INDICE

INDICE *2*
INTRODUZIONE *4*
1. LA CULTURA AFRICANA FRA STORIA E ANTROPOLOGIA *16*
1.1. Africa: culla delle civiltà 16
1.2. La complessità della cultura africana 21
1.3. La colonizzazione e le sue conseguenze 24
1.4. La scrittura e la produzione letteraria 30
1.5. L'uomo e la sua dignità: AA.VV. 33
1.6. Lo specifico femminile: Pauline A. Ogho 38
1.7. Il sacro dell'ospitalità in alcune culture africane: Anastasio Kahango 46
2. PERCORSI CULTURALI NEL PENSIERO AFRICANO *52*
2.1. La rilevanza della tradizione 52
2.2. Mentalità primitiva e prelogica ? 53
2.3. Trasmissione orale del sapere 56
2.4. Miti 59
2.5. I proverbi e i racconti 60
2.6. Le leggende e le fiabe 61
2.7. I riti e le preghiere. 62
2.8. I nomi delle persone e dei luoghi. 62
3. SPIRITUALITA' E RELIGIONE: FONDAMENTO DEL PENSIERO AFRICANO *63*
3.1. Il sacro e la trascendenza 63
3.1.1. La religione tradizionale: Pedro Miguel 69
3.1.2. La conoscenza di Dio: Martin Nkafu 70
3.2. Animismo e monoteismo 73
3.3. La creazione del mondo 75
3.4. Il misticismo africano: Ugwo Edmond Agbo 77
3.5. Il concetto di tempo e il suo rapporto con la vita umana: John S. Mbiti 81
3.5.1. Passato Presente e Futuro 82
3.5.2. Storia e Preistoria 83
3.5.3. La vita umana in rapporto al tempo 84
3.5.4. Morte e Immortalità 85
3.5.5. Spazio e Tempo 86
3.5.6. Dimensioni future del tempo 87
4. AFRICA: PENSIERO, FILOSOFIA *91*
4.1. Il dibattito attorno alla "filosofia africana": AA.VV. 91
4.2. Filosofia africana: i precursori 100
4.2.1. Edward W. Blyden 101
4.2.2. Martin Robinson Delany 103
4.2.3. Marcus Mosiah Garvey 105
4.2.4. Cyril Lionel Robert James 107
4.3. Pensiero Africano: gli intellettuali e il movimento della Negritudine 109
4.3.1. Léopold Sédar Senghor: La conoscenza e l'epistemologia 110
4.3.2. Aimé Cesaire: la Négritude 113
4.4. Filosofia e movimenti per la decolonizzazione 115
4.4.1. Julius Nyerere: Ujamaa, trattato sul socialismo africano 115

4.4.2. Kwame Nkrumah: il coscientismo 117
4.4.3. Kennet d. Kaunda: antropologia 120
4.5. Filosofia africana: la svolta di Placide Tempels 121
4.5.1. P. Tempels: La filosofia Bantu 127
4.6. La filosofia bantu rwandese di Alexis Kagame 144
4.7. La storia della filosofia africana: l'evoluzione delle facoltà teologiche del Congo-Zaire 148
4.7.1. A. J. Smet metodologia della raccolta e scelta dei testi 151
4.7.2. Les semaines philosophiques de Kinshasa, Les Séminaires Scientifiques 159
4.7.3. Ignace-Marcel Tshiamalenga Ntumba 163
4.8. La critica all'etnofilosofia 165
4.8.1. Fabien Eboussi Boulaga 167
4.8.2. P. J. Houndtondji 171
4.8.3. Issiaka Prosper Laléye 176
4.9. Henry Maurier: Philosophie de l'Afrique noire 180
4.10. Alassane Ndaw, Pensiero Africano 185
4.11. Odera Oruka e la Sage philosophy 188
4.12. Cheick Anta Diop, l'origine africana delle culture 190
4.13. P. Miguel, il linguaggio che svela l'arcano 193
4.14. M. Nkafu e il concetto di "vitalogia" 197
5. TEMI DI CARATTERE SPECULATIVO 199
5.1. Essere, Uno, Ontologia - Il concetto di essere in alcuni filosofi africani 199
5.2. Vita, Forza Vitale, Vitalogia 205
5.2.1. Il concetto di forza vitale 205
5.2.2. Vitalogia 209
5.3. Etica e vita sprituale 210
6. TEMI DELL'ATTUALITA' 216
6.1. L'Africa tra tradizione e globalizzazione 216
6.2. Ermeneutica e multiculturalismo 219
6.3. Identità e alterità nel pensiero africano 223
6.4. Un dialogo interculturale 226
CONCLUSIONI 231
APPENDICE 238
GLOSSARIO 265
INDICE E PROFILO DEGLI AUTORI 273
BIBLIOGRAFIA 280

INTRODUZIONE

Un'anziana donna, con una fascina in testa, camminava per una polverosa strada rwandese, quando fu di fronte a me si fermò e mi disse:

"Tega amatwi umva: Ascolta e capirai"

Nel panorama globalizzato di questi ultimi anni l'Africa torna a far parlare di sé e del suo pensiero con il proprio patrimonio di conoscenze.

Filosofia africana o pensiero africano? E se si parla di filosofia quali sono le sue categorie, il suo oggetto e la metodologia? E dire pensiero africano significa attribuire meno rilevanza all'identità e alla cultura africana?

Sono domande che si sono posti gli intellettuali africani nel momento in cui hanno dovuto fare i conti con la colonizzazione prima e con globalizzazione poi; ma non solo, anche gli europei che si erano avvicinati all'Africa hanno dovuto ammettere che esisteva qualcosa che andava oltre il concetto di primitivo e l'idea di inferiore-superiore, stabiliti da un pensiero occidentale legato al proprio geocentrismo.

Henri Mourier nel 1975 adottò il principio di usare il termine *filosofia* solo nel senso stretto del termine come nella filosofia occidentale; mentre, per designare il *dato africano o la filosofia africana spontanea*, impiegò un termine più vago come *pensiero* o *concezione*.

Oggi molti usano indifferentemente la definizione *pensiero* e *filosofia*, allo stesso tempo alcuni intellettuali ritengono che ormai si possa parlare di filosofia africana accanto a quella occidentale e orientale alla pari; altri considerano che il termine *filosofia*, intendendo quella nata in Grecia, non possa rappresentare il *pensiero africano* nella sua complessità e in tutte le sue forme.

Qui sorge un'altra questione, l'idea stessa di filosofia africana si presta a contestazioni: alcuni pretendono che una tale filosofia non esista, che questa espressione non abbia senso come non ne ha quella di matematica africana. Altri, invece, sostengono che non vi è *una* ma molteplici filosofie. Essi rivendicano, per il filosofo che è africano, la libertà di scegliere o di costituire una filosofia che non sia sottomessa alle teorie etnologiche.

Per districarsi nelle varie rappresentazioni, in questo lavoro si è operata una scelta tra il criterio cronologico e quello delle singole questioni: antropologia, etnologia, tradizione in genere, religione, filosofia, tutto ciò dedotto da un contesto "compatto" come è quello

africano. La questione ha presentato molte sfaccettature ed è stato necessario individuarle ed analizzarle per potere adottare criteri efficaci nella conoscenza e l'individuazione del pensiero africano.

Prima di tutto si è scelto di esaminare l'aspetto storico: soprattutto il colonialismo che ha lasciato la sua pesante eredità sul mondo africano e le indipendenze maturate in un clima di idee nuove e di grandi aspettative e speranze. Purtroppo la neo-colonizzazione e la globalizzazione hanno continuato ad esercitare una forte pressione sulle economie e sulle realtà socio-politiche dell'Africa; tutti aspetti che l'hanno portata ad interrogarsi sul rapporto tra individualità e collettività, sul pensiero e la filosofia, sul confronto con l'Europa e con i suoi atteggiamenti coloniali, sull'ambiguità dei principi del 1789[1] inseriti nella filosofia europea come universali ma validi solo per una parte dell'umanità. Tenere conto della storia significa dare anche un ordine temporale ai fatti permettendo, successivamente, di suddividere le varie problematiche, estrapolandole dal contesto. Operazione non facile perché, come dice Martin Nkafu, il pensiero africano ha una visione unitaria della realtà, *dove non ci sono spazi per dicotomie irriducibili,* tra materia e spirito, tra tensione religiosa e vita quotidiana, tra anima e corpo, tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti.

L'approccio etnologico e antropologico della cultura occidentale hanno consentito la lettura di usi e consuetudini incomprensibili altrimenti, la tradizione orale del sapere con i miti, i proverbi e i racconti, le leggende e le fiabe, i riti e le preghiere. Molti autori occidentali, in particolare Levy Bruhl, hanno voluto dimostrare che l'africano pensa in modo primitivo e quindi il suo pensiero *è prelogico*, questo ha bloccato per lungo tempo la nascita di un pensiero africano strutturato e fruibile dalla cultura occidentale. In realtà riconoscere che c'è un sapere e che questo rimane tale anche se viene trasmesso oralmente, significa evitare le contrapposizioni ed integrarlo successivamente con la scrittura, con quello accademico.

Nel momento in cui l'Africa ha adottato, oltre all'oralità, la scrittura è iniziata una notevole produzione letteraria che dimostra che non sono più gli altri a parlare di lei, ma è lei che parla di se stessa. La letteratura africana tradotta in lingue europee collega il sapere tradizionale a quello accademico, afferma che occorre dare valore di *documenti filosofici* a testi come racconti morali, leggende didattiche, aforismi e proverbi che spesso vengono citati come parte integrante del pensiero africano, è importante quindi il riferimento continuo a

1 *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, è un testo giuridico elaborato nel corso della Rivoluzione francese, contenente una solenne uninciazione dei diritti fondamentali dell'individuo e del cittadino. È stata emanata il 26 agosto del 1789, nel testo Vengono sanciti il principio i diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo el'uguaglianza fra tutti gli esseri umani.

questo tipo di letteratura, perché solo con la trascrizione si entra nella tradizione della scrittura e ha inizio il progetto filosofico.

Come è già successo per Socrate, la sua sola avventura non bastava a far nascere una filosofia greca, così è entrato nella storia teorica della Grecia solo grazie ai suoi discepoli o concittadini, i quali hanno avuto il tempo di scrivere, descrivere, discutere, a volte criticare, e addirittura deformare il suo pensiero, analogamente nel pensiero africano tutto inizia quando la memoria affidandosi allo scritto si assegna una possibilità critica in grado di avviare una struttura di pensiero riconoscibile dalle filosofie diverse.

Oltre a ciò, affrontare la questione del pensiero africano sotto il profilo antropologico ed etnologico, permette di conoscere la sua identità ed il significato di civiltà africana. Basil Davidson dimostra che le prime popolazioni africane hanno "domato" un continente, perciò l'Africa si presenta come culla dell'umanità e per questo ha dato un primo decisivo contributo al progresso generale del nostro pianeta.

Alla teoria dell'*Africa*, *culla delle civiltà*, ha dato validità Cheick Anta Diop, senegalese e Jean P.Omotunde, originario di Guadalupe. Hanno posto la questione della necessità di rendere giustizia all'Africano attraverso un riconoscimento scientifico della sua realtà di esponente più antico della specie umana e, in questi termini, del suo ruolo nella guida dell'umanità verso il consolidamento delle civilizzazioni. Per Anta Diop, tra tutti i popoli della terra, i Neri dell'Africa sono i soli a poter dimostrare in maniera esaustiva l'identità dell'essenza della loro cultura con quella dell'Egitto faraonico. Così, nell'universo culturale egizio, il Nero dell'Africa è l'unico che, legittimamente, può sentirsi, a casa sua, che ha dimostrato l'origine negro-africana del sapere dell'Egitto che a sua volta ha influenzato il sapere greco. È una tesi affascinante che qui è stata affrontata come premessa a tutto il pensiero ulteriore sviluppatosi in Africa tra gli anni quaranta e settanta.

"Per noi la filosofia non è ancora una problematica universale, né il risultato di una disposizione che farebbe parte della natura dell'uomo in generale, ma per parlare in modo proprio di una specialità greca. Tutta la storia della filosofia non è che una perpetua variazione sulla tematica stessa dell'Essere […] E questa forma di pensiero sull'essenza particolare ai Greci, costituisce la filosofia. Heidegger dice volentieri che non vi è filosofia cinese. Non vuol certo dire che i Cinesi non sono esseri pensanti, ma che il pensiero in Cina non ha assunto quella figura particolare che ha assunto in Grecia, cioè la filosofia".

A.Ndaw, senegalese, uno degli autori africani più acuti e capaci di rapportarsi al pensiero occidentale, cita J. Beaufret in *Dialogue avec Heidegger* per affermare che il nodo cruciale

del pensiero africano, ma se vogliamo del pensiero di tutti i popoli del mondo, sta nella pretesa universalizzazione del pensiero occidentale che ha le sue fonti nella Grecia antica.

Per proseguire ulteriormente nella comprensione del pensiero africano è necessaria la conoscenza della religione tradizionale; rimosso lo stereotipo dell'animismo visto come unica componente della religione, qui si vuole chiarire che, con la sua dimensione dell'ascolto, la religione tradizionale diventa una delle componenti più importanti del pensiero africano, un filo conduttore che parte dai miti e dalle cosmogonie, dai riti e da una *propria metafisica* per fare da sostrato ad un pensiero che si pone le domande fondamentali sulla vita umana e i suoi confini, sull'uomo, sul mondo e su Dio.

Come spiega John Mbiti l'uomo africano è profondamente religioso: *"Là dov'è l'uomo lì si trova la sua religione* e quindi la religione tradizionale, che nel pensiero africano è fenomeno ontologico, mette in luce la sua identità più profonda. È importante confrontare i vari autori e, successivamente, alcuni concetti spesso usati per spiegare il pensare degli africani: l'animismo, il monoteismo, il creazionismo e il misticismo. Uno degli aspetti più interessanti è la nozione di tempo in rapporto con la vita umana; difficilmente possiamo comprendere l'africano senza considerare lo scarso interesse che ha per il *futuro* considerato tempo *potenziale*, mentre il *presente*, e soprattutto il *passato* sono il *tempo reale*.

Ne risulta una concezione che non ha prospettive escatologiche e la vita si dilata dal periodo *sasa* al *zamani*, cioè dal microtempo al macrotempo; anche la morte è un processo che scorre tra questi due periodi e non interrompe la vita che continua dando all'individuo una sorta di immortalità. La religione tradizionale africana ha una dimensione particolare del sacro che si esplica soprattutto nell'ospitalità: accogliere è un'istanza per conoscere se stessi, tutti sono nella condizione di viandanti in cammino verso qualcosa che sta al di là e, chi sta alla porta e chiede di entrare, rappresenta tutta l'umanità.

Ne consegue che il pensiero africano è pervaso di *umanesimo* in cui l'uomo viene visto come relazione tra sé, il mondo e Dio, un essere a cui è stata data una missione che è diversa da individuo ad individuo, che riguarda anche lo specifico femminile e che intende dimostrare che l'Africa, prima che arrivassero i colonizzatori con le loro strutture politico-amministrative, ha dato pari valore all'uomo e alla donna.

Con la religione tradizionale ci si avvicina già a ciò che è filosofia e questo basta ai filosofi naturali, ma è ancora molto lontano da ciò che viene concepito come tale nel pensiero occidentale e dai filosofi accademici che stanno contribuendo alla strutturazione di un sistema di un pensiero conoscibile e condivisibile. Martin Nkafu distingue due tipi di pensatori o

filosofi: quelli *naturali* e quelli *accademici*: i primi guardano alla realtà concreta e l'accettano così come si presenta, si adeguano all'evoluzione della vita, la loro filosofia è vivere e riconoscere la sapienza popolare tramandata dagli anziani; i secondi hanno vissuto all'interno della tradizione e conoscono bene la propria cultura, ma intendono formularne i contenuti in termini intellettuali, al fine di comunicare la stessa verità e gli stessi valori insiti nella tradizione, ad altri popoli; per gli accademici la *vita,* oltre ad essere una realtà sempre sfuggente, è anche un concetto da esprimere in un linguaggio specializzato e filosofare significa argomentare scientificamente, logicamente e sistematicamente.

I filosofi naturali, secondo l'autore della Vitalogia, sono la *voce del popolo,* mentre gli accademici sono la *coscienza riflessa del popolo*. Ciò che li differenzia è l'avvento della scrittura ma il loro pensiero dimostra che c'è continuità tra le generazioni di pensatori.

L'atteggiamento degli africani, che restano nella prossimità della natura e nell'ascolto permanente dell'invisibile, è lontano dalle fonti greche e dalla filosofia occidentale al punto che niente del discorso filosofico della Grecia e dell'Occidente sembra convenire in modo appropriato ad essi. Il loro pensiero non cerca una giustificazione al di fuori di ciò che è consacrato dalla comunità e così non prova il bisogno di esibire delle prove attraverso l'argomentazione individuale. La sua legittimazione deriva da ciò che gli Antenati hanno stabilito in altri tempi e ogni contestazione o mutamento lo perturbano gravemente. Esso non, è quindi, cieca adesione a delle elaborazioni superstiziose, ma fedeltà ad una verità che il pensiero obiettivamente non esaurisce. È l'espressione di un approccio originario, propriamente affermativo, dell'unità dell'uomo e del mondo. L'uomo conosce e raggiunge la verità attraverso l'unità della coscienza con l'oggetto della conoscenza. Quindi il concetto di *unità,* insieme a quello di *forza* e di *vita,* è la caratteristica essenziale della cultura e della civiltà africana.

A questo punto del percorso è stato affrontato il dibattito sulla filosofia e come questa si distingua dal pensiero in generale; tutti "pensano" ma questo non significa "fare filosofia". Il discorso vale soprattutto quando ci si chiede se esista una filosofia africana e soprattutto se si voglia assumere tutto il bagaglio culturale rappresentato dalla tradizione e fare di questo un sistema che sia fonte e base per la filosofia attuale; la tradizione rappresentata dal pensiero mitico, dalla divinazione, dai riti come l'iniziazione, dalla vita mistica, è stata ammessa da molti studiosi con la stessa funzione che hanno i testi antichi per altre filosofie; certo è meno attendibile, perché la trasmissione orale affidata alla memoria e alle interpretazioni

successive, modifica continuamente i contenuti e le modalità del sapere, ma non per questo meno autentica.

Nel percorrere a ritroso il cammino compiuto dal pensiero africano in tema di filosofia è importante riconoscere l'apporto dato dai "precursori", personaggi della seconda metà dell'Ottocento e primo Novecento provenienti dalle Antille, in particolare dalla Martinica, dalle Isole Vergini e dai nascenti Stati Uniti che si sono ribellati alla condizione di schiavitù in cui si trovavano i loro genitori ed hanno immaginato utopie come la ricostruzione in Africa di un Eden primordiale e impossibile. Personalità che, nonostante l'apparente fallimento dei loro ideali, hanno contribuito con i loro scritti e pubblicazioni di riviste, testi teatrali e perfino di romanzi, a gettare le basi per una filosofia ed un linguaggio filosofico africano.

Come Edward Robinson Blyden che ha rifiutato il concetto di inferiorità del nero, ha messo in guardia contro il pericolo di un'educazione straniera dei giovani e ha coniato il termine "*panafricanismo*".

Come Martin Robinson Delany che negli Stati Uniti propose, nel 1865, a Lincoln la costituzione di un esercito con truppe guidate da ufficiali neri, per combattere negli stati del sud e fu il primo ufficiale nero della US Army. È considerato il padre del *Nazionalismo nero* per l'asserzione *L'Africa con gli africani* e per il progetto di una *Blach Israele*, l'esodo verso l'Africa. Ha viaggiato in Liberia, in Inghilterra e per gli Stati Uniti dove ha ricevuto onorificenze ed è ricordato tra i cento più grandi afro-americani.

Oppure Marcus Mosiah Garvey che ha posto le basi ideologiche della dottrina nazionalista africana e infine Cyril L.R.James, militante anticolonialista, fautore di un marxismo-nero-nazionalista.

Ma questi precursori rappresentavano ben poca cosa per l'Europa che contava sui suoi più illustri rappresentanti per teorizzare e mettere in pratica il giudizio dell'inferiorità africana: Il filosofo inglese Davis Hume, uno dei fondatori del concetto di tolleranza e del razionalismo europeo, affermerà in pieno secolo dei lumi: " Nessuna produzione ingegnosa è possibile tra i Neri, né arti né scienze". Ma chi più ha contribuito all'ideologia dell'inferiorità nera è stato Georg Friedrich Hegel, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* affermava che l'Africa "non è un continente storico e che non ha alcun movimento o sviluppo da mostrare…".

Il Novecento inizierà con gli stessi pregiudizi incentivati anche dalle affermazioni dell'antropologo L. Levy-Bruhl che nel suo testo *Mentalità primitiva* afferma che il Nero "presenta un'incapacità connaturata alla logica e al pensiero discorsivo".

Occorrerà arrivare agli anni trenta con il movimento della *Negritudine* perché l'Africa possa confrontarsi con l'Europa smascherando le contraddizioni e gli enunciati esibiti come verità universali, una riflessione che inizia dalla colonizzazione fino ad arrivare agli anni ottanta passando per la stagione delle indipendenze. Aimé Césaire e Leopold Senghor si trovano a Parigi, studiano alla Sorbona, fondano con giovani neri africani e antillani la rivista "l'Etudiant noir". Il dibattito culturale nasce attorno alla domanda: " Chi è l'uomo africano e qual è il suo posto sulla scena afro-europea"? Una riflessione travagliata in cui si forma la coscienza della propria esistenza. La gioventù nera non vuole più "né l'asservimento né l'assimilazione in quanto rappresentano entrambi due maniere di essere della passività: soltanto l'uomo adulto, pienamente umano *cammina senza precettore sulle grandi strade del pensiero*". Barbara Cannelli nel suo testo: *Un pensiero africano,* identifica con l'emancipazione il primo motivo da cui scaturisce la filosofia africana.

Anche se nato in pieno regime coloniale e con le indipendenze ancora inimmaginabili, il movimento della Negritudine sviluppa il concetto di identità nel riconoscimento dell'altro, nel comprendere che non è in gioco solo la concezione *uomo africano* che rappresenterebbe *il particolare* ma ogni individuo nella sua umanità visto come *l'universale.*

Negli anni sessanta nascono i movimenti per la decolonizzazione in molti paesi africani, i leaders di questi movimenti diventeranno spesso i primi presidenti dello stato indipendente: Julius Nyerere in Tanzania con *Ujamaa,* il trattato sul socialismo africano; Kwame Nkrumah in Ghana con il Coscientismo: l'idea fondata sullo stile dell'umanesimo e sulla concezione comunitaria dell'Africa tradizionale; Kennet Kaunda in Zambia con l'Umanesimo incentrato sull'uomo e sulle sue capacità, sulla responsabilità dell'africano in relazione all'evoluzione dell'universo.

Nel 1945 con Placide Tempels, missionario belga in Congo, che parla di *filosofia bantu,* ci sarà una svolta nel pensiero africano: la struttura della sua opera, *La Philosophie Bantoue* è aristotelico-scolastica e il linguaggio è quello della filosofia occidentale. Allo stesso tempo tratta i temi dell'ontologia africana, individua il concetto di *forza vitale* che identificherà con *l'essere* della filosofia occidentale: *La forza è la natura dell'essere, la forza è l'essere, l'essere è forza.* Questo aprirà il dibattito sulla filosofia africana, molti riconosceranno che P. Tempels è stato il primo a definire e a strutturare il pensiero africano offrendogli un oggetto, una struttura e delle categorie e proseguiranno sulla sua strada proponendo sistemi nuovi di pensiero e attualizzando la sua opera alla luce della realtà che si è definita nei periodi successivi al 1945.

Ma molti altri disapproveranno la libertà che si è preso nel parlare di filosofia africana da europeo, nell'attribuire categorie e linguaggi occidentali a delle culture così diverse come quella africana.

La questione è che l'opera è stata spesso considerata senza contestualizzarla: Tempels parlava e scriveva vivendo nel Congo Belga quando, la fine della colonizzazione e le acquisizioni teoriche del pensiero africano erano ancora lontane, spezzettate in migliaia di lingue di usi e di costumi. Inoltre osservavano lo studio del missionario belga nella prospettiva delle ideologie che si facevano strada in Africa negli anni settanta: il marxismo soprattutto, per cui rilevavano le differenze, si potrebbe dire di *classe*, che l'europeo aveva messo in atto nei confronti degli africani.

Indubbiamente, il colonialismo prima e la globalizzazione poi, hanno distrutto molto del patrimonio culturale e di pensiero dell'Africa; hanno creato identità fittizie che spesso hanno segnato il disorientamento e lo spaesamento, l'uscita dal Sé di interi popoli. Lo dimostra la situazione degli *évolués* che sono stati caricati dal sistema coloniale di speranze e di aspettative e poi si sono resi conto che nessun indigeno avrebbe potuto aspirare a cariche e potere, con questo sono loro ad avere pagato il prezzo più alto. Con la ribellione di questa particolare categoria di colonizzati l'intero edificio coloniale è stato messo in crisi.

Molti intellettuali si sono smarriti nella visione di un particolare condannando l'universale della proposta di Tempels. Le loro esposizioni spesso si perdono in un mare di rivendicazioni, di giudizi che rendono ostico il riconoscere la parte costruttiva delle loro proposte.

Nonostante ciò l'opera di P.Tempels ha acceso un dibattito che è vivo ancora oggi, che pone domande e induce a riflessioni che riguardano l'uomo e la sua vita.

Dopo di lui, nel 1955 Alexis Kagame ruandese, parla di filosofia ma restringendo il campo al Rwanda, ne *La Pholosophie bantu Rwandaise de l'être* e ne *La Philosophie bantu comparée,* il procedimento metodologico usato è occidentale ma il linguaggio, che intende come luogo rivelativo del senso della vita, è quello delle lingue bantu, in particolare il ruandese su cui ha fatto ricerche e scritto saggi. Come africano A. Kagame potrebbe risultare più attendibile di un europeo, ma il metodo usato e le categorie occidentali non permettono ancora, secondo degli studiosi, di parlare di filosofia propriamente africana.

La questione che si è presentata dopo la Negritudine, dopo Tempels e Kagame è l'immensità dell'Africa, un continente con migliaia di etnie e di lingue, per cui occorrono dei distinguo e la necessità di definire di quale parte e popolazione dell'Africa si sta parlando.

I pensatori-filosofi successivi provengono da tre grandi aree che corrispondono alla dominazione coloniale e agli esiti che ha avuto in queste zone: area francese-belga con Africa centrale e ovest; area inglese; area portoghese con Angola, Guinea Bissau e Mozambico, ed è proprio su questo che si apre una riflessione e un modo diverso di affrontare le questioni filosofiche.

Ripercorrendo il percorso della storia e dell'antropologia si constata che queste aree hanno subito in modo diverso l'influenza del paese europeo dominante: l'assimilazione, l'indipendenza solo formale, il mantenimento di una predominio violento e senza speranza.

E proprio dal Congo, che ha avuto una storia diversa di colonizzazione con il Belgio, parte un lavoro sistematico di riflessione, una raccolta di scritti, un dibattito acceso che riguarda chi possa avere le competenze per parlare di filosofia africana: se possano farlo solo gli africani o anche coloro che, in qualsiasi modo, si sono avvicinati, hanno conosciuto ed elaborato delle riflessioni sull'Africa.

Questo dibattito produce l'evoluzione delle facoltà teologiche del Congo rette dal clero diocesano e dalle congregazioni, lo studio della filosofia verrà introdotta dopo un braccio di ferro anche con le autorità: per dare un'idea del fermento politico e del pensiero nella zona centrale dell'Africa si pensi che il Congo si chiamerà Zaire dopo l'indipendenza e poi di nuovo Congo nel 1997[2], la ricerca storica delle fonti del pensiero africano dovranno tenere conto di questo nella valutazione dei testi letterari sul pensiero africano.

Alphonse J. Smet, missionario belga, verrà incaricato nei primi anni settanta dal Decano della facoltà Teologica di Kinshasa, Ntedika Konde, di tenere un corso su "Lecture et explication Philosophique de textes africains". A.J. Smet ritiene che sia necessario cercare e raccogliere tutti i testi sull'Africa perché gli studenti possano accedere a materiali selezionati. Poi vengono organizzati dei seminari sotto forma di "*Settimane filosofiche a Kinshasa*", la prima si terrà nel 1976. Molti studiosi e studenti potranno accedere d'ora in poi alle biblioteche e alla quantità imponente di materiale raccolto e codificato. Smet è una figura molto citata ma poco conosciuta nello scenario del pensiero africano; nel 1996, nell'introduzione alla quindicesima settimana filosofica, fa un bilancio e pone delle prospettive di Filosofia Africana: per essere il più obiettivo possibile prende le distanze dal suo lavoro e racconta, a distanza di venticinque anni, il fermento e l'impegno di costruire testi e materiale come le

[2] *Philosophie Africaine, Bilan et perspectives*, Kinshasa 2002:Note aux lecteurs: Tous les texts recueillis dans cet ouvrage ont été écrits bien avant l'avènement de l'A.F.D.L. (Alliance des Forces Démocratiques pou la Libération du Congo) au pouvoir de l'État le 17 mai 1997 qui a marqué le retour du nome du pays de ZAïre à la République du Congo. Il n'a pas été Jugé opportun de changer ce nome et l'adjectif correspondant dans le texte où ils figurent.

