

RIGENERARE L'AFRICA CON L'AFRICA

(In occasione del 150 Anniversario della Fondazione dell'Istituto Comboniano)

Università Urbaniana, 17 novembre 2017

Oggi l'Africa: aspetti socio-politici ed ecclesiali

Dott. Jean Leonard Touadi

In uno scenario globale in grande mutamento, il continente africano si presenta variopinto, un continente grigio con notevoli progressi registrati negli ultimi decenni (1994-2017) e molti problemi ancora da risolvere. E' la cifra di una storia africana vivace, in cammino, con territori e comunità che sperimentano quotidianamente la fatica di vivere ma anche la speranza di un domani migliore. E' la cifra di una storia africana pienamente inserita nella propria contemporaneità, ossia forzatamente inserita nella globalizzazione ma pronta al riscatto immettendo nella globalizzazione la propria "weltaanschauung" (visione del mondo) che riflette la storia, la struttura sociale, l'antropologia, le particolarità geofisiche e geomorfologiche dei territori e dei popoli del continente. Joseph Ki-Zerbo, padre della storiografia moderna africana, ammoniva, a proposito del ruolo dell'Africa nella globalizzazione: "meglio entrare nella globalizzazione con la propria testa e non con il cappello preso in prestito dagli altri". Tale espressione non indica un rifiuto della globalizzazione se per essa s'intende un luogo comune da costruire insieme e non invece, come è avvenuto nella storia, un particolare che si erige ad universale per tutti. L'Africa o le africane non intendono più essere considerate ai margini della storia. Solidamente piantata nelle orme della storia da sempre, questa volta l'Africa anela a svelare al mondo il suo protagonismo e dare un contributo alla costruzione di un universale nuovo. "La pietra che gli edificatori hanno rigettata è divenuta la testata d'angolo". E con questa "testata" il mondo dovrà fare i conti oggi e domani. L'Africa è tornata al posto che non avrebbe dovuto lasciare. E con la forza propulsiva della sua eterna primordialità intende ri-generare il mondo portando in dote da un lato il suo ricco patrimonio

antropologico e dall'altro la sua vivace demografia di continente giovane con lo sguardo necessariamente rivolto al futuro. L'Africa è tornata per sé stessa per riannodare i fili di quell'incompiuto storico iniziato agli albori dell'umanità ed interrotto dalla violenza dell'arte schiavista e coloniale di "vincere senza aver ragione". L'Africa è tornata anche per riannodare i fili di quell'incompiuto chiamato indipendenza tradita dai condizionamenti della guerra fredda, dalla pianificata volontà neocoloniale delle potenze occidentali, ma soprattutto dall'élite africana che non hanno potuto o saputo dare senso al più significativo successo coloniale africano dopo secoli di oppressione. L'Africa è tornata prima di tutto per un appuntamento con sé stessa, con le sue figlie e i suoi figli troppo a lungo affamati di speranza.

Afro-ottimismo e afro-pessimismo

La prima riguarda le nostre valutazioni sui fatti africani divise tra afro-ottimismo e afro-pessimismo. **L'afro-pessimismo** è e resta il sentimento più diffuso sui fatti del continente. Esprime sulle "cose africane" un giudizio negativo stabile basato sui gironi infernali africani raccontati sempre nello stesso modo apocalittico. L'Africa come il luogo simbolico e reale di un eterno ritorno di fatti sempre uguali, circoli viziosi identici e cronici. Siccità, guerre cosiddette etniche, stagnazione economica e marginalizzazione geopolitica come ingredienti principali della narrazione afro-pessimista. Una narrazione erede di un pensiero antico che vuole le società africane "fredde, statiche" in opposizione con il "dinamismo e il cambiamento" di quelle occidentali. Questo pensiero è stato oggetto di molte critiche da parte degli intellettuali africani contrari all'asserita a-storicità dei popoli e delle culture africani. *"Restituer l'histoire aux peuples africains"* (restituire la storia ai popoli africani) è uno dei libri del pensatore camerunese Jean Marc Ela e riassume il senso di una richiesta africana che rivendica il posto del continente, da sempre, nelle trame più antiche della storia dell'umanità a partire dai lavori di Cheick Anta Diop, storico ed egittologo senegalese, sull'"antichità delle civiltà negre" oppure quelle sulle origini della civiltà egiziana, diretta derivazione secondo l'autore delle civiltà negro-africane. Ma l'afropessimismo contemporaneo non si nutre spesso di questo humus che appartiene ai periodi dell'"etnocentrismo coloniale nutrito di

etnologia comparata e di antropologia a senso unico che studiava i “negri” in vitro e ne traeva rappresentazioni univoche e spesso sbagliate. E’ un afropessimismo che si nutre di un pensiero pigro che cerca rassicurazioni sulla propria superiorità che passa attraverso la rappresentazione negativa dell’alterità; che si rifiuta di sfumare i propri giudizi; che prende la parte per il tutto esaltandolo e rifiutando di prendere atto di una realtà differenziata. *L’afropessimismo è una caricatura parziale e paralizzante perché fissa nell’immobilismo e la staticità un organismo vivo e plurale come un continente intero.* **L’afro-ottimismo** come percezione positivo delle vicende del continente è più recente. Esso ha avuto due fasi salienti: la prima a metà degli anni 90’ con l’ascesa sulla scena panafricana della gigantesca figura di Nelson Mandela che non solo chiude definitivamente il periodo coloniale in Africa ma riapre, con il suo carisma e la sua autorevolezza, il cantiere panafricano iniziato con Mandela e proseguito con il suo successore Thabo Mbeki. Sono gli anni della cosiddetta “*rinascita africana*” con il lancio di un ambizioso programma economico chiamato NEPAD, New Partnership for Africa’s Development, (infrastrutture panafricane, piani d’investimento per il rilancio industriale ed agricolo, telecomunicazioni e nuove tecnologie) e la trasformazione dell’Organizzazione dell’Unita Africana (OUA) in Unione Africana (UA) Un rilancio in grande stile dell’utopia panafricana che sfocia nella trasformazione della vecchia ed obsoleta Organizzazione dell’Unita Africana (OUA) in Unione Africana (UA).

