Kaunda era figlio di David Julizya, evangelista della Church of Scotland Mission arrivato dal Nyasaland in Rhodesia del Nord per fondarvi una missione di

quella chiesa, chiamata Lubwa, nella regione dei Bemba, un nevralgico centro politico durante la lotta di liberazione (Kangwa 2016). La rigida educazione religiosa familiare concorse alla formazione del carattere di Kaunda. Seguì la strada dell'insegnamento, esperienza determinante che gli permise di conoscere più da vicino quale fosse la vera realtà della Rhodesia Settentrionale (Macpherson 1974; Hatch 1976). L'inizio dell'attività politica, tra il 1948 e il 1949, e la sua ascesa alla leadership dell'ANC, con la nomina a segretario nel 1953, coincisero con una fase di radicalizzazione del partito e di forti misure repressive adottate dal governo coloniale. Quando nel 1959 Kaunda e i suoi stretti collaboratori furono confinati nel campo di detenzione a Kabompo, Morris decise di scrivergli e i due avviarono una fitta corrispondenza che presto assunse le sembianze di un dibattito su vari problemi di natura razziale e politica. Queste lettere furono alla fine pubblicate in un volume intitolato *A Humanist in Africa. Letters to Colin M. Morris from Kenneth D. Kaunda*, in cui la filosofia del leader nazionalista Kaunda fu portata per la prima volta all'attenzione di un ampio pubblico (Kaunda 1966). Nei suoi dialoghi con Morris, presentati con uno stile e con una impostazione quasi socratica, Kaunda avanzava una interpretazione teistica dell'umanesimo, da lui definito "Christian Humanism", riferendosi ad esso come ad una filosofia di orientamento socialista. L'ideologia di Kaunda si trovava quindi a metà strada tra una interpretazione teologica e una di riforma sociale, tanto che essa è stata definita come una forma di "socialismo cristiano" (Cheyeka 2006: 16). L'umanesimo costituiva per Kaunda una filosofia mediante la quale si poteva insegnare il valore intrinseco dell'uomo e la sua dignità, principalmente per ripristinare la fiducia in sé stessi che il colonialismo aveva distrutto: "[c]olonialism [...] devalued Man. It created élite societies in which men's worth was determined by an irrelevant biological detail: skin pigmentation" (Kaunda 1966: 21). Le riflessioni del futuro presidente dello Zambia erano precedute da una introduzione scritta da Morris, in cui il parroco dichiarava la sua ammirazione per Kaunda, per la sua rigida autodisciplina e per la sua salda adesione ai principi di fronte alle avversità. Morris provava sincera ammirazione per la "Gandhian streak" di Kaunda, la sua fedeltà alla filosofia della nonviolenza e il suo intenso sentimento religioso: "[t]he theologian might describe him as a syncretist – someone concerned to bridge the gap between different religions and to incorporate into his experience the best elements of them all" (*ibid.*: 11). In quest'opera appare evidente quella che Jan Pettman (1974: 40) ha definito la "guiding hand" di Colin Morris su Kaunda, ossia l'influenza e la trasmissione di idee che Morris

avrebbe esercitato sul futuro leader zambiano, sia attraverso la donazione di alcuni libri che Kaunda lesse con molto interesse sia attraverso le domande poste, miranti a suscitare delle riflessioni nel pensiero del suo interlocutore. Tra i libri che Morris diede a Kaunda spiccava *The Future of Man*, scritto dal filosofo gesuita Pierre Teilhard de Chardin, il cui pensiero costituì un sistematico tentativo di conciliare l'umanesimo con il cristianesimo, "le due grandi correnti che si dividono oggi il Mondo: la passione della Terra da costruire e la passione del Cielo da raggiungere".⁴ Tutto ciò non mira a negare l'originalità delle convinzioni personali di Kaunda, ma a riflettere sul fatto che Colin Morris, come ha scritto Richard Hall (1969: 46), rappresentava uno dei pochi "outsiders" le cui opinioni erano molto apprezzate da Kaunda. Queste iniziali riflessioni contribuirono significativamente allo sviluppo della filosofia dell'umanesimo di Kaunda, che si rivelerà essere negli anni successivi la pietra angolare delle sue politiche in campo educativo, economico e sociale. Esse si stagliarono in un periodo di incubazione del pensiero ideologico di Kaunda, pensiero che a partire dal 1967 si sarebbe evoluto in una serie di principi ideologici per le masse in Zambia, e che avrebbe poi informato le politiche di sviluppo applicate nel 1969 e poi estese a più aree di controllo sociale e politico negli anni successivi. Nei dialoghi con Morris traspare anche l'attivismo cristiano di Kaunda, tutto teso a ripudiare il pietismo, la rassegnazione atavica e il disinteresse nei confronti della politica che avevano caratterizzato l'atteggiamento e la linea di condotta di alcuni missionari cristiani: "I believe that the legacy of certain types of Christianity which emphasise the sinfulness and depravity of Man is more of a curse than a blessing to us. I doubt that the people of Africa really Knew what misery was until the missionary came [...]. A people who have had their self-confidence driven out of them by aggressive Colonialism [sic] need a faith which strengthens their belief in their own possibilities, not one which has them grovelling before an Old Testament God, beating their breasts and wailing about their unworthiness" (Kaunda 1966: 38).