Cahiers Philosophiques Africains, la strutturazione delle facoltà, la collaborazione con altri studiosi come Nkombe Oleko, Tshiamalenga Ntumba e soprattutto P.J. Houndtondji che lascerà vacante nel 1971 il corso "Lecture et explication textes africaine" a cui Smet, che prenderà il suo posto, aggiungerà "Philosophique".

Il fatto che molti autori siano appartenenti alle congregazioni religiose cattoliche, crea un confronto-scontro con altri studiosi che fanno i conti con l'assunzione della dottrina del marxismo. Il dibattito si è acceso soprattutto negli anni settanta a seguito dell'indipendenza di quasi tutta l'Africa. I paesi africani, con il rientro e la creazione di una classe intellettuale formata in occidente e spesso di ispirazione marxista, rigettarono alcune tesi considerandole paternalistiche e poco adeguate alla nuova identità che doveva rappresentare l'uomo africano.

Nasce così la critica all'*etnofilosofia*, intesa come quel sistema di pensiero avente una visione collettiva del mondo, che costituisce una forma globale di conoscenza, comune a molti popoli africani: comprende la mitologia, i proverbi, la saggezza popolare e tutto ciò che concerne una filosofia popolare, l'autore più criticato è Tempels che aveva parlato di Filosofia "Africana". Per l'occidente l'etnofilosofia diventa una branca dell'etnologia, che si occupa del pensiero dei popoli primitivi.

Il primo rappresentante è P. Houndtondji, insieme a F. Eboussi Bulaga e a I. Prosper Laléye. Questi autori, molto conosciuti e seguiti in questi anni da molti studiosi europei, italiani compresi, meriterebbero insieme a molti altri un approfondimento maggiore ed una critica costruttiva, sia per verificare le loro acquisizioni originali, sia quanto il loro pensiero si presenti legato ai concetti occidentali e alle categorie della filosofia europea prima e statunitense poi.

Altri studiosi di filosofia sono difficilmente collocabili in un sistema o in un altro, per le loro formulazioni teoriche: Henry Maurier, della Congregazione dei Padri Bianchi, scrive nel 1976, *La Filosofia dell'Africa Nera*, in cui affronta le tematiche e le esigenze fondamentali del pensiero africano, lo analizza da osservatore esterno arrivando alla conclusione che una filosofia deve cominciare dal vissuto empirico, dall'uomo e dalla Natura esteriore che sono le uniche realtà osservabili.

Alassane Ndaw, senegalese, il cui lavoro *Philosophie africaine*, pubblicato a Dakar nel 1983 è stato tradotto in italiano dieci anni dopo a Lecce. L'opera viene introdotta da una lunga prefazione di L.S.Senghor, approfondisce le forme del sapere della tradizione, la costituzione ultima del mondo e dell'uomo inteso come persona, la divinità, l'ontologia, il concetto di essere e di forza; infine l'autore analizza anche il discorso linguistico e psicologico.

Odera Oruka del Kenia parla di *Sage Philosophy* ritenendo il ritorno alla saggezza degli anziani e della tradizione come elemento costitutivo della filosofia africana.

Pedro Miguel dell'Angola che, assieme a molti altri, ha vissuto la colonizzazione portoghese, è molto critico nei confronti della filosofia greco-occidentale e, allo stesso tempo, molto attento e preciso nell'analisi e descrizione di fatti e fenomeni del pensiero africano.

Martin Nkafu Nkemnkia del Camerun e docente alla Pontificia Università Lateranense, nei primi anni novanta ha coniato il termine *Vitalogia* per indicare l'approccio africano al pensare umano, un criterio che si pone come analogo al concetto occidentale di *filosofia* da cui però si distingue: secondo l'autore la prima forma di domanda nell'africano è di tipo *eziologico* e non *ontologico*. La domanda sull'uomo, sull'altro è una domanda sulla vita; la risposta è che si può trovare il senso della vita quando si è compreso il senso dell'altro tramite la categoria di relazione.

M. Nkafu e P. Miguel sono due autori che meritano attenzione perché rappresentano due parti di Africa molto diverse tra loro: il primo proviene dal Camerun, area africana francofona, il secondo l'Angola, area africana portoghese o lusofona. I due, molto diversi nell'approccio e nell'adeguare i propri temi e linguaggi alla realtà culturale occidentale, giungono a delle conclusioni simili per quanto riguarda il concetto di *forza vitale*. Questa comporta delle regole morali su cui poi costruire un'etica, resta il problema se questa appartenga solo ai bantu o sia valida per ciascuna persona di questo universo.

Questa tesi, procede con temi di carattere speculativo come Essere, Uno, Ontologia, Forza Vitale e Vitalogia, l'Etica e la Vita spirituale; prosegue con temi dell'attualità come: Il rapporto tra ermeneutica e multiculturalismo, fra tradizione e globalizzazione, il dialogo Interculturale e l'identità e l'alterità nel pensiero africano; trae delle conclusioni e presenta un'appendice che tratta autori e concetti che sviluppano ulteriormente idee analizzate all'interno del lavoro.

Successivamente viene presentato un glossario con i termini più importanti riguardanti il pensiero Bangwa del Camerun, il Kinyarwanda-Kiswahili e il Kimbundu dell'Angola per potere meglio avvicinarsi a dei concetti originali africani; un profilo degli autori perché sia possibile orientarsi tra coloro che più hanno contribuito alla definizione del pensiero africano, situarli nell'epoca in cui operano e capire così la loro prospettiva.

La tesi presenta infine, un'ampia bibliografia sia di autori analizzati all'interno del lavoro sia di approfondimenti, commenti e interpretazioni delle varie tematiche esaminate.

Con quest'esordio, viene analizzato lo studio del pensiero africano secondo le indicazioni e le proposte di M. Nkafu, un pensiero che rimane fortemente collegato alla tradizione, alla religione e che assume i connotati di una filosofia intesa come amore per il sapere.

1. LA CULTURA AFRICANA FRA STORIA E ANTROPOLOGIA

1.1. Africa: culla delle civiltà

> Un giorno, molto tempo fa, Ananse Kakrofu, il grande ragno di venerabile memoria, cominciò a preoccuparsi per lo stato della saggezza del mondo: la gente non se ne curava come sarebbe stato giusto. Così un bel po' di saggezza andava perduta. Ma anche se gli esseri viventi allora non avevano il buon senso di rispettare la saggezza come avrebbero dovuto, in futuro ci sarebbero state generazioni ben liete di utilizzarne ogni briciola. Perciò decise di raccogliere tutta la saggezza del mondo e di depositarla per sicurezza in cima ad un albero. Gli anziani narrano che Ananse radunò tutta la saggezza del mondo, la stipò dentro una zucca vuota e cominciò ad arrampicarsi su un'alta palma. A metà strada si trovò in difficoltà: si era legato la zucca davanti e questa lo impacciava nella salita. A questo punto suo figlio Ntikuma, che lo stava a guardare dal basso, gridò con la sua voce acuta: "Papà, se avessi veramente tutta la saggezza del mondo, ti saresti legato la zucca sul dorso!".
> Era troppo anche per Ananse, stanco per la salita, slegò la zucca e in un accesso d'ira la gettò giù. La zucca si ruppe e la saggezza si sparpagliò dappertutto. Dopo un certo tempo, la gente, che aveva imparato la lezione, venne a raccogliere nelle proprie zucche tutto ciò che ciascuno poté trovare: questo spiega perché pochi hanno molta saggezza, qualcuno ne ha un po', ma molti non ne hanno affatto.

Con questo racconto B. Davidson parla di "saggezza dispersa"[3] nel senso che molti si vantano di conoscere la saggezza sul passato dell'Africa, ma che ad un attento esame risultano conoscere poco o niente. In realtà sono poche le "zucche che contengono molta saggezza".
Ma è anche vero che negli ultimi decenni, l'autore sta parlando degli anni 70, c'è stato un genuino impegno per raccogliere la saggezza dell'Africa in due grandi capi d'indagine: quello della scoperta storica e quello della ricerca sociologica. Di conseguenza oggi si può essere meglio informati delle generazioni precedenti e anche se non si riesce a conoscere tutto, si può vedere molto ed essere sempre più consapevoli di ciò che ancora manca. "Avremo così la sensazione di non avere deluso completamente Ananse; in fin dei conti egli aveva fondati motivi per capire che nessuno può sapere tutto[4].

Per essere più consapevoli, quindi, e comprendere cosa ancora manca, si deve partire dagli albori dell'antropologia quando, verso la fine del 1799, anno VIII della Repubblica, nacque a Parigi la "Société des Observateurs de l'homme", il cui fondatore fu L.F. Jauffret[5], professore di scienze naturali.

---

[3] B. DAVIDSONn, *La civiltà africana*, G. Einaudi, Torino, 1^ edizione 1972 , 2^ edizione 1997.
[4] *Ibidem*, p. 4
[5] Cfr. U: FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli Bologna, 1999, p. 2, secondo la dichiarazione programmatica di L.F. Jauffret (1770-1850), la Société costituisce la prima formulazione di un piano di ricerca nel quale l'antropologia si configura come *sapere empirico* e come *disciplina teorica*: un sapere nuovo che si inserisce in un progetto scientifico nuovo, quello dello *studio comparato* delle società e delle culture umane sulla base di una prospettiva *differenziale*. Lo scopo dei suoi membri era quello di *osservare* l'uomo nella sua variabilità fisica, linguistica, geografica e sociale. Osservare voleva dire

Esisteva all'epoca una considerevole letteratura sui "selvaggi", costituita dai resoconti di missionari, viaggiatori, esploratori, mercanti e soldati. In questi scritti non era rintracciabile, però, nessun criterio valido di organizzazione dei dati, né un atteggiamento oggettivo nei confronti delle popolazioni descritte; prevalevano negli autori moralismo, pregiudizio, esotismo e stupefatta meraviglia.

Accanto alla tradizione della letteratura esotica e di viaggio ne esisteva un'altra, quella che da Montaigne a Rousseau aveva subordinato il discorso sul "selvaggio" ad una critica dei valori che si inscriveva in un progetto di tipo critico della società. Questa figura diventa metafora, specchio in cui l'europeo può vedere raddrizzata la sua scomposta figura. Lo sguardo non si sofferma mai sul "selvaggio" *come soggetto sociale* diverso; il suo stile di vita e le sue istituzioni non costituiscono mai l'oggetto di un discorso specifico e autonomo ma, al contrario, sono un punto di riferimento, un termine di confronto per mezzo del quale diviene possibile ai *philosophes* della Société articolare una serie di risposte ai problemi che venivano sollevati sul terreno del confronto ideologico.

L'etnologia, come altre discipline, nasceva come ampliamento dell'orizzonte conoscitivo della *scienza dell'uomo* che, nel periodo rivoluzionario, era ritenuta necessaria per la costruzione di una società secondo ragione e a misura dell'uomo. Con la chiusura della Société nel 1805, "la scienza dell'uomo" cessava di costituire il quadro generale entro il quale aveva trovato un suo spazio la comprensione dell'*altro*. Quando se ne riparlerà, dopo circa cinquant'anni, il discorso "sull'altro, il selvaggio", andrà acquistando caratteristiche sempre più marginali e non rappresenterà nulla più di uno stato-limite in cui è possibile edificare ideologie del carattere "naturale", dei concetti di valore-lavoro e dei sistemi economici. In questi termini lo statuto del discorso sul "selvaggio" restava nettamente subordinato a quello del discorso sull'uomo "civilizzato".

Per tutto l'Ottocento, e nonostante la comparsa di una scienza delle "culture primitive" nell'Inghilterra vittoriana, il discorso sul selvaggio andrà assumendo i caratteri di un'ideologia celebrativa della società capitalistico–industriale in piena ascesa; infatti, nel 1861 i vittoriani della società etnografica di Londra[6], durante una delle loro riunioni, si

---

astenersi dal proporre, come metodo conoscitivo valido, quelle griglie interpretative costituite dai propri valori culturali, voleva dire l'adozione di un nuovo principio, quello *del confronto*, facendo parlare la *differenza.* La Société venne chiusa da Napoleone nel 1805 e con essa anche quell'etnologia che Jauffret e gli ideologi del suo gruppo avevano concepito come studio e comprensione della differenza, eclisse destinata a protrarsi per buona parte del XIX secolo per poi rinascere come discorso funzionale alla società europea ma non più come strumento di critica sociale e politica

[6] cfr. FABIETTI,*op. cit.* cap. 2° sull'evoluzionismo vittoriano. La Società etnologica di Londra venne fondata nel 1843. Cfr. p. 12, "lo schema dello sviluppo storico e culturale adottato dagli evoluzionisti sarà prevalentemente quello di derivazione settecentesca: "selvaggio (primitivo) – barbaro – civilizzato."

trovarono alle prese con un delicato problema: avevano invitato il francese P. du Chaillu a raccontare dei suoi viaggi nelle foreste inesplorate dell'Africa equatoriale. Parlando di un'orda di selvaggi, quasi completamente nudi, dava l'impressione di "insinuare" che questi indigeni potessero essere diversi da come sembravano. Arrivava fino a difendere certe qualità che li riscattavano, addirittura aveva parlato con un certo rispetto della loro religione. Questo era preoccupante per gli etnografi vittoriani, che vivevano nella "pericolosa epoca darwiniana" in cui le frontiere e le fondamenta stesse di una credenza giusta ed accettata avevano cominciato a subire gravi scosse. "L'eccezionale incremento della produttività industriale, lo sviluppo dei mercati, l'impresa coloniale ed il trionfo della borghesia, erano tutti elementi che si iscrivevano nel rapido processo di espansione del modo capitalistico di produzione.

La scienza e la filosofia dell'ottocento colsero, e trasferirono all'interno delle loro teorie, come modalità di comprensione della realtà naturale e sociale, solo *la cumulatività visibile* degli effetti materiali, generati da questo sistema economico in rapida espansione.

L'immagine di società che scaturì fu quella di una forte ascesa e, per l'intelligenza filosofico scientifica, questa ascesa divenne pensabile grazie al concetto di *progresso*. La storia della società umana nel suo complesso appariva come il risultato di leggi sempre identiche, i cui effetti cumulativi avevano generato stadi di sviluppo contrassegnati da una crescente complessità. Sul piano teorico, due erano le principali conseguenze di questa immagine progressiva della storia: innanzitutto i "primitivi" contemporanei dovevano rappresentare lo stadio più remoto dello sviluppo culturale; inoltre, sulla base del criterio della complessità culturale crescente, diveniva possibile classificare le società in *inferiori e superiori* all'interno di una scala generale di sviluppo. Anche le contraddizioni generate da questo modello economico a livello sociale vennero considerate come semplici fenomeni patologici transitori cui avrebbe posto rimedio l'incremento generale della ricchezza promosso da quello stesso modello economico". [7]

Sembrava che non ci fossero più spartiacque naturali e sicuri a salvare i membri della Società Etnografica da *esseri sfortunati* che essi chiamavano "il boscimano color del bronzo" e "l'ottentotto dalla pelle di cuoio". Portate alle loro logiche conseguenze, idee del genere non potevano essere che sovvertitrici della legge e dell'ordine stabiliti.

L'etnografo esploratore R. Burton venne in aiuto ai vittoriani sostenendo che gli africani "non solo non erano riusciti ad evolversi da uno stadio primitivo ad uno meno

[7] I*bidem* alle p. 10-12

primitivo, ma avevano anche raggiunto un tal grado d'impotenza che, se fossero stato abbandonati a se stessi, non avrebbero mai combinato niente di buono. Non si sapeva con precisione la causa di tutto questo, ma doveva risiedere in qualche fatale deficienza della loro natura. Secondo alcuni esperti il loro cervello era troppo piccolo, o i loro lobi frontali erano troppo ridotti per uno sviluppo civilizzato". In ogni caso, nell'africano adulto, secondo l'opinione espressa da Burton ed estesamente accettata, "lo sviluppo mentale si arresta e da quel momento regredisce anziché progredire". Sostenute dai resoconti dei loro viaggiatori, i vittoriani si aggrappavano saldamente alle loro gerarchie di progresso razziale e trovavano indizi in abbondanza per corroborarle. .

Nel 1866 il decano di Canterbury, propose di sistemare la questione dividendo l'umanità in tre grandi classi: "le razze Selvagge, le razze Semicivili e le due razze Civili". Nel 1896, un noto insegnante di filosofia all'università, F.B. Jevons, pubblicò un'introduzione alla storia delle religioni che divenne un classico. Settant'anni dopo Evan–Pritchard[8], moderno antropologo esperto di Africa, poté riassumere l'opinione corrente sul libro di Jevons, descrivendolo come "una raccolta di ricostruzioni assurde, ipotesi e congetture insostenibili, giudizi, supposizioni e deduzioni incoerenti, equivoci ed errori di interpretazione".

Pur essendo scomparse dalle discussioni serie, queste vecchie idee sull'Africa conservano ancora una sorta di esistenza sotterranea, i loro sedimenti si sono accumulati come uno strato di polvere e cenere sulle menti di numerose persone, che pure sono razionali, e vengono continuamente rimuginati. Questo serve a mantenere in vita il pregiudizio per cui, malgrado tutte le prove effettive del contrario, degli scrittori parlano ancora della "naturale e congenita inferiorità" degli africani, idee che, sebbene scientificamente sbagliate, continuano a fare parte della nostra cultura. Quel che più sorprende è la violenza aggressiva di tali opinioni, nate nella seconda metà dell'800; ma questo, secondo Davidson, non ci dovrebbe stupire. Queste idee nacquero da un'identificazione di "razza" e "classe". "Di là dei comodi vetri delle loro finestre, i possidenti vittoriani vedevano un nuovo proletariato, affamato, sfruttato, sempre disposto a scioperare: ciò che vedevano li spaventava. Più lontano osservavano, nella stessa luce ottenebrante, gli africani, uomini appartenenti ai "ceti inferiori"

[8] *Ibidem*, a p. 245 Fabietti analizza il pensiero di E. E. Evans Pritchard (1902- 1973) che studiò la popolazione degli Azande, stanziata in un'area compresa tra il Sudan e il Congo attuali. Nel 1965 pubblicò il saggio *Il metodo comparativo nell'antropologia sociale*, in cui operava una drastica riduzione delle pretese del metodo comparativo come garanzia della scientificità della disciplina, soprattutto negli aspetti più caratteristici: la struttura sociale vista come risultante della somma delle relazioni individuali, il carattere omeostatico della società pensata sul modello dell'organismo vivente, l'esclusione della dimensione temporale dall'analisi dei sistemi sociali.

che la civiltà, se voleva sopravvivere, doveva "tenere al loro posto". Di conseguenza tendevano a considerare gli africani non solo come bambini incapaci di crescere, ma come bambini pericolosi e potenzialmente criminali. I più erano d'accordo nel ritenere che questi indigeni non potessero venire accolti senza pericolo nei salotti dell'uguaglianza umana.

Se simili punti di vista sono sopravvissuti, è anche vero che il XX secolo si è adoperato per spazzarli via. Anche in pieno periodo coloniale, quando le ricerche sulla natura dell'umanità africana erano in ribasso, gli antropologi che seguivano Durkheim e Malinowski[9], contribuirono a considerare le società africane nella loro continuità e interezza. Essi hanno chiarito il significato e la funzione di elementi culturali e ordinamenti istituzionali che, altrimenti, sarebbero stati con ogni probabilità liquidati come pure e semplici consuetudini assurde o bizzarre.

La questione era inquadrare la realtà africana nel suo contesto storico; gli antropologi del periodo coloniale non lo fecero perché consideravano le società africane come entità fuori dal tempo, senza passato e senza futuro. Un sistema sincronico che ebbe il risultato di contribuire a rafforzare l'impressione di una "completa alterità" dei popoli africani. Presentati senza storia, come chi vive in un perpetuo vuoto di esperienza questi strani popoli finirono per sembrare gli abitanti di un giardino dell'Eden, relitto di un remoto passato. Con una certa logica cominciarono ad essere chiamati "popoli non sviluppati" perché lo sviluppo presuppone una storia, e si diceva che essi non ne avessero nessuna.

Dopo la seconda guerra mondiale gli storici finalmente "si misero al lavoro" in Africa e il giardino dell'Eden scomparve rapidamente[10]. A loro si unì una nuova e talvolta brillante schiera di antropologi; le società africane cominciarono ad essere studiate in diacronia nel loro divenire, e si scoprì allora che molte cose erano accadute. Tutto questo ha contribuito a cancellare, per un certo periodo, l'immagine di "alterità".

Appare oggi accertato che gli africani si sono evoluti in modi che si riconoscono uguali a quelli degli altri popoli. Come individui e come collettività hanno basato le loro vite su presupposti di logica e di moralità, come chiunque altro. Le forme sono state diverse così come l'Africa è diversa dall'Europa, dall'Asia e dall'America: ma non i principi d'intelligenza e d'apprendimento, non il contenuto essenziale.

Se ne ricava l'immagine di un processo sottile e complicato di sviluppo e cambiamento, dietro e dentro la semplicità tecnologica dei tempi passati. Le società, ancora parzialmente

[9] Cfr. *Ibidem*. p. 70 e p. 98; M. HARRIS, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna, 2000, p. 247 e p.406.
[10] B. DAVIDSON, *op cit*. p. 12

osservabili malgrado tutte le azioni corrosive dovute a tanti fattori, non ultimo il colonialismo, sono le strutture terminali di un'antica evoluzione, e devono essere quindi viste come punti d'arrivo e non come punti di partenza.

Nonostante l'evidenza di un mondo rurale, di villaggi sparpagliati con scarsi beni materiali, della poca conoscenza della lingua scritta, nonostante una mentalità da "cicala" che si contrappone a quella di "formica" del mondo occidentale, con le loro realizzazioni culturali e sociali gli africani avevano domato un continente[11].

Ma, oltre a questo ci sono gli scritti di Click Anta Diop[12], fisico e umanista senegalese. Nel 1960 discusse la sua tesi di laurea, già presentata nel 1951 e respinta all'epoca. In questa sosteneva che gli antichi egizi "erano espressione della cultura africana. Il suo obiettivo era far entrare l'Africa nella storia da cui era stata espulsa e ricollocarla nelle grandi narrazioni nelle quali veniva regolarmente dimenticata". L'Egitto dei faraoni era sempre stato considerato dalla storiografia europea una civiltà mediterranea e, di conseguenza, la sua collocazione africana sembrava essere un semplice dato geografico, non culturale. Gli studi C.A. Diop mirano a capovolgere questa visione ribaltando la geografia mentale dominante: l'Egitto nasce dal sud, dal cuore dell'Africa Nera.

1.2. La complessità della cultura africana

> A chi oggi pensa all'Africa e ai suoi problemi non passa certo per l'anticamera del cervello chiedersi se la filosofia africana abbia qualche rilevanza. Gli africani stanno vivendo sotto la minaccia di un disastro economico quasi irreversibile, per cui di altri problemi, ben più seri dovrebbero preoccuparsi. Ma dovrebbero, per caso, continuare a danzare, sotto i grandi alberi, al suono dei loro tamburi?[13]

Polemicamente I. Tubaldo inizia così la sua analisi sulla situazione del pensiero africano. Per l'Africa l'anno fatidico è stato il 1960: anno delle indipendenze. Sono passati più di quarant'anni ma tutto è peggiorato, "come se il germe cancerogeno della balcanizzazione dell'Africa si fosse in pochi anni sviluppato in metastasi, nell'incapacità quasi assoluta di intendersi, di superare il razzismo interno etnico e a non uccidersi a vicenda. Le frontiere sono artificiali e gli idiomi oltre 2300".

---

[11] *Ibidem*, p. 15, sulla questione di domare un continente l'autore parla degli indizi che ci permettono di capire l'evoluzione dell'Africa dalla preistoria ad oggi. In particolare sono essenziali, nonostante le controversie, gli studi linguistici, che fanno ritenere che tutte le antiche lingue d'Africa appartenessero ad un gruppo di famiglie capostipiti, evolutesi nella remota età della pietra. Cfr per un'analisi del linguaggio L. e F. Cavalli- Sforza, *Chi siamo*, Mondatori, Milano, 2002.

[12] C. ANTA DIOP, senegalese nato nel 1923 e morto nel 1986

[13] I. TUBALDO, *Filosofia in bianco e nero*, L'Harmattan, Torino, 1995, p 11

Le cooperazioni dell'occidente, pensate per aiutare questi nuovi stati ad uscire dal loro sottosviluppo, hanno mostrato tutti i loro limiti ed il fallimento era già evidente allo scadere del primo decennio[14].

Di chi è la responsabilità? Attualmente quasi tutti concordano nell'affermare che vanno cercate non solo nella passata schiavitù, nel colonialismo o nel capitalismo. C'è qualcosa che non ha funzionato anche all'interno di questi nuovi stati: qualcosa che è legato all'anima, allo spirito, alla mentalità dell'Africa. Non è questione solo di braccia, di stomaco, di mezzi. E' questione anche di cervello. A questo punto l'analisi di qualcuno, supportata da cifre, diagrammi, bilanci, entrate ed uscite si fa sconcertante: gli aiuti elargiti a piene mani dall'occidente hanno prodotto effetti perversi. Gli stati africani per uscire dal sottosviluppo dovettero e devono fare affidamento agli aiuti provenienti da fuori. Ma cosa succederebbe se lo sviluppo fosse raggiunto e i vari stati raggiungessero l'autodeterminazione? Cesserebbero gli aiuti e l'entrata di denaro, questo nuocerebbe tantissimo ai capi di governo e ai pochi privilegiati. "Quindi si chiedono gli aiuti per lo sviluppo per mantenere il sottosviluppo!"[15].

Negli anni che seguirono l'indipendenza fu facile dare la colpa agli altri: ai colonialisti o ai "primativisti", etnologi e antropologi, che intendevano il progresso in senso "fetale"come ritorno al "ventre materno" della cultura e delle tradizioni ancestrali. Poi si capirono le responsabilità dei nuovi Capi di Stato, ai quali l'occidente consegnò tutto in mano; quasi inamovibili, considerano le loro popolazioni e il loro paese come riserve personali da predare fino all'esaurimento.

Molto ha influito il concetto di "cultura": attualmente è riconosciuto, almeno come principio, che occorre valorizzare e mantenere ogni singola cultura. Ma va considerato anche l'altro lato della medaglia, cioè il nascondersi dietro il paravento di una *cultura,* del suo valore sacro ed intangibile, dalla quale anche l'occidente avrebbe da imparare qualcosa, per mantenere lo *status quo* del sottosviluppo, senza chiedersi se tutte le componenti di una cultura sono realmente positive e compatibili con il benessere generalizzato che si vuole raggiungere: in questo modo la cultura viene trasformata in *culturalismo*.

Esistono numerosi altri fattori che complicano la questione del riconoscimento del pensiero africano. Tra questi il mondo dell'Islam.

---

[14] Cfr. DAMBISA MOYO, *La carità che uccide*, Rizzoli, Milano 2010, l'autrice analizza nel suo libro la devastazione dei paesi poveri ad opera degli aiuti dell'occidente.

[15] I. TUBALDO, *op. cit.* p. 13

Abdel Jabbar[16] nella sua analisi sulla complessità del mondo musulmano, a cui aderiscono molti paesi africani, sostiene che si trascurano gli aspetti storico-sociali e gli intrecci continui tra questo mondo e altri sistemi di culture. Un mondo che può essere interpretato solo considerando vari fattori: *il contesto socio-economico* in cui le varie realtà concrete vanno viste come sintesi dell'opera di attori sociali che interagiscono secondo determinate condizioni storico-materiali. L'agire sociale non può essere considerato semplicemente alla luce della dimensione della tradizione o della religione come spesso si fa in maniera superficiale e riduttiva.

L'eterogeneità, per cui è opportuno guardare a molti paesi africani tenendo presenti le diverse connotazioni culturali, le caratteristiche territoriali, e le varie entità geografiche e statuali, che si sono costituite in gran parte a seguito del colonialismo europeo.

Le forme di governo: fra gli oltre cinquanta stati che fanno parte della conferenza islamica mondiale, soltanto sei dichiarano la loro Costituzione fondata sulla *shari'a* (il corpus giuridico islamico), tra questi gli africani Mauritania e Sudan. Tuttavia si riscontrano notevoli diversità nell'applicazione della *shari'a* anche fra questi paesi.

I *modelli di sviluppo*: come altre realtà del sud del mondo, molti di questi paesi furono attraversati da istanze anticolonialiste, abbracciando spesso idee socialiste o il comunismo. Attualmente, nell'era della globalizzazione, si assiste in molte di queste aree all'introduzione di processi di privatizzazione e di modelli di mercato neoliberisti.

L*a prassi quotidiana*: la vita sociale e la vita quotidiana non si ispirano soltanto alla religione, ma anche alla tradizione, alle consuetudini e a mode intrecciate con stili di vita e di consumo importati dall'esterno.