La seconda fase è più recente e copre grosso modo gli anni dal 2000 al 2017. Un afro-ottimismo che si base sulle straordinarie performance economiche di tutta l’Africa in generale e di alcuni paesi in particolare. “Africa Rising” titolava la rivista “Time” alla fine del 2012 e Alex Perry, il giornalista autore del dossier si chiedeva se l’Africa sarebbe diventata uno dei motori propulsori dell’economia mondiale. I titoli si susseguivano e si somigliavano. “Inspiring Africa” era l’altro titolo che il settimanale “The Economist” ha dedicato al continente con la previsione che i paesi africani avrebbero raggiunto la crescita del 10% nel 2030. Paesi una volta considerati come l’emblema stessa della povertà e del sottosviluppo come l’Etiopia e l’Angola raggiungeva una crescita’ del PIL a due cifre e si cominciò a parlare dei “leoni d’Africa” pronti ad allungare le loro zampate sulla

globalizzazione. Da continente considerata palla al piede del mondo, con meno del 2% di tutto il commercio mondiale, l’Africa conquista lo statuto di luogo del futuro della globalizzazione. L’euforia è contagiosa e gli stessi leader africani non mancano di dare corda a questa repentina speranza riposta sull’Africa da parte degli ambienti economici internazionali e da tutti gli Outlook gli organismi internazionali. Anche l’Afro-ottimismo prende una parte per il tutto. La crescita del PIL, pur significativa, non riguarda tutto il continente e contiene in sé dei limiti strutturali che esamineremo in seguito e che impedisce di pensare la fine della stagnazione economica come l’inizio dell’Africa Felix, l’inizio di un’era continentale dove sgorgherà latte e miele per tutti. I limiti di tale crescita sono evidenti a tutti. Si tratta di una crescita del PIL estremamente dipendente dagli investimenti esteri, soprattutto cinesi. Una fragilità che ha portato ad una crisi congiunturale di molti paesi africani non appena la prodigiosa crescita cinese ha subito una flessione. L’energetico. Angola, Congo-Brazzaville, per esempio, hanno visto crollare le loro performance economiche per via del calo del prezzo del greggio e del rallentamento della domanda globale dovuto alla crisi. Un altro limite di questa crescita economica sta nella sua incapacità di creare posti di lavoro e, quindi, di ridurre le disuguaglianze tra i nuovi ricchi dell’economia globale e coloro che restano inchiodati dai meccanismi dello scambio disuguale alla loro tragica località. Si assiste in taluni paesi dalle performance macroeconomiche in progresso ad una crescente clochardizzazione di masse di intere popolazioni nelle periferie urbane delle megalopoli e nelle aree urbane. Esiste una tale polarizzazione tra povertà e ricchezza nell’Africa odierna da rappresentare un rischio permanente d’implosione sociale da prendere in considerazione in tutte le analisi riguardanti la situazione odierna del continente. La forbice tra ricchezza e povertà unita alla dilagante corruzione sono fattori tra i più destabilizzante della coesione sociale in Africa. L’ultimo – ma l’analisi più attenta e dettagliata potrebbe evidenziarne altri ancora – limite è il mancato coinvolgimento dell’economia cosiddetta informale, che preferiamo chiamare economia vernacolare che parla, cioè, la lingua dei popoli e delle comunità. Come è possibile parlare di performance economiche senza tener conto dei luoghi alternativi della produzione e riproduzione della ricchezza. Totalmente assenti dalle statistiche ufficiali, nazionali ed internazionali, questi sono i luoghi dove l’economia è

davvero “oikos nomos” ossia tensione ed attenzione alle cose della casa, ai bisogni primari che sono anche diritti fondamentali (cibo, acqua potabile, accesso alla salute, alloggi salubri, educazione dei bambini, degli adulti e delle donne. Non ci potrà essere sviluppo economico del continente senza prendere in considerazione le logiche presenti nell’economia vernacolare che non solo garantisce la sopravvivenza attraverso attività piccole ma significative di un modo locale di fare e di essere economia. Sono logiche che attingono alla tradizione culturale e sociale del passato (dono, reciprocità, primato della relazione rispetto al valore commerciale, rispetto sacro della natura e dell’equità) ma che inventano anche inedite forme di produzione e riproduzione del valore non solo econometrico. L’economia vernacolare non dovrebbe essere al margine dell’economia in Africa. In un continente dove 70% della popolazione sta dentro questo tipo di economia, essa dovrebbe essere leva e volano per coinvolgere la popolazione dentro logiche di sviluppo che parlano dei bisogni e delle potenzialità dei luoghi contro l’astrattezza dei flussi globali (merci, capitali e notizie) che sorvolano ed ignorano gli spazi materiali e simbolici dove le donne e gli uomini fanno e vivono l’economia.

Anche l’afro-ottimismo è una caricatura strumentale che nasconde le contraddizioni e le fragili premesse di un boom economico dalle mille trappole e che richiede tempo, sforzi ancora da compiere e creatività per consolidarsi e dare risposte ai popoli del continente.

Tra afropessimismo e afro-ottimismo la nostra scelta è **l’afro-realismo** che è un invito pressante a considerare il continente africano dentro il dinamismo della sua vivacità storica, lontana dalla fissità dei cliché e degli stereotipi e dentro la sua complessità e pluralità. Afro-realismo vuole dire “restituire la storia ai popoli africani” (Restituer l’Histoire aux sociétés africaines, Ela, 1994). Questa proposta metodologica suggerisce di passare dallo “sguardo archeologico” radicato in una lunga tradizione intellettuale che intendeva le società africane come realtà monolitiche, chiuse nella sola preservazione di sé, refrattarie ad ogni cambiamento, intente a ripetere ciclicamente i meccanismi destinati a salvaguardare il proprio equilibrio precario e tragico. Le società africane