Kaunda era convinto che il segreto del crescente interesse per l'Islam in Africa fosse dovuto al fatto che esso rafforzasse la fede degli uomini in sé stessi senza negare una dipendenza da Allah. Agli occhi di Kaunda, l'Islam rappresentava una fede militante, nazionalista e intollerante, ma anche una potente fede per gli uomini. E il cristianesimo? Kaunda non esitava a definirsi un umanista cristiano, concependo la fede come qualcosa di necessario per spingere le masse all'azione. Esattamente come Colin Morris, Kaunda si riconosceva in una filosofia della storia contraria all'idea che l'uomo si muovesse cieca-

mente attraverso il divenire storico, sia come individuo che come collettività organizzata in nazione. Entrambi credevano nell'esistenza di un piano complessivo di Dio nella storia (Laird 1980: 354) e il risveglio dei popoli oppressi rappresentava un aspetto molto importante del disegno divino. In questo senso Morris individuava nel nazionalismo africano una manifestazione dello spirito di Dio sulla Terra, sia per i suoi connotati emancipatori che per l'impulso da esso dato all'atavico torpore della chiesa: “[...] we have to be most alive to the working of God's Spirit through the African nationalist movement [...]. God is using African nationalism to create a new and great society and speaking through the movement to his Church, calling her to abandon many of her old ways, her time-honoured methods, her traditional attitudes. In this sense it is possible to believe that God is renewing his Church in Africa through the artifice of African nationalism” (Morris 1963b: 40).

Nel 1960 Morris e Kaunda furono coautori del libro *Black Government?*, che è stato dettato alla segreteria personale di Morris un giorno dopo l'arrivo di Kaunda a casa del parroco, ancora convalescente da una grave malattia contratta nel campo di detenzione di Kabompo (Laird 1980: 154-5). I capisaldi della causa nazionalista di cui si discusse nella pubblicazione erano la discriminazione razziale, la libertà di parola e di movimento, il governo di maggioranza, la fine della Federazione e il futuro del nazionalismo africano. Nel terzo capitolo, “We want a Colour-Blind Society”, Kaunda asseriva: “I am a ‘nationalist’ living in a society that you white men call multi-racial, but it rejects me and my claims. I am regarded in my own country as a second class citizen [...]. We find ourselves divided into four distinct residential areas: European, Asian, Eurafrikan and African” (Kaunda e Morris 1960: 41).

A parte l'impatto che queste pubblicazioni ebbero sul pensiero degli africani e di pochi europei, tali collaborazioni editoriali ebbero come conseguenza immediata quella di imprimere i nomi di Kaunda e Morris nella mente del pubblico al punto che Morris, agli occhi degli europei, venne quasi ritenuto responsabile di alcune delle parole e delle azioni del suo amico nazionalista Kaunda. A causa di quell'associazione lo stesso Morris fu ritenuto un rischio per la sicurezza, la sua casa venne posta sotto la sorveglianza della polizia e il suo telefono intercettato (Laird 1980: 155).

Tutto questo non scoraggiò Morris da un coinvolgimento diretto negli affari politici del paese, che ora stavano sempre più al centro delle sue preoccupazioni. Morris si dimostrò un acuto osservatore del clima di “political frustration” che serpeggiava nel paese e che rischiava di far precipitare la Rhodesia Setten-

trionale in una pericolosa spirale di violenza. A suo avviso solo mediante una “positive call to national solidarity” si poteva sperare di “cure this malady”⁵⁵.

Il passaggio di Morris dal pulpito all’arena politica avvenne con il Constitution Party, formato nel 1957 per unire i rhodesiani settentrionali di orientamento liberale – sia neri che bianchi – nella lotta per l’indipendenza. Le figure di spicco del partito, così come la sua rapida ascesa e caduta, sono state ampiamente ricordate da Morris (1961: 116-27). Il partito cessò di esistere perché, agli occhi dei suoi sostenitori africani, non si era sufficientemente impegnato nella lotta per lo scioglimento della Central African Federation (Federazione della Rhodesia e del Nyasaland). Morris non si pentì della sua breve associazione con il partito, offrendo invece un commento teologico rivelatore come riassunto di questa breve esperienza: “[h]owever confused our motives and glaring our mistakes, it was worthwhile to demonstrate the Lordship of Christ over an area of human living – the political – from which He has for too long been banished” (Morris 1961: 127).