Per conoscere queste realtà di paesi definiti del "sud del mondo" dove le tradizioni e la religione vengono spesso visti e rappresentati dai mezzi di informazione tramite un filtro dottrinale, è necessario decostruire l'immaginario che caratterizza il pensiero dominante in Occidente. La tematizzazione odierna è condizionata dagli eventi attuali e dalla lettura che ne viene data dai mezzi di informazione. Attualità che, anziché servire da stimolo per l'approfondimento della conoscenza e dell'analisi, viene spesso strumentalmente utilizzata per confermare sbrigativamente alcuni luoghi comuni diffusi, quando non venga addirittura impiegata come strumento di propaganda politica di parte nei confronti di una realtà spesso descritta e concepita come omogenea e monolitica, ma di fatto geograficamente vasta, culturalmente varia, sottoposta ai più diversi influssi.

[16] A. JABBAR, *op. cit.* p. 115 e seg.

Il fatto che, partendo da una concezione eurocentrica e modernista, si ritenga che tutti i popoli debbano condividere il modello occidentale, porta a rivedere la categoria "Occidente" come modello che ha acquisito una certa universalità, di cui tutti i popoli, in qualche modo fanno parte e con il quale, volenti o nolenti, devono fare i conti.

E' necessario riconoscere a tutti quei popoli che "oggi sono dentro all'Occidente, ma in una posizione periferica"[17], quella complessità, dinamicità storica, pluralità e anche quelle contraddizioni che sono rintracciabili in qualsiasi realtà sociale. La forte enfasi posta oggi su una visione sicuritaria dell'ordine mondiale, tende ad individuare nell'islam e nei musulmani l'origine e la causa di pericoli e destabilizzazioni. In nome di una verità, di una razza, di una etnia, di una nazionalità, di una fede, di un principio economico spacciato per universale, di un *a-priori*, si decide della vita e della morte. In tal modo si separano gli esseri umani, che meritano di vivere (e che hanno diritto di amministrare la sofferenza altrui) da questi Altri, creature sub-umane o non-umane, non-persone che non meritano una vita come la nostra.

1.3. La colonizzazione e le sue conseguenze

Come sostiene Davidson, gli storici si misero al lavoro in Africa soltanto dopo la seconda guerra mondiale; intanto i testi di storia incominciano a parlare di Africa nel periodo dell'Imperialismo, ma soltanto per spiegare la corsa per la spartizione delle colonie, da parte delle potenze europee, che si scatenò attorno agli anni ottanta del XIX secolo. Se nel 1875, solo un decimo del continente era colonia europea, vent'anni dopo appena la decima parte di quel territorio rimaneva indipendente. Nel 1885 fu convocata la Conferenza di Berlino, durante la quale furono fissati i criteri per la spartizione delle "aree vuote" d'Africa, questo perché i territori africani ancora in mano agli indigeni vennero considerati come "proprietà di nessuno", a disposizione di chi li avesse esplorati ed occupati. Nel corso dell'ottocento pochi paesi, per lo più quelli sulle coste settentrionali dell'Atlantico, conquistarono il resto del mondo con estrema facilità. Nei casi in cui non "si presero la briga di occuparlo e dominarlo", le nazioni occidentali stabilirono una superiorità ancora più incontrastata grazie al loro sistema economico e sociale, alla loro organizzazione e alla loro tecnologia. Il capitalismo e la società borghese trasformarono e dominarono il mondo e fornirono il modello (fino al 1917 l'unico) per quanti non volevano essere travolti e spazzati via dal treno della storia. "La storia

[17] *Ibidem*, p. 139

del mondo non occidentale nel ventesimo secolo è perciò determinata dalle sue relazioni con i paesi che nell'ottocento si erano dati il ruolo di signori del genere umano"[18].

Nel corso del novecento le dinamiche storiche della maggior parte dei paesi del mondo, consistono fondamentalmente nei tentativi, da parte delle élite di società non borghesi, di imitare il modello sperimentato in Occidente; tale modello era considerato generatore di progresso, di ricchezza e di cultura, attraverso lo sviluppo economico e tecnico-scientifico, e nella variante capitalista o socialista. Non c'era altro modello politico che quello della "occidentalizzazione o modernizzazione".

L'economia mondiale capitalista nell'età degli imperi penetrò in quasi tutte le aree del pianeta e le trasformò; per questo la grande crisi del 1929-33 ebbe grande rilievo nella storia dell'anti-imperialismo e dei movimenti di liberazione del Terzo Mondo. Quali che fossero state l'economia, la ricchezza, le culture e i sistemi politici dei paesi colonizzati, essi furono risucchiati nel mercato mondiale. Vennero, invece, abbandonati al loro destino tutti quei territori ritenuti di scarso interesse economico, anche se pittoreschi, come i grandi deserti popolati dai beduini; successivamente, però, in quei luoghi inospitali venne scoperto il petrolio che determinò i grandi movimenti economici visibili ai giorni nostri.

La Grande guerra scosse seriamente per la prima volta la struttura del colonialismo mondiale; distrusse l'impero tedesco e quello turco, i cui possedimenti vennero spartiti tra francesi e inglesi; mise temporaneamente fuori gioco l'impero russo, impegnò la Gran Bretagna su più fronti in India, Egitto, Irak e Transgiordania.

L'impero francese e quello olandese non furono, apparentemente, toccati dalla prima guerra; in realtà le bellicose tribù berbere delle montagne dell'Atlante rappresentavano un problema militare e il Marocco spagnolo aveva proclamato l'indipendenza nel 1923. Per la prima volta le popolazioni delle colonie ebbero l'impressione che gli imperi stranieri fossero sul punto di estinguersi[19].

La grande crisi del 1929-33 cambiò l'economia mondiale, per la prima volta gli interessi delle economie del territorio metropolitano e delle colonie erano visibilmente in contrasto: i prezzi dei prodotti primari, dai quali dipendeva l'economia del Terzo mondo, crollarono molto più bruscamente di quelli dei manufatti che i paesi del Terzo mondo compravano dai paesi colonizzatori. La dipendenza coloniale divenne inaccettabile anche per

[18] E. J. HOBSBAWM, *Il secolo breve*, BUR, Milano, 2000, p. 240

[19] *Ibidem.*a p. 240 è illustrato ampiamente il modello economico-politico occidentale, a p. 250 l'autore spiega che: "I movimenti antimperialisti e anticolonialisti prima del 1914 erano meno consistenti di quanto si potrebbe pensare, soprattutto alla luce della quasi totale liquidazione degli imperi coloniali occidentali avvenuta entro mezzo secolo dallo scoppio della prima guerra mondiale"

quelli che, fino ad allora, ne avevano tratto beneficio. Gli studenti di molti paesi organizzarono sommosse, non perché credessero in qualche utopia politica di imminente realizzazione, ma perché la depressione economica aveva di colpo spazzato via quei sostegni che avevano reso accettabile il colonialismo alla generazione dei loro genitori. La vita della gente comune fu sconquassata da terremoti che non erano di carattere naturale e che incitavano alla protesta piuttosto che alla preghiera. Si formò una base di massa per la mobilitazione politica, specialmente dove i contadini erano già stati pesantemente coinvolti nei meccanismi economici del mercato mondiale dei prodotti agricoli, come la costa occidentale dell'Africa e nel Sudest asiatico. Allo stesso tempo la crisi destabilizzò sia la politica nazionale sia quella internazionale dei paesi dipendenti.

Gli anni Trenta furono perciò un decennio cruciale per il Terzo mondo, sia perché la crisi portò ad una radicalizzazione politica, sia perché stabilì in ogni paese un raccordo fra minoranze politiche e masse popolari[20]. Solo l'Africa sub-sahariana restò ancora tranquilla, anche se la crisi portò, nel 1935, al primo sciopero di massa nei giacimenti di rame dell'Africa centrale e un'ondata di scioperi tra il 1935 e il 40. Tuttavia non si trattò di un'agitazione politica in senso anticoloniale, così Londra fece pressione sui governi delle colonie perché prendessero provvedimenti per migliorare la condizione operaia e per rendere stabile la forza lavoro; le potenze europee presero atto dell'effetto dei mutamenti economici della società rurale africana visto che il sistema di migrazione temporanea dei contadini dal villaggio alla miniera era stato socialmente e politicamente destabilizzante.

Tuttavia, politicamente, il pericolo in questa zona d'Africa sembrava ancora lontano. Nelle campagne quella fu l'età dell'oro degli amministratori bianchi, con o senza un capo tribù locale compiacente spesso creato di proposito, dove l'amministrazione locale era indiretta. Però, nelle città un ceto urbano istruito e insoddisfatto di africani, a metà degli anni trenta, era in grado di mantenere una stampa politica fiorente per protestare contro i vecchi capi e la polizia, per richiedere misure sociali e sostenere la causa dei disoccupati e degli agricoltori africani colpiti dalla crisi economica. Nascevano i capi dei movimenti nazionalistici locali influenzati dalle idee provenienti dal movimento dei neri negli Usa o dalla Francia negli anni del Fronte Popolare, o dall'Unione degli studenti dell'Africa occidentale.

[20] *Ibidem*, p. 255, Questo fatto riguardò paesi come l'India, dove il movimento nazionalista aveva raccolto un sostegno di massa: i paesi latino-americani, dove il populismo si basava su leader autoritari in cerca dell'appoggio della classe operaia urbana; nel Nord-Africa francese seri movimenti politici sorsero in Tunisia ed in Algeria; nei Caraibi, giudicati sonnolenti dai ministri delle colonie, una serie di scioperi nei pozzi petroliferi e nelle piantagioni diede luogo ad una serie di tumulti e scontri in tutte le isole.

Alcuni futuri presidenti delle future repubbliche africane erano già sulla scena[21]. Nessuno di loro procurava ancora notti insonni ai ministri delle colonie nelle capitali europee. Nel 1939 non sembrava davvero imminente la fine degli imperi coloniali, benché la si potesse ritenere probabile.

Ciò che cambiò la situazione fu la seconda guerra mondiale, che determinò il futuro dell'Africa nera[22]; questo perché i paesi belligeranti, come conseguenza della maggiore estensione dei fronti, ebbero bisogno di quantità sempre maggiori di materie prime e di prodotti alimentari; inoltre lo sviluppo economico negli anni tra le due guerre aveva aumentato la possibilità di espandere la produzione e le comunicazioni nei paesi dell'Africa nera. Quindi, le aumentate necessità e maggiori possibilità determinarono una politica di massimo sfruttamento delle colonie africane per scopi economici e militari. Fino al 1943 i grandi imperi coloniali si trovarono dalla parte perdente. La Francia crollò e molte delle sue colonie sopravvissero con l'autorizzazione delle potenze dell'Asse. I Giapponesi invasero le colonie inglesi, olandesi e di altre potenze occidentali nel Sudest asiatico e nel Pacifico. Nell'Africa settentrionale i tedeschi occuparono numerosi territori, giungendo a poche miglia a ovest di Alessandria. Solo l'Africa sub-sahariana rimase sotto il fermo controllo occidentale, e gli inglesi riuscirono a liquidare l'impero italiano nel Corno d'Africa con poca fatica.

Alla fine della guerra le potenze coloniali trassero enormi vantaggi: la produzione agricola e le esportazioni si svilupparono in molte colonie; le compagnie monopolistiche e alcuni grandi capitalisti che avevano interessi in Africa intascarono enormi profitti. In campo politico riuscirono, durante il conflitto, a trattenere e a reprimere i movimenti di liberazione africani. Ma questi ormai avevano posto le basi del proprio sviluppo futuro e alla fine della guerra seppero organizzarsi ed attivarsi. Questo fu possibile anche per i significativi mutamenti nella composizione di classe e nello sviluppo sociale, fattori che contribuirono allo sviluppo della coscienza nazionale e alle aspirazioni indipendentiste di larghe masse africane. Infine fu esiziale per il vecchio colonialismo la dimostrazione che le grandi potenze potevano essere sconfitte in maniera disonorevole e che erano palesemente troppo deboli, perfino dopo una guerra vittoriosa, per restaurare le loro vecchie posizioni.

Dopo il conflitto, il fatto più importante per l'Africa sub-sahariana, sia per i popoli africani che per gli stati coloniali, fu il cambiamento prodottosi nei rapporti di forza

[21] *Ibidem* p.257, per quanto riguarda la stampa politica l'autore cita: l "African Morning Post" in Ghana, l' "Eclaireur de la Cote d'Ivoire" in Costa d'Avorio, il "West African Pilot" in Nigeria. I futuri presidenti: Jomo Kenyatta in Kenia, Namdi Azikiwe in Nigeria

[22] E. SIK *Storia dell'Africa nera*, (Il XX secolo, l'Africa nera durante la seconda guerra mondiale). vol. III, Budapest , 1974, La Pietra, Milano 1978, pp. 23 e seg.

internazionali: come conseguenza di ciò, negli anni dell'immediato dopoguerra prese avvio il processo di disintegrazione del sistema coloniale e si aprì un nuovo capitolo nella storia dell'Africa[23].

Nel 1950 la decolonizzazione dell'Asia era completata, ad eccezione dell'Indocina. Nel frattempo tutti i paesi islamici, dalla Persia al Marocco, furono trasformati da una serie di movimenti popolari, di colpi di stato, di insurrezioni rivoluzionarie. In questo periodo divenne evidente per i vecchi imperi sopravvissuti che il colonialismo ufficiale doveva essere liquidato. Parigi, Londra e Bruxelles (per quanto riguardava il Congo Belga), decisero che la concessione spontanea dell'indipendenza formale e il mantenimento di fatto della dipendenza economica e culturale erano preferibili a lunghe lotte che, con molta probabilità, sarebbero terminate con la conquista dell'indipendenza da parte delle colonie e con l'insediamento di regimi di sinistra. Il Ghana britannico (ex Costa d'Oro) ottenne l'indipendenza nel 1957, con la guida di Kwame Nkrumah. La Guinea francese nel 1958 con Sekou Touré. Quasi tutte le restanti colonie inglesi francesi e belghe in Africa furono indipendenti nel 1960-62, le ultime poco dopo.

Solo il Portogallo continuò a contrastare la dissoluzione del proprio impero coloniale perché la sua economia arretrata, politicamente isolata e non competitiva, non gli permetteva di adottare la soluzione neocolonialista; aveva bisogno di sfruttare le risorse africane delle colonie e poteva farlo solo attraverso un controllo diretto.

Il Sudafrica e la Rhodesia del sud, dove erano insediati molti coloni europei, contrastarono la tendenza alla decolonizzazione, che avrebbe inevitabilmente portato alla costituzione di regimi dominati dagli africani.

Negli anni successivi alle indipendenze gli intellettuali africani cominciarono a raccontare la loro storia in prima persona rigettando luoghi comuni e teorie consolidate: Joseph Ki Zerbo del Burkina Faso[24] è ritenuto uno dei maggiori intellettuali africani; la sua

[23] *Ibidem*, l'autore tratta questo periodo suddividendo l'Africa subsahariana, che lui definisce nera, in base ai territori che più hanno vissuto cambiamenti sociali e politici repentini e singolari. Considera inoltre il tipo d'influenza e le politiche delle potenze colonizzatrici e il loro ruolo: Africa occidentale e orientale britannica; colonie portoghesi e francesi; Sudan anglo-egiziano; Congo belga; Etiopia, Eritrea e Somalia; Sudafrica e zone limitrofe.

[24] JOSEPH KI-ZERBO, *"Storia dell'Africa nera*, Giulio Einaudi Editore pubblicata in Francia nel 1972 e in Italia da G.Einaudi, Torinol nel 1977. nato in Burkina Faso (prima Alto Volta) nel 1922, è ritenuto uno dei maggiori intellettuali africani, nel 1947 vince una borsa di studio alla Sorbona di Parigi, dove si reca nel 1949. Entra in politica nell'Associazione dei studenti africani in Francia e nel sindacato, maturando il pensiero anti-colonialista e socialista. E' professore di storia a Parigi e poi a Dakar. Nel 1957 fonda il Movimento di Liberazione Nazionale (MLN), che su base socialista, lotta per l'immediata indipendenza e contro il referendum voluto da De Gaulle nelle colonie francesi. Il no al referedendum vince solo in Guinea (che diventa indipendente) e Ki-Zerbo, assieme alla moglie viene chiamato dal presidente Sekou Tourè a sostituire gli insegnanti francesi richiamati in patria. Resterà in Guinea fino al 1960, quando rientrerà in Alto Volta. Insegna a Ouagadougou e inizia a pubblicare scritti inerenti la storia e la cultura africana, culminati con la pubblicazione, del 1972, della sua opera maggiore, *Historie de l'Afrique noir, des origines a nos jours*. Partecipa alla tormentata vita politica dell'Alto

Storia dell'Africa Nera rappresenta una pietra miliare della storiografia africana perchè racconta un'altra Africa, diversa dallo stereotipo dell'epoca e con riflessioni e studi che, in antitesi con la storiografia dell'epoca, hanno cambiato per sempre il rapporto tra l'Africa e la sua storia. Egli affermava che "l'Europa della colonizzazione ha il dovere di restituire all'Africa quello che gli ha rubato: soprattutto la sua cultura, le sue tradizioni, la sua storia, oltre che le sue risorse".

Nel testo, dopo avere analizzato le vicende dell'Africa a partire dal 1600 e la nascita delle chiese nazionaliste africane con i loro profeti, Ki-Zerbo espone la sua analisi dei partiti politici africani suddividendoli in partiti di notabili, di quadri e di massa: "Furono degli organismi molto diversi tra loro a orchestrare il movimento nazionalista dell'Africa nera; ma lo strumento specifico della lotta in questo campo, il vero e proprio esecutore, fu il partito politico".

A partire dal *1945* in Africa nera proliferarono centinaia di partiti, legali o meno; non è possibile descriverli tutti o anche solo enumerarli. I partiti politici africani non sono sorti dal nulla, bensì da un gruppo di concatenazioni storiche ben precise: ecco perché i loro contenuti e le loro strutture sono in funzione di fattori precoloniali e coloniali. Spesso i partiti e l'amministrazione hanno sfruttato il meccanismo dell'autorità tradizionale per le loro campagne elettorali e per la loro propaganda; per molto tempo per il popolo la sola convocazione autentica fu quella del capo e con tutta naturalezza determinati partiti hanno cercato il patrocinio di quelle che erano le autorità per consuetudine; certi capi si sono presentati personalmente come candidati, oppure hanno fatto eleggere i loro figli: nel 1945 l'Unione Voltaica opponeva il capo provincia Balum Naba al RDA rappresentato da Houphouèt Boigny, che era anche capo cantone. Altri partiti sono scaturiti da una base «tribale»: le associazioni organizzate per la rinascita della società fang hanno contribuito alla formazione dei partiti dei Gabon; l'abate Fulbert Youlou ha beneficiato del fervore mistico nobilitato dai profeti congolesi come Matswa; Moulari, del clan nkazi, era cugino di clan del presidente Kasavubu, il cui clan nagani fa parte dei dodici clan della famiglia Congo: di conseguenza, l'appoggio di Fulbert Youlou al presidente Kasavubu si spiega in gran parte proprio con questa appartenenza tribale comune. Inizialmente il presidente Kasavubu era leader di una associazione tnibale a carattere culturale fondata nel 1949 con il nome di

---

Volta. Dal 1972 al 1978 lavora, come coordinatore del progetto per l'UNESCO alla monumentale *Historie generale de l'Afrique*. Nel 1983 fu costretto all'esilio a Dakar (rientrerà solo nel 1992), come principale leader d'opposizione, da Thomas Sankara. Rientra, nel Burkina Faso nel 1992, fonda il Partito per la democrazia e il progresso (PDP) che nel 1997 supera il 10%. Ki Zerbo, divenuto deputato, rassegna le dimissioni nel 1998 a seguito dell'assassinio del giornalista Norbert Zongo. Muore nel 2006.

«Associazione dei BaKongo per l'unificazione, la conservazione e la diffusione della lingua kikongo »: questo organismo entrò nella politica con il suo manifesto del 1956. Anche il grande partito della Nigeria occidentale, l'Action Group, ha vissuto le sue prime esperienze politiche sotto forma di raggruppamento etnoculturale yoruba, la «Egbe Orno Oduduwa», mentre la Juvento e il Comitato di Unità Togolese (cuT) erano per certi versi l'espressione politica del movimento pan-ewe che animava questo gruppo attraverso le frontiere dei due o tre territori in cui era diviso.[25]

Con il 1970 nessun territorio di dimensioni apprezzabili restò sotto la diretta amministrazione delle precedenti potenze coloniali e dei regimi da loro insediati. L'età imperiale giungeva alla sua fine. Meno di tre quarti di secolo prima quell'epoca era sembrata indistruttibile e, anche solo trent'anni prima, il dominio imperiale si estendeva alla maggioranza dei popoli della terra. "Parte ormai irrecuperabile del passato, l'età imperiale divenne oggetto della letteratura sentimentale e delle rievocazioni cinematografiche prodotte negli ex stati imperiali, mentre una nuova generazione di scrittori indigeni delle ex colonie dava inizio ad una letteratura che muoveva i suoi primi passi con l'età dell'indipendenza"[26].

1.4. La scrittura e la produzione letteraria

P. Hountondji, sostiene che non esiste una filosofia africana spontanea così come non esistono più filosofie occidentali spontanee, che costituirebbero un comune sostrato culturale, un legame implicito fra tutti gli occidentali. Al contrario, come la filosofia europea, così la filosofia africana esiste solo attraverso ciò che definiamo letteratura. "La filosofia africana è la letteratura filosofica africana"[27]. Sorge qui il problema, molto complesso, se questa letteratura debba essere intesa come somma di scritti o se bisogna includervi anche la parola non scritta, cioè la tradizione orale.

La questione è tutt'altro che pacifica e richiede un'analisi del ruolo e dello statuto della letteratura, sia scritta che orale. Hountondji, anche se tende ad accordare il primato a quella orale, definisce così la questione: "La tradizione orale avrebbe la tendenza a favorire il consolidamento del sapere in un sistema dogmatico e intangibile, mentre il tramandare per via

[25] *Ibidem*, p. 633
[26] E. HOBSBAWM, *op. cit*. p. 264.
[27] P.J., HOUNDTONDJI, *Sur la Philosophie Africaine*, Clé, Yaoundé, 1980

di archivio avrebbe il vantaggio di rendere possibile, da un individuo all'altro, da una generazione all'altra, la critica del sapere" [28].

Ciò che caratterizza una tradizione orale è la paura della dimenticanza, la memoria è quasi sempre abbandonata a se stessa, senza un minimo ricorso esterno e tanto meno un supporto materiale. L'uomo è quindi obbligato, quasi naturalmente portato, a conservare gelosamente tutti i suoi ricordi, a volerli evocare necessariamente, a ripeterli continuamente, ad accumularli e progettarli in un sapere globale, il quale spesso è pronto ad essere applicato in ogni circostanza e quindi eternamente disponibile. Così lo "Spirito" è sempre preoccupato di volere solo preservare infinitamente, al punto che non è più capace di permettersi di criticare. Al contrario ciò che può verificarsi nella tradizione scritta è la liberazione della memoria che può permettersi finalmente di dimenticare, di escludere provvisoriamente, di mettere in causa, di interrogare, essendo sin dall'inizio sicura di potere ritrovare ad ogni istante, se necessario, le sue acquisizioni anteriori. Garante di una memoria sempre possibile, l'archivio rende superfluo il continuo esercizio della memoria in atto e libera lo Spirito. La filosofia diventa essenzialmente "critica", una storia dinamica piuttosto che un sistema bloccato, un movimento dello Spirito fondato su una continua critica e controcritica, piuttosto che una tranquilla sicurezza e un rifugio. Il privilegiare la scrittura non significa rifiutare tutta la tradizione orale ma vuol dire servirsene come mezzo per trasmettere e diffondere le conoscenze, significa anche avere la possibilità di mettere in questione il sapere accumulato. Un sapere che si è rinchiuso in una cultura tradizionalista, conservatrice e gelosa dei suoi tesori tesa "solo a moltiplicarli senza la possibilità di metterli in questione, trasformandosi così in una cultura semplicemente cumulativa"[29].

Tuttavia non è possibile concepire una filosofia africana come insieme di testi espliciti prodotti dai filosofi africani; è un'ipotesi, questa, che P. Hountondji considera una "définition minimale", ma che serve a mettere in guardia ogni volta che ci si serve della tradizione orale come punto di riferimento per la speculazione teorica e filosofica. Si tratta di dimostrare che questi racconti morali, leggende, didattiche, aforismi, proverbi, ai quali spesso si fa riferimento, non esprimono una ricerca ma sono piuttosto il *risultato* di una ricerca: non sono una filosofia ma, tutt'al più una *saggezza.* Si tratta di conferire loro, trascrivendoli, il valore di *documenti filosofici* segnando così "l'inizio di una rivoluzione all'interno del problema della filosofia africana come letteratura filosofica, e allo stesso tempo, liberare il progetto di una

[28] *Ibidem*, p. 45.
[29] *Ibidem*, p. 131

storia della filosofia africana, un costruire una storia dell'Africa e dell'Africano, possibile solo in una *tradizione della scrittura*. Il linguaggio scritto, al di là dei singoli fatti storici contingenti, soprattutto quando la scrittura è stata usata come mezzo di dominazione di altre culture, è un *medium* liberatore per la ricostruzione della storia reale dell'Africa e dell'africano.

Soprattutto se si tiene conto che nella tradizione orale dell'Africa la parola non può essere separata da altre componenti, che, associate o disgiunte da essa, si manifestano simultaneamente nella comunicazione. Il Verbo assume infatti tre forme fondamentali che prese nel loro insieme, rappresentano la coscienza che le popolazioni africane, grandi o piccole hanno di se stesse e del mondo: la *parola*, mediante la quale si attualizza il pensiero, la *musica*, che dà significato alla bellezza, e la *danza*, che fonde armoniosamente il ritmo degli strumenti con quello interiore. Anche il *mito*, storicizzandosi in testi letterari, disegna i tratti di personaggi, cose, animali, assegnando un ruolo insostituibile, ma ancora misconosciuto nell'ambiente geografico[30].

Tuttavia una storia articolata con la sola scrittura è una storia morta, inerme, priva di quella vivacità e veracità che solo la parola può dare. Quindi ciò che "noi africani dobbiamo sforzarci di realizzare è il recupero delle *briciole filosofiche* della tradizione orale consapevoli che però, trattandosi di una filosofia autentica, tutto avrà inizio al momento preciso di questa trascrizione, cioè al momento in cui la memoria, affidandosi al *papyrus* crea una possibilità critica, la sola capace di inaugurare una filosofia propriamente detta[31].

Per questo occorre comprendere le "precipitose lentezze" delle letterature africane che non solo conferiscono senso compiuto alla figura retorica dell'ossimoro, ma sono espressione autentica di un radicamento culturale che nella terra d'Africa trova un medium privilegiato, un serbatoio spirituale dove attingere l'ispirazione per raccontare storie, riproponendo in forme nuove "l'arte di giostrare con le parole" dando voce a mondi dove l'atavico e intimo legame dell'uomo con il suo ambiente di vita e riproduzione quotidiana, è direttamente connesso alla celebrazione magica del disvelamento di misteri che rimarrebbero altrimenti inespressi[32].

Il nigeriano D.S.Izevbaye ha detto che le parole "slittano", cambiano significato e valore secondo il contesto culturale in cui vengono recepite. Tale fluidità proteiforme del

[30] L. Gaffuri, *Raccontare l'Africa*, Nigrizia, ottobre 1994.
[31] P. HOUNTONDJI, *op. cit.* p. 48-49
[32] . Per la letteratura africana cfr: C. BRAMBILLA, *Letterature africane in lingue europee*, Jaca Book, Milano, 1993. Vedi appendice

linguaggio impedisce la determinazione del significato se non lo si colloca nel suo contesto spazio-temporale originario. La critica degli ultimi decenni non ha tenuto conto di questo e del fatto che l'autore non scrive solo per la propria gente e per il proprio tempo C'è infatti nell'artista creatore una volontà di sopravvivenza oltre le mode e i gusti dell'epoca, oltre i problemi dell'immediato. Il poeta nigeriano Christopher Okigbo, morto combattendo per la sua patria nella guerra del Biafra, ha detto di sé: "Non sono un poeta negro. Sono un poeta."

Wole Soyinka[33], scrittore nigeriano e Premio Nobel per la letteratura nel 1986 indica il ruolo della scrittura che è quello di affermare la dignità dell'uomo insieme con la sua libertà

> Bisogna fare un primo passo, dare l'esempio e tracciare il cammino della redenzione umana. Se una Comunità agisce opponendo a tali violazioni un rifiuto morale universale, ovvero se si spinge oltre la mera condanna – che non manca mai – e supera la retorica, altre comunità potrebbero sentirsi spinte dalla vergogna a emularle. Se cominciamo a stabilire un minimo comune denominatore oltre il quale la comunità umana rifiuta di farsi trascinare, qualunque siano le circostanze, potremo pian piano ascendere a zone più elevate, che abbracciano quel valore per cui ogni vita è a tutti gli effetti uguale a ogni altra, per sacralità e dignità, senza distinzione di età, di sesso, di razza, di scelte sociali o di convinzioni religiose. Per il momento, lasciamo che gli indifesi e i vulnerabili siano considerati non solo uguali, ma più uguali, per rispetto e per diritto, del resto dell'umanità.

C. Brambilla conclude con una tesi che si può applicare anche alla filosofia: "Ed è proprio questa verità umana, universale ed eterna, alla quale attingono gli artisti, che permette a noi uomini del XX secolo, di riconoscerci negli eroi di Euripide, di Omero, di Shakespeare, di Moliére. Una verità essenziale che il critico dovrebbe sapere riconoscere, estrarre dal testo e presentare al pubblico, perché in ogni opera il lettore possa trovare quello che in fondo vi cerca: il senso del proprio e dell'altrui destino, il significato dell'umana avventura"[34].