sarebbero disperatamente ancorate nel presente e rivolte verso il passato, allergiche al movimento, condannate ai gironi infernali dei suoi scontati disastri naturali, politici, sociali e geopolitici. Per capire le società africane nel loro dinamismo, Ela propone di adoperare “lo sguardo dinamico”. Un sguardo attento a quello che si muove dentro le strutture sociali, nei contesti dove si radica la vita degli africani. *“Gruppi sociali diversi sono alle prese con sfide che li provocano. Per rispondere a queste sfide, le società locali elaborano delle risposte che mettono in luce le capacità degli attori molteplici e diversi di essere vettori di cambiamento. Questi attori sono testimoni e protagonisti dei dinamismi interni che occorre rintracciare”* (Ela, 1994). Dobbiamo assumere la “banalizzazione” dell’Africa e accettare di togliere alle culture e società del continente quella patina di esotismo e considerarle culture e società come le altre. Quello di Ela è un invito alla decolonizzazione delle analisi sull’Africa a partire dalle trasformazioni in corso che rendono anacronistiche le griglie d’analisi elaborate durante il contesto coloniale e post-coloniale. L’afro-realismo impone di analizzare le africane a partire dall’Africa in uno sguardo post-coloniale che non si accontenta di studiare i meccanismi dell’ufficialità delle cifre e dei scenari tracciati lontano dalla polvere e dalla fatica delle masse africane che sono costrette ad inventare la loro sopravvivenza fuori e spesso fuori dall’ufficialità.

Tradizione e modernità

Occorre affermare con forza e convinzione che la storia e le culture in Africa, come altrove, sono in movimento, sempre in evoluzione pronte a dare risposte alle sfide dell’ambiente, del vivere comune, della ricerca del bello e del buono, dell’anelito verso l’assoluto. E’ dentro lo “sguardo dinamico” che bisogna cogliere e accogliere il passato, il presente e l’oggi delle africane e degli africani. Affermare ciò non significa fare tabula rasa della tradizione. Significa semplicemente farne una lettura diacronica dove la tradizione assume il valore di una “memoria vigile”, come afferma il filosofo camerunese Eboussi Boulaga. (2) “Memoria vigile”, ossia un fascio di saperi e tesori vissuti e trasmessi, sedimentazione di valori antropologici, estetici e trascendentali che diventano punto di partenza di un discernimento per scegliere cosa prendere e cosa lasciare all’appuntamento

dell'universale. La tradizione come strumento di discernimento fornisce l'orizzonte dentro il quale viviamo il rapporto con l'altro (in questo caso l'altro storico che è l'Occidente della "Missione civilizzatrice") e assumiamo il rischio del mutamento che ogni incontro con l'altro comporta. L'incontro con l'altro ci ha cambiati. Abbiamo dovuto, noi africani, prendere atto della fine del nostro mondo, il mondo della sola preservazione di sé. La fine del nostro mondo ha comportato, tuttavia, anche la fine del mondo dell'altro. Questa comprensione più profonda dell'essenza dell'incontro-scontro coloniale ci permette di puntualizzare che "l'occidentalizzazione del mondo" - che è il multisecolare processo attraverso cui l'Occidente ha imposto all'Africa e all'America i suoi valori e le sue modalità organizzative e produttive - non è un processo unilaterale. In altre parole, la colonizzazione e la "modernità occidentale" da essa portata è stata, nel dolore e nel sangue, un parto. E' questo il senso della magistrale sintesi letteraria di Cheick H. Kane nel romanzo diventato un classico della letteratura africana. Presto o tardi gli africani avrebbero dovuto misurarsi con altre "modernità", altre forme d'organizzazione sociale, altri valori di riferimento e altri immaginari simbolici. La sfida con i vissuti collettivi altrui è una costante nella storia dei popoli e delle comunità del continente. Sono note, per esempio, le contaminazioni avvenute tra i popoli della valle del Niger e i mondi dell'Africa del Nord o della Penisola arabica sfruttando intensamente le rotte transahariane; oppure i molteplici contatti dei popoli dell'Oceano indiano con l'Oriente che ha generato la ricca civiltà Swahili, frutto dell'incontro tra mondi bantu e culture indiane e arabe.

<<Ogni ora che passa accelera la combustione nel crogiolo che fonde il mondo. Non abbiamo avuto lo stesso passato, voi e noi, ma avremo rigorosamente, lo stesso avvenire. L'era dei destini singoli è compiuta. In questo senso, la fine del mondo è venuta davvero per ognuno di noi, perché nessuno può vivere della sola preservazione di sé. Ma, dalle nostre lunghe e multiple maturazioni, nascerà un figlio. Il primo figlio della terra. L'unico, anche>> (L'Ambigua Avventura)

La storia e il presente delle popolazioni africane, osservate nei luoghi dove producono e riproducono la loro esistenza materiale e simbolica sono ricche

d'insegnamento per capire il rapporto tra modernità e tradizione. Esiste la resistenza africana all'egemonia della mentalità colonizzatrice. Ci sono mille forme di lettura africana della modernità europea. Sia in ambito religioso che in quello linguistico e sociale, gli africani hanno creato dei quadri spaziali e simbolici dentro i quali gli elementi portati dalla modernità altrui sono riletti e trasformati con occhiali locali generando mondi ibridi, formalmente identici all'apporto originale imposto dai missionari o da altri agenti coloniali, ma con contenuti indigeni fortemente segnati dai bisogni specifici dei territori e delle comunità. Il rapporto tra tradizione e modernità in Africa va colto dentro un'altra relazione che mette insieme dominazione e insubordinazione. E' ciò che Achille Mbembé, filosofo e politologo camerunese chiama "la revanche des sociétés africaines" (rivincita delle società africane) (4) che opera costantemente delle riappropriazioni e delle reinterpretazioni degli elementi della modernità occidentali. Si procede per de-costruzione delle narrazioni e delle strategie simboliche europee o fatte proprie dalle élite locali per produrre nuovi spazi narrativi e inediti campi d'azione o d'invenzione. Tradizione e modernità diventano oggetti malleabili, spazi mobili al servizio di demiurghi individuali o collettivi che producono un senso nuovo che non appartiene al passato o al presente. In una prospettiva di crepuscolo della logica ancestrale e di desacralizzazione del sapere occidentale le "afriche indocili" introducono nello spazio e nel tempo un ordine temporale nuovo che appartiene al cantiere della contemporaneità e dunque universale. L'indocilità ontologica dei popoli e delle comunità africane si offre come chiave di lettura della vicenda attuale del continente nelle periferie urbane e nei villaggi costretti all'arte di arrangiarsi dal fallimento drammatico dei modelli politici ed economici post-indipendenza. Per trasformare questa capacità di resistenza e d'innovazione in progetto politico in grado di incidere sui destini del continente, occorre che dall'indocilità si passi attraverso una fase che possiamo chiamare di "antropologia della collera" (dal bel titolo del libro di Célestin Monga, *Antropologie de la colère*) in grado di inaugurare una stagione lunga di utopie creatrici. Siamo con la tradizione nel cuore e la capacità di leggere le ricchezze dell'Africa e del mondo in chiave di opportunità e di condivisione. Tradizione e modernità a braccetto all'appuntamento del "dare e del ricevere" dove l'Africa e gli altri si perderanno