In seguito Morris svolse un lavoro di primo piano nella formazione di un nuovo partito politico liberale insieme a Sir John Moffat, “a party which would work itself out of a job in favour of the nationalists as soon as possible, and at the same time fight for the security of the Whites as a minority group in an independent Northern Rhodesia” (Charlton 1969: 104). Il Northern Rhodesian Liberal Party (NRLP) venne formato il 29 ottobre 1960 dalle ceneri del Constitution Party e Morris ne assunse la carica di vicepresidente. Morris non guardò alla politica come alla vocazione della sua vita, ma come a un imperativo morale a cui non poteva sottrarsi, una necessità dovuta alle circostanze peculiari di quel momento storico: “[o]nce the hand-over of political power had been completed and there was a fully representative government in Northern Rhodesia, the need for a liberal party would be over. Then I would wish to return to the particular work for which God had called me” (Morris 1961: 165-6).

Il partito condusse una vigorosa campagna pubblicitaria e la presenza di Morris nei suoi ranghi ricevette un’ampia risonanza mediatica (Ogden 2014: 37). Nonostante ciò, Morris e Moffat si trovarono presto in disaccordo sulla linea di condotta da tenere nei confronti del principale partito nazionalista zambiano, lo United National Independence Party (UNIP), di Kenneth Kaunda. Morris spinse per una alleanza con lo UNIP come il modo migliore per assicurarsi i seggi necessari, mentre Moffat si mostrò irremovibile sul punto (Mulford 1967: 245-6). Questo diverbio si concluse con le dimissioni di Morris dal partito e con la sua candidatura indipendente a Chingola. Né i candidati

liberali né Morris ottennero alcun seggio, mentre le elezioni del 1962 sancirono l'ascesa del primo governo africano di coalizione. Dopo le elezioni, Kaunda si insediò alla State House di Lusaka, mentre Morris si ritirò nella sua chiesa a Chingola. Nuove elezioni, agli inizi del 1964, diedero la maggioranza allo UNIP; un nuovo governo, superate alcune difficoltà interne, ottenne l'accesso del paese all'indipendenza, il 24 ottobre 1964, con il nome di Zambia. L'avvenuta indipendenza dello Zambia rappresentò una vittoria per Morris e il coronamento di lunghi anni di battaglie e di sacrifici patiti. Ancora di più essa rappresentò l'occasione propizia per incidere sulla storia e fare della religione uno strumento di *nation building*: “we have the opportunity of becoming the conscience of our nation and providing the spiritual dynamism to sustain its ongoing life. This opportunity will never occur again”.⁶

Il raggiungimento dell'indipendenza e la fine di un viaggio

Tra i primi atti del nuovo presidente Kaunda vi fu quello di conferire a Colin Morris l'onorificenza *Order of Freedom* per “exalted services to the Republic of Zambia”. L'onorificenza era riservata a tutte quelle persone che avevano servito adeguatamente la nazione nella sua lotta per la libertà e l'indipendenza (Charlton 1969: 124). Nel nuovo stato indipendente Morris si impegnò nel progetto di unificazione delle chiese missionarie protestanti per la formazione di un'unica grande chiesa nazionale. Questo avvenne il 16 gennaio 1965, quando dall'unione di Church of Central Africa, Union Church of Copperbelt, Copperbelt Free Church Council, Church of Barotseland e Methodist Church nacque la United Church of Zambia (UCZ). Morris aveva 34 anni quando ne assunse la presidenza e la sua nomina venne accolta con favore dai ministri africani, che così gli scrissero: “[w]e give thanks to God for your great leadership of our people over the past seven years. It is only right that you must become head of the Church in the glad year of Independence, for you, more than any other person in the Churches, have led us in the fight for our human dignity [...]. You have a place for sure in the history of our beloved land” (Charlton 1969: 121).

Non restava a Morris che definire quella che avrebbe dovuto essere la posizione di una chiesa nazionale all'interno di uno stato nazionale. Quali i suoi rapporti con lo stato e con la politica? Si trattava di un quesito a cui Morris aveva dato risposta sin dal 1963, riaffermando quelle che erano state le sue convinzioni di sempre: “[t]he Church should co-operate enthusiastically in the creation of the new State, not devoting its God-given talents solely to “religious” purposes but inextricably involved in the life of the nation at every

level [...] we must help to clarify the aims of the State, relating all its policies to the insights of the Gospel [...]. Though we submit ourselves gladly to the authority of our lawful rulers, we must remain ever vigilant, to ensure that the State does not overstep the bounds of its God-given functions, nor use its power in ways that will call down upon it, and us, the Judgement of God” (Charlton 1969: 123).