1.5. L'uomo e la sua dignità: AA.VV.

Il pensiero africano è pervaso di *umanesimo* e lo dimostrano tutti gli autori africani analizzati. Spesso il discorso sull'uomo è sottinteso, dato per scontato. Ma altrettanto spesso

[33] Dedica Festival a W: SOYINKA, Pordenone 10-24 marzo 2012. Scrittore nigeriano di etnia Yoruba, nasce ad Abeokuta nel 1934. Si laurea all'Università di Ibadan in Nigeria e a Leeds in Inghilterra, segue i corsi di arte drammatica al Royal Court Theatre di Londra. Tornato in Patria fonda due compagnie teatrali. All'inizio della guerra in Biafra un auo appella per la conciliazione gli costa due anni di prigionia, liberato alla fine della guerra nel 1969 diventa presidente dell'Istituto nazionale del Teatro UNESCO; nel 1986 Nel 1986 viene conferito a Soyinka il premio Nobel per la sua ricca attività letteraria. Il comunicato della fondazione per il Nobel cita Death and the King's Horseman come esempio dell'uso letterario inedito dei miti e riti africani. Il tema centrale della vita e della scrittura di Wole Soyinka, Primo Premio Nobel africano della storia della letteratura, è l'affermazione della dignità dell'uomo e il suo teatro si collega alla tradizione Yoruba per la capacità di fondere testo, musica e danza, realtà e mito In uno stile solo apparentemente realistico, ma denso di significati simbolici, Soyinka esprime indignazione versoun mondo feroce e disperato, dominato dalla stupidità e dalla bassezza dell'uomo.

[34] C. BRAMBILLA, *op. cit.* p. 54.

la centralità della persona è resa esplicita, chiara: lo dimostra, ad esempio, il termine *muntu* (singolare), che indica *la persona umana, o bantu (*plurale) che indica *l'uomo l'umanità*. Qui ci si sofferma su due autori che, in tempi diversi, hanno esplicitamente trattato il tema *uomo*: A. Hampaté Ba[35] e G. I.Onah.[36] Infine si è ritenuto importante definire quello che è lo specifico femminile, l'umanità nell'umanità con P. A. Ogho[37].

Nelle tradizioni *Peul* e *Bambara*[38] esistono due termini per designare la persona, per i Peul abbiamo *Neddo* e *Neddaaku*, per i Bambara troviamo *Maa* e *Maaya*. Il primo termine significa "la persona" ed il secondo "le persone della persona". "La tradizione insegna infatti che esiste prima di tutto *Maa*, la *Persona ricettacolo* e poi *Maaya* cioè i diversi aspetti di *Maa* contenuti nel Maa-ricettacolo. Come dice l'espressione *Bambara*: *Maa ka Maaya ka ca a yere kono – Le persone della persona sono molteplici nella persona*".

La nozione di persona è inizialmente molto complessa, essa implica una *molteplicità interiore*, dei piani di esistenza concentrici o sovrapposti (fisici, psichici e spirituali a diversi livelli) e una dinamica costante.

L'esistenza che ha inizio con il concepimento, è preceduta da una *preesistenza cosmica* nella quale l'uomo risiederebbe nel regno dell'amore e dell'armonia, chiamato *Benke-so*. La nascita[39] di un bambino è considerata come la prova palpabile che una particella dell'esistenza anonima si è distaccata ed incarnata per compiere una missione sulla nostra terra. Un'importanza tutta particolare viene data alla cerimonia dell'imposizione del nome nel corso del quale si attribuisce un *togo*, o nome proprio, al neonato, questo definisce il piccolo individuo e lo colloca nella grande comunità.

Lo sviluppo della persona si compirà al ritmo dei grandi periodi della crescita del corpo, ciascuno dei quali corrisponde ai gradi di iniziazione, che ha lo scopo, di dare alla persona psichica una potenza morale e mentale che condizioni ed aiuti la realizzazione perfetta e totale

---

[35] A.HAMPATÉ Ba, nato in Mali, è il fondatore dell'Istituto di Scienze Umane di Bamako, (Mali) e insieme a Boubou Hama del Niger, è uno dei fondatori del "Centro Regionale di Documentazione per la Tradizione Orale"; ha svolto anche un importante lavoro per l'Unesco. L' opera qui analizzata è *Aspetti della civiltà africana*, Emi, Bologna,1975. pubblicata nel 1977, con il titolo *La notion de personne en Afrique noire*, Centre national de la Recherche Scientifique, Mali. p. 182- 192.

[36] G.I. ONAH è nato in Nigeria. È laureato in Filosofia presso l'Università Urbaniana, è docente di Filosofia africana e Antropologia filosofica nello stesso Ateneo. Sviluppa da anni una ricerca approfondita sulla "visione dell'uomo" nella filosofia africana, nelle sue pubblicazioni è centrale il tema dell'uomo come un "essere aperto".

[37] P. A. OGHO. Di nazionalità nigeriana è laureata in filosofia alla Pontificia Università Salesiana di Roma. Studiosa della cultura e del pensiero socio-filosofico africano si interessa delle questioni femminili africane. È' anche membro della Consulta femminile del Lazio.

[38] A. HAMPATÉ BA dichiara nella premessa di parlare solo per queste due popolazioni del Mali: "Io mi guarderò bene dal cedere alle trappole dei prototipi standardizzati, questo perché io non intendo qui presentare una nozione di persona valida per tutta l'Africa nera ma limitata alle tradizioni del Mali e soprattutto quelle delle etnie Peul e Bambara."

[39] *Ibidem*, p. 52, " Si possono avere tre tipi di nascite: *l'aborto o ji-bon*, (letteralmente *acqua versata*), considerato come malefico; la nascita nel tempo giusto chiamata *bangi*, avvenimento felice non solo per i genitori ma anche per il villaggio, per la tribù e, su un piano più vasto, per tutta l'umanità; infine la nascita dopo il termine normale chiamata *menkono o nyanguan: ventre di lunga durata*, preludio alla nascita di un essere straordinario dotato di grandi poteri."

dell'individuo.[40] "Secondo la tradizione, la vita di un uomo normale comporterebbe due grandi fasi: una ascendente fino ai sessantatrè anni, l'altra discendente fino ai centoventisei anni. Ognuna di queste fasi comprende tre grandi sezioni di ventun anni ciascuna, divise a loro volta in periodi di sette anni. Ogni sezione di sette anni segna un passaggio nell'evoluzione della persona umana. Così per esempio, durante i primi sette anni della sua esistenza, in cui la persona in formazione avrà maggiormente bisogno di cure, il bambino resterà intimamente legato a sua madre dalla quale dipende per tutti gli aspetti della sua vita. Dai sette ai quattordici anni, egli affronta l'ambiente esterno dal quale riceve le influenze, ma sente ancora il bisogno di riferirsi a sua madre, che resta il suo criterio di paragone. Dai quattordici ai ventun anni egli segue la scuola della vita e dei suoi maestri e si allontana progressivamente dall'influenza della madre. I ventun anni segnano un passaggio molto importante, perché è l'età della circoncisione rituale e dell'iniziazione delle cerimonie degli dei. Durante i successivi ventun anni l'individuo maturerà gli insegnamenti ricevuti nel periodo precedente. Egli deve ascoltare i saggi, e se qualche volta gli viene concessa la parola, è solo per puro favore e non per diritto. A quarantatrè anni dovrebbe avere raggiunto virtualmente la maturità e passa fra i maestri. Avendo diritto alla parola, egli è tenuto ad insegnare agli altri ciò che ha appreso e maturato durante i primi due tempi. A sessantatrè anni, infine, termine della grande fase ascendente, si pensa che l'uomo abbia concluso la sua vita attiva e non sia più vincolato da nessun obbligo. Ciò non gli impedirà di continuare ad insegnare se questa è la sua vocazione e la sua capacità.[41]

La persona umana, sintesi e crocevia delle forze della vita, è pensata sempre come un essere complesso, abitata da una molteplicità in continuo movimento, mai come un essere statico, definito o limitato al suo corpo fisico; come il seme delle piante è in continua evoluzione a partire da un capitale iniziale che è il suo, proprio potenziale. Questo si svilupperà durante tutta la fase ascendente della sua vita, in funzione dell'ambiente e delle circostanze incontrate. Le forze sviluppate da questo potenziale sono in perpetuo movimento, in modo simile al cosmo. Quindi la persona non è chiusa in se stessa, ma aperta in parecchie direzioni su varie dimensioni contemporaneamente interne ed esterne. I vari esseri o stati che sono in essa corrispondono ai mondi che si trovano a livelli successivi fra l'uomo e il suo creatore. Essi sono in relazione tra loro e, attraverso l'uomo, in relazione con i mondi esterni.

[40] *Ibidem,* p. 51
[41] *Ibidem*,p,.53

La tradizione si occupa della persona come molteplicità interiore, inizialmente incompiuta chiamata ad ordinarsi e ad unificarsi per trovare il suo giusto posto in seno a quelle unità più vaste che sono la comunità umana e l'insieme del cosmo.

G.I. Onah ragiona sul destino dell'umanità [42] soprattutto per quanto riguarda il singolo individuo inserito all'interno di questa umanità. Ognuno parte da Dio ed è chiamato a tornare a lui perché tutto è deciso dal Creatore.

> La strada che ciascuno deve percorrere nel cammino sulla terra che chiamiamo vita è diversa da individuo a individuo e questo percorso individuale diventa così il destino individuale, mentre il traguardo per tutti è il destino universale. Al momento della sua creazione ogni individuo riceve da Dio come un mandato, una missione da compiere. In questo l'individuo non è sostituibile perché ogni missione è specifica, unica e adatta ad una sola persona. Se l'individuo cercasse di sfuggire alla sua missione particolare tutta la sua vita diventerebbe una frustrazione ed un fallimento. Quanto ai dettagli dei mezzi da usare nella realizzazione della sua missione o destino particolare, ogni persona ha ampio spazio di scelta, grazie alla sua intelligenza ed alla collaborazione della comunità dei vivi e dei morti in cui è inserita[43].

Sull'origine dell'uomo c'è unanimità tra i filosofi africani mentre questa sparisce quando si considera la sua costituzione ontologica e come l'uomo si inserisce nella comunità, in altre parole la concezione normativo-sociale, che inserisce l'individuo nella comunità e che comporta delle implicazioni morali, cambia i modi di pensare e aumentano le divergenze. In linea di massima si difende una visione pluridimensionale dell'uomo con almeno due principi costitutivi: uno materiale e l'altro spirituale, questo gli è comunicato dal creatore e in un certo modo trascende la dimensione spazio temporale e gli dà garanzia di vita anche dopo la morte fisica. Le divergenze aumentano quando si tratta della natura esatta del principio spirituale e del suo rapporto con le altre dimensioni, gli altri principi o elementi costitutivi dell'uomo: lo spirito, l'anima, il corpo, il cuore, l'ombra, il nome[44].

Uno dei problemi più spinosi della filosofia dell'uomo di tutti i tempi è certamente il problema della libertà personale. Da una parte si avverte la difficoltà di difendere la libertà personale dell'uomo di fronte alle determinazioni divine, sociali e naturali. Dall'altra parte ogni essere umano fa un'esperienza fondamentale della propria libertà come un dato esistenziale e ogni rapporto con l'uomo presuppone una certa responsabilità sua e del suo agire. Tutto ciò incide direttamente e decisamente sulla vita quotidiana di ognuno.

---

[42] G.I. ONAH, *Chi è l'uomo? Risposte dei filosofi africani*, in "Prospettive di filosofia africana", p.81
[43] *Ibidem*, p. 86. cfr. anche M. BUBER in *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon. Comunità di Bose, Magnano (VC), 1990, delinea lo stesso concetto. Vedi appendice.
[44] *Ibidem*, p. 87, vedi appendice

Il primo ad affrontare la questione è stato Origene con *I Principi*[45] in cui il buon uso della libertà avvicina la creatura intelligente al bene, mentre il cattivo uso l'avvicina al male. Dopo di lui Agostino distingue tra il libero arbitrio, quale pura capacità di scelta, e la libertà vera, la capacità di scegliere il bene. Per i filosofi ghanesi sembra che il destino venga assegnato al momento della sua creazione e che non possa essere cambiato; in realtà Dio fissa solo l'andamento generale e il traguardo finale della vita dell'individuo per cui spetta a questi scoprire il destino che Dio gli ha assegnato e la strada da intraprendere per realizzarlo. In un certo senso si può considerare il destino assegnato da Dio come una potenzialità che spetta all'individuo attualizzare.

Chi è, infine, l'uomo per i filosofi africani? Onah, seguendo le voci d'Africa, ne fa un riepilogo: *è una creatura di Dio*, la sua vita ha un senso profondo e ognuno ha una missione, un compito che viene direttamente da Dio. Vivere pienamente significa servirsi dei mezzi a propria disposizione per scoprire e compiere questa missione; *è un essere responsabile* che può scegliere con quale atteggiamento affrontare la vita: con una rassegnazione fatalistica o con un impegno dinamico e responsabile. Per la sua scelta sarà oggetto di elogio e ricompensa, o di biasimo e punizione, sia nel tempo che nell'eternità; *è un essere relazionale* che non si inserisce passivamente nel suo mondo ma lo esplora appassionatamente per poter ritrovarsi e sentirsi a casa in esso. Nel fare ciò egli si apre in continuazione, uscendo da se stesso.

E' proprio in questo esodo, in questa uscita da sé che l'uomo si scopre, si trova e si ritrova mettendosi in contatto con l'altro[46]; l'*uomo è un essere in cammino* che ha un punto di partenza e un punto d'arrivo. Il suo è un pellegrinaggio che compie insieme agli altri e per giungere alla meta deve stare attento a non perderla di vista e a non staccarsi dagli altri. In questo non c'è niente di scontato, finché dura il cammino può sempre cambiare il suo percorso e sorprendere: questa è la qualità essenziale dell'essere umano e in questo sta il fascino della persona. Infine l'*uomo è un mistero*, forse questa è la verità fondamentale più di tutte le altre verità sull'uomo. Per quanto si sforzi di conoscersi rimane enigma a se stesso. Il suo intimo è una miniera da esplorare e non è accessibile agli intrusi, però può essere conoscibile attraverso l'amore.

---

[45] Cfr. A.BUSI *Domenica, Il Sole 24 Ore*, 24 Giugno 2012, Origene, il più grande teologo dell'età tardo antica, immaginò "una seconda natura dell'uomo, accanto a quella rigidamente codificata dalle leggi fisiche. Le azioni dell'uomo sono determinate da un atto individuale di volontà…di per sé non è nulla, può essere ciò che vuole se solo lo vuole… Il bene non è mai raggiunto una volta per tutte, così come il male non è dannazione eterna".

[46] Cfr. G.I. ONAH, *op. cit.* p. 98 e seg. in cui l'autore analizza la questione della relazione dell'uomo con l'altro, con Dio e con tutto il resto che gli sta attorno. Per un approfondimento sul discorso dell'alterità cfr. il cap. 6.2 di questo lavoro.

Di fronte a questo mistero sono necessari rispetto e riverenza. "Sì, bisognerebbe sempre inchinarsi davanti al mistero dell'uomo, se non per altre ragioni, almeno perché, ogni essere umano, è un'icona di Dio dipinta dalla sua mano.
In ultima analisi, questo è l'uomo, ogni essere umano.

1.6. Lo specifico femminile: Pauline A. Ogho

Quando si parla di "uomo" si intende in realtà la "persona, uomo, donna, essere umano" senza distinguere il genere e quindi, quanto detto fino a qui riguarda anche la donna. Ci sono, però, alcune questioni che fanno parte di uno "specifico femminile" e che meritano un'attenzione particolare ed un'analisi più approfondita.
P. Ogho nel suo saggio *La donna nel pensiero africano*[47], giustifica questa scelta con il fatto che in qualsiasi cultura la condizione femminile diventa una specie d'unità di misura dello stato di benessere, sviluppo ed emancipazione socio-culturale. La condizione femminile, nel momento in cui è oggetto di riflessione per l'opinione pubblica diviene anche questione di presa di coscienza e affinché questa avvenga sono indispensabili altri elementi e pre-condizioni come l'elevazione sociale, economica e culturale, educativa e una stabilità politica a livello nazionale.

Qualche studio dedicato all'essere al femminile ha fatto alcune comparse nella storia della filosofia contemporanea[48]. Ma in generale, e soprattutto nella filosofia africana, i temi femminili sono completamente assenti. Nel pensiero africano, nella sua globalità esiste la precedenza del vissuto sul pensato. Gli innumerevoli sforzi della filosofia africana oggi sono tutti mirati ad affidare alla riflessione ed alla razionalità ciò che il popolo africano ha, per secoli, vissuto, convissuto e creduto.

Nella scala delle problematiche che la filosofia africana si propone oggi di affrontare, la condizione femminile non trova ancora né voce né spazio. Questa situazione potrebbe dipendere dalla constatazione generale che il problema delle donne, dei bambini e delle minoranze diventa urgente solo ad un certo livello di civiltà. Nel contesto africano il problema

[47] Cfr. A. P. OGHO, in *Prospettive di filosofia africana*, p. 107
[48] *Ibidem*, p. 107. L'autrice si riferisce a Marcuse che " nel suo *uomo a una dimensione*, identifica *la produttività distruttiva* della società tecnologicamente avanzata con il *principio maschile*. Quindi propone la liberazione della natura e dell'uomo stesso attraverso la *femminilizzazion*e del maschio. Marcuse si appella ai movimenti di liberazione femminile, che a suo avviso rappresentano una forza potenziale e positiva per la trasformazione della società (Marcuse, 1964, p. 91). sono le donne che possiedono la promessa: la donna munita della bandiera della rivoluzione che potrebbe guidare il suo popolo verso la libertà […] Questa donna non indossa l'uniforme, ha il seno scoperto e il suo viso non ha tracce di violenza, ha un fucile in mano e dice che per vincere la violenza bisogna continuare a lottare (1974)."

non si limita alla sola questione di civiltà, ma anche di cultura, sottosviluppo e tradizione. Per parlare, quindi, della donna nel pensiero africano bisogna uscire dalla filosofia e affidarsi alla storia che si è sviluppata in tre epoche successive: l'epoca precoloniale, quella coloniale e quella post- coloniale, nelle quali si rivela come l'immagine della donna africana, nella dimensione sociale, economica, politica, familiare e religiosa, oscilli fra tradizione e modernità.

Spesso quando si parla dell'identità e del ruolo della donna africana si sente il bisogno di aggiungere la parola "tradizionale". Questa donna tradizionale africana nella sua pienezza di essere e nelle sue manifestazioni si riferisce alla sua esistenza originale, nelle società quasi primitive africane. Una ricostruzione storica del ruolo della donna nell'organizzazione politica e strutturale delle prime società africane dimostra che le donne con il passare del tempo hanno perso la loro identità e le responsabilità una volta a loro affidate. Si potrebbe scoprire invece la loro partecipazione, mettendo a fuoco la misura in cui venivano coinvolte nelle varie attività di politica, gruppo o sottogruppo, che disponeva di qualche potere o autorità.

Nel sedicesimo secolo l'Africa ha visto donne riconosciute per le loro conquiste, donne che hanno costruito città, ricevuto tributi dai capi locali potenti, guidato interi eserciti in guerra e costituito nuovi regni. Alcune di queste donne sposarono uomini vincitori in guerra come segno del riconoscimento del loro valore e questo è significativo perché, in genere, nella cultura africana è l'uomo che deve chiedere la donna in sposa.

Il potere della donna si manifestava anche nella famiglia poligama. Di norma il marito chiedeva il permesso alla prima moglie e aspettava il suo consenso completo prima di impegnarsi a sposare un'altra donna. Un altro elemento che dimostra il potere della donna era la possibilità che ci fosse un rapporto marito-moglie tra due donne, ovviamente sul piano simbolico; di conseguenza era possibile che la seconda moglie fosse considerata "moglie" della prima, della suocera e delle cognate. Queste avevano certe responsabilità nei confronti della moglie e la loro voce in capitolo aveva la stessa valenza e peso di quella del marito. Nella comunità regale il ruolo della donna era angolare e di importanza notevole era la "Regina e la Regina madre", ambedue le donne regnavano a fianco al Re regnante anche quando questo non era né marito, né figlio. I ruoli erano diversi ma complementari: mentre il re controllava l'intero esercito, la regina madre vigilava i reggimenti e partecipava ai riti e al culto degli antenati di solito riservati ai maschi. Politicamente le donne africane a livello locale erano ben organizzate e attraverso questa organizzazione avevano potuto costruire una solidarietà potente e notevole fra di loro. Al di fuori della cerchia esclusivamente femminile le

donne avevano potere all'interno della tribù, comunità o società in generale e oltre ad esercitare la loro autorità sulle donne, potevano "comandare" e avere potere anche sull'uomo. Economicamente le donne controllavano l'economia di sussistenza, possedevano la terra del "giardino", nelle vicinanze immediate dell'abitazione, dove coltivavano spezie, verdura e altri semi per il consumo giornaliero della famiglia, allo stesso tempo lavoravano la terra del "campo" spesso ubicato più lontano. Nella vita familiare, nonostante che il capo famiglia fosse comunque l'uomo, la donna aveva un ruolo sostanziale riguardo l'educazione dei figli e nella famiglia poligama si trovava spesso a ricoprire allo stesso tempo, il ruolo di madre e di padre.

In questa era precoloniale la casalinga contadina non svolgeva mansioni subordinate a quelle degli uomini ma faceva un lavoro che era ugualmente necessario e considerato perciò di pari valore. Anche se le donne svolgevano ruoli sessualmente specifici, la loro conoscenza e abilità dimostravano che il loro lavoro era valutato come quello degli uomini. Le donne vivevano e accettavano la loro femminilità con serenità e naturalezza, senza contrarietà. Erano coscienti di essere diverse dagli uomini ma non si sentivano minacciate o subordinate allora per questo. In un modo o nell'altro, erano certamente sottomesse o meglio escluse da certi ambienti, ma questa considerazione acquista una portata negativa solo se viene commisurata secondo i nostri canoni di giudizio odierni, secondo ciò che oggi consideriamo sottomissione o subordinazione. Se le stesse donne, che in prima persona vivono queste esperienze sulla propria pelle, non si sentono affatto emarginate e sottomesse, allora dobbiamo rivedere tutti i nostri criteri, che si dimostrano meri pregiudizi, alla luce della valutazione di chi è direttamente coinvolta. "I termini che meglio dipingono la realtà di quest'epoca, scrive P. Ogho, sono dunque la complementarietà e la diversità, che non necessariamente implicano un capovolgimento dei ruoli"[49].

Con l'avvento della colonizzazione le organizzazioni politiche pre-esistenti in Africa, hanno sofferto l'imposizione dl sistema coloniale che ha introdotto nuove domande, bisogni e offerte. Le donne sono state sistematicamente escluse da questi nuovi ruoli e da questo nuovo

[49] *Ibidem*, p. 112, l'importanza della figura femminile nel periodo pre-coloniale è ribadita da molti autori africani: A. Ndaw, *op. cit.* quando parla della formazione della persona e dei rapporti di parentela, p. 239 e seg.; P. Miguel in *Honga*, nel capitolo che riguarda il matrimonio, nel delineare un dio che ha attributi femminili, nell'andare viandanti verso la Parola Madre; F. Lopes. *op. cit.* p. 254, "Presso alcune popolazioni della Guinea Bissau, in particolare i Balanta, il rito dell'iniziazione comprende anche una fase di educazione al senso del femminile che è sempre posteriore alla fase dell'educazione alla virilità. La simbolica è focalizzata sull'attenzione e sulla cura del corpo. La forza fisica,dapprima esaltata, è ora arricchita di eleganza e bellezza femminile[…]l'individuo deve *imbalsamare* la sua corporeità dotandola della bellezza primordiale. Così egli può canalizzare con maggior successo la sua forza fisica in virtù di una nuova completezza, conquistata grazie al risveglio della propria dimensione femminile. Solo dopo la realizzazione di questa fase l'iniziando è autorizzato a celebrare le sue nozze."

sviluppo. Trovandosi spiazzate, scoprirono che le basi materiali e psicologiche sulle quali nel passato avevano costruito autorità e potere scomparivano gradualmente e che oltretutto anche i loro privilegi non erano più intatti. "Completamente impotenti guardavano dissolversi sotto i loro occhi e poi scomparire definitivamente il potere che una volta avevano potuto gestire in prima persona".[50] La colonizzazione aveva introdotto un sistema e un concetto rigido di genere, in contrapposizione al concetto elastico preesistente in moltissime società africane. In questa linea le donne erano semplicemente ed esclusivamente femmine e quindi potevano svolgere mansioni strettamente femminili. Il tipo di sistema di amministrazione politica importato era pro-maschile. Nel sistema di governo indiretto, gestito attraverso capi tribali, operativo nell'Africa anglofona, solo gli uomini potevano farsi avanti, anzi era un sistema fatto appositamente per il predominio del sesso maschile. Anche nell'Africa francofona, solo gli uomini potevano essere assimilati, erano loro che potevano assomigliare ai politici francesi. L'idea di addomesticare le donne era frutto della divisione sessuale del lavoro e dell'introduzione del sistema monetario.

Con l'amministrazione coloniale veniva anche introdotto il sistema di educazione occidentale, così solo gli uomini potevano intraprendere l'educazione necessaria per il loro inserimento nel nuovo sistema e occupare i nuovi posti di lavoro creati come insegnanti, impiegati, segretari e dattilografi. L'introduzione del salario e il potere della moneta come mezzo di compravendita potenziò il potere degli uomini come unici salariati e naturalmente indebolì le donne che ne erano escluse e non potevano perciò svolgere alcun lavoro riconosciuto e ricompensato.

Un altro fattore si è dimostrato determinante per mettere in crisi in modo definitivo, senza precedenti e senza via d'uscita, i valori tradizionali africani.

> Questo catalizzatore era il cristianesimo nettamente anti-femminile e pro-maschile, esso mise fine al ruolo religioso che alcune culture africane avevano affidato all'intermediazione femminile. Oltre che accentuare l'indebolimento del potere femminile già in atto, il cristianesimo rivoluzionò tutta l'Africa, cambiando radicalmente e senza possibilità di appello tutte le sacerdotesse in sacerdoti. Il popolo africano doveva d'allora in poi pregare un dio maschile talmente lontano mentre era abituato a rivolgersi ad una "dea", talmente vicina da potersi sedere a tavola insieme e consumare un pasto in buona compagnia. Un altro atto del cristianesimo, altamente imperdonabile fu quello di avere messo a tacere per sempre i titoli di riconoscimento femminile. La situazione suscita ancora più indignazione se si considera che i titoli di riconoscimento maschili non furono mai completamente soppressi come quelli femminili ma in linea di massima furono reinseriti,

[50] *Ibidem* p. 113

> subendo solo le modificazioni necessarie per renderli compatibili con gli assunti della fede cristiana.[51].

Si deve anche aggiungere, a ulteriore precisazione, che la figura della donna vista come il sesso debole è estranea al pensiero tradizionale africano. Anche questa idea veniva importata di pari passo con il sistema rigido di distinguere e separare il genere, di dividere il lavoro in base al sesso, con l'introduzione del potere monetario e l'introduzione soprattutto del cristianesimo con i suoi sottotitoli e sottofondi maschili.

A conferma di quanto detto da P. Ogho e di come fosse vista la donna africana nell'immaginario italiano L. Pennazzi[52] nel 1880, descrive le femmine di Massaua dividendole, in tre classi:

> Dissi che nella donna di Massaua vi è meno donna che femmina e questo è il solo punto sul quale la mia prima impressione non ha variato. Come in tutto l'oriente la donna vi è considerata quale strumento di piacere e di procreazione, non godendo di nessun diritto e non conoscendo altra legge fuorché il beneplacito del padrone. A Massaua poi le cose oltrepassano quanto ho mai visto fino ad ora. Non solo sono tenute nell'ignoranza più crassa ma non sanno nemmeno più accudire alle faccende più famigliari. Trovare una donna che sappia cucire, lavare, o stirare, sarebbe un volere cercare la pietra filosofale. Condannate le une all'ozio più completo, le altre alle fatiche più immani, le prime non trovano da campare la vita che nella prostituzione, mentre le altre non ricavano dal penoso lavoro che magro ed insufficiente compenso.

Le donne si dividono in tre classi, o meglio in tre tipi differenti: la Negra, l'Abissina e la Beduina. La prima è una importazione egiziana venuta al seguito dei battaglioni sudanesi del Kedivè. Sono schiave rubate nella valle dell'alto Nilo e portate in Egitto ove furono date in moglie a soldati arruolati con lo stesso sistema. Alte, ben proporzionate, dalle forme sviluppate, dall'incesso e dal portamento matronale, sarebbero belle se il loro viso non offrisse le grosse labbra pendenti, il naso schiacciato, gli zigomi pronunciato e la fronte fuggente della razza negra. Pudiche oltre ogni dire, sono le sole donne che non vanno pressoché ignude. Benché mussulmane non portano *yemack* ma, come le *felakine* egiziane, camminano con il viso scoperto mentre il resto del corpo è accuratamente ravvolto nella lunga

[51] *Ibidem*, p. 114, l'autrice continua: "Tenendo presente che i titoli conferiti alle donne erano un segno di apprezzamento e di premio per il loro contributo allo sviluppo morale, sociale, economico e religioso della comunità locale, si comprende facilmente che la loro eliminazione significò la cessazione di tale riconoscimento e quindi comportò che ogni loro contributo divenne automaticamente insignificante."