per diventare nuovi e forse migliori. Noi lavoriamo, come suggerisce Joseph Ki-Zerbo, padre della storiografia africana contemporanea *“per allestire uno scenario nuovo, inventare una nuova sceneggiatura e preparare un nuovo cast per una rappresentazione nuova più degna dell’essere umana”*. Perché salvando noi stessi in ciò che abbiamo di apertura al cambiamento, all’incontro e all’impollinazione, salviamo l’umanità in noi e negli altri e spalanchiamo la possibilità per l’era dei destini incrociati.

Questa ci sembra l’ottica rinnovata dentro la quale ripensare il rapporto tra tradizione e modernità. Da un lato rifiutando le operazioni artificiali e spesso infruttuose di mitizzazioni del passato sclerotizzato nella forma di un’età dell’ora dove tornare anacronisticamente, dall’altro accettando la sfida di morire per diventare più ricchi. Questo tipo di operazioni è stato utilizzato da alcuni gruppi dirigenti africani dopo le indipendenze per rifiutare, in nome dell’«autenticità africana», il vento del cambiamento che chiedeva apertura politica e alternanza al potere, trasparenza nella gestione dei beni pubblici e libertà d’espressione. Per mantenere il loro potere, i politici e gli ideologi al loro servizio non hanno esitato a fare subire ai «valori ancestrali» una gigantesca operazione di folclorizzazione di elementi arbitrariamente decontestualizzati del «patrimonio tradizionale». Tratti culturali arruolati all’interno di un’armamentario politico-ideologico per giustificare la tirannia dei “padri-fondatori” della nazione, per conferire una motivazione antropologica alla gestione predatoria dell’economia, per condannare ogni critica in nome di una “democrazia consensuale” autoritaria e paternalistica. Il “ritorno all’autenticità” in quanto ideologia ufficiale ha creato un mostro antropologico irricognoscibile dal popolo ma efficace come legittimazione culturale del totalitarismo.

Dall’altro lato, dobbiamo sforzarci di discernere e prendere atto, nel vissuto dei territori e delle comunità, le sintesi spontanee operate tra elementi vivi e vivacizzate della tradizioni e aspetti della modernità riletti e rimodellati in funzione dei bisogni e dei contesti nuovi nelle periferie urbane e nei contesti rurali. Qui non esiste il tradimento della tradizione o l’imposizione della modernità delle élite. E’ dentro le forme dell’«antropologia della rabbia» che

nascono e si sviluppano gli strumenti della mescolanza funzionale e dell'adesione strumentale.

Spostare il centro del mondo diventa un imperativo. E non significa solo mettere fine al solipsismo multisecolare del logos occidentale sull'Africa e gli africani. Significa soprattutto decodificare e criticare con coraggio l'usurpazione e l'inganno antropologico delle classi dirigenti africani che usano la tradizione folclorizzata per impedire l'irruzione sulla scena pubblica del dibattito e dell'operato politico delle istanze della democrazia, della ripartizione della ricchezza e della libertà di produzione culturale e della comunicazione libera e creativa. Spostare il centro del mondo significa liberare le energie sepolte all'interno di quelle africane che si sono costituite fuori e, in certi casi, contro la retorica della specificità africana sotto la quale si giustificano tutti gli immobilismi politici, le regressioni sociali e la stagnazione economica. Spostare il centro del mondo significa accendere una potente luce sulle formiche d'innovazione e di speranza che sanno come fare nascere un fiore profumato da una discarica d'immondizia a Nairobi o a Lusaka. Se questo mondo potesse diventare centro allora la rivoluzione culturale è compiuta in Africa. Una rivoluzione che si lascia alle spalle un'affannosa e stanca ripetizione di una tradizione mummificata e che non si lascia sedurre dalle lusinghe di una modernità prepotente e alienante. E' una rivoluzione culturale che si fa carico della fatica di vivere e di produrre delle popolazioni clochardizzate dalla mondializzazione senza bussola politica, con un forte deficit d'etica. Ci riconosciamo pienamente nella visione del cambiamento ispirato dallo storico Ki-Zerbo quando afferma che <<la rivoluzione per noi non consisteva necessariamente in una frattura violenta, ma nella trasformazione strutturale inscritta nel tempo, preoccupata per la maggioranza degli indigenti, ma caratterizzata al tempo stesso dal rifiuto di trasferire su delle minoranze dei costi umani incompatibili con un minimo di diritti e dal rigetto del riformismo complice della violenza strutturale dello statu quo>> (J. Ki-Zerbo, A Quando l'Africa ?, EMI. Bologna, 2005). Agli africani, dunque, secondo Ki-Zerbo, non interessa la storia cloroformizzata dei musei dell'ufficialità strumentale dei regimi oppressivi. Ciò di cui abbiamo bisogno è la "storia-invenzione" che chiama il futuro e incita la gente a "spingersi verso qualcosa di inedito, che non è stato

ancora catalogato, che non si è visto in nessun posto e che, improvvisamente, viene realizzato da un gruppo di persone. E' la storia dei demiurghi dimenticati nelle periferie urbane o nei villaggi remoti della foresta e della savana che compiono quotidianamente singoli atti, banali scelte di cambiamento che costruiscono un "processo strutturale che fa avanzare, in maniera invisibile, le cose fino al momento in cui la gravidanza di queste strutture è tale che bisogna necessariamente fare un salto di qualità".