Nella visione di Morris, la nuova chiesa nazionale avrebbe dovuto entusiasticamente cooperare con il nuovo stato indipendente e con il governo democraticamente eletto, oltre che costituire una testimonianza evangelica nella società e una voce profetica per chi deteneva il potere. Morris insistette a lungo sull’assoluta necessità dell’ecumenismo e dell’unità organica della chiesa africana, poiché una chiesa che segregava gli africani in metodisti, presbiteriani e anglicani, non sarebbe stata in alcun modo d’aiuto nel raggiungimento di una coesione politica e sociale, in un contesto in cui si ricercava la coesione e l’unità nazionale in polemica con ciò che veniva identificato come *tribalismo*. Per Morris la chiesa nazionale avrebbe dovuto riunire tutti i principali gruppi etnici e “serve as a shining example to the new state of the power of Christianity as a reconciling force” (Morris 1963a: 40-41). Si trattava per il “parroco combattente” di una nuova sfida, quella di guidare una nuova chiesa in una nuova nazione e di fare di questa chiesa un pilastro nel processo di *nation building* zambiano, dando cioè il proprio contributo all’unità nazionale (Morris 2007a: XVIII). Alla vigilia dell’indipendenza, il sinodo metodista, presieduto da Morris, aveva espresso la forte convinzione che vi fosse una “urgent political as well as theological reason” per la creazione di una chiesa unita nazionale, poiché “the Church should not, through its own divisions, become a stumbling block to unity”. Al contrario il sinodo richiamava alla necessità di fare della chiesa metodista un “symbol of national unity” e pilastro nella “creation of a great nation”, impegnandosi “to support the declared aims of the leaders of our people to build a strong and flourishing state in which will be enshrined those freedoms which stem ultimately from the values proclaimed in the Christian Gospel”.⁷

Subito dopo la formazione della UCZ, e nel corso della sua prima riunione e di tutte quelle successive, il sinodo dichiarò “loyal greeting to His Excellency the President of Zambia”. Presente alla riunione vi era anche Kenneth Kaunda, che tenne un discorso su “The Role of the Church in Zambia today”. Al termine del discorso, Morris “thanked His Excellency for his challenge to the Synod and led the Synod in prayer for His Excellency and those in authority under him”.⁸

In quello stesso anno, Kaunda nominò Morris presidente di una commissione per consolidare tre sindacati africani dell'industria del rame, da anni in disaccordo tra loro. Dopo mesi di trattative, grazie all'abilità diplomatica di Morris, nacque la Mineworkers Union of Zambia (Laird 1980: 204). Morris è stato anche nominato membro della Income Tax Appeal Board in Zambia ed è diventato un visitatore abituale negli Stati Uniti come docente. Commentando l'attività rivoluzionaria di uomini come Fanon, Che Guevara, Ho Chi Minh e Torres a un gruppo di studenti a Washington, Morris affermò che “these men are writing the theology of our time” (*ibid.*).

Se Morris non celava la sua ammirazione e la sua simpatia per quei rivoluzionari socialisti che si erano impegnati in radicali cambiamenti nel “Terzo Mondo” e che mettevano in discussione l'ordine coloniale e l'imperialismo, egli stesso destò l'ammirazione di quanti vedevano in lui un rivoluzionario di cui la chiesa aveva fortemente bisogno, come riconobbe Kaunda nel 1968: “[i] have known Colin Morris for the last 11 years. He is a rare combination of brilliance, honesty and loyalty to man. There is no doubt at all in my mind that the Church as I know it needs the originality of his thought as well as his power of oratory to convey that thought to an organization which is rightly spending more time now, more than ever before, in trying to rediscover itself. The realization on his part that man does not live in water tight compartments of religion, politics, etc. has earned him the title of ‘The Fighting Parson’. He rarely delivers a non-political Christian message from his pulpit [...]. It is my firmly held belief that man, in spite of his immeasurable weaknesses and difficulties, is slowly moving towards a more ideal society. With its message of love I believe, too, that the Church has a very important role to play in bringing about such a society but, of course, this in turn depends on how well the Church receives the revolutionary message that Church revolutionaries like Colin Morris are preaching. Like any other revolutionary in many other walks of life, it is clear to me that Colin Morris was born ahead of his time. His message, as pointed out already, is loud and clear. For me he is the ideal priest”⁹.