[52] A. DEL BOCA, *La nostra Africa*, Neri Pozza, Vicenza, 2003, si tratta di cinquanta racconti "di italiani che hanno percorso, esplorato ed amato l'Africa". Luigi Pennazzi (1838-1895) è descritto come un viaggiatore per diporto più che un esploratore, più avventuriero che serio studioso; ha compiuto il suo primo viaggio in Africa nel 1875, risalendo il Nilo fino a Gondokoro. È soprattutto noto per la spedizione che ha condotto nel 1880, in compagnia del figlio Luigi Garibaldi e del tenente A.G. Bessone, da Massaua a Ghedaref passando per Cheren e Cassala. Da questo viaggio il nobile piacentino ha ricavato il libro, *Dal Po ai due Nili*, che ottenne un certo successo per la scrittura molto vivace.

veste bianca e nel *haick* o manto a fondo azzurro che le ricopre dalla testa ai piedi. Le Abissine sono belle, e più d'uno scultore, più di un artista si contenterebbe di avere per modello quei corpi, così snelli, slanciati, rotondetti, di un colore bruno dorato, al collo elegante, ai lineamenti regolari, offrendo i caratteri del più puro tipo caucasico. Esse formano la grande classe delle etere del paese, né sono perciò sprezzate, la prostituzione essendo passata qui allo stato di istituzione sociale da tutti accettata. Sedute o sdraiate sui loro *angareb*, le belle membra quasi totalmente ignude passano il tempo a tingersi le unghie col *henné*, a guastarsi le gengive con una materia che dà loro un colore plumbeo, o ad acconciarsi i capelli, operazione che domanda molte ore di assidua pazienza. Graziose, lascive oltre ogni dire, guastano però la loro bellezza, almeno dal punto di vista europeo[53], ungendosi il corpo e i capelli con un grasso nauseabondo che distrugge tutto l'effetto del loro sguardo ammaliatore.

> In quanto a me, che nella donna preferisco il *mignon* al *superbe*, non esiterei ad accordare il premio della bellezza alle beduine. Piccole ma mirabilmente fatte, snelle ma rotondette, con piedi e mani che una duchessa o un'Andalusa invidierebbero, di un bruno più carico delle Abissine, con grandi occhini da gazzella spaventata, queste povere creature condannate ai più duri lavori, mi sembrano tante Ebe cesellate da Benvenuto, e fuse in quel bronzo fiorentino dalle tonalità sì calde, dai riflessi sì carezzevoli. Allorché le vedo passare, curve sotto l'immane peso d'immensa otre ripiena d'acqua che portano da Munkullo distante due ore di cammino, vestite o piuttosto svestite di un cencio che cinge loro le reni, impudiche senza saperlo, come lo sono i fanciulli, mi si stringe involontariamente il cuore pensando alla degradazione di questi esseri il cui viso respira intelligenza e dolcezza. Vere paria, non hanno un minuto di tregua. Accasciate lungo il muro contro il quale depositano le loro *ghirbe* (otri), sotto la sferza di ardente sole, lo sguardo vagando nello spazio, serie, indifferenti a tutto ed a tutti, queste misere creature sembrano vivere di altra vita ed aspettare dall'eterno sonno quella pace che non troveranno mai sulla terra. Si direbbe che l'immobilità è il loro sogno, il riposo, il loro unico desio, e che anche dalla morte lo riceverebbero volentieri.

I cambiamenti operati dal colonialismo produssero delle conseguenze che la donna africana subì anche dopo la conquista dell'indipendenza[54]. Mentre nell'Africa pre-coloniale si poteva parlare di donne munite di potere e di autorità che contribuivano alle varie società

[53] *Ibidem*, p. 56, questo autore pur rappresentando il pensiero del tempo, in certi momenti sembra staccarsi dall'egocentrismo culturale per concedere ad altri popoli la loro cultura e i loro usi e costumi.

[54] P. OGHO, *op. cit.* a p. 115 l'autrice analizza il contesto storico, post-coloniale, in cui si è bloccata la condizione femminile, "Nei vari paesi del continente africano non è così facile delineare dove finisce l'era coloniale e dove decolla effettivamente quella successiva. L'era post-coloniale è caratterizzata dalle varie lotte per l'indipendenza, per la ricostruzione dell'immagine nazionale, per la ricerca di una coscienza collettiva e soprattutto per il ritrovamento e la ricostruzione di un'identità perduta. Alcuni studiosi del continente nero preferiscono riferirsi a quest'epoca come l'epoca del neo-colonialismo. La spiegazione che segue questa scelta di parole si trova nella constatazione che nonostante la fine ufficiale del colonialismo come ideologia politica, i suoi effetti sotto varie etichette permangono fino ai tempi odierni. Per esempio la Nigeria ottenne l'indipendenza nel 1960, ma continuò a conservare il metodo scolastico britannico fino al 1986. Dopo l'indipendenza, nonostante la volontà di contare su se stessa e di sostenere solo idee radicalmente africane, l'Africa non ha potuto ancora sbarazzarsi del tutto della sua eredità coloniale. I primi anni segnarono la nascita di partiti politici come punto di partenza per la democrazia e per l'autogoverno."

africane con un riconoscimento corrispondente, nell'Africa post-coloniale si dava mano libera ad una politica di parte maschile, sempre a spese delle donne. Tutti i gravi pregiudizi che il colonialismo aveva importato e comportato riguardo all'identità della donna, cominciarono a sviluppare radici africane autonome, fino a costituire una sorta di seconda natura. Era fin troppo facile constatare che era ormai impossibile tornare indietro, perché questa nuova politica aveva consegnato esclusivamente nelle mani degli uomini quel potere che nel passato era in un certo modo condiviso. Da allora in poi, la donna africana ha fatto il suo ingresso nell' universo femminile a livello mondiale e solo a questo punto si potrebbe parlare della sua sottomissione ed esclusione quasi totale nonostante le capacità dimostrate in passato. La donna africana, oggi, si trova al bivio fra tradizione e modernità. Nonostante le varie correnti propagandate a favore dell'emancipazione e della liberazione della donna, in un certo modo, la donna africana non riesce a liberarsi completamente dai legami tradizionali dai quali è stata plasmata e che hanno definito la sua identità culturale, nella quale per altro lei stessa si identifica e si realizza.

Concetti come *sviluppo* e *femminilità* non hanno una connotazione universale e di conseguenza non hanno un'interpretazione e un'applicazione universale. Sono concetti che non si possono concepire al di fuori di una certa cultura, tradizione e storia. Come concetti storicamente determinati, implicano necessariamente un processo, un cammino nello spazio e nel tempo. In questa ottica, il concetto di sviluppo che dovrebbe significare progresso, se realizzato attraverso un processo graduale di crescita coerente ad un dato contesto storico e culturale, in mancanza di tale sua determinazione storica, culturale e processuale, può trasformarsi in regresso e violenza, specialmente quando viene importato e imposto come valore civilizzante.

In assenza di un concetto universale di femminilità, valido per tutti i tempi e per tutte le categorie, ne consegue l'assenza di un unico modello di repressione della donna africana; perciò diventa imprescindibile imparare a distinguere tra il vero oppressore e l'oppressore apparente, fra i bisogni falsi e quelli veri, e fra ciò che vuole e ciò di cui ha veramente bisogno. Il primo vero oppressore della donna africana oggi è il sottosviluppo. "Finché rimarrà schiacciata da questa realtà sarà difficile, e addirittura impossibile per lei unirsi al coro dell'universo femminile per piangere il dominio maschile come il vero nemico da sconfiggere. In realtà alcuni fenomeni legati alla cosiddetta sottomissione della donna africana

sono in realtà una questione di sottosviluppo"[55]. La poligamia è considerata uno degli elementi che calpestano la dignità della donna africana. Ma prima di parlare del concetto universale della dignità, bisognerebbe parlare dell'identità secondo il pensiero africano. In altre parole non si può giudicare ciò che è sentito tutt'al più come un male necessario, da chi ne è direttamente coinvolta. Idealmente, ogni donna africana vorrebbe essere l'unica moglie del proprio marito, ma in mancanza di questa possibilità, poiché il nubilato non le offre affatto un'opzione valida per sperare in una vita dignitosa, l'unico sbocco, l'unica possibilità di avere un'identità culturale e quindi sentire il senso di appartenenza è accettare di essere una seconda o una terza moglie. In altre parole la donna in Africa oggi è considerata donna solo riguardo alla vita matrimoniale e alla maternità. Al di fuori di questi due valori, la donna non gode di apprezzamento. Il matrimonio quindi diventa il traguardo della vita di ogni donna e avere figli è una conseguenza obbligatoria della vita matrimoniale. La donna africana oggi è afflitta dal problema dell'identità, deve trovare il suo posto e avere un'immagine chiara di se stessa in mezzo a situazioni di conflittualità e contraddittorietà provocati dai cambiamenti così radicali che hanno stravolto il suo mondo.

Tra questi la scottante questione dell'emigrazione ha portato molte donne a partire sole dal proprio paese e ritrovare, almeno in parte, quel potere che detenevano nelle società pre-coloniali. Su questo giocano molti fattori che vale la pena di ricordare: il tipo di accoglienza delle comunità ospitanti che hanno spesso incentivato il progetto migratorio femminile, il doppio ruolo svolto dalle donne di guardiane della tradizione e fattori di modernità, l'identità culturale all'interno dello specifico femminile, l'incontro con il diverso che comunque lo si assuma è sempre fattore di inquietudine se non di angoscia, le scelte politico-economiche, che ricadono sul sociale, operate dai governi occidentali, le ideologie di qualsiasi tipo amplificate dai mass-media che indirizzano l'opinione pubblica[56]. Tutto questo tocca da vicino il mondo

[55] *Ibidem*, a p. 118 l'autrice porta un esempio. " La poligamia, ancora oggi esistente in Africa non è tanto una questione di tradizione quanto uno dei problemi provocati dalle mancanze di tecnologie adeguate nell'amministrazione della società. L'introduzione di un'anagrafe centrale computerizzata, dove si possono registrare i matrimoni già avvenuti, già impedirebbe ai soggetti maschili di sposarsi più volte. Anche se questa idea rimane solo un'ipotesi di applicazione, almeno potrebbe costituire un punto di partenza."

[56] Cfr. per un'analisi della condizione delle donne straniere immigrate: G. Favaro e M. Tognetti. *Donne dal mondo*, Guerini, Milano 1991, attualmente il testo, che presenta una ricerca sul campo nell'area del milanese, è piuttosto superato ma è fondamentale per un approccio sulla tematica. Nell'area di Padova è stata condotta, nel 1994 – 95, una ricerca sulle *Donne straniere nella realtà padovana*, gli attori erano le Acli, l'Associazione Unica Terra, il Comune e la Provincia di Padova; il fenomeno dell'emigrazione al femminile è stato in generale poco considerato, tanto che, a quel tempo, si parlava di *invisibilità sociale* della donna per definire quella mancanza di identità e di ri-conoscibilità. Anche oggi, dopo tanti anni, si ragiona per stereotipi e luoghi comuni che bloccano il processo di inserimento positivo e le risorse che la donna straniera può mettere a disposizione della comunità ospitante. Questa, a sua volta, deve fare i conti anche con i figli di queste donne presenti sempre più nelle scuole e, generalmente, nei servizi per l'infanzia. Cfr. per un'analisi dei problemi riguardante il rapporto tra donne-ragazzi stranieri e marginalità: S. Ulivieri *L'educazione e i marginali*, Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 75, saggio di G.Balduzzi; p. 251, saggio di G. Campani; p. 391, saggio di F. Cambi.

occidentale che lo voglia o no, dare spazio alla componente femminile, in questo caso quella africana, significa quindi, prevedere e garantire un futuro migliore per tutti.

1.7. Il sacro dell'ospitalità in alcune culture africane: Anastasio Kahango

Anastasio Kahango[57] con il suo saggio *La scorza, il legno, il cuore,* compie un affascinante viaggio nelle "culture ospitali" che parte dai tempi mitici degli antichissimi greci, tocca il mondo romano, gli Ebrei, il primo cristianesimo, il monachesimo, si sofferma su Francesco d'Assisi e si conclude con la Cultura Bantu. Per parlare di quest'ultima analizza gli strati culturali in cui si presume si siano sedimentati i presupposti del fattore "ospitalità" inteso come valore e dei fattori dinamici che lo rendono operativo. Questo comporta una prima difficoltà: i diversi aspetti della vita bantu fanno parte di una cultura integrale, non esistono parti che possono essere staccate, poiché ciascuna ha il proprio contesto ed è pienamente comprensibile soltanto in rapporto al tutto. "Siamo di fronte – scrive Kahango - a quella che i filosofi chiamano *rete di forze*, una struttura in cui nessun punto della rete si muove senza ripercussione sul tutto."[58] Un'altra difficoltà è dovuta al fatto che si tratta di realtà africane, da esprimere in categorie africane, che non sono facili da esporre usando concetti europei. Una terza difficoltà è che l'Africa bantu è grande e nessun gruppo etnico o individuo può parlare a nome di tutti. Infine l'autore non intende trascurare l'Africa del "prima" delle scoperte, quella che non aveva ancora conosciuto le divisioni e le separazioni della conferenza di Berlino del 1884/85.[59]

Il termine *ospitalità* in Kimbundu, una delle lingue parlate in Angola, si traduce con la parola *ujitu;* questo termine si usa anche per designare il termine italiano "o*fferta*" o meglio "*l'arte di fare l'offerta*".[60] Il termine *ospite* si presenta, invece, con varie accezioni: a) *Mujitu* – è l'ospite in generale e non si discosta molto dall' *ujitu*; b) *Musonhi* – deriva dalla parola *sonhi* (pl. *Jisonhi*), significa "vergogna". Però il termine si riferisce qui al timore riverente e ossequioso: pertanto *musohni* è quel tipo di ospite che si comporta dinanzi alla persona che l'ha ospitato in modo rispettoso e cerimonioso: c) *Ngenij* – è l'ospite visto come il viandante,

---

[57] A. KAHANGO, *La scorza, il legno, il cuore*, Nuova Specie, Foggia, 1993

[58] *Ibidem*, p. 85

[59] *La Conferenza di Berlino del 1884-1885*, detta anche Conferenza dell'Africa Occidentale o Conferenza sul Congo, regolò il commercio europeo in Africa centro-occidentale nelle aree dei fiumi Congo e Niger e sancì la nascita dello Stato Libero del Congo sotto l'influenza di Leopoldo II del Belgio.La Conferenza fu voluta dal Cancelliere tedesco Bismarck e dalla Francia allo scopo di regolare le molteplici iniziative europee nell'area del Bacino del fiume Congo.

[60] *Ibidem*, p. 87, l'autore cita la Bibbia, (Gn 4,4) a proposito dell'offerta di Caino e Abele che in Kimbundu suona così: "Ngana anga u suua Abele ni ujitu ue, Kaini-phe ni ujitu ue ka mu suu".

pellegrino e forestiero; d) *Nzenza* – deriva dal verbo *kunzenza* che significa trattare con delicatezza come quando si ha a che fare con un oggetto fragile. d) *Mukunji* – è l'ospite visto in qualità di qualcuno che porta e racchiude dentro di sé un messaggio. In questa accezione vanno compresi i messaggeri, gli araldi, i missionari, i negoziatori di trattati, gli invitati a recare notizie o intimazioni da uno all'altro gruppo etnico, amico o nemico, e la loro missione può comportare l'attraversamento di territori occupati da gruppi etnici ostili o poco noti.

I verbi usati in Kimbundu per designare l'accoglienza dell'ospite sono prevalentemente due: *kuzalela e kutambulula*;[61] il primo ha come verbo-madre *kuzala* che significa "stendere una stuoia"; il secondo viene da *kutambula* e significa ricevere.

Il fatto che i bantu nel contesto dell'accoglienza dell'ospite usino le forme relativo determinative[62], lascia intendere che essi realizzano l'ospitalità non solo con la coscienza di una iniziativa puramente personale, e nemmeno come un cieco istinto di solidarietà, bensì lo fanno in ottemperanza di imperativi e dettami ben precisi e con una ben chiara consapevolezza della responsabilità che grava su di loro quando devono muoversi nell'ambito dell'ospitalità. In altre parole i bantu vedono nell'ospitalità una domanda e un dono mascherati che esigono una risposta ed un'accettazione concrete, attente e responsabili. Esiste quindi una parentela semantica tra *mujitu* (ospite) e *ujitu* (offerta). In questa prospettiva il *kuzalela* non ci dà semplicemente il senso di stendere una stuoia per farvi dormire una persona, quanto il senso di stendere quella stuoia con riverenza, grazia e premura. *Il kutambulula* non traduce semplicemente un ricevimento guidato da criteri individualistici e soggettivi ma, nel farlo, si deve dare il meglio di se stessi, perché chi ospita deve rappresentare tutta la comunità a cui appartiene che è composta sia dai vivi sia dagli antenati.

Dopo queste premesse l'autore restringe la sua analisi a tre esponenti africani che hanno trattato il tema dell'ospitalità, implicitamente, all'interno del loro pensiero: Alex Kagame del Rwuanda, Hampaté Ba del Mali e Pedro Miguel dell'Angola.

Per esporre il sistema di pensiero del suo gruppo etnico A.Kagame parte dalla sua lingua materna: il *kinyarwanda* e questa gli serve da base per la ricerca filosofica. Ritrova che le categorie, che in Aristotele sono dieci, in questa cultura si riducono a quattro: *Muntu*:

---

[61] *Ibidem*, a p. 89 l'autore riporta la lettera ai Romani, 12,13: " Muzalela jinga asonhi" (fate di tutto per essere ospitali); oppure la lettera di Pietro, 4,9: "Kala muthu a tabulululе mukuà" (siate ospitali).

[62] *Ibidem*, p. 89 e 90, il verbo *kimbundu* presenta delle modificazioni semantiche per mezzo di particelle e suffissi verbali che danno origine a significati diversi. Le forme attive, iterative, passive, frequentative toccano il soggetto nei suoi aspetti puramente sociologici e formali, mentre le forme causative e determinative coinvolgono il soggetto in tutta la sua dimensione etica, morale, e antropologica, postulando un senso di responsabilità, del tipo di chi deve presentare i conti a qualcuno. Per esempio nel vangelo di Matteo quando il verbo parlare si riferisce al semplice uomo mortale è tradotto con *zuela* mentre, se si riferisce all'uomo che parla sotto la guida dello Spirito Santo, il verbo è reso con *zuelela*.

"uomo" (plurale *bantu*); *Kintu:* "cosa" (plurale *bintu)*; *Hantu* "luogo e tempo"; *Kuntu:* "modalità"[63]

Ntu è la forza universale in assoluto ma non è una parte a se stante, qualcosa che esiste indipendente, *ntu* è tutte quelle cose che non si sono mai separate l'una dall'altra; non l'origine delle varie forze, ma il loro essere. Il *ntu* va sempre pensato unito alle sue manifestazioni

È come una "casa" in cui troviamo "ospite" sempre qualcuno: il *mu*, il *ki*, il *ha*, il *ku*. Solo quando è espletato questo compito di "ospitalità" si realizza la pienezza dell'esistente.

Anche P. Miguel lavora sulla sua lingua materna: il Kimbundo e giustifica questa scelta con il fatto che "non è il parlante a possedere e a usare il linguaggio, ma è il linguaggio a possedere ed usare il parlante"[64], e anche che "grazie al valore locativo-modale del linguaggio le parole si riversano nelle realtà ontologiche, ed è grazie ad esso che l'uomo riesce a muoversi tra le cose"[65].

In tutte le lingue di ceppo bantu c'è una caratteristica che le accompagna: "una particella correlante" deve comparire lungo tutta la frase e, quando c'è, lungo tutto un discorso, si può dire che la parola bantu si pone in relazione alla frase non solo in rapporto morfologico-grammaticale, bensì in rapporto di trasformazione e di diluizione.[66] La particella con cui si inizia una frase deve essere *accolta* in tutte le parole che entrano in relazione con la parola iniziale in una logica di "dare-ricevere-restituire". Come in Kagame si vede una specie di casa che deve accogliere sempre un'ospite sotto pena della perdita della propria identità. Ciò che sta nella coscienza non è tutto ma rimanda a qualcos'altro, alle origini. Quando il parlante, il *muntu*, parla non fa altro che mettersi in cammino verso la Parola Madre che, nel mondo visibile è irraggiungibile nella sua pienezza. Per questo il parlante, proteso verso essa, diventa un "viandante". Per costui l'ospite, che deve essere accolto, è la figura emblematica di una condizione umana. In effetti senza "l'accoglienza", sia nel linguaggio che nella vita reale, senza il darsi e il riceversi delle particelle correlanti, nelle lingue bantu non si saprebbe per esempio a quali soggetti si riferiscono i verbi, o quali sostantivi vengono qualificati da altri aggettivi. Esiste dunque uno stretto rapporto tra struttura linguistica e struttura di pensiero, il parlante, il *muntu*, non può non trovarsi in armonica simbiosi con la struttura della lingua. Sotto l'aspetto antropologico, per il bantu il valore dell'accoglienza si trova registrato negli

[63] *Ibidem*, p. 94, cfr . A. Kagame, *La Philosophie bantu rwandaise de l'Etre*, SRSC. Bruxelles, 1956
[64] P. MIGUEL, *Honga*, p. 54
[65] P.MIGUEL, *Kijila*,p. 18
[66] A. KAHANGO, *op. cit*. p. 97, per quanto riguarda il linguaggio Kimbundu, cfr. P. Miguel, *Honga*, p. 63, 64.

schemi mentali delle proprie strutture di pensiero ed abdicarvi significa reprimere le spinte dinamiche alla realizzazione dei valori portanti della comunità.

Nella prospettiva di "un'umanità di viandanti", ospitare una persona diventa anche istanza per "conoscere se stessi", intesa in senso socratico e visto sullo sfondo del sapere mitico. Questo non può venire dal vuoto delle astrazioni concettuali, ma è il risultato di meditazioni durate secoli. Anche H. Ba nel suo racconto iniziatico "Kaidara" conferma l'accoglienza dell'altro come via per la conoscenza di se stessi e quest'ultima diventa fonte unica di saggezza[67]. Così i verbi che traducono l'accoglienza dell'ospite non possono essere semplicemente *kuzala o kutambula*, entrambi di forma attiva, ma nella forma determinativa, richiesta per il coinvolgimento di tutta la persona nella sua dimensione etica e morale: *kuzalela e kutambulula*.

Kahango conclude il suo percorso tra le strutture dell'accoglienza tra i popoli bantu considerando come il senso di ospitalità sia tutt'ora molto vivo tra questi popoli e lo conferma da missionario autoctono quando va in visita pastorale tra la gente. Anzi, questo è necessario più che mai oggi, in un tempo in cui la colonizzazione e la globalizzazione hanno smembrato famiglie, esiliando alcuni e costringendo altri al lavoro coatto, gli africani possono sopravvivere solo in virtù della loro forza di solidarietà. Certo non bisogna cadere in misticismi e romanticismi in questione di ospitalità africana. Gli africani non ignorano il pericolo e la minaccia di un parassitismo che può nascondersi tra le pieghe di uno pseudo-spirito di ospitalità. Vale per tutti l'appello di J. Nyerere agli africani perché non costruissero una solidarietà fasulla: "quando viene un ospite, per due giorni dagli da mangiare, il terzo un attrezzo per lavorare"[68].

Quindi occorre guardarsi dai romanticismi e, allo stesso tempo occorre fare molta attenzione "nell'attribuire agli africani delle virtù per poi manipolarle a proprio uso e consumo. Il racconto di Kaidara forse è quello che può coronare questo capitolo: quel vecchio coperto di stracci sta ancora oggi, e oggi più che mai, alla soglia della nostra casa e aspetta. Dalla nostra capacità di accoglierlo o meno dipende il destino di questo nostro *villaggio globale* in cui viviamo" [69].

---

[67] Cfr. I*bidem*, p. 104. H. Ba *op cit.* p. 110, l'autore conclude il racconto iniziatico *"Kaidara"* dicendo: "Ritroviamo la nostra Terra, essa ci nutrirà! E forse essa offrirà frutti saporiti anche alle nazioni che ne hanno perso il gusto. Ritroviamo la nostra personalità africana, ed allora si potrà parlare di unità africana. Ritroviamo noi stessi, ed allora potremo tendere *all'amico straniero non più la mano di un mendicante, ma la mano di un fratello"*.

[68] *Cfr*. p. 111, il proverbio popolare è citato da Ki-Zerbo *op.cit.*

[69] *Ibidem*, p. 113

Anche Fr.Amaral Bernardo Ammaral[70], nella sua *Breve analisi della Cultura Africana* parla dell'ospitalità come valore che caratterizza la cultura tradizionale: *Un buon focolare (una buona famiglia) è quello che accoglie ospiti (Ndranga nya yadi khiyo nya vapfhumba)*

In varie lingue dell'Africa occidentale ogni straniero o ospite che arriva viene considerato come *il desiderato (amedjro*). Accogliere bene l'ospite da tutti i popoli africani, come la più importante delle virtù ed è ciò che rende nobile una famiglia.

Per gli africani l'altro, il diverso, non viene visto come un concorrente, o come una minaccia alla propria condizione, ma è sempre qualcuno che porta qualche cosa che ci manca per essere completi, e, a sua volta, riceve ciò che noi abbiamo da dare e comunicare. Lo scambio dei doni tra la persona che visita e quella che viene visitata è una forma simbolica per rappresentare questa profonda complementarietà. Il senso dell'accoglienza dell'africano sottolinea proprio questa reciprocità del dare e del ricevere che non defrauda, né svuota nessuno, ma al contrario, arricchisce entrambi.

L'accoglienza tra gli africani è sempre una cerimonia che può essere molto semplice o complessa, a seconda delle circostanze, ma implica sempre la condivisione delle esperienze, la comunicazione delle novità.

Gli aspetti più apprezzati sono: l'attenzione, la calma e la serenità, il saper dare tempo al tempo per ascoltare, per creare un clima di intimità favorevole alla comunicazione profonda. Invitare l'ospite a sedersi, offrire un po' di acqua, o una birra tradizionale, preparare l'acqua per il bagno o servire rapidamente un piccolo spuntino, sono tutti gesti molto apprezzati tra gli africani.

Accogliere ed ascoltare qualcuno, è sapere rispettare il suo ritmo e aspettare con pazienza e delicatezza il momento dell'altro. Il visitatore è capace di far passare ore, parlando di molte cose, prima di dire il vero motivo della visita. È un rendersi conto se la persona è preparata per accogliere il messaggio, soprattutto, quando si tratta di un argomento difficile come la morte, i problemi delle persone, ecc. Per questo motivo gli africani si sentono offesi e scandalizzati se notano che il padrone di casa è preoccupato per il tempo o cerca di fare le cose in fretta. Se l'africano non trova un ambiente sereno ed accogliente, può andarsene senza comunicare il messaggio che ha in cuore. Per tale motivo, chi accoglie non può dare all'ospite l'impressione di essere frettoloso, preoccupato e imbarazzato. Se l'ospite si rende conto di questo, concluderà che non è ben visto e cercherà di ripartire al più presto.

[70]Fr.AMARAL BERNARDO AMMARAL, Congregazione Frati minori, *Breve analisi della Cultura Africana.* Assemblea in Mozambico – luglio 2008.

Salutare l'ospite sulla porta è una scortesia inammissibile. Mai chiedere al visitatore: «quanti giorni ti fermi»? O «quando riparti»? Tali domande vengono facilmente interpretate come una cacciata. Così pure non si chiede se vuol mangiare o se ha fame o cosa desidera mangiare. Non si avranno risposte sincere: l'africano non dirà mai che ha fame o che preferisce mangiare questo o quel cibo; dirà sempre di no, anche se ha fatto un lungo viaggio e non ha mangiato né bevuto.[71]

[71] *Ibidem*, Cfr. appendice

2. PERCORSI CULTURALI NEL PENSIERO AFRICANO

2.1. La rilevanza della tradizione

> Al passato non si torna. Ma il passato serba grande saggezza. E per quanto debolmente trasmesso dal filo della storia, questo è un valore che risiede nel cuore di ogni civiltà[72].

Queste parole di B. Davidson, che introducono la sua opera: *La civiltà africana*, riassumono la questione di un pensiero africano stretto tra l'esigenza di conservare un patrimonio antico e orale su cui poggia l'identità culturale, e l'evoluzione vorticosa e travolgente di sistemi economico- politici e sociali definiti comunemente con il termine di "globalizzazione".

Il parola "tradizione" viene usata secondo numerose accezioni e può riguardare gli usi e costumi di un popolo, la saggezza popolare, il rapporto con gli antenati, con la natura e con il trascendente. Non si può neppure ignorare che ogni popolo ha un proprio patrimonio che varia a seconda della zona in cui si trova, della propria storia e del proprio vissuto. Per comodità, o convenzione, spesso, dicendo "Africa", si pensa ad un qualcosa di omogeneo e di indifferenziato che in realtà è molto variegato e complesso; quindi, più che parlare di tradizione africana, si deve parlare delle tradizioni dei singoli popoli e cercare poi, in queste, una sorta di generalizzazione.