DEMOCRATIZZAZIONE E PACIFICAZIONE

Anche il quadro politico africano si è rimesso in moto alla fine degli anni 80'. Le ragioni di questo mutamento sono da ricercare nel contesto internazionale ma soprattutto nei fattori interni.

Sul piano internazionale la fine della guerra fredda mette fine all'allineamento forzato dei paesi africani ai due blocchi e ai condizionamenti che esso aveva creato nella politica interna degli stati africani. In effetti, la politica di espansione del comunismo da parte del blocco orientale e il suo contenimento da parte degli alleati degli Stati Uniti avevano finito per determinare gli scenari politici interni degli stati. Una parte dell'instabilità e dei numerosi colpi di stato registrati in questi paesi tra gli anni 60 e 80 erano frutto di questa contesa geopolitica. Repentini cambi di regime sono avvenuti nel Corno d'Africa (Etiopia, Somalia), in Africa occidentale (nell'allora Dahomey ora Benin, in Ghana, Mali) e soprattutto in Africa centrale con una netta divisione delle aree d'influenza per la conquista area del bacino del fiume Congo e delle sue immense ricchezze (Gli Stati Uniti e i loro alleati a sostegno incondizionato del regime di Mobutu nel Congo-Kinshasa, garante dei loro interessi nell'area; e il blocco sovietico impiantato sull'altra riva in Congo-Brazzaville in attesa di conquistare l'Angola e il Mozambico sulla costa orientale). Con la caduta del Muro di Berlino viene meno questa contesa geopolitica della guerra fredda e si aprono nuovi scenari per la vita politica interna dei paesi africani.

Ma è soprattutto sul piano interno che si registrano le novità di rilievo. Le società africane riscoprono o s'inventano nuovi spazi di partecipazione politica. Tutto ha

funzionato come se fosse saltato un tappo che comprimeva la partecipazione popolare. Tutte le società africane, con qualche eccezione lodevole in paesi come il Senegal, sono state imbrigliate nelle maglie del Partito Unico e delle sue cinghie di trasmissione in tutti i gangli vitali della società: nessuna libertà di espressione né di associazione; nessuno spazio all'iniziativa privata o di gruppo all'infuori delle strutture del Partito Unico; nessuno o pochi spazi per il contributo delle società civili nella vita politica. Il grande mutamento politico avviene proprio con la nuova effervescenza e voglia di partecipazione delle società civili che scendono in campo e chiedono cambiamenti profondi e strutturali. Si tratta di un risveglio democratico importante. Una "prise de parole" (presa di parola) che diventa azione per il cambiamento. Partiti di opposizione a lungo repressi da una polizia segreta arcigna e feroce; sindacati di lavoratori che per una volta smettono di essere cinghia di trasmissione per i partiti al potere e rivendicano condizioni di lavoro e di retribuzioni migliori; gruppi religiosi e chiese che si schierano a favore di un'apertura politica rispettosa dei diritti umani e delle classi sociali più deboli; eserciti che rifiutano di sparare contro un popolo che reclama cambiamenti politici; e soprattutto giovani studenti che rappresentano ovunque la punta più avanzata e radicale nel chiedere la democrazia, il multipartitismo, l'alternanza al potere, una rifondazione del quadro istituzionale per rendere definitiva la svolta. Questa nuova effervescenza si esprime in varie forme a seconda delle peculiarità di ciascun paese, ma in quasi tutti i paesi lo strumento delle "Conferenze nazionali". Essi sono uno strumento tipico delle rivoluzioni politiche degli anni 90', a metà strada tra tribunali popolari per rileggere, stigmatizzare e all'uopo condannare protagonisti e misfatti dei regimi dittatoriali e momenti costituenti per tracciare i quadri giuridico-costituzionali delle transizioni e dei sistemi democratici sostitutivi all'ancien regime delle dittature. La prima e più famosa quella in Benin convocato dall'allora Presidente Mathieu Kerekou, poi quella in Congo-Brazzaville e altri con esiti diversi a seconda delle aspettative. Ma tutte all'insegna del cambiamento in senso democratico e pluralistico.

Il quadro politico africano odierno è il frutto di questa stagione dei processi di democratizzazione. Processi non democrazie compiute. Riteniamo, infatti, irreversibile l'anelito alla partecipazione, alla libera espressione e associazione, al

controllo del potere, all'alternanza scaturito da tali processi. E' lecito pensare che questi processi siano irreversibili. Sono processi e quindi realtà in marcia suscettibili di cambiamenti o/e di tentativi di sabotarli da parte di politici poco convinti delle aperture democratiche.

Il "sole dell'indipendenza" non ha portato la libertà politica che i popoli africani si aspettavano dopo la fine del regime coloniale violento e totalitario. La riappropriazione del proprio destino collettivo da parte degli abitanti del continente non ha coinciso con una maggiore libertà politica, d'espressione e di partecipazione. Al di là di poche eccezioni – il Senegal del poeta e fondatore del movimento letterario della "negritudine" Senghor – tutti i paesi africani hanno sperimentato l'autoritarismo politico e, in molti casi, hanno vissuto sotto feroci dittature guidate da tiranni autocrati e cleptocrati. Qualunque siano state le opzioni politiche delle élite africane – socialismi senza rivoluzioni oppure capitalismi senza capitali né borghesia – *il regime del partito unico* e la non alternanza al potere hanno rappresentato la norma di governo, corredati dal culto della personalità dei Padri-fondatori, che concentravano nella loro persona o nella cerchia ristretta di fedelissimi (scelti spesso su basi esclusivamente etniche) i poteri legislativi, esecutivi e giudiziari. Instabilità politica, colpi di stato ciclici, guerre intestine per la conquista o la conservazione del potere tra le diverse bande etniche rivali, conflitti d'influenza tra i due blocchi della guerra fredda o conflitti regionali in vista delle nuove ricomposizioni geopolitiche post-muro di Berlino hanno conseguentemente informato drammaticamente la vicenda politica africana, avviluppandola in una violenza strutturale durante tre lunghi decenni. Se il compito della politica è quello di essere uno strumento di pace, un mezzo per ricomporre armonicamente dentro la polis, senza ricorso alla forza fisica, gli interessi e i gruppi contrapposti esistenti dentro una collettività, è possibile affermare che le società africane post-indipendenza hanno operato dentro un contesto che possiamo definire pre-politico. Esiste in questo una drammatica continuità tra regime coloniale e spazio politico neocoloniale. La continuità, cioè, della strumentalizzazione dell'etnicità quale fattore disgregante e polemico (da *polemos* = guerra) nelle dinamiche sociali e politiche. L'exasperazione del fattore etnico e la sua esaltazione come polo unico ed esclusivo dell'organizzazione dello