Dopo tre anni di servizio come primo presidente della UCZ, Morris espresse il desiderio di lasciare lo Zambia e di consegnare le redini della chiesa nelle mani di un nativo. Il suo amico, il Rev. Jackson Mwape, subentrò come nuovo presidente nel gennaio 1969 e la UCZ passò interamente agli zambiani. Poco prima di passare le redini, Morris riuscì a ordinare la prima donna al ministero della chiesa. Morris era stato, infatti, a lungo favorevole all'apertura del ministero alle donne e l'ordinazione di Peggy Hiscock rappresentava l'incarnazione

della sua convinzione che la rivoluzione nazionalista dell’Africa dovesse essere seguita da una seconda rivoluzione, che avrebbe liberato il potenziale delle donne nel continente (Laird 1980: 205-6).

Nominato ministro alla Wesley’s Chapel (Londra) – la *cattedrale del meto-
dismo* – Morris lasciò l’Africa nel 1969, dopo tredici anni di permanenza, non
senza un certo rimpianto: “[i] feel I belong to Africa and, frankly, I regard the
move rather gloomily [...]. The City is like a deserted tomb from Friday until
Monday and the Chapel is surrounded by the dead. I feel the resurrection of
the dead would be a good theme for me” (Ogden 2014: 43).

Anche se negli anni successivi Morris continuò a lavorare su richiesta di Kau-
nda e ad effettuare brevi soggiorni in Zambia, la sua lunga permanenza in Africa
era terminata. Ciò non significava che il “parroco combattente” avesse deposto
le sue armi. Il nuovo campo di battaglia divenne la BBC, con cui Morris iniziò
a collaborare assiduamente, sino a ricoprire degli incarichi dirigenziali. Durante
questo periodo continuò a parlare senza riserve su questioni socio-politiche a lui
contemporanee, con lo stile battagliero che lo aveva da sempre contraddistinto.
Nel 1972, per esempio, scrisse all’ambasciatore americano a Londra un appello
per il presidente Nixon affinché ponesse fine ai bombardamenti in Vietnam,
poiché “nothing – nothing at all – can justify the inhumanity and cruelty of it”¹⁰.
Nel 1977 scrisse invece una lettera aperta al presidente sudafricano Diederichs
per chiedere la fine dell’apartheid e una politica di equità per tutti i cittadini del
Sudafrica, a prescindere dal colore della loro pelle: “[we] cannot endorse the
unwillingness of white South Africans to share the land and the opportunities
of South Africa with their fellow-citizens [...]. While the South African Gov-
ernment still has the opportunity to make evolution possible instead of making
revolution necessary will it not listen not only to the voices of its own citizens but
also to the strong consensus of world opinion, and abandon the policy of apart-
heid both in spirit and in action, remove the discriminatory laws and restrictions
which are offensive to all humanity”¹¹.

L’Africa rimase un pensiero costante nella mente e nel cuore di Morris. Quando
in età avanzata ritornò in Zambia per partecipare ad un programma radiofonico
e incontrò un giovane missionario metodista appena giunto sul posto, gli disse,
malinconicamente: “[i] wish I was starting here all over again” (Newbury 2018).¹²

La croce e la spada: il cristianesimo rivoluzionario di Morris

Morris è stato un importante protagonista degli avvenimenti e delle lotte che
hanno attraversato il suo tempo. Il suo viaggio ha dato un importante impulso

allo sviluppo dell'umanesimo in Zambia e alla saldatura dell'unità religiosa e morale nel paese. Attraverso Morris, la chiesa è stata un attore molto importante nel processo di nation building zambiano e nella costruzione di una ideologia nazionale in Zambia. Una ideologia, quella umanista, che "has offered a moral centre for the nation" e che ha "contributed to the growth of a single moral community and helped to sustain respect for the aims of government" (Roberts 1976: 246-7). Morris ha dato altresì un importante contributo alla lotta anticoloniale, all'ideologia terzomondista e al socialismo africano. Morris si definiva come "a socialist without a Party" e considerava la rivoluzione come una "biblical faith's illegitimate child, who left home because the Church refused to acknowledge paternity" (Morris 1969: 15). Riteneva che "a Christian is justified in using violence to win freedom in Rhodesia" (*ibid.*: 19) e si pose come punto di riferimento di una novella teologia della liberazione per tutti i cristiani desiderosi di prendere le armi contro il nemico colonialista. Anche la vita e la condotta di Gesù Cristo gli sembrarono confermare le sue certezze: "[...] we don't know enough about Jesus either to locate him in the van of the revolution egging on the peasantry or to interpose him between the mob and the barricades pleading with murderous men to turn the other cheek. But in view of the claims made for him as the great advocate of nonviolence it is a little ironic that the only hard fact about his life corroborated by non-Christian historians of the time is that he was executed as a Jewish nationalist for stirring up rebellion against the Roman government of Judea" (*ibid.*: 101).