Esiste comunque un punto di partenza, un principio primo per M. Nkafu[73], che riprende e riassume anche il pensiero di altri studiosi. Un principio che deve essere per forza "immutabile ed eterno quanto eterna è la *vita"*. Questo è il "vissuto", la vita vissuta realmente, mediante la quale si arriva ai principi e fondamenti ultimi dell'essere umano. Nel pensiero tradizionale africano non ci sono valori a priori. Si parte dalla constatazione della propria esistenza e di quella degli altri esseri viventi per giungere al concetto della vita come dono. Infine nasce la riflessione su questa e sul suo Autore, il Divino. Ciò che si può chiamare pensiero filosofico della tradizione orale africana è tutta la sapienza accumulata nella tradizione orale costituta da miti, proverbi e racconti, riti, nomi, proibizioni e da tutte le manifestazioni della parola e del pensiero. Il soggetto di tutto questo è la comunità, il popolo, è, ancora, *tradizione.*

---

[72] B. DAVIDSON, *La civiltà africana*, Einaudi, Torino, 1972, 1997
[73] M. NKAFU, *Il pensare africano come vitalogia*,Città Nuova, Roma, 1995, p. 19 e seg.

Quindi la tradizione e tutto ciò che l'Africa ha tramandato oralmente è questione molto importante e carica di significati nel pensiero africano. Lo studioso africano, nel suo percorso di formazione filosofica, molto spesso non aveva scelta; stretto com'era tra ideologie che gli erano estranee non aveva altra via d'uscita che restaurare la sua metafisica tradizionale, malgrado questa non fosse poi così accessibile sia per il carattere episodico e frammentario della sua conoscenza, sia perché "la realtà africana si è presentata, a coloro che l'abbordano solo dall'esterno, come qualcosa di totalmente estraneo agli interessi della filosofia intesa nel senso di philosophia *perennis*". Occorre però sottolineare che l'idea di tradizione, in occidente, "si confonde troppo spesso con quella di un magistero dogmatico che autorizza solo una rigida scolastica. Al contrario, lo sforzo filosofico in Africa richiede che il pensiero che ci è stato trasmesso possa riprendere, nella tradizione, ciò che vi era iscritto senza essere espressamente pensato" [74].

In pratica la riflessione filosofica africana non deve essere solo restituzione né ripetizione di una tradizione sclerotizzata, ma "creazione a partire da *un fondamento autentico*, da una riflessione speculativa, le *determinanti culturali di un io africano* che si assumerà interamente" [75].

Il fondamento autentico, le basi del pensiero africano sono costituite da forme di sapere spesso considerate folclore, affabulazione, ma che hanno al loro interno, una coerenza e una loro razionalità; queste forme di sapere, a grandi linee, riguardano il pensiero mitico, la divinazione, la vita mistica, l'iniziazione come conoscenza, l'etica in rapporto alla vita spirituale[76].

2.2. Mentalità primitiva e prelogica ?

Il concetto di *prelogismo*, che caratterizzerebbe la *mentalità primitiva*, ha pesato moltissimo sul pensiero africano. L'idea parte dalla tradizione etnologica classica francese che ha i suoi momenti emergenti nella produzione teorica di Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss e dei loro allievi[77].

[74] A.NDAW, *op. cit.*, p. 79
[75] *Ibidemi*, p. 83,
[76] Cfr. L'appendice di questo lavoro
[77] U. FABIETTI, Cap 5, pag. 69 e segg. Vedi appendice
[57].L.LEVY–BRUHL: (Parigi 1857-1939), vedi appendice

In particolare L. Levy-Bruhl[78] vede l'universo simbolico del primitivo omogeneo all'universo sociale in cui egli si muove; il carattere emozionale dell'esperienza sociale genera il tipo particolare delle rappresentazioni collettive e queste costituiscono l'universo simbolico. Il gruppo sociale vive così un'esperienza *mistica,* che si realizza nelle pratiche del culto e nell'esecuzione del rito. In questo contesto l'individuo non ha la possibilità di sviluppare un giudizio proprio e indipendente da quello che gli viene imposto dalla sua società attraverso la rappresentazione collettiva di tipo mistico. Levy-Bruhl può così parlare di una "impermeabilità all'esperienza" come caratteristica dell'atteggiamento mentale del primitivo. Questo tipo di mentalità è non solo mistica, ma è anche regolata da un tipo di logica che tende *a coordinare tra loro* quelle che sono le rappresentazioni di natura mistica. Questa tendenza a stabilire relazioni *tra* le rappresentazioni mistiche viene definita *partecipazione*, il tipo di logica dal quale dipende il principio di partecipazione viene definita *pre-logica* e si pone in opposizione a quella del pensiero civilizzato.

Per R. Cantoni la "partecipazione" è l'esigenza più viva dell'uomo primitivo, è un termine ricco e, secondo alcuni, greve di implicazioni metafisiche[79]. Interpretando L.Bruhl l'autore paragona questo concetto ad un circuito di forze magico - mitiche, ad una specie di campo mistico nel quale il primitivo si sente immerso. La partecipazione garantisce una sorta di "comunione" prevalentemente emotiva fra l'uomo e la natura, l'uomo e la società, il regno dei vivi e quello dei morti; il presente e la tradizione mitico - ancestrale; il presente e il mondo futuro dei presagi. Il primitivo attraverso l'esperienza della partecipazione entra in una fitta rete di legami esistenziali e di connessioni mitico simboliche.

Questo concetto non designa secondo Levy–Bruhl una forma di pensiero "meno perfetta" rispetto a quella del termine "logico". Esso significa a-scientifico, a-critico ma non implica né l'idea di un'anteriorità temporale nello sviluppo delle facoltà mentali e tantomeno significa "irrazionale". Il concetto di pre-logico implica una differenza di tipo qualitativo e non quantitativo tra l'attività mentale del primitivo e quella del civilizzato. Predominano nella struttura umana del primitivo i fattori emozionali e l'irrilevanza, o la secondarietà, di quelli conoscitivi: il senso di paura, il bisogno di difesa e la permanente insicurezza pervadono il suo modo di essere, un costitutivo modo del sentire che Levy–Bruhl chiama la "categoria affettiva del soprannaturale". Diversamente che in Aristotele, con il suo principio di non

[78] R. CANTONI, *Il pensiero dei primitivi*, A. Mondadori, Milano,1968, p. 314

contraddizione, e in Kant, è chiamata in gioco la sfera emozionale piuttosto che quella intellettiva[80].

L'immagine delle società primitive che ne esce è radicalmente diversa da quella che Levy-Bruhl riteneva propria dei popoli civilizzati e, in questa distinzione radicale tra mentalità pre-logica e logica, alcuni hanno voluto vedere una variante del pregiudizio etnocentrico riprodotto per altra via.

Quella di opporre "primitivi" e "civilizzati" nell'intento di produrre una comprensione della differenza è un'operazione frequentissima nella storia dell'antropologia: Durkheim parla di società a *solidarietà organica* e società a *solidarietà meccanica*; Lévi-Strauss della differenza tra *società calde e società fredde*; nell'antropologia più recente esiste la contrapposizione tra marxismo (capitalismo e non capitalismo) e non marxismo (società con stato e società senza stato). "Queste distinzioni dicotomiche restano l'esempio di come, al di là del significato operativo o retorico che esse possono rivestire, la ricerca tenda a produrre delle macrocategorie in sintonia con ciò che può venire a rivestire i caratteri di un vero e proprio mito scientifico: il dominio intellettuale della dispersione e della differenza"[81].

Una lettura attenta di Lévy-Bruhl e della sua opera, distinguendo bene la parte che compete ai pregiudizi dell'epoca ed agli errori di interpretazione dovuti alle fonti di informazione più preoccupate di esotismo che di scienza, farà comunque tesoro di squarci molto rivelatori sui meccanismi propri del pensiero africano e, senza dubbio, sul pensiero arcaico in generale. "L'apporto del filosofo al primo costituirsi dell'etnologia è immenso. La sua teoria generale della mentalità primitiva, i termini di mentalità mistica e prelogica, le sue nozioni di partecipazione e di categoria affettiva del soprannaturale sono sempre aspramente discutibili, o anche abbandonate. Ma senza dubbio più intollerabile è la sua bipartizione dell'umanità attuale, in società inferiori impermeabili all'esperienza e alla categoria della causalità e, dall'altra parte in società civilizzate caratterizzate dalla filosofia razionalista e dalla scienza positiva[82]. Dai *Cahiers,* pubblicati postumi traspare la volontà di Levy-Bruhl di attenuare lo iato tra pensiero pre-logico e pensiero logico, soprattutto attraverso la

[80] L. LEVY-BRUHL, *Il soprannaturale e la natura nella mentalità primitiva*, Parigi,1931, pag. 14 e seg.
[81] U. FABIETTI, *op. cit.* p. 80. Il prelogismo di Levi-Bruhl ha comportato una serie di conseguenze molto importanti sullo sviluppo del pensiero africano sia nella sua autoriflessione e nell'elaborazione delle teorie, sia nella valutazione che ne hanno fatto i pensatori occidentali. Cfr. : Ndaw A. *Pensiero Africano*, Milella Incontri, Lecce, 1993, a p. 103 e seg. vengono esaminate le tesi di questo autore e confrontate con quelle di Hegel e di Levy-Strauss. F. Lopes, *Filosofia intorno al fuoco*, EMI, Bologna 2001, p.21 e seg. A. Kahango *La scorza, il legno, il cuore*, Ediz. Nuova Specie, Foggia, 1993, p. 91. P. Miguel, *Honga,per un'antropologia africana*, La meridiana, Molfetta, Bari 1990, cap. II. I. Tubaldo, *Filosofia in bianco e nero*, L'Harmattan Italia, Torino, 1995, anche se l'autore non fa riferimenti precisi alle teorie di Levy-Bruhl, tutto il testo parla e rigetta il giudizio di prelogismo formulato dagli occidentali sul pensiero africano.
[82] A.Ndaw, *Pensiero africano*, Ediz. Milella Incontri, Lecce, 1993 p. 105 e seg.

constatazione di come, anche nella società positiva e scientifica, fosse possibile rilevare indubbie tracce di pre-logismo.

Claude Lévi-Strauss confuta la legge di partecipazione accusando Lévy-Bruhl di metafisica e misticismo nello sforzo di rintracciare una maggiore continuità fra il pensiero primitivo e quello delle culture avanzate. Se definisce *pensiero selvaggio* il primo non rinuncia ad una comparazione con il secondo che ne metta in luce le convergenze. Infatti si nota che i momenti cruciali, i perni sui quali si costituisce la cultura occidentale avanzata sono sottolineati come presenti presso i primitivi: il processo di astrazione, la conoscenza soggettiva, il sapere sistematico non rivolto ad una finalità pratica, lo spirito scientifico. Arriva, quindi, a chiedersi se il pensiero magico non implichi una teoria delle cause e se "…le pratiche rituali non siano da ritenersi manifestazioni di un'apprensione inconscia della *verità del determinismo,* inteso come condizione d'esistenza dei fenomeni scientifici, così che il determinismo verrebbe ad essere globalmente *presentito e vissuto* prima di essere *conosciuto e rispettato"* [83].

Confrontando le posizioni dei due antropologi, si nota che un punto di contatto è rintracciabile nel loro atteggiamento di rispetto rivolto all'autonomia conoscitiva e pratica del mondo primitivo, cosa che Lévi-Bruhl sottolinea sempre più fortemente nell'abbandonare progressivamente la definizione di *prelogismo,* ma non riconosce mai una struttura di pensiero identica a quella delle culture avanzate, anche se sembra concedere che dal punto di vista dell'abilità pratica il cosiddetto primitivo non è diverso dall'uomo acculturato.

Ciò che funge più decisamente in Lévi-Strauss e che deriva dalla sua formazione positivista è il volere dimostrare che i *selvaggi* sono abili "come noi" e ciò sembra condurlo a ritenere la cultura scientifica del *logos* occidentale come un punto d'arrivo conoscitivo e, quindi, la cultura primitiva è valida proprio perché preannuncia ciò che in seguito sarà espresso chiaramente[84].

2.3. Trasmissione orale del sapere

E' opinione consolidata che si cominci a parlare di pensiero africano, a livello accademico, solo a partire dagli anni sessanta. Infatti quasi tutti i testi sull'argomento

[83] A. ALES BELLO,*Culture e religioni, una lettura fenomenologia,* Città Nuova, Roma, 1997, p. 62-70, l'autrice trae le frasi tra virgolette da: *Antropologia strutturale e Pensiero selvaggio* di Lévi-Strauss, *Psiche e società primitive,* di Lévy-Bruhl.
[84] *Ibidem,* pp. 69-70

definiscono le forme del pensiero africano in quest'epoca, precisamente nel periodo compreso tra il colonialismo e la decolonizzazione. Continuare a sostenere la validità e l'oggettività di una filosofia solo quando porta delle prove scritte significa perdere di vista tutto il patrimonio, trasmesso oralmente, che riguarda le domande sull'uomo, sul mondo e sul trascendente, alle quali gli africani hanno dato delle risposte con creazioni di miti, leggende popolari e proverbi, con l'introduzione di riti e costumi peculiari troppo spesso liquidati come qualcosa di folcloristico o tipico di una mentalità infantile, meglio definita *prelogica*[85].

Al momento attuale esistono tante opere, scritte negli ultimi cinquant'anni, sul pensiero africano, ma manca un manuale o un trattato sistematico che sia strumento critico della visione della realtà così come si presenta nella mente africana stessa.

Secondo M. Nkafu esistono due possibilità di formulare l'argomentazione filosofica: la prima consiste nel discorrere oralmente sulle questioni e sulle proposizioni, la seconda nel mettere per iscritto quanto si argomenta. Il discorso orale si presta meglio della scrittura alla riflessione perché non si può mai circoscrivere la vita, la verità in un pezzo di carta e quando questi argomenti vengono messi per iscritto sono necessari dei passaggi logici senza i quali una formulazione sarebbe impossibile. "La scrittura è perciò una metafora del pensiero ed ha il suo senso solo in riferimento alla riflessione. Essa rimanda il suo significato alla parola e la parola rimanda il suo significato al pensiero e il pensiero rimanda il suo significato all'essere. L'essere rimanda il suo significato alla vita e la vita trova la sua pienezza in Dio"[86]. Per questo motivo il discorso orale è più adatto della scrittura per la ricerca della verità, ma la scrittura resta fondamentale in quanto permette una conservazione e una memorizzazione della riflessione e offre materia per la riflessione ai pensatori di ogni tempo[87]. Se l'Africa nei tempi passati ha prodotto dei filosofi, oggi noi non possiamo conoscerli, data la mancanza di documenti scritti, ma non per questo si può dubitare dell'esistenza dei filosofi africani. La stessa idea è espressa da Hampatè Ba[88] del Mali che, per bocca del suo maestro Terno Bokar, dice: "Una cosa è la scrittura e una cosa è il sapere. La scrittura è la fotografia del sapere, ma

[85] Cfr. la parte riguardante la "mentalità primitiva e prelogica. La sensazione che, nell'analisi delle culture definite premoderne, si trascuri il loro pensiero o non si vada oltre l'immagine superficiale è, a mio parere, confermata dall'opera di M. Harris, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna, 2000. La maggioranza delle immagini presenta le popolazioni africane secondo stereotipi ormai cristallizzati: il re, il capo con le piume, foto di riti di iniziazione, la religione, la sessualità e i sistemi familiari con l'allevamento dei figli. A p. 99, parlando di "infanticidio indiretto" nel nord-est del Brasile, due foto di madri con i loro figli malnutriti inducono a pensare alla "cattiveria" di questi popoli e non rimandano alle cause e alla questione della sopravvivenza in una realtà completamente ostile. Anche se più avanti raccomanda di non "condannare la vittima" (che reagisce a condizioni di vita letali) l'idea che ne risulta è di gente selvaggia da non consultare nel momento in cui si emanano i giudizi, né da considerare nelle forme più alte del pensiero e della spiritualità.

[86] M. NKAFU, *Il pensare africano come vitalogia*, Città Nuova, Roma 1997, p. 18

[87] F. LOPES, *Filosofia intorno al fuoco*. Il pensiero africano contemporaneo tra memoria e futuro, EMI, Bologna, 2001, p.43-47

[88] A. HAMPATE' BA, *Aspetti della civiltà africana*, EMI, Bologna, 1975, p.88

non è il sapere. Esso è una luce che è nell'uomo. E' l'eredità di tutto ciò che gli antenati hanno potuto conoscere e ci hanno trasmesso in germe così come il baobab è contenuto in potenza nel suo seme".

Chi afferma che vi è una filosofia africana ha poche prove e non può che garantire in prima persona l'esistenza di tale pensiero citando testi sparsi ovunque, occorre quindi "comporre" pagine di riflessione sull'originalità del pensiero tradizionale africano mediato dalla tradizione orale. La sapienza accumulata in questa tradizione costituita da miti, proverbi e racconti, riti, nomi e proibizioni e da tutte le manifestazioni della parola e del pensiero sono ciò che si può chiamare pensiero filosofico nella tradizione orale africana. Non emerge qui il nome di qualche particolare personalità, ma il soggetto è la tradizione, la comunità e il popolo. Ma occorre anche comunicare ciò che è prodotto dalla riflessione.

Ne consegue che occorre distinguere due tipi di filosofi nel pensiero africano[89]. Il primo tipo è quello dei filosofi naturali che si riferiscono alla realtà concreta e accettano tale realtà come si presenta. In questi pensatori non esiste alcun dubbio sul fatto che tale realtà sia vera, ciò che conta è che via sia un rapporto tra ogni cosa e l'uomo che la guarda e che vi partecipa nel vissuto quotidiano, si adeguano all'evoluzione della vita e trovano il senso della vita in tutto, per essi la filosofia è vivere. Il mondo, l'uomo e Dio non sono oggetto di argomentazione, bensì oggetti coinvolti nell'esperienza vitale. Il tema della conoscenza non presenta situazioni complesse perché si pensa senza esprimersi nella scrittura. La filosofia si esprime in forma di sapienza popolare tramandata dagli anziani, coloro che "hanno mangiato una quantità maggiore di sale nella vita", che hanno goduto del calore del sole più di tutti gli altri", che hanno sentito, udito e visto più cose degli altri e sono in grado di raccontare i miti e la storia del popolo, del clan e della tribù. La sapienza è concepita così come un dono di Dio a coloro che hanno sperimentato e trasmesso la vita alle generazioni successive. L'unico titolo che abilita a ciò è quello di "anziano", ed è meritato solo per avere vissuto. E così quando in Africa muore un anziano è come se in Occidente fosse bruciata una biblioteca[90].

Il secondo tipo di filosofi è costituito dagli accademici; sono coloro che hanno vissuto all'interno della tradizione e conoscono bene la propria cultura, ma intendono formularne i contenuti in termini intellettuali e universali al fine di comunicare la verità e i valori insiti nella tradizione ad altri popoli. Il dato sul quale si fonda questa filosofia è lo stesso vissuto quotidiano che, però, viene messo in questione; quindi ogni fenomeno naturale viene

[89] M. Nkafu *op. cit.* p. !81
[90] La frase è legata al nome di H. Ba che gli intellettuali hanno l'abitudine di citare nelle loro conversazioni. Cfr. *op. cit*. p. 87

interpretato e non accettato semplicemente, il reale viene penetrato con la luce del pensiero, con razionalità e con rigore e viene trasceso dal senso della vita. Nell'interpretazione questi pensatori considerano sia l'esperienza empirica, come fanno gli anziani, sia quella intellettuale, usano un linguaggio specialistico ed hanno il compito di costruire una memoria del pensiero africano consentendo, sia uno scambio culturale tra i popoli, sia di trasmettere a livello accademico la visione del mondo africano.

Sia i filosofi naturali che quelli accademici sono indispensabili per una visione unitaria del pensare africano. I primi sono la voce del popolo, gli altri sono la coscienza riflessa del popolo. Tra l'uno e l'altro tipo di procedimento nella conoscenza non c'è contraddizione né opposizione ma complementarità. Le teorie politiche, sociologiche e umanistiche fanno parte integrante del pensiero africano e sono oggetto di analisi filosofica[91].

2.4. Miti

Sono vere e proprie creazioni del pensiero con fondamento immaginativo e speculativo ed hanno valore morale e religioso, una storia, ricca di simboli, si struttura attorno ad un tema generale dal quale parte il racconto e verso cui tutto il racconto si svolge.U. Galimberti dice che non è facile rintracciare il lavoro del mito in una cultura di oggi governata dalle rigide forme della razionalità che produce identità, ruoli, linguaggi confezionati da impiegare nei vari circuiti, già predisposti, della comunicazione. "In questo contesto il mito produce una fuga di senso che va molto lontano dal codice, trascinando con sé l'attenzione inquieta di chi, percependolo, è trasportato da questa diversione di senso in tutt'altro ordine di significati, in tutt'altra verità". I miti creano un "senso adiacente rispetto al senso stabilito" e così rivelano quella potenza creativa responsabile del mutamento inconsapevole della storia, non ci si deve chiedere che cosa significano i miti perchè non *significano ma operano*. E quando a distanza se ne avverte il senso, si sono già allontanati e il loro posto è occupato dai codici che di volta in volta ordinano il modo di vivere e di parlare di un popolo[92].

B. Davidson sostiene che non è questione di abbellire il passato ma di comprenderlo. Questo ci consentirà, almeno, di cominciare a capire che cosa pensavano e facevano veramente gli uomini e perché. Ci permetterà di chiarire tutta quell'enorme varietà di "miti delle origini" custoditi dai popoli africani, come la credenza dei Lozi secondo cui essi

[91] M..NKAFU, *op. cit*. p. 183. L. Procesi e M.Nkafu, *op cit*. p. 23-24
[92] U. GALIMBERTI, *Orme del sacro,Editore Feltrinelli,* Milano, 2000, p. 38

discendono da Mbuya, generato da Dio e dalla figlia di Dio Mwamba. Si schiuderanno quegli "archivi sociali" composti dai Dogon che hanno intagliato le maschere a intervalli di tempo non casuali; o dai Sai e dai Kokoto che, con mucchi di pietre levigate, simbolizzano le generazioni passate.

Gli archivi non furono concepiti come registrazioni per soddisfare le curiosità degli storici, ma erano espressione di una specifica visione del mondo, di una percezione globale di come stavano e di come avrebbero dovuto essere le cose. Spesso i miti delle origini furono reinterpretati per avvalorare la loro forza. Dove le circostanze mutarono, i simboli vennero adattati, ridotti o ampliati, ma per riaffermare il passato e non per negarlo. Proprio perché erano sistemi globali, le loro capacità di previsione dovevano essere vincolate con dispositivi per spiegare o ignorare il fallimento. Gli aspetti normativi dipendevano infatti dalle loro affermazioni esplicative, cioè di previsione e queste affermazioni, per la natura stessa dei sistemi, non potevano essere sbagliate[93].

2.5. I proverbi e i racconti

Seguono un'altra logica rispetto ai miti: hanno lo scopo di giustificare lo stato attuale di ogni cosa, i personaggi sono spesso animali che giocano il ruolo dell'uomo, il bambino deve poi svolgere un suo lavoro mentale, un'astrazione intellettuale, poichè non ci sono risultati o conclusioni nel racconto, sarà egli stesso a rispondere alla domanda tirando le conclusioni. I proverbi sono carichi d'insegnamenti morali e saperli usare a proposito significa già essere saggi o sulla via della saggezza, inoltre determinano spesso la modalità d'inserimento dell'individuo nella società.

"Cura tutte le piante di sorgo perché tu non sai quale darà frutto e quale resterà sterile" dice un proverbio rwandese, che invita a prodigare le proprie cure a tutti i giovani perché non è possibile stabilire in anticipo chi potrà rendere i benefici ricevuti.

"Colui che conosce le cose del cortile è colui che ci ha passato la notte": conoscere vuol dire avere un contatto diretto con le cose, le persone e gli avvenimenti.

[93] B. DAVIDSON, *op. cit.* p.97. Cfr. Anche S. Galli, *Il seggio d'oro, Nyamian: il dio del cielo e della terra nei racconti degli Anyi-Bona*, EMI, Bologna, 2000. L'autore, attraverso una ricca antologia di testi, fa conoscere il popolo degli Any-Bona della Costa d'Avorio, il loro Essere Supremo e la loro spiritualità. Chiarisce che questo testo non è teologia né teodicea, semplicemente è "Prendere dei piccoli pani dagli uni per darli agli altri." Significa raccogliere parole lungamente maturate da altri, assorbirle, trascriverle nella lingua in cui sono state dette, dare loro una continuità, tradurle in un'altra lingua, pubblicarle. p. 7

Conoscere è anche avere saggezza ed esperienza, queste vengono con l'età e non hanno a che vedere con la statura, la grandezza fisica: "Una formica può consigliare un elefante anche se non hanno la stessa taglia".

Rispettare la tradizione significa non abdicare alla propria personalità di base e non fare tabula rasa di tutto a favore di elementi stranieri, mentre esistono valori nella propria realtà sui quali si può edificare una società nuova rimanendo se stessi con la propria identità: "Un pezzo di legno può restare in acqua quanto vuole, ma non diventerà mai un coccodrillo"[94].

2.6. Le leggende e le fiabe

Come in molte altre culture, sono pure creazioni fantastiche che mirano ad un insegnamento morale e servono a coltivare la vita intellettuale favorendo la riflessione, l'allievo dovrebbe capire quali sono i comportamenti negativi da evitare, mentre il maestro che racconta si pone come modello che insegna comportamenti buoni.

Presso i popoli Peul del Mali, il racconto iniziatico "Kaydara" rappresenta un insegnamento per simboli. Tre eroi, che rappresentano tre stati del nostro vivere globale, intraprendono un viaggio per comprendere il mistero delle cose e della vita. Infatti l'uomo è considerato capace di vivere secondo tre stati, uno grossolano esterno chiamato "scorza", uno medio, un po' più raffinato chiamato "legno" ed uno stato essenziale, centrale, chiamato "cuore". I tre eroi non termineranno il loro viaggio insieme perché uno sarà buttato via come scorza, il secondo bruciato come legno, mentre solo il terzo raggiungerà la meta superando vittoriosamente tutte le prove disseminate sul suo cammino. Egli beneficerà non solo del proprio viaggio ma anche di quello dei suoi compagni, recuperando la scorza ed il legno e ricostituendo in se stesso l'albero della conoscenza. I tre eroi viaggiano in un mondo "sotterraneo", cioè nel mondo dei significati nascosti dietro l'apparenza delle cose, il mondo dei simboli in cui tutto è significante, in cui tutto parla per chi sa ascoltare. Incontrano animali e avvenimenti ciascuno dei quali è un simbolo da decifrare. Tutto deve essere interpretato in vista della sua applicazione nella vita corrente.

Tutti i simboli hanno un'interpretazione positiva e una negativa, un aspetto diurno e uno notturno, a causa del dualismo presente in tutte le cose. Il Camaleonte, che i tre eroi

[94] Pierre CREPEAU *Parole et sagesse*, Valeurs sociales dans les proverbes du Ruanda, Annales Musée Royal de l'Afrique centrale,Tervuren Belgique, 1985 ; Yiriitiè Bagayoko (AMRAD*), Initiation à la culture Bamanan à travers les proverbes du Mali*, Focsiv, Roma 1992. Cfr. anche M. Costernino, *I segreti della serenità*, Emi, Bologna, 1993, da p. 64 a 76.

incontrano, rappresenta la prudenza e la saggezza da una parte, l'ipocrisia, l'apatia e l'indiscrezione dall'altra. L'oro è un mezzo di potenza tanto materiale che spirituale, significa conoscenza di cui si può fare sia un buon uso che uno cattivo[95].

2.7. I riti e le preghiere.

I riti sono soprattutto preghiere e modi di invocare la benedizione e la bontà del Creatore. Sono forme e modalità per celebrazioni liturgiche e sacrifici e variano da clan a clan, da tribù a tribù. Ma sia il contenuto che il fine sono gli stessi.
Mediante queste usanze sia l'individuo che la collettività entrano in rapporto con la divinità e nella loro pratica si riconosce a quale popolo si appartiene. I riti e i costumi caratterizzano un popolo ed il suo modo di pensare.

Esistono tre forme principali di preghiere tradizionali: la prima è la forma litanica di invocazione e risposta. L'anziano guida e intona la preghiera o il canto e gli altri rispondono. La seconda è detta "Panegirica" o Poetica (poesia di lode). Ha una sua forma e una sua lunghezza e si riferisce sempre a Dio con il coinvolgimento dell'uomo e degli spiriti degli antenati. La terza forma di preghiera tradizionale è detta "giaculatoria stilizzata o invocazione breve". E' molto comune perché si presenta con un carattere fisso: la domanda per i bisogni immediati di coloro che chiedono e il rendimento di grazie per ciò che si riceve[96].