spazio politico crea le condizioni per una “guerra tra le etnie” per la conquista e la conservazione del monopolio politico – che diventa inevitabilmente anche monopolio sociale ed economico – in assenza di una “volonté générale” negoziata e condivisa dentro stati artificiali e arbitrari ereditati dalla colonizzazione. Questo è l’humus sociale e di sub-cultura pseudo-antropologica dove sono nate e sono prosperate le dittature neocoloniali africane, causa oppure conseguenza del fallimento del progetto nazionale post-indipendenza e dell’incapacità di assicurare a tutti i bisogni primari su basi di cittadinanza e non di clientelismo inter-etnico o inter-clanico.

La miscela esplosiva tra legittimità moderna e legittimità tradizionale che ha continuato a connotare lo spazio politico africano anche dopo l’imposizione delle strutture amministrative coloniali è fisiologicamente fautrice d’instabilità e di violenza. Le élite moderne hanno giocato sull’ambiguità tra le due legittimità adottando formalmente quella moderna ma riempiendola strumentalmente di elementi sostanziali arcaici, pescati arbitrariamente dalla tradizione e giustificati con la necessità del ricorso all’autenticità africana. L’autenticità spesso folclorizzata, feticizzata e sclerotizzata è brandita come clava sulle altre e diverse tradizioni etniche presenti nel paese. Lo spazio politico diventa, allora, spazio di lotta per la vita e la morte tra etnie e gruppi sociali rivali in una specie di “homo homini lupus” di sapore appunto pre-politico che ha contribuito notevolmente alla stagnazione economica e sociale del continente.

Alla fine degli anni 90, la maggior parte dei paesi africani erano impegnati in complessi ma irreversibili processi di democratizzazione. Processi che rappresentano una svolta epocale che taluni hanno etichettato come la “seconda ondata” delle indipendenze dopo l’immobilismo dei decenni 1960-90. L’impressione di tutti gli osservatori che la storia politica bloccata avesse ricominciato a correre verso una maggiore apertura politica e partecipazione popolare. In altri termini, si è diffusa la convinzione che “democrazia” e “buon governo” siano essenziali per l’Africa. E non si tratta solo di un processo spinto dall’esterno dalla caduta del Muro di Berlino, il cui vento di apertura ha contagiato i paesi africani. Né possiamo attribuire l’inizio dei processi di

democratizzazione esclusivamente alle pressioni (“condizionalità”) dei paesi occidentali dispensatori d’aiuti o catalizzatori d’investimenti. Sono fattori che hanno avuto il loro peso, soprattutto dopo il discorso pronunciato dal capo dello Stato francese, François Mitterand, al vertice franco-africano di La Baule (Francia) nel 1992. Una parte decisiva nel “déclic” democratico è stata attribuita anche alla crisi del debito scoppiata negli anni 80 con la relativa imposizione da parte del Fondo monetario internazionale (FMI) e dalla Banca mondiale delle drastiche misure economiche attraverso i Programmi di Aggiustamento Strutturale, i famigerati PAS che hanno messo in ginocchio le economie e le società africane.

Ma i processi di democratizzazione sono innanzitutto il frutto della lenta ma sicura maturazione di un’opinione pubblica interna sensibile ai diritti umani, alle libertà fondamentali, al multipartitismo, al superamento dell’etnocentrismo politico. Esiste ed è poco indagata dalle narrazioni giornalistiche una resistenza democratica africana fatta di piccole realtà contadine e cittadine che, con impegno e determinazione, hanno lentamente contribuito a modificare lo spazio, il tempo, l’immaginario sociale e l’“environnement” socio-economico dei territori e delle comunità africani.

Non si comprende nulla dei mutamenti africani d’inizio millennio senza uno sguardo approfondito sulla galassia di quello che un pensatore camerunese, Célestin Monga, chiama <<’Anthropologie de la colère>> (antropologia della rabbia). Movimenti di contestazione popolare, nuove frontiere sociali che appaiono, nuove reti sociali di solidarietà che nascono tra giovani e donne, nuovi modi di vivere e di valorizzare i quartieri e i territori rurali, nuove mentalità permettono una lettura nuova del disagio e delle energie in atto per il parto della speranza in situazioni disperate. Dentro il vortice democratico africano è nato un nuovo tipo di management sociale. Si tratta di gruppi informali i cui attori mutano e si diversificano costantemente, con una coscienza accresciuta dei loro diritti di cittadinanza, che sono in grado di rivoluzionare l’ordine politico e sociale esistente. La capacità di modificare gli spazi narrativi e storici appartiene alla migliore e costante tradizione delle società africane lungi dall’essere quelle “società fredde” evocate dall’interessata letteratura etnologica.