Morris presentò Gesù come un combattente zelota, coinvolto in attività sediziose contro Roma, e rivolgendosi ai nazionalisti neri in Zambia disse: "Jesus anticipated you as a freedom fighter by two thousand years, and suffered a fate that you might well be called upon to share" (*ibid.*: 120). Dio stesso, agli occhi di Morris, assurgeva a ispiratore di ogni volontà tesa ad abbattere il vecchio per far posto al nuovo, ed è sempre Dio che si trova "behind all the revolutions of our time" (*ibid.*: 142). Morris descriveva hegelianamente Dio come il motore perpetuo della storia, incessante divenire, rivoluzione perenne. Nulla avrebbe potuto arrestare questo processo rivoluzionario che Gesù aveva inaugurato: "[s]o the prophetic mantle of Jesus passes to Marx, Lenin, and Mao, and then on to Castro, Ho Chi Minh, and Torres. But none is entitled to wear it for long. Each has his time of creativity and inspiration [...] success destroys the revolution and the struggle must begin again. The law that both good and evil consequences flow from all human actions leads us to expect such a pattern of events. Yesterday's prophets of mankind become its enemies

tomorrow” (*ibid.*: 150). In questo senso la civiltà occidentale incarnava, agli occhi di Morris, l’immobilismo, la mancanza di cambiamento e la stasi, ed essa si trovava in “an evolutionary dead end” (*ibid.*: 151-2).

Con i suoi scritti e discorsi Morris cercò di sostenere le rivoluzioni terzomondiste e di dare ad esse una impronta religiosa e teologica, presentando Gesù come un compagno rivoluzionario e dicendo ai nazionalisti neri ciò che essi volevano sentirsi dire: non dovevano ritenersi in alcun modo colpevoli agli occhi di Dio e dell’umanità, ma essere orgogliosi di sé stessi perché stavano facendo la cosa giusta lottando per la libertà.

Morris si definì un socialista, un cristiano e, soprattutto, un uomo d’azione dalle idee radicali e privo di fede nei confronti dei valori del mondo occidentale. Le lotte rivoluzionarie che costellarono il suo tempo, e da lui vissute in prima persona nel suo lungo soggiorno in Africa, lo convinsero che la chiesa e la religione non potessero sottrarsi dall’imperativo morale di agire e supportare la causa di chi combatteva per la libertà: “[t]he tide of freedom was sweeping Africa, Asia and the Caribbean, and the Church overseas was caught up in it – the struggle for justice became just as much an imperative of mission as preaching, teaching and healing” (Morris 2007b: 91).

Le sue idee influirono nello sviluppo dell’ideologia umanista in Zambia e, attraverso questa, plasmarono la teologia nera del Black Consciousness Movement (BCM), movimento fondato nel 1970 in Sudafrica per opera di Steve Biko. L’ideologia del BCM combinava nazionalismo e socialismo e prefigurava l’avvento di una comunità redenta, anti-individualistica, centrata sull’uomo e pervasa da Dio. Le idee del movimento traevano diretta ispirazione dall’umanesimo cristiano di Kaunda (Magaziner 2010: 55, 117). Nella visione teologica di Biko il “Messia Nero” ricalcava l’aspetto di un Gesù sofferente, identificato con gli oppressi. In questo contesto, il martirio assumeva le sembianze della persecuzione subita dagli africani, destinati a emergere vittoriosi sulla paura e a spezzare le catene dell’oppressione, analogamente a come Cristo aveva sconfitto la morte attraverso la resurrezione. I seguaci della teologia nera agirono come apostoli e missionari del Cristo combattente, che aveva infuso “the ‘Spirit’ of Black Consciousness, of Black Solidarity and Black unity”, come affermò Mashwabada Mayatula: “[o]ne may ask, ‘Who is this Black Messiah?’ [...] He is the Holy Spirit of Black Consciousness and Black solidarity. He is our power” (*ibid.*: 118).

Nel corso dei suoi 27 anni di permanenza al governo, Kaunda fece continuamente appello alle forze cosmiche per legittimare la propria politica e

profetizzare l'avvento utopico di una società umanista. Attraverso il monopolio di tutti gli strumenti di comunicazione di massa, esercitato dal governo con l'ausilio del partito unico, fu instillata negli zambiani la convinzione che lo UNIP avrebbe realizzato la volontà di Dio di creare un paradiso in Terra. Solo a quel punto, secondo Kaunda, la funzione dello Stato si sarebbe esaurita, ed esso sarebbe scomparso per fare posto ad un regno in cui gli esseri umani avrebbero convissuto armoniosamente, senza più divisioni nazionali, razziali, religiose, sessuali e senza più povertà, ignoranza e sfruttamento dell'uomo sull'uomo (Kaunda 1974: 14-17; 127-31). Per l'attuazione di questo proposito, lo UNIP si avvale del sostegno acritico e incondizionato della UCZ, voluta e creata da Morris per supportare la costruzione di una cultura nazionale, di cui l'umanesimo era considerato parte integrante. Nel 1968 Kaunda ringraziò la UCZ dicendosi "greatly touched by your kind message in support of Government and its policy of Humanism" e Morris gli rispose ribadendo il suo "loyal and affectionate support".¹³

Antonio Messina è PhD Student presso l'Università di Catania.