2.8. I nomi delle persone e dei luoghi.

Hanno sempre un significato e c'è sempre una storia che li accompagna. Per esempio il nome "Ndem mboh" cioè Dio il Creatore (termine Bangwa, una etnia del Camerun) allude all'eternità di Dio e fa sì che il finito, colui che porta questo nome, partecipi all'infinità dell'infinito, così i nomi di persone e di luoghi caratterizzano la forma e il valore che rappresentano.

---

[95] M. GADJI *Numbelan, il regno degli animali*, Ediz. Dell'Arco, Milano, 1999. Nel testo l'autore raccoglie alcune tra le numerose leggende senegalesi che, tramandate oralmente sono state trascritte e date al suo popolo come "dono prezioso" I protagonisti sono animali, persone o esseri legati al mondo magico, soprannaturale, che convivono armoniosamente nella stessa società. A Numbelan gli esseri sono rispettati indistintamente e vengono considerati uguali. L'uomo non è superiore all'animale e tutti dipendono in modo totale dalla terra, fintanto che questa procura cibo e sicurezza per godere appieno la vita.

[96] Cfr.*M. NKAFU, op. cit.*, p. 131 e seg. Le preghiere si riferiscono ai Kikuyu del Kenia, agli Shona dello Zambia e ai Nuper della Nigeria.

3. SPIRITUALITA' E RELIGIONE: FONDAMENTO DEL PENSIERO AFRICANO

Angela Ales Bello connota con il termine "sacro" le espressioni proprie delle culture arcaiche perché quanto più ci si inoltra in esse, tanto più il sacro si rivela pervasivo. "Per queste non esiste un luogo del sacro distinto da ciò che è profano, anche se ci sono momenti, aspetti, situazioni che manifestano in modo straordinario la presenza di una potenza oscura e attiva. D'altra parte ogni azione della vita quotidiana è legata alla sacralità, ogni impresa richiede un rito che è la riattivazione di un mito perché possa essere compiuta".

I momenti portanti di questa mentalità, che Husserl definiva la "la logica dei primitivi", "*sono i vissuti alla base della visione del mondo o*, in termini fenomenologici "la mancanza di dualismi propria della logica dei primitivi.[…], "Già sulla base degli studi antropologici ed etnografici si constata la fondamentale indistinzione per le società arcaiche fra spirituale e materiale, fra corporeo e psichico, fra soggetto e oggetto, fra teoria e prassi, fra spazio e tempo; in esse non si distingue, quindi, tra segno ed ente, fra essere e apparire, fra pensiero ed azione". Queste distinzioni che emergono più tardi, sono alla base del pensiero filosofico e diventano modo comune di orientamento particolarmente per la cultura occidentale[97].

3.1. Il sacro e la trascendenza

> E' la religione uno dei più grandi, dei più incomparabili temi della vita umana. Essa appartiene alle forze che hanno creato interi mondi, mantenendoli in costante fermento, ben poche sono le manifestazioni umane prive di radici religiose, non plasmate da impulsi religiosi. Anche là dove la religione non si esprime più in forma immediata, lo fa indirettamente senza perdere per questo la sua efficacia… [98].

Nel 1960 Franz Altheim, docente di Storia antica all'università di Berlino sostiene l'importanza dell'aspetto religioso nella formazione del pensiero di ogni civiltà tanto da diventare fenomeno ontologico, quindi, anche negli aspetti della religione africana.

Per questo, secondo J. Mbiti, non è facile spiegare la parola *religione* in termini tradizionali africani perché questa è espressione di una mentalità di tipo ontologico. La religione riguarda la questione dell'esistenza e dell'essere dell'uomo; per l'africano l'uomo va

[97] A. ALES BELLO. Culture e religioni, una lettura fenomenologia, Città Nuova editrice, Roma, 1997, p. 118
[98] F. ALTHEIM, *Il dio invicto, cristianesimo e culti solari*. Feltrinelli, UE, Varese, 1960.

compreso globalmente, dalla nascita alla morte come una realtà religiosa. Vivere significa essere coinvolti in una rappresentazione religiosa:

> L'universo e tutte le attività umane in esso sono percepite e vissute attraverso interpretazioni e significati religiosi. I nomi delle persone contengono un significato religioso; rocce e massi non sono elementi amorfi ma oggetti religiosi; il suono di un tamburo parla un linguaggio religioso, l'eclisse del sole e della luna non sono semplicemente un silenzioso fenomeno della natura, ma qualcosa che parla alla comunità che l'osserva. Gli esempi al riguardo sono innumerevoli; il punto è che per gli africani l'intera esistenza è un fenomeno religioso; l'uomo è un essere profondamente religioso che vive in un universo religioso[99].

Anche P. Miguel, riferendosi alla sua etnia d'origine, il Kimbundu dell'Angola, parla dell'aspetto ontologico della religione e del vissuto dell'uomo:

> Il Bantu pronuncia il nome di Dio battezzando fiumi, foreste, villaggi, luoghi importanti per la sua storia comunitaria. Un effettivo legame tra luogo e culto si instaura, pertanto, qualora atti di culto vengano compiuti in determinati luoghi. L'africano vive totalmente immerso nel mondo circostante e questo impedisce che possa esservi una sistematica delle religioni africane; ma ciò che può apparire eterogeneo e confuso è, in realtà, un unico fenomeno sfaccettato nei suoi molteplici aspetti. L'uomo africano rifiuta ogni suddivisione della vita in compartimenti stagni, ogni dualismo artificioso tra sacro e profano. La mentalità negro-africana è orientata genuinamente in senso religioso e sembra esclusivamente rivolta alla vita di ogni giorno[100].

Missionari, antropologi, amministratori coloniali e autori non africani spesso non hanno compreso questa visione della realtà, non si sono resi conto di questo punto di partenza e non sono stati in grado di valutarlo, per cui non hanno interpretato correttamente sia le religioni tradizionali sia i popoli che le praticano.

Gli africani hanno la loro ontologia, ma si tratta di un'ontologia religiosa antropocentrica, nel senso che tutto viene visto in termini di relazione con l'uomo. L'autore divide tale ontologia in cinque categorie ognuna delle quali presuppone tutte le altre a tal punto che distruggere o rimuovere una di esse significa distruggere l'intero sistema di vita, compreso il creatore stesso[101].

- Dio, come spiegazione ultima della genesi e della sopravvivenza dell'uomo e di tutte le cose;
- Gli Spiriti, che comprendono esseri extra umani e gli spiriti degli uomini morti molto tempo fa;
- L'Uomo, che comprende gli esseri umani viventi e quelli che stanno per nascere;

---

[99] J.S. MBITI, *Oltre la magia*, religioni e culture nel mondo, SEI Torino 1992, Titolo originale: *African Religions and Philosophy*, East African Educational Publishers, Nairobi, 1969, p. 17.

[100] P. MIGUEL, *Mwa Lemba*, Edlico, Bari, 1987, a pag.26 l'autore nell'esporre le sue teorie si riferisce all'Angola in generale e, in particolare, alla lingua bantu Kimbundu che è la sua etnia.

[101] J.S. MBITI *op. cit.* p. 18

- Animali, piante e tutto il resto della vita biologica;
- Fenomeni ed oggetti senza vita biologica.

Proprio per questa valenza antropocentrica Dio dà origine e sostegno all'uomo e il rapporto creatore-creature diviene fondamento di ogni agire dell'uomo stesso.
In questa gerarchia gli Spiriti sono al secondo posto e restano superiori a tutto il resto per la loro vicinanza a Dio, hanno la funzione di spiegare il destino dell'uomo; devono esistere, altrimenti non si spiega dove sono andati a finire gli antenati dopo la morte.
L'uomo occupa il terzo posto ma è al centro di tutta questa ontologia, quando si parla dell'uomo vengono considerati i viventi, i morti e tutte le generazioni future.
Gli animali e le piante sono al servizio dell'uomo, il loro valore è in rapporto all'uomo, tutto ciò che vive, vive per l'uomo.
Infine gli oggetti naturali costituiscono l'ambiente in cui l'uomo vive, gli forniscono i mezzi di sostentamento e, se necessario, l'uomo può stabilire con loro una relazione mistica.
Intorno a tutte queste categorie sembra esserci una forza, un potere o un'energia che permea l'intero universo, solo Dio è il detentore unico e la fonte di questa forza, ma gli spiriti hanno accesso a una parte di essa[102].

Anche Hampaté Ba del Mali, parlando di religione tradizionale, fa riferimento a delle categorie ontologiche[103]: esiste un Essere Supremo che è allo stesso tempo trascendente e immanente, "Creatore unico" di tutto ciò che esiste. Poiché questi è troppo lontano dagli uomini, perché gli sia tributato un culto diretto, essi preferiscono rivolgersi a degli *agenti intermedi*, diversamente dai Profeti che hanno ricevuto la Rivelazione nelle religioni monoteiste. E' a questi agenti intermedi, che nascono e si appoggiano direttamente al Sacro Supremo, che si rivolgeranno parole rituali, suppliche e preghiere, offerte propiziatorie. Questi dei si dividono in due grandi gruppi complementari: uno pubblico ordinario, l'altro segreto, occulto.

Ba trova in questo un eco delle dimensioni "exoteriche" ed "esoteriche" delle religioni rivelate. Tra gli intermediari hanno avuto un ruolo preponderante i quattro elementi: fuoco, terra, aria, acqua. Ma il più prossimo e il più potente degli intermediari è l'antenato: il fondatore della tribù o del villaggio, perché un segreto legame di sangue lo lega alla sua

[102] *Ibidem.* p. 16- 17
[103] A. Hampaté Ba, *Aspetti della civiltà africana*, Emi, Bologna 1975, pag. 59 e seg. Anche questo autore nel parlare di religione tradizionale fa riferimento alla cultura di appartenenza: quella del Mali, ex Sudan francese. (Peul e Bambara), considera infatti un errore, come per Mbiti, generalizzare la relazione religiosa dell'uomo africano con Dio; non esiste un "uomo africano" che rappresenti un tipo valido per tutto il continente: c'è un africano del nord, c'è 'uomo del Sahara e c'è l'uomo della foresta, per restare nel vero bisognerebbe trattare separatamente della religione di ogni diverso gruppo etnico.

discendenza maschile, mentre un legame di cordone ombelicale e di latte lo collega la sua discendenza femminile. I vecchi diventano, morendo, degli "spiriti tutelari" a condizione che la loro posterità, o il loro paese abbiano reso alla loro spoglia gli onori funebri tradizionali dovuti ai morti. La morte permette all'anima di ritrovare la sua fluidità astrale, dopo essersi sbarazzata del suo peso carnale che la manteneva legata al suolo. E' questa pesantezza che rimane nel cadavere e lo rende impuro. Una volta disincarnata, l'anima trova una base valida dalla quale può involarsi ad ogni appello per allontanare il pericolo che minaccia l'individuo o la collettività della sua discendenza.[104]

Una delle difficoltà nello studiare le religioni e le filosofie d'Africa sta nel fatto che non esistono sacre scritture da riportare, niente è scritto su carta, ma nel cuore, nella mente nella storia orale, nei rituali e nelle figure religiose di un popolo. Ma, mentre è possibile comprendere e distinguere la religione in termini di credenze, cerimonie, rituali, la filosofia non è facilmente discernibile.

Mbiti cerca di darne una definizione intendendola come una comprensione del pensiero dei popoli sulle varie problematiche che caratterizzano la loro vita. Dietro al pensiero e all'azione di ogni popolo si nasconde una filosofia: Usando il singolare, "filosofia", intendiamo riferirci alla comprensione filosofica che hanno gli africani delle varie problematiche della loro vita. Dietro al modo di pensare ed agire di ogni popolo soggiace sempre un certo tipo di filosofia ed uno studio sulle religioni tradizionali ci spinge necessariamente in tali aspetti del vivere africano, mediante la parola e l'azione, in modo da renderci capaci di discernere la filosofia che vi è sottesa[*105*].

Per filosofia africana si deve quindi intendere la comprensione, l'atteggiamento mentale, la logica, le percezioni ed i modi con cui i popoli africani pensano, agiscono o parlano nelle varie circostanze della vita.

Lo stretto legame che esiste nel pensiero africano tra religione e filosofia è evidenziato anche in I. Tubaldo[106]; nel parlare delle fonti della filosofia africana cita la cultura, la lingua e le religioni tradizionali. Queste, pur avendo una relazione più stretta con la teologia, sono fonte anche per la filosofia, perché in Africa la religione ha radici profonde e si presenta "a

---

[104] *Ib*idem, pag. 63-65

[105] MBITI, *op. cit.* pag. 1-2

[106] I. TUBALDO, *Filosofia in bianco e nero*. L'Harmattan Italia, Torino, 1995, p. 78 e seg. pag. 100 e seg. l'autore riflette su un punto fondamentale: "La prima impressione a riguardo dei filosofi africani – ed è ciò che dà il senso della povertà concettuale – è che finora si sia privilegiata un'unica fonte, *l'etnologia*, trasformandola in filosofia. L'etnologia studia soprattutto le culture dei popoli non ancora giunti alla scrittura e in lenta evoluzione. Lo scoprire e il descrivere come si comportano questi popoli non è filosofia. Però costituisce certamente una materia prima su cui è possibile riflettere criticamente."

cerchi concentrici come onde sulla superficie di un lago causate da un sasso e che si allargano sempre più; interessa scoprire la natura di quel sasso che una mano misteriosa ha gettato nel lago producendo il primo cerchio e poi tutti gli altri". Inoltre i filosofi africani devono considerare il fenomeno religioso come un *locus philosophicus* privilegiato sia perché la religione, per esprimersi, si serve del linguaggio parlato o dei simboli e miti; sia perché in Africa tutto è religione e dietro a questa c'è *pensiero* sui problemi fondamentali dell'uomo: sulla sua presenza sulla terra, sul significato della vita, del dolore e della morte[107].

Il principio primo della religione tradizionale africana è il *"vissuto", la vita vissuta realmente, mediante la quale si arriva ai principi e fondamenti ultimi dell'essere umano*[108]. Nel pensiero tradizionale africano non ci sono valori a priori. Si parte dalla constatazione della propria esistenza così come di quella degli altri esseri viventi ed attraverso la pratica dei costumi religiosi e morali si arriva al concetto della vita come dono. Da questo nasce la riflessione sulla vita e sul suo autore, ossia sul divino.

> Se la vita è buona e tutto attorno a noi, il nascere ed il morire, è vita, deve esistere un essere, una mente che è solo bontà e la cui vita non può essere che eterna. La spiegazione tradizionale della morte, della corruzione e della decomposizione della materia attiene quasi sempre alla sfera religiosa, al mistero della vita perché si ritiene che qualcuno abbia voluto così: *Ndem ma jeah, Ndem ma guigh, Ndem ma kong beh-eah*. Dio solo sa, è Dio che ha fatto, è Dio che ha voluto così[109].

John S.Mbiti è stato il pensatore africano che più ha spaziato su tutti gli aspetti delle religioni tradizionali africane. Nel suo trattato: *Oltre la magia – Religioni e culture nel mondo africano,* in un approccio di tipo descrittivo, interpretativo e comparativo ha preso in esame tutti gli elementi che sono comuni e propri delle religioni tradizionali di tutta l'Africa. Egli svolge una ricerca sulla mentalità e sulle credenze delle società africane, partendo dalla considerazione di strutture culturali particolari (formazione di nuclei familiari, la tribù e le sue istituzioni), per poi trovare nei miti e nei proverbi, nella realtà dell'iniziazione, del matrimonio ed in varie espressioni culturali, una via per la conoscenza dell'uomo africano. In tutto ciò si evidenzia che il fenomeno della religione costituisce il fondamento dell'agire africano; la religione riguarda la questione dell'esistenza e dell'essenza dell'uomo, permea

[107] *Ibidem*, p. 100, 101
[108] Cfr. per una panoramica delle religioni tradizionali africane la pubblicazione curata da Romeo Fabbri per conto della Campagna *CHIAMA L'AFRICA* in http.//www.agora.stm.it/chiamalafrica/religioni.html
[109] M. NKAFU NKEMNKIA, *Il pensare africano come vitalogia*, Città Nuova editrice, Roma 1995. A p. 19 l'autore spiega che "Ndem è il nome che si attribuisce a Dio. Questo Dio sempre in atto è colui che determina il potere della natura".

tutti i settori della vita senza distinzioni formali tra sacro e profano, religiosità e mancanza di religiosità, sfera materiale e spirituale della vita:

> Gli africani sono profondamente religiosi, ovunque si trovi un africano là è la sua religione: la porta con sé nei campi dove semina o raccoglie i prodotti della terra, essa lo accompagna ad una festa o ad una cerimonia funebre; se studia è con lui durante gli esami a scuola o all'università; se è un politico, lo accompagna al parlamento. Anche se in molte lingue africane non esiste la parola religione, essa accompagna l'individuo fin a molto tempo prima della sua nascita e molto tempo dopo la sua morte fisica[110].

L'autore non ha la pretesa di esaurire l'argomento e non vuole ricondurre ad un unico sistema la religione di tutti i popoli africani, perché ognuno di questi ha il proprio credo che non può essere universalizzato, è circoscritto e limitato al popolo in cui si è sviluppato. Un credo tradizionale non può diffondersi in un altro gruppo tribale; non è esclusa la possibilità che le idee religiose si propaghino spontaneamente, ma ciò avviene attraverso migrazioni, matrimoni, conquiste. Le religioni tradizionali non hanno missionari che le diffondano e un individuo non predica la sua religione ad un altro. Non esistono quindi conversioni da una religione tradizionale ad un'altra. Ogni società ha il proprio sistema religioso e la diffusione di un tale sistema completo richiederebbe anche la propagazione dell'intero sistema di vita della popolazione considerata; quindi una persona deve nascere in una particolare società per assimilare il credo religioso della comunità cui appartiene. Proprio per questo lo studio della religione è inscindibile dallo studio dei popoli.

Non si può mai trascurare di conoscere, quando si desidera essere iniziati ad una cultura diversa dalla propria, gli elementi, gli atteggiamenti e le pratiche tradizionali. Quando ciò è avvenuto, molto spesso nella storia dell'incontro con gli africani, l'incomprensione ed il conflitto hanno impedito di conoscere l'africano nella sua originalità[111].

Le religioni africane non hanno fondatori né riformatori, però si possono ritrovare, nel loro bagaglio di credenze e mitologie, eroi nazionali capi e governanti, uomini e donne famosi. Alcune di queste figure vengono innalzate al più alto rango nazionale e possono essere considerate divinità responsabili di oggetti e fenomeni naturali[112].

In un altro passo Mbiti ribadisce l'importanza dell'aspetto religioso che non è qualcosa di personale ristretto alla sfera individuale ma è di tutta la comunità:

---

[110] J. S. MBITI, *op.cit* pag.1. Cfr. anche A. Hampatè Ba, *Aspetti della civiltà africana*, Emi, Bologna 1975 che dice che: "L'uomo africano è un credente per vocazione".

[111] *Ibidem*, pag. 4

[112] *Ibidem*, pag. 3

> La religione è l'elemento più forte del tessuto sociale e tradizionale ed esercita probabilmente la maggiore influenza sul pensiero e sulla vita delle popolazioni del continente (…) Questa non è per l'individuo ma per la comunità di cui è parte (…). Una persona non può distaccarsi dalla religione del suo gruppo perché altrimenti spezzerebbe ogni legame con le sue radici, le sue fondamenta, il suo contesto di sicurezza, la sua parentela e l'intero gruppo di coloro che gli permettono di rendersi conto della propria esistenza. Essere privi di uno di questi elementi collettivi della vita significa l'esclusione totale: dunque essere privi di religione è come una sorta di autoscomunica dall'intera vita della società e i popoli africani non sono capaci di resistere senza religione[113].

Alla luce di queste considerazioni Mbiti pone la questione di quale possa essere l'impatto di altre religioni come il Cristianesimo e l'Islam sulla mentalità africana, se vissuti in modo superficiale, e se sia possibile una reale conversione da una religione ad un'altra: "Il Cristianesimo e l'Islam non sembrano in grado di rimuovere il senso di estraniamento e di sradicamento; non è sufficiente imparare a conoscere ed abbracciare una fede che è attiva solo una volta la settimana, che sia domenica o venerdì poco importa, mentre il resto della settimana rimane virtualmente vuoto. Non è sufficiente abbracciare una fede che è confinata in una chiesa o in una moschea, chiuse a chiave per sei giorni e aperte solo una o due volte la settimana…[114]

La maggior parte dei convertiti a queste religioni torneranno alla vecchie credenze e pratiche, soprattutto nei momenti di crisi e di emergenza, se Cristianesimo ed Islam non pervaderanno l'intera persona e la sua vita nella comunità come le religioni tradizionali.

3.1.1. La religione tradizionale: Pedro Miguel

Mwa Lemba è una frase in Bantu Kimbundu, una delle lingue parlate in Angola; in essa è sottointeso il verbo *kùya* (andare) e la sua traduzione il lingua italiana suona così: "Andare verso il Dio della vita", intendendo per vita la trasmissione della stessa, la procreazione; il Dio della procreazione, naturalmente è il Dio unico, e non una "divinità o uno spirito.

La preposizione "verso" si traduce in Kimbundu in due modi: *kwa e mwa*: si usa *kwa* per significare un andare verso un luogo totalmente distaccato dal contesto storico geografico di riferimento, da un paese all'altro. *Mwa*, invece, connota un andare verso un luogo che comunque appartiene, si trova all'interno del proprio contesto, sia storico-geografico, sia etico- psicologico.

---

[113] *Ibiemi* pag. 3

[114] *Ibidem*i pag. 3-4, inoltre l'autore dedica tutto il cap. XIX, p. 241 alla relazione tra Cristianesimo, Islam e altre religioni in Africa, al separatismo delle Chiese missionarie, ai movimenti ecclesiali e alle sette.

La traduzione più esatta e più rispondente ai profondi richiami e significati è: "andando verso il Dio della vita, nel seno del quale già ci troviamo: riunendoci a Dio grazie al quale siamo qui, approfondendo le nostre relazioni con lui" [115].

Con *"Pungu"*, attributo maschile di Dio colto e trasmesso nell'onnipotenza del suo soffio vitale viene rappresentata la perennità della sua presenza nelle sue creature.

Con "Lemba", che evoca invece il volto materno di Dio, la sua prossimità, il suo vegliare, sulla procreazione, sulla nascita come fenomeno di salvazione.

Se Pungu è Dio Padre, *Lemba* è Dio Madre ed il suo canale privilegiato attraverso il quale si comunica agli uomini, è il corpo della donna, santuario e laboratorio nel quale, ad ogni nascita, si compie il grande evento della salvazione. La donna è il "riflesso proveniente dal volto materno di Dio"[116].

Pedro Miguel ribadisce che il Bantu possiede, dal punto di vista religioso, una "piattaforma eziologica", che mette in moto tutta una serie di credenze atte ad orientare la costruzione di un quadro etico della comunità di riferimento. Non si può cominciare a comprendere il senso e la logica della percezione Bantu della realtà se non si è capito, ad esempio, il motivo per cui gli antenati possono essere diventati i custodi gelosi dei massimi valori. In questo senso molto ampio la riflessione sulla religione è la riflessione sulla realtà sociale. La religione non può essere mera consolazione o utile meccanismo di strutture tradizionali, non può basarsi su statuti ancestrali foggiati dagli imperativi della vita quotidiana e saldati da un corrispondente ordine morale, la religione, piuttosto, è qualcosa che mette di fronte a delle strutture che sono normative in senso sociale ed esplicative in senso materiale. Un capo clan, per esempio impartisce gli ordini relativi alla caccia, alla pesca o all'agricoltura dopo avere osservato e compreso tutte le implicazioni relative: la direzione del vento, il regime delle acque fluviali e l'incidenza dei raggi solari. I promessi sposi non contraggono matrimonio sino a quando non hanno ben chiare tutte le caratteristiche del territorio sul quale intendono stabilirsi[117].

3.1.2. La conoscenza di Dio: Martin Nkafu

Per M. Nkafu il Dio degli africani non è un concetto astratto ma una realtà vivente e soprannaturale, Dio, quindi, non costituisce un problema per il pensiero africano; la domanda

[115] Pedro MIGUEL , *Mwa Lemba*, Edlico, Bari 1987, p. 11
[116] *Ibidem*, pag. 168
[117] *Ibidem*, pag. 133

su Dio non è chi egli sia, dato che vive da sempre in mezzo al popolo, partecipa alla vita degli uomini mediante eventi cosmici misteriosi e, soprattutto si interessa alla felicità delle sue creature, l'uomo africano chiede di conoscerlo: e Dio vuole farsi conoscere anche se si nasconde; per questo motivo il più grande desiderio dell'africano è conoscere Dio nella sua totalità."Tutta la vita serve a questo: cercare Dio nei suoi nascondigli e condividere la sua vita. L'africano ha una concezione dinamica di Dio. Dio ha sempre un volto, convive con il popolo e si manifesta nella sua bontà e generosità. Per questo va cercato nella comunità e va trovato in mezzo al popolo. Il problema di Dio così posto risulta il punto di partenza della conoscenza umana. Non si conoscerebbe nulla se, già anche in modo implicito e talvolta inconscio per l'uomo, non ci fosse la presenza di Dio"[118].

Tutto questo rende difficile ogni argomentazione su Dio e si capisce perché ogni scritto su di lui si riveli insufficiente. Il discorso su Dio non può essere solamente di ordine verbale, ma costituito di espressioni dinamiche e lasciato all'intuizione, perché qualunque definizione impoverirebbe il rapporto tra Dio e uomo e spesso potrebbe allontanare dalla percezione della vita. Il suo agire è conoscibile attraverso i racconti e i miti.

La questione di Dio riguarda la sfera ontologica e religiosa e quindi non necessita di alcuna dimostrazione o giustificazione. Nell'impossibilità di definire la grandezza di Dio, di determinarne l'assolutezza e l'infinitudine, l'africano preferisce attribuire a Dio il nome di fautore della vita, il Creatore.

Con il termine "creare" (in lingua Bangwa: "*leguih e leboh*") si intende il "fare, operare" di Dio, diverso dal "costruire–fabbricare" dell'uomo. Dio non può lavorare né possiamo ipotizzare che egli abbia mai lavorato. L'autore ritiene che nel pensiero africano il concetto di creazione, di "fare e creare", sia diverso da quello della fede biblica e debba venire trattato in modo diverso anche se il risultato può essere lo stesso: la comprensione di una realtà onnipresente e soprannaturale. Esistono oggettive difficoltà nello stabilire con certezza i limiti tra uomo e mondo, tra mondo e Dio e tra uomo e Dio, ma la permeabilità del senso religioso della vita dell'uomo fa sì che il termine di senso risulti comunque Dio. "Per ritrovare il senso della vita si deve guardare a Dio attraverso le meraviglie della sua creazione in mezzo al popolo; poiché il Dio degli africani è il Dio della comunità della tribù e mai un Dio esclusivamente rivolto a singole persone che a qualcuno dà e ad altri rifiuta. I suoi doni sono per il bene della comunità, se, un individuo offende la comunità, offende Dio [119].

[118] M. NKAFU *op cit*. pag. 122
[119] *Ibidem*, pag. 120

Nella vita dell'umanità esistono due questioni che conducono alla ricerca di un perché: il dolore e la morte. Di fronte a questo si interroga Dio sul perché si nasce, si deve soffrire e poi morire:

> *Ndem ma fiah, Ndem ma logh. Ndem ma kong* cioè Dio ha dato, Dio ha preso, Dio ha voluto
> *Ndem ma fiah. Ndem* è il nome di Dio. *Ma fiah* significa "il donatore-colui che dà, questa espressione si riferisce soprattutto alla generosità, provvidenza di Dio, colui che provvede alla vita. *Nfiah* significa "dare". Quando si usa questa parola parlando di Dio si intende come "*Nfiah Ngong zoh*, dare il mondo, conferire la vita. *Ndem ma logh* significa "Dio che ha preso". Dato che la vita è un bene che può provenire solo da Dio, solo lui può toglierla. Per questo motivo davanti alla morte si ha il coraggio di affermare, nonostante il dolore: *Ndem ma fiah Ndem ma logh: logh* significa prendere. L'atto del morire è sempre visto in relazione alla volontà divina. Altre disgrazie hanno un'altra provenienza e non sono mai attribuite a Dio. La loro provenienza va cercata nella pratica spiritistica, nel feticismo e nel mondo degli spiriti cattivi. *Ndem ma kong* significa: è Dio che ha voluto. Due sono le volontà di Dio che l'africano concepisce con chiarezza: la vita e la morte. Nella tradizione Bangwa si festeggia sia la nascita di un neonato sia la morte di qualcuno, anche se nella seconda prevale il dolore. E' un mistero della vita nascere, vivere, morire. *Ndem ma fiah, Ndem ma kong, Ndem ma logh*, questa a formula piena di significati e carica di senso che invita l'africano a fidarsi della volontà di Dio.[120]

E' il desiderio di immortalità che nasce da questo incontro costante con Dio nella vita quotidiana. Si crede che un Dio così generoso non possa dare la vita e poi toglierla, la sua provvidenza è così grande che non è ammissibile che la morte superi la vita. Per questo si ritiene che, una volta nati, si viva in eterno, è sufficiente partecipare, in un modo o nell'altro, alla vita di Dio.