Una parte importante di questa strategia della resistenza inizia e si esprime attraverso lo stravolgimento del campo simbolico dell'universo imposto dal potere e dai dominatori di turno. La "derision collective" del potere, del suo campo semantico e della sua praxis accompagna e anticipa il momento della ribellione e del mutamento per colmare con la democrazia il deficit di cittadinanza cronica delle società post-indipendenza del continente. La democrazia prenderà piede e si radicherà solo quando una élite politica attenta e in sintonia con i sommovimenti delle viscere profonde delle società si farà carico di trasformarli in progetto politico. Il nuovo protagonismo sociale africano necessita di essere riconosciuto, valorizzato e finalizzato all'edificazione dei nuovi assetti politici in via di definizione. Dal Benin alla repubblica del Congo, passando per il Camerun, il Gabon , il Mali e il Burkina Faso, fino allo Zambia e al Kenya ovunque abbiamo assistito alla transizione dall'autoritarismo alla democratizzazione. Adozione di costituzioni liberali con separazioni dei poteri, meccanismi di alternanza al potere attraverso elezioni libere e trasparenti, istituzioni di organi di controllo e di garanzia come la Corte costituzionale, la Corte dei Conti, i Consigli superiori delle comunicazioni con il compito di provvedere alla promozione dell'indipendenza della stampa, vari organi di tutela dei diritti umani. Un'effervescenza libertaria senza precedenti nella storia del continente che ha rappresentato una vera e propria boccata d'ossigeno per le opinioni pubbliche dei paesi africani spesso imbavagliate e costrette al silenzio. Una stagione caratterizzata dalla saldatura tra tempi della politica e ritmi di nascita, crescita e maturazione del nuovo lievito sociale. L'«antropologia della rabbia» e dell'insubordinazione popolare è non solo la forma ma dovrà diventare la sostanza delle nuove aperture politiche del continente. Occorrerà tradurre nei linguaggi ma anche nell'armamentario simbolico di popolazioni spesso analfabete le nuove parole d'ordine politiche sostitutive di quelle coloniali e di quelle autoritarie e neo-totalitarie delle élite locali, responsabili di una rottura senza precedenti tra le istanze vive di una popolazione e di un territorio e le forme della rappresentazione politica e della gestione economica. Occorrerà conferire al demos africano una fisionomia riconoscibile dai suoi protagonisti e una parola sintonizzata sulle onde del vissuto quotidiano di popolazioni che, stante le condizioni socio-economiche di esistenza

individuale e collettiva, prima ancora che per la democrazia lotta per il rispetto del primo e fondamentale diritto umano: il diritto alla vita o il diritto a non morire.

Occorrerà accompagnare adeguatamente la democratizzazione con il rispetto dei diritti umani. Una democrazia senza diritti umani come nello Zimbabwe di Mugabe, senza alternanza al potere come nelle democrazie bloccate del Camerun e del Congo-Brazzaville con i rispettivi presidenti al potere da più di vent'anni, una democrazia senza una libera discussione è condannata a morire. Ecco perché una lettura della realtà contemporanea africana, che non si accontenti della superficiale fotografia sbiadita di un'Africa statica e condannata alla ciclica ripetizione dei gironi infernali delle guerre, delle carestie, delle pandemie e della stagnazione economica, dovrà fare i conti con la nascita e lo sviluppo del nuovo protagonismo sociale africano.

Ovunque sono in fermento e in azione i nuclei di resistenza e d'innovazione nelle remote campagne e nelle periferie degradate delle città. Essi si costituiscono nelle pieghe dell'informalità e si esprimono al di fuori e – a volte – contro l'ufficialità dei governi e degli organismi di volontariato. Sono i luoghi dove è possibile effettuare una lettura nuova della realtà sociale e politica africana, una radiografia che modifica sostanzialmente le analisi e gli approcci convenzionali e stereotipati incapace di penetrare la vera essenza dell'«altra Africa» che esprime il vissuto vivo dei territori e delle comunità. E' impossibile captare lo "spirito dei tempi" dell'Africa contemporanea senza rinnovare ed affinare le griglie di lettura e la scelta dei soggetti protagonisti dell'«emerging Africa» che si rintraccia nelle "Afriques indociles" delle città e delle campagne.

Quale Chiesa per le africane del XXI Millennio

Non vi è dubbio che la chiesa cattolica in Africa goda di buona salute. Se i dati statistici riferiti all'anno 2015 ci dicono che il numero di cattolici battezzati è aumentato a livello planetario passando da 1.272 milioni nel 2014 a 1.285 milioni nel 2015, in Africa si registra un aumento del 19,4% (il numero dei cattolici è passato tra il 2014 e il 2015 da 186 a 222 milioni). I fedeli battezzati africani salgono dal 15,5% al 17,3% di quelli mondiali. Anche per le vocazioni sacerdotali,

Africa e Asia mostrano una crescita rilevante (rispettivamente, +17,4% e +13,3%). L’Africa è anche il continente con l’incremento maggiore delle religiose, che sono passate da 66.375 nel 2010 a 71.567 nel 2015. (Dati diffusi dall’Annuario Pontificio 2017 e l’Annuario Statisticum Ecclesiae 2015). Si tratta di un “formidabile esercito spirituale”. Ma dove sono le comunità cristiane autosufficienti, vivaci dentro le quali tutti i membri si sentono reciprocamente responsabili e contribuiscono alla vita della comunità con i doni ricevuti dallo Spirito? Dove sono le comunità dentro le quali i cristiani si sentono responsabili della realtà che li circonda e si sentano davvero le cellule vive della parrocchia, della diocesi e della Chiesa Universale ? Non sono domande retoriche nell’esperienza odierna della Chiesa di Dio che sta in Africa. Nonostante la crescita quantitativa illustrata dalle statistiche, si sente un calo di tensione nell’afflato teologico e pastorale della Chiesa in Africa. Finito la grande stagione post-conciliare dove lo “spirito soffiava” impetuosamente e liberamente in tutte le direzioni con personalità pastorali di grande spicco come il Cardinal Malula a Kinshasa e altri ancora che avevano preso sul serio il richiamo di Paolo VI a Kampala “africani siate missionari di voi stessi”.

Si vede, invece una Chiesa affetta dal “virus del clericalismo” che ha ridotto i margini d’azione e di partecipazione dei laici. “Virus del clericalismo” che porta alla diffidenza di tutti contro tutti. Ogni volta che un’idea nuova si fa strada “Roma non si fida dei vescovi africani, i vescovi africani non si fidano dei preti, i preti non si fidano del popolo laico” (John Baur, 2000 ans de Christianisme en Afrique, Une Historie de l’Eglise Africaine, 2001).