Riferimenti bibliografici

- Andrews E.E. (2009), *Christian Missions and Colonial Empires Reconsidered: A Black Evangelist in West Africa 1766-1816*, in "Journal of Church and State", vol. 51, n. 4, pp. 663-91
- Bolink P. (1967), *Towards Church Union in Zambia. A Study of Missionary Co-operation and Church-Union Efforts in Central-Africa*, Sneek (Netherlands), T. Wever – Franeker
- Charlton L. (1969), *Spark in the Stubble: Colin Morris of Zambia*, London, Epworth
- Cheyeka A.M. (2006), *The Role of Zambian Humanism in the Development of Plural Religious Education in Zambia, 1972 to 1990*, in "African Social Research", n. 52, pp. 15-30
- Cook D. (1978), *Church and State in Zambia. The Case of the African Methodist Episcopal Church*, in *Christianity in Independent Africa*, in E. Fashole-Luke, R. Gray and A. Hastings (eds.), London, Rex Collings, pp. 285-303
- De Jong A. (2015), *Catholic Mission and Colonialism. Dutch Missionaries in East Africa, 1945-1965*, in "Tangaza. Journal of Theology and Mission", n. 1-2, pp. 64-115
- Etherington N. (2005), *Introduction*, in N. Etherington (ed.), *Missions and Empire*, New York, Oxford University Press, pp. 1-18
- Etherington N. (1983), *Missionaries and the Intellectual History of Africa: A Historical Survey*, in "Itinerario. European Journal of Overseas History", vol. VII, n. 2, pp. 116-43

- Gibellini R. (1966), *Reviewed La pensée du Père Teilhard de Chardin*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, vol. 58. n. 4, pp. 531-4
- Hall R. (1970), *The High Price of Principles. Kaunda and the White South*, New York, Africana Publishing Corporation
- Hastings A. (1979), *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge, Cambridge University Press
- Hatch J. (1976), *Two African Statesmen: Kaunda of Zambia and Nyerere of Tanzania*, London, Secker and Warburg
- Haynes J. (1996), *Religion and Politics in Africa*, London-New Jersey, Zed Books
- Hobson J.A. (1938), *Imperialism: A Study*, London, Allen & Unwin
- Hopkins R.F. (1966), *Christianity and Sociopolitical Change in Sub-Saharan Africa*, in “Social Forces”, vol. 44, n. 4, pp. 555-62
- Kangwa J. (2021), *Moratorium and Reconciliation in a Post-Missionary Era. Retrieving the Legacy of Colin Morris*, in “International Review of Mission”, vol. 110, n. 1, pp. 69-82
- Kangwa J. (2016), *David Julizya Kaunda and Paul Bwembya Mushindo in a History of the United Church of Zambia: Reflections on a Journey and Vision for the Paradigm Shift*, in “The Expository Times”, vol. 127, n. 4, pp. 166-180
- Kaunda K. (1974), *Humanism in Zambia and a Guide to its Implementation: Part II*, Lusaka, Division of National Guidance
- Kaunda K. (1966), *A Humanist in Africa. Letters to Colin M. Morris from Kenneth D. Kaunda*, London, Longmans Green
- Kaunda K. and Morris C. (1960), *Black Government? A Discussion Between Colin Morris and Kenneth Kaunda*, Lusaka, United Society for Christian Literature
- Keatley P. (1963), *The Politics of Partnership: The Federation of Rhodesia and Nyasaland*, Harmondsworth, Penguin
- Laird D.M. (1980), *Colin Morris. Modern Missionary*, PhD Dissertation, Florida State University
- Lonsdale J. (1978), *The Emerging Pattern of Church and State Co-operation in Kenya*, in E. Fashole-Luke, R. Gray and A. Hastings (eds.), *Christianity in Independent Africa*, London, Rex Collings, pp. 121-39
- Macpherson F. (1974), *Kenneth Kaunda of Zambia. The Times and the Man*, Oxford, Oxford University Press
- Magaziner D. (2010), *The Law and the Prophets. Black Consciousness in South Africa, 1968–1977*, Athens-Jacana-Johannesburg, Ohio University Press
- Maxwell D. (2005), *Decolonization*, in N. Etherington (ed.), *Missions and Empire*, New York, Oxford University Press, pp. 285-306
- McGrandle P. (2004), *Trevor Huddleston: Turbulent Priest*, London, Continuum
- Morris C. (2007a), *Introduction*, in R. Foxcroft (ed.), *Bullet Point Beliefs: The Best of Colin Morris*, Norwich, Canterbury Press, pp. I-XX.
- Morris C. (2007b), *Snapshots. Episodes in a Life*, Werrington, Inspire