Tutto ciò comporta un'ulteriore domanda: "Verso dove andiamo?"; nel cercare di rispondere, cresce la comprensione della realtà di Dio: Nessun uomo è capace di concepire un mondo o un'umanità che siano privi del loro senso o che escludano una relazione intima tra il sé e il tutto. Il tutto esistente riceve la vita da un principio e questo principio, che abbiamo già individuato, è formulato come "forza vitale": Questa forza vitale iniziale, non solo garantisce la sopravvivenza di tutto, ma soprattutto è Dio stesso: autore della vita. La forza vitale nella sua espressione massima, nella sua essenza è*: Ndem juih nwet*, Dio[121].

Tutto ciò che è creato è incorruttibile e perciò eterno. Il mondo creato da Dio si manifesta come divinità, la risposta all'accusa di idolatria e di culto di pianeti spesso rivolta agli africani va cercata nell'idea di incorruttibilità, che richiama l'idea di eternità e di immortalità, che hanno gli africani.

[120] *Ibidem,* pag. 119
[121] *Ibidem.* pag. 121

La nozione di eternità implica sempre l'idea del divino e tutto ciò che e divino è per gli africani oggetto di culto e di contemplazione. Il mondo partecipa alla natura della divinità e tutto ciò che genera è divinizzabile. Il processo culmina nella divinizzazione degli esseri umani in cui si crede vi sia la presenza tutta particolare di Dio così da essere considerati degni di culto. Tale culto non può essere tributato ai viventi altrimenti gli uomini sarebbero dèi, ma è riservato agli antenati che hanno dato la loro vita per l'edificazione della tribù e del clan. L'autore ribadisce, come fanno tutti gli autori africani, che il culto non può essere mai solo a livello individuale o familiare, poiché si può adorare Dio solo in comunità e non in privato.
Una divinità africana è ciò che è incorruttibile e mediante la quale si assicura e si garantisce la possibilità dell'eternità; ma è importante chiarire che il divino e la divinità non sono degli dei, ma uno stadio o fase dell'unione con Dio e l'oggetto esterno di una esperienza spirituale del popolo.

Nella religione tradizionale africana la presenza delle divinità è molto diffusa poiché si tratta di una religione popolare ed ogni tribù e villaggio ha un proprio oggetto di culto, una propria divinità. I luoghi sacri non vanno mai profanati perché solo lì il popolo prega il suo Dio, parla degnamente con lui e riceve la sua benedizione. Gli antenati e i personaggi divinizzati sono intermediari e portatori delle richieste dei viventi presso Dio. Le divinità, in generale, sono la personalizzazione della realtà di Dio e per mezzo di esse Dio si manifesta al popolo[122].

3.2. Animismo e monoteismo

Animismo[123] è un termine usato nell'antropologia evoluzionistica. Fu introdotto da Taylor nel suo trattato, *Cultura primitiva* (1871), per indicare la primitiva forma minima di religione, da intendere come cultura primordiale destinata ad evolversi.
L'animismo consiste nella credenza che tutte le creature possiedono un principio vitale chiamato anima. Non si tratta ancora della *forza vitale* E' possibile che, nella concezione dei mondi africani, in particolare nel feticismo e nel culto degli spiriti, si possa trovare una somiglianza con quelle concezioni animistiche, dove gli individui credono di vivere contemporaneamente in due mondi, uno spirituale ed uno corporeo. In ogni caso l'animismo sarebbe la personificazione ed adorazione delle forze naturali e dobbiamo concludere che l'africano non è animista.

[122] *Ibidem*. pag.124
[123] M. NKAFU, *Il pensiero Africano come Vitalogia*, p. 103

Il politeismo è considerato una forma di religione caratterizzata da più divinità aventi per lo più caratteri ben distinti e prevalentemente antropomorfi. Poiché le divinità africane non sono dèi, l'africano non è politeista ma monoteista, dato che ciò che si adora non è il mezzo ma il fine, cioè Dio adorato mediante la divinità.

Idolatria, cioè adoratore di idoli, è chi nutre un amore esclusivo ed un'ammirazione fanatica per qualcuno o per qualche oggetto e rende culto ad essi. Nell'idolatria si adorano oggetti ed immagini cui si attribuiscono caratteri e poteri divini. Ma per quanto abbiamo visto, l'africano non adora i suoi oggetti di culto ma li rispetta e li rende sacri, utilizzandoli come mezzi adeguati per arrivare a Dio.

L'ateismo è uno stato di vita di alcuni uomini o addirittura di intere società in crisi rispetto ai valori e al senso della vita. La loro tesi è la negazione dell'esistenza do Dio e di una qualsiasi realtà trascendente l'uomo. l'ateo cerca di agire e vivere come se Dio non ci fosse

Da quanto detto fino a qui sullo studio delle usanze religiose sviluppato da Mbiti e ripreso da M.Nkafu, si può definire il Monoteismo africano in questi termini:

> Il Dio degli africani è uno solo ma molte sono le vie e i mezzi per incontrarlo Questi non devono essere mai scambiati per Dio stesso. Il termine o fine di ogni sacrificio o culto è Dio, il sacro, il sacrificio, gli oggetti di culto e le divinità sono tutti mezzi per entrare in comunione con Dio e partecipare alla sua vita. Che Dio sia uno solo consiste nel fatto che Dio è sempre Dio della comunità, del popolo. Non si hanno più dei per lo stesso popolo. E' possibile che ogni tribù o villaggio abbiano una propria forma di culto e riti che differiscono, ma in nessun caso sono da considerare dèi distinti"[124].

Sono false le accuse di animismo, politeismo, idolatria e di ateismo rivolte all'africano perché per lui, Dio è fondamento di tutto, non è un concetto ma una realtà, è il Dio della vita, uno solo e nello stesso tempo immanente e trascendente nella sua relazione con l'umanità e con tutto il creato. E' l'inizio e la fine di tutte le cose[125].

Questo è il motivo per cui il Dio degli africani è qualcuno a cui si rende culto ma anche qualcuno con cui si può parlare che ascolta le parole che la comunità gli rivolge e che risponde alle sue richieste[126].

---

[124] M.NKAFU, *op. cit.* pag. 128

[125] *Ivi*, pag. 130, *Animismo* è un termine usato nell'antropologia evoluzionistica. . Cfr. H. Ba, *op cit.* pag. 59-

[126] Vedi Appendice

Gli africani non sono atei giacché la loro vita è permeata da un senso religioso profondo e Dio è così presente nella loro vita che per loro sarebbe assurdo pensare che Dio non esiste. Per gli africani l'esistenza di Dio non dipende dall'approvazione o meno del soggetto conoscente e qualunque negazione non aggiunge non toglie, né modifica il suo essere Vita, Creatore e donatore di vita. Perciò negare la sua esistenza è ontologicamente impossibile, perché è inconcepibile negare ciò che è.

Anche Hampaté Ba parla di *onirismo e di animisti*, anche se pare che dia al termine un significato diverso, dando l'impressione che non lo rifiuti, alla fine giunge alle medesime conclusioni di Mbiti e Nkafu.[127]

3.3. La creazione del mondo

Il creazionismo è una dottrina secondo cui il mondo è il frutto di un libero atto di creazione da parte di Dio. Il suo influsso in ambito antropologico venne in parte meno con l'affermazione, a metà del secolo XIX, della prospettiva evoluzionista[128]. Ma in Africa il creazionismo è sostenuto da una larga maggioranza di pensatori e questo viene spiegato dal fatto che i popoli africani sono fondamentalmente religiosi, non solo nel senso di avere conservato e nutrito quella religiosità naturale che sembra caratterizzare ogni essere umano, ma anche nel senso di mantenere una visione sacrale dell'universo e una concezione teleologica della realtà. Perciò ogni filosofo africano, che rimane fedele al suo contesto naturale, non potrà non essere creazionista.[129]

G.I. Onah, parte dalla domanda che l'uomo si pone sulla sua origine che è sempre legata al suo destino, alla *sua fine* e al *suo fine*; le domande attorno all'uomo si formulano quasi nella stessa maniera in tutte le culture: Chi è l'uomo? Da dove viene e dove va? Che senso ha la sua vita? Come si spiega il complesso rapporto che egli stabilisce con il divino, con i suoi simili e con il mondo fisico? Questi sono tra gli interrogativi che l'essere umano si fa per poter vivere umanamente. Non sono riservati a "filosofi professionali." Anzi è proprio

[127] Cfr. H. BA, *op cit*. pag. 59- 80

[128] Negli Stati Uniti si sviluppò la teoria del *creazionismo scientifico* in opposizione all'evoluzionismo. Si trattava di un tipo di fondamentalismo religioso il cui scopo era costringere le scuole pubbliche ad insegnare la Bibbia. Questa conterrebbe, secondo i creazionisti, delle teorie scientifiche nelle parti che riguardano i miti, le leggende e le allegorie del libro della Genesi. In realtà non costituisce un'alternativa accettabile perché le teorie non sono verificabili o vengono contraddette dalle prove esistenti. Cfr. M. Harris, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna, 2000, p. 35-41

[129] Cfr. J. S: MBITI, *op cit*. p. 43 e seg. L'autore afferma che "in tutto il continente africano, la creazione è l'opera di Dio più diffusamente conosciuta. Questo concetto viene espresso attraverso l'affermazione che Dio ha creato ogni cosa, con il conferirgli il nome di Creatore (o Modellatore o artefice) e il rivolgersi a lui in preghiere e invocazioni con l'appellativo di Creatore. Dio, prima crea, dà origine, modella e fa, poi dà forma, aggiunge particolari, differenziazioni e carattere.

perché sono domande prettamente filosofiche e perché ogni essere umano se le fa, che si dice che filosofare è connaturato all'uomo.

"L'interesse che l'uomo mostra per le sue origini è strettamente legato alla speranza che, conoscendo meglio da dove viene, sarebbe in grado di capire dov'è e dove va. L'uomo non può vivere senza chiedersi, delle volte direttamente delle volte implicitamente, da dove viene e dove va" [130].

Nell'ordine metafisico questa visione teleologica si riscontra soprattutto nella causalità: vedendo l'ordine nell'universo non si può attribuire la realtà al puro caso e neppure ad una causalità puramente meccanicistica. Tutto ciò che esiste, come anche tutto ciò che accade, ha una causa. E, in ultima analisi, tutto ciò riconduce ad una causa prima: Dio. L'universo e tutto ciò che contiene, sono creati da un Dio intelligente e previdente.[131]

Nella lingua Bangwa con i due termini "*Leguih*" e "*Leboh*" si intende un operare, un "creare" di Dio diverso dal "costruire e fabbricare" dell'uomo, diverso anche dal significato del creare della fede biblica anche se il risultato può essere lo stesso[132]. Il fare di Dio il suo creare non hanno modalità che seguono la logica umana, ciò nonostante il problema di Dio rimane centrale nella riflessione umana.

Uno dei temi che dividono di più i filosofi africani è la costituzione ontologica dell'uomo. In linea di massima sembra esserci una visione pluridimensionale dell'uomo con due principi costitutivi riconosciuti da tutti: uno materiale e l'altro spirituale. Tutti sembrano d'accordo sull'esistenza nell'uomo di un principio comunicatogli dal creatore, che in certo modo trascende la dimensione spazio temporale e grazie al quale l'uomo continua a vivere anche dopo la morte fisica.

Ma quando si tratta della natura esatta di questo principio, o del suo rapporto con le altre dimensioni dell'uomo, le divergenze aumentano. Tra i principi o elementi costitutivi dell'uomo che si possono individuare nell'antropologia di questi filosofi vi sono: lo spirito, l'anima, il corpo, il cuore, l'ombra e il nome[133].

---

[130] G. I. ONAH, in *Prospettive di filosofia africana* Ed., Associate, pag. 82

[131] *ivi*. pag.83

[132] V : TOSELLO, *La "specificità" del discorso religioso nell'itinerario filosofico di P. Ricoeur*, Scintilla Padova 2000, a p. 117, invece, proprio nelle Sacre Scritture, Ricoeur trova "l'abbrivio della sua teoria ermeneutica, soprattutto per l'importanza della parola riconosciuta come veicolo di comunicazione e di vita." L'esegesi biblica è infatti una delle due tradizioni della interpretazione in Ricoeur, l'altra è Aristotele. Cfr anche M.Nkafu *op. cit.* a p. 120. *Leguih* è fare, *Leboh* è creare: entrambi sono usati per esprimere l'operare di Dio che per i Bantu fa e crea mentre gli uomini costruiscono e fabbricano.

[133] G. I. ONAH *op. cit*. pag.86

3.4. Il misticismo africano: Ugwo Edmond Agbo

Nelle grandi religioni il fine del misticismo è generalmente inteso come l'unione con Dio e con il Principio Assoluto, le vie per raggiungere questa unione comprendono molteplici e differenti forme di raccoglimento, meditazione e rinuncia ascetica.[134]

U. E. Agbo, studioso nigeriano che incentra la propria ricerca sulla realtà della "Magia e del Misticismo" [135], imposta una definizione del pensiero mistico africano come "pensiero dell'essere", ossia come "metafisica" secondo la definizione classica della filosofia occidentale. Nel fare questo riconosce che quest'impostazione susciterà delle critiche in quanto l'equivalenza misticismo/essere mostra una contraddizione molto evidente[136], il misticismo è considerato un'attività del pensiero irrazionale, mentre lo studio dell'essere in quanto essere è un'attività strettamente razionale nel senso più proprio del termine. Ma intende procedere presentando "l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione con il razionale", oltrepassando però i limiti e restituendo la razionalità a *quest'idea in quanto idea e a questa realtà in quanto realtà*, tramite le argomentazioni proprie della ragione[137].

Detto ciò occorre definire cosa si intende per "misticismo", questo è uno di quei sostantivi che sfuggono, in generale, a definizioni esaustive e tanti autori e ricercatori hanno sottolineato questo fatto, pur riconoscendo quanto il termine sia apparentemente intrattabile non si può trascurarlo anzi bisogna superare la sua "opacità", spogliarlo di tutto quanto ha di superfluo, perché possa dire, nella sua nudità, qualcosa di se stesso.

"Tanto più che essendo il misticismo un atto, un modo di vivere,un comportamento umano fondamentale, non può né tantomeno deve essere abbandonato alle tenebre dell'ignoranza, relegato alla sfera dell'ignoto"[138].

---

[134] Nel cristianesimo il misticismo si riconosce soprattutto nelle figure di Bernardo di Chiaravalle nel 1100, in Caterina da Siena nel tardo trecento; Teresa D'Avila, Giovanni Della Croce e successivamente Ignazio di Loyola all'inizio dell'età moderna; Francesco di Sales nel XVII secolo. Dal settecento in poi la teologia mistica cristiana è in notevole decadenza. Solo a partire dal Concilio Vaticano II e grazie a più intensi contati con il monachesimo orientale si constata una rinascita di esperienze mistiche, basate principalmente su nuove forme di contemplazione e preghiera

[135] U. E. AGBO, *Lo studio del misticismo africano come studio dell'essere in quanto essere*, In "*Prospettive di filosofia africana*", p. 65; l'autore, prima di affrontare la tematica del misticismo fa una premessa in cui afferma che " non è ancora chiaro se si dia un pensiero ben preciso e quale sia, nel vasto continente delle persone nere, l'Africa. Parecchi pensatori occidentali continuano, infatti a ritenere più comodo usare come termine il *pensare*, anziché il *pensiero* africano e alcuni sostengono che non si dà ancora un pensiero che si possa dire veramente africano."

[136] Non necessariamente c'è contraddizione tra misticismo ed essere come sostiene Agbo: in Plotino, per esempio, l'esperienza mistica può condurre l'anima individuale al livello più alto all'unione con l'Uno e col Bene, culmine irrazionale di un'ascesa che si è svolta lungo una cammino tutto razionale.

[137] Sottotitolo del libro *Il Sacro* di Rudolf Otto, (1869-1937), teologo e filosofo della religione tedesco che fu il massimo interprete dell'interpretazione irrazionalistica dei fatti religiosi.

[138] U. E. AGBO*, Ibdem,* pag. 65

Come può essere definito il misticismo? Agbo cita E. Underhill per il quale esso è l'arte dell'unione con la realtà; il mistico è una persona che ha conseguito questa unione in maggiore o minore grado. Il misticismo non è una visione isolata, né una visione fugace con la realtà, ma un sistema di vita che porta con sé le sue garanzie e i suoi obblighi. G. Parrinder sostiene che il misticismo teista cerca l'unione con Dio ma non l 'identità. Il misticismo monista cerca l'identità con un principio universale che, come tale, potrebbe essere chiamato divino, perché diverso dall'umano. Anche il misticismo non religioso cerca l'unione con qualcosa, o con il tutto, sempre in termini di monismo.

Per il mistico nigeriano C.Ugwoke, un'ascesa mistica è quel viaggio che un essere umano compie per raggiungere il luogo degli spiriti e riceverne i messaggi, nonché i poteri per eseguire opere particolari, come la cura dei malati, o ottenere la rivelazione dei segreti naturali, grazie a cui accrescere il benessere dell'uomo, Sono gli spiriti che chiamano a loro gli esseri umani. Secondo Ekwueme, altro mistico nigeriano, il misticismo è un viaggio eseguito da una persona inviata nel mondo degli spiriti, per ricevere messaggi o poteri per eseguire qualche operazione straordinaria. Anche Cecilia Nnamani, sempre nigeriana, sostiene che il viaggio nel mondo dello spirito è effettuato da una sola persona, ma che non deve essere considerato come un'esperienza singola perché i suoi risultati riguardano tutti, la sua efficacia abbraccia tante persone tramite i suoi segni e i suoi effetti. Ancora una volta le esperienze singole hanno una ricaduta collettiva.

Misticismo è infine una forma di sapere sovraordinato, come la metafisica e può abbracciare tutti gli altri saperi, proprio per la sua inscindibile relazione della conoscenza dell'essere in quanto tale[139].

Per l'autore il misticismo è "sia lo studio e l'analisi dell'esperienza unificante, sia la realizzazione di quel tipo di viaggio attuato da un essere vivente umano nel mondo extra-umano"; il mistico è chi riesce a superare il dualismo del nostro mondo fisico-spirituale e a raggiungere una realtà superiore, che è tale da unificare tutte le realtà rispettandone le individualità[140].

La realtà a cui si spinge il mistico dipende dalla sua cultura, dal suo linguaggio, dalle sue credenze. Inoltre è necessario rilevare che trattare il "misticismo" comporta sempre comunque il rispetto della riservatezza. Esso implica sempre più di quanto si dica, ma occorre

[139] Cfr. *Ibidem*,p. 66 e seg. per gli autori citati: E.Underhill, G. Parrinder , C. Ugwoke e Ekwueme e Nnamani
[140] *Ibidem* pag. 67-68

limitarsi a questi tratti divulgabili ed accettarli come punto di partenza per la conoscenza dell'essere in quanto essere.

Oggetto di studio del misticismo africano è il rapporto dell'essere umano con l'essere extra-umano, con gli esseri astrali e, in generale, è la partecipazione o l'uni-ficazione, dell'uomo con altri esseri. In questo modo si cerca quindi di "collocare un singolo uomo, il mistico, nella concatenazione degli esseri che si realizzano tutti nel loro partecipare al puro-essere; Questo può essere definito come attualizzazione del *Sé* tramite la realizzazione dentro se stessi di quel *Sé* che è la ragione di tutti i singoli se stessi, che è il fondamento, il principio di tutti i *Sé*"[141].

L'autore conviene che il tema trattato è molto complesso e la necessaria sintesi complica ulteriormente la comprensione; comunque ribadisce che l'oggetto comune dei due ambiti di riflessione: il misticismo e l'ontologia, secondo il pensiero africano è l'Essere puro universale e il "Sé" universale, in relazione con gli esseri che ne sono parte e in particolare con l'essere umano, che a sua volta è parte dell'essere di tutti gli esseri.

Lo studio del misticismo africano si presenta in una forma che si può dire totalizzante perché nel pensiero africano non sussiste una netta dicotomia fra le discipline diverse del conoscere e, proprio in questa tematica, emerge la fondamentale unità fra tutti gli esseri.

Per questo, oltre alla sua natura peculiare, il misticismo si presenta dotato di "un'intrinseca ragione d'essere, di un'implicita logica o metalogica e di una razionalità che deriva da tutti gli aspetti dell'uomo che sono coinvolti nell'esperienza mistica: i desideri, le emozioni, i sentimenti, la tortura psichica, la possibilità della ragione umana di cogliere tutte queste modalità di sentire nella riflessione".[142]

Se vengono analizzate in profondità alcune caratteristiche dell'esperienza mistica africana ci si imbatte in un paradosso sorprendente: sembra che in essa si dia una perdita totale dell'individualità e, allo stesso tempo, l'attualizzazione dell'individualità stessa. Una persona psico-fisica-spirituale viaggia nel mondo totalmente spirituale nella sua forma "iperspirituale."[143] In quest'esperienza si trascende il livello o la barriera del dualismo che oscura la verità "dell'unità" dell'essere. C'è un'interazione perfetta tra materiale e immateriale che si realizza nel misticismo secondo il pensiero africano e che avvicina ai canoni della metafisica occidentale.

---

[141] *Ibidem.* pag. 69
[142] *Ibidem*, p. 70
[143] *Ibidem*, a p. 70 l'autore descrive questa esperienza mistica dove "il soggetto, in alcune forme estreme, subisce addirittura una catarsi e una purificazione quasi totale che lascia praticamente inattiva la funzionalità e operatività dei sensi. Alcune esperienze provocano la perdita del sistema sensoriale, la scomparsa delle sensazioni o la perdita della memoria."

Per l'africano ci sono due modi di proseguire il viaggio nel mondo degli spiriti: uno passivo ed uno attivo. Nel primo solo gli dei o le divinità invitano un essere umano nel mondo extra-umano. Nel secondo una persona fa questo viaggio per mezzo di qualche rito d'iniziazione specialmente in luoghi designati al rapporto col mondo dell'aldilà, luoghi sacri, in particolare, ovviamente, il cimitero.[144] La capacità del mistico di ricordare la sua esperienza e di ripensarla in termini razionali così da renderla comunicabile, intelligibile e logica, anche quando se ne neghi la possibilità, mostra come questo atto, presunto irrazionale, abbia la sua razionalità, la sua logicità implicita che costituisce il patrimonio logico del misticismo, nel quale si rivela il coinvolgimento di tutti gli esseri viventi nel tutto. L'essere umano stesso può assumere la forma dell'essere extra-umano e questo rapporto è possibile grazie alla partecipazione di tutti gli esseri all'essere puro, ciascuno secondo la proporzione che gli è inerente.

Altri studiosi africani hanno accennato, esplicitamente o implicitamente, allo studio del misticismo africano come studio dell'essere puro e universale. Kwedi Wiredu, autore ghanese sostiene che "certi principi possono essere enunciati non come dogmi, ma come punti derivanti dall'esperienza universale dei veggenti e mistici di tutti i tempi e razze. Questi principi affermano che la vita è una e universale e si manifesta come spirito e materia; che tali esseri sono come gli angeli, e che la morte non è la fine ma l'inizio del nuovo ciclo".

A Ndaw ha notato quanto segue:

> La religione africana non è altro, come tutte le religioni del mondo, che espressione umana, la manifestazione di credenze metafisiche profonde. Per l'africano esiste un'esatta corrispondenza tra l'uomo e tutto ciò che costituisce l'universo. (…) Giunta dalla notte dei tempi fino ai nostri giorni, la religione animista, pur avendo subito delle frammentazioni inerenti all'evoluzione sociale e politica, ha conservato i suoi concetti fondamentali, tanto ontologici che metafisici strettamente legati. Come appare oggi essa è caratterizzata dal ruolo e dal posto fondamentale che sono dati alla forza, alla vita, allo spirito della Totalità nel sistema del mondo per l'identità dell'essere e del metafisico."[145]

M.Nkafu afferma che "per gli africani l'insieme comporta l'unificazione delle parti, il tutto non è una realtà che si sovrappone alle parti, sarebbe contradditorio ed ugualmente

---

[144] *Ibidem*, a pag. 71 l'autore evidenzia i problemi di valutazione e le controversie che nascono, nella forma attiva del viaggio, dall'uso di diverse "materie sacre o sacramentali", infatti è difficile distinguere la pura e semplice intossicazione, indotta con mezzi fisici, da un'esperienza mistica autentica suscitata dallo spirito. Gli stati psicologici anormali e la patologia dalle esperienze mistiche regolarmente comprovate. Agbo lascia la questione aperta definendola scottante, attuale e carica di implicazioni. Si rileva, come succederà spesso in questo lavoro che la sospensione del giudizio di uno studioso molto competente su queste tematiche contrasta con tanti giudizi definitivi e chiusi di molte teorie di studiosi occidentali. Il fatto invita sempre più ad una maggiore analisi ed attenzione alle forme di pensiero "diverse".

[145] A. NDAW, *op.cit.* p.145.

impossibile pensare ad un tutto privo delle sue parti. Altrettanto difficile sarebbe pensare alle parti senza avere l'idea di un tutto al quale esse appartengono. Ciò premesso, nel pensiero africano si ha una visione d'insieme della realtà in cui non vi sono spazi per dicotomie irriducibili tra materia e spirito, tra tensione religiosa e vita quotidiana, tra anima e corpo. Di conseguenza la visione del mondo comprende sia il mondo materiale visibile (cosmo), che il mondo spirituale invisibile (la casa degli antenati, altrettanto reale quanto il mondo visibile). In tale visione globale della realtà diviene spontaneo affermare che a tutto ciò che è, va sempre unito ciò che deve essere!" E.M.P. Edeh parla di "Ogu / Ogwu" ossia di forza mistica e magica della "magia". Numerosissimi altri pensatori africani riconoscono la relazione tra lo studio del misticismo e lo studio dell'essere puro.[146]

L'essere, l'uomo e il mondo, poiché tutti fanno parte dell'unico e medesimo essere degli esseri, sono Uno[147].

3.5. Il concetto di tempo e il suo rapporto con la vita umana: John S. Mbiti

Come si è detto gli africani hanno una loro ontologia che è religiosa e antropocentrica allo stesso tempo; è un'unità o "solidarietà completa" che nulla può spezzare o distruggere Per comprendere come l'ontologia si inserisca nel sistema religioso, è opportuno esaminare il concetto africano di "tempo" come chiave per comprendere i concetti religiosi e filosofici basilari. L'idea di tempo può aiutare a spiegare credenze, atteggiamenti, pratiche e modi di vita dei popoli africani, non solo nel contesto tradizionale ma anche nella situazione moderna (politica, economica, educativa).[148] Nella religione tradizionale africana la vita nel presente è la preoccupazione più importante di ogni attività e credenza, perciò il vero motivo per cui si crede non è in vista di una vita futura migliore. La fede non costituisce una speranza di futuro. Vita fisica e vita spirituale vanno di pari passo, non vi sono distinzioni tra spirito e corpo, Anche la vita nell'aldilà è concepita in termini materiali e fisici e il paradiso è un luogo concreto, rappresentabile con immagini.

In questa affermazione ritroviamo l'importanza della realtà del "tempo" come elemento essenziale per lo studio delle religioni e delle filosofie africane. Se non si conoscono

---

[146] *Ibidem*, p. 76, 77, Gli autori citati sono: Wiredu K. *Philosophy and African culture*, Cambridge University Press,Cambridge, 1980. p. 99; A. Ndaw, *Pensiero africano*, trad. italiana di A. Prontera), Milella, Lecce, 1993, p. 323, 329, 332, 333; M.Nkafu, op cit. p. 141; Edeh M.P.E, *Fowards an Igbo Metaphysics*, Loyola Univ. Press, Chicago, 1985.

[147] Per un'analisi e un confronto tra mistica africana e mistica cristiana, cfr. P. MANGANARO, *L'anima e il suo oltre. Ricerche sulla mistica cristiana*, ediz. OCD, Roma, 2006.

[148] J.S. MBITI, *op. cit.* pag.19, sfortunatamente in questo campo non esistono opere e scritti e quindi l'autore giustifica in parte il suo lavoro come un "tentativo esplorativo" che richiede ulteriori ricerche e discussioni.

i limiti tra un prima e un poi, tra vita e morte non si può conoscere chi è l'uomo. In questo senso, la religione e la filosofia africane devono occuparsi dell'uomo del tempo presente e del passato. Dio entra nel discorso come la spiegazione del contatto dell'uomo col tempo.

Mbiti sostiene che la nozione di tempo per i popoli africani ha uno scarso, se non inesistente interesse accademico, il tempo è semplicemente una composizione di eventi che hanno avuto luogo, che stanno avvenendo e che devono avvenire inevitabilmente o è possibile che avvengano nell'immediato futuro. Il tempo nella visione tradizionale è un fenomeno bidimensionale con un lungo passato, un presente e, virtualmente, nessun futuro, ciò che non si è realizzato e che non si realizza ora non entra nella nozione di tempo.

Il tempo potenziale consiste di eventi futuri destinati ad accadere per certo e che fanno parte dell'inevitabile ritmo della natura. Quanto al tempo reale è ciò è che presente e ciò che è passato, il futuro virtualmente non esiste.

Questo orientamento temporale governato come è dal presente e dal passato, domina la comprensione africana dell'individuo, della collettività e dell'universo e dà forma alle categorie ontologiche. A tutto ciò va aggiunto che ogni esperienza è vissuta nel tempo, in parte nel corso della propria vita individuale ed in parte attraverso la società che risale a molte generazioni prima. Il