John Baur annota nelle conclusioni della sua monumentale opera: *“Alla soglia del Terzo Millennio, l’Africa spera con fiducia che Roma si ricorderà di ciò che il Papa stesso disse nel suo messaggio all’Africa, nel 1982, a Libreville (Gabon). Parlando dei bisogni dell’Africa oggi, il Papa stesso ha parlato per primo di “libertà e creatività”, la libertà di pensare per sé stessa, la creatività di sviluppare la sua teologia, la sua liturgia, il ministero utile ai bisogni specifici e alle sue espressioni spirituali. E che mi sia perdonato se aggiungo “il coraggio di agire”. Un coraggio per agire che non sia soffocato da una teologia della paura ma sostenuto da un ottimismo cristiano che poggia sulla vittoria di Cristo”*.

John Baur auspica una nuova stagione della storia in Africa. Una “Chiesa sfidata da un continente in crisi” e che abbia le risorse umane e spirituale di accompagnare questa crisi che è una crisi di crescita e di maturità. La Chiesa africana ha bisogno di una nuova Pentecoste, un’effusione dello Spirito Santo che possa terminare in Lei ciò che il Signore ha cominciato.

“Gli africani non possono più accontentarsi di ricevere la missione dal di fuori: essi devono appropriarsi l’iniziativa della missione ed organizzare la evangelizzazione dell’Africa partendo dal continente stesso..... E’ qui che si gioca l’essere in sé delle comunità africane, nell’affermazione dell’identità nell’iniziativa e nella comunione” (Jean Marc Ela, Il Grido dell’uomo africano, 1993).

Abbiamo bisogno di una fede che dica delle cose significative sulla situazione d’oppressione del popolo di Dio che si trova in Africa. I cristiani africani devono sperimentare al quotidiano la forza di un Dio che scende nei quartieri periferici delle città, nelle campagne alle prese con l’accaparramento delle terre da parte delle multinazionali, tra i profughi vittime delle guerre per lo sfruttamento dei minerali, tra le donne vittime di stupro etnico, tra i giovani disoccupati che trovano la strada della riscossa sociale nell’arruolamento nelle milizie. Un Dio che suscita dei Mosè che indichino al popolo la strada della liberazione e della terra promessa fatta di giustizia. La Chiesa di Dio che sta in Africa deve vivere e sperimentare il mistero dell’incarnazione nel quotidiano di una Persona che prende per mano il loro destino e moltiplica per loro il pane della carità nei deserti di oppressione, di miseria e d’ingiustizia che sono diventate le strade d’Africa. La Chiesa d’Africa desidera il “Regno di Dio” che è nello stesso tempo promessa (escatologia) ma anche presente nella vita degli individui e delle comunità. Sono credenti di un Dio che ebbe compassione per la folla affamata e decide di condividere con loro il pane e il pesce della giustizia e della condivisione. Non può e non deve essere un Regno di persone sedute nella comodità dottrinale di un credo impeccabile. Non può e non deve essere un Regno di persone sdraiate nella compromissione con il potere di turno e con le lusinghe di appartenenze etniche redditizie. Non può e non deve essere un Regno di funzionari zelanti e carrieristi più attenti a catturare le benevolenze di Roma piuttosto che condividere le fatiche, la polvere e il fango della propria comunità.

La Chiesa africana ha bisogno di cristiani che siano lievito dentro la pasta. L'unico modo possibile perché possano essere discepoli di Cristo è di abitare il suo popolo, di identificarsi con le sue "angosce e speranze". Non esiste in natura un lievito che agisce fuori dalla pasta. Se la Chiesa vuole essere sacramento di Cristo nella storia del popolo africano deve "scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura" (Gaudium Et Spes).

I "segni dei tempi" nell'Africa di oggi sono quei milioni di donne e uomini che sperimentano la doppia solitudine: soli di fronte ai meccanismi della globalizzazione economica che li inchioda alla loro tragica e martoriata località; ma soli anche di fronte ai propri politici che per la maggior parte ha scelto per sé stessi il ruolo di intermediari di affari tra i territori africani e gli interessi esterni. Il ruolo della Chiesa è di stare in mezzo alla "nigrizia" piegata sotto il giogo della miseria e dell'ingiustizia. Essa dovrebbe lavorare a restituire quell'altra Africa a se stessa, consapevole della sua situazione e forte delle sue potenzialità che non aspettano altro se non di essere dispiegate su "cammini di liberazione" e di speranza. Abbiamo il dovere di suscitare delle comunità di fede che portino la speranza messianica dei poveri in una società dove si fa sentire l'angoscia della repressione e della regressione. La Chiesa ha il dovere di trovare nuove modalità di presenza e rendere belli i passi di coloro che portano la Buona Novella. L'Africa che canta e danza nella liturgia la gioia di essere salvata deve, altrettanto, cantare e danzare la potenza del Dio libera dall'ingiustizia e dall'oppressione. Il Dio che si narra nella storia degli uomini lo fa nelle tensioni sociali e politiche che aprono strade di futuro. Per permettere a milioni di uomini di ritrovare la potenza della speranza, la Chiesa deve <<liberare>> il Vangelo e la carica liberatrice di Cristo.

"La Fede che parla all'africano di oggi è quella che lo raggiunge nei movimenti di rifiuto dell'ingiustizia e dell'oppressione, attraverso gli atti concreti dove le persone s'impegnano per la riconquista e il dominio su sé stessi. Fede che parla all'uomo africano nei luoghi dove si elaborano nuovi sentieri per il futuro. Il Vangelo deve essere vissuto come un fermento di liberazione e un messaggio di rifiuto dell'alienazione dell'uomo che è possibile in Gesù Cristo. La Chiesa è dunque spinta a prendere le sue responsabilità ovunque la creazione è in cammino, nei luoghi dove il Regno di Dio si costruisce e dove si edifica l'universo nuovo che non è

l'al di là, ma un mondo Altro, già presente, in gestazione nel quotidiano. Le sfide dell'uomo africano sono una sfida per la Chiesa: sono sfide che la spingono all'immaginazione sociale. <<Poiché, nella trama della storia, noi dobbiamo, come diceva Paolo VI, cercare tutti i possibili ignorati dagli altri>>" (Jean Marc, Ela, Le Cri de l'homme africain, 1993)