- Morris C. (1969), *Unyoung, Uncoloured, Unpoor*, Nashville, Abingdon Press
- Morris C. (1963a), *Nothing to Defend*, London, Corgate Press
- Morris C. (1963b), *Nationalism in Africa*, London, Edinburgh House Press
- Morris C. (1961), *The Hour after Midnight: A Missionary's Experiences of the Racial and Political Struggle in Northern Rhodesia*, London, Longmans
- Morris C. (1958), *Anything but This: The Challenge of Race in Central Africa*, London, Lutterworth Press
- Mulford D. (1967), *Zambia. The Politics of Independence 1957-1964*, London, Oxford University Press
- Nkrumah K. (1967), *Axioms of Kwame Nkrumah*, London, Thomas Nelson
- Ogden V. (2014), *Information Made Intimate. A Presentation and Critical Examination of Key Themes in the Mission and Ministry of the Revd Dr Colin Morris (1929 - present) Communicated through his Preaching, Writing, Speaking and Broadcasting*, PhD Dissertation, University of Wales
- Oliver R. (1991), *The African Experience*, London, Weidenfield & Nicolson
- Pettman J. (1974), *Zambia: Security and Conflict 1964-1973*, New York, St. Martin's Press
- Roberts A. (1976), *A History of Zambia*, London, Heinemann Educational Books
- Said E. (1983), *Traveling Theory*, in E. Said, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 226-247
- Stuart J. (2011), *British Missionaries and the End of Empire: East, Central, and Southern Africa, 1939-1964*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans
- Taylor J.V. and Lehmann D. (1961), *Christians of the Copperbelt: The Growth of the Church in Northern Rhodesia*, London, SCM Press
- Tiberondwa A.K. (1978), *Missionary Teachers as Agents of Colonialism: A Study of their Activities in Uganda 1877-1925*, Lusaka, Kenneth Kaunda Foundation
- Woodberry D. R. (2004), *The Shadow of Empire: Christian Mission, Colonial Policy, and Democracy in Postcolonial Societies*, PhD Dissertation, University of North Carolina

Note

1 - Questo volume è stato considerato da Sampson Mukondo, presidente del Nchanga Branch of the Congress, come “the first serious contribution towards the solution of the problem of race relations which faces us all” (Morris 1961: 58).

2 - Qualche anno prima di Morris, nel 1951, il missionario della chiesa di Scozia, il reverendo Fergus Macpherson, aveva predicato sul tema dell'integrazione razziale e politica (Stuart 2011: 100-101).

3 - Qui Morris sembra differire dalla biografia su Trevor Huddleston di Piers McGrandle (2004), che fa notare il sostegno pubblico di Huddleston all'African National Congress e cita il suo articolo sull'Observer, *The Church Sleeps On*, che interpreta come una sfida, da parte di Huddleston, alla linea ufficiale della chiesa basata sulla neutralità e il non schieramento.

- 4 - Teilhard de Chardin P. (1944), *Introduction au christianisme* cited in Gibellini (1966: 531).
- 5 - United Church of Central Africa in Rhodesia (UCCAR) 14/29/2, Memorandum Submitted on Behalf of the United Church of Central Africa in Rhodesia to the Commission of Inquiry into Disturbances on the Copperbelt, 1963.
- 6 - UCZ/ The Methodist Missionary Society (MMS)/29/29/1, Colin Morris resident of Northern Rhodesia Church, 1964.
- 7 - UCCAR 14/29/3, National Questions, July 1963.
- 8 - United Church of Zambia (UCZ) 12/5/3, Minutes of Synod, January 1967, 4.
- 9 - CMC 374, Colin Morris Papers Collection. Oxford Brookes University – Oxford Centre for Methodism and Church History, London (United Kingdom).
- 10 - CMC 48.
- 11 - CMC 353.
- 12 - Newbury J., *The Rev Colin Morris obituary*, “The Guardian”, 4 January 2018, <https://www.theguardian.com/world/2018/jun/04/the-rev-colin-morris-obituary> (ultimo accesso 13 maggio 2024).
- 13 - UCZ/12/5/5, Minutes of Synod, January 1968, 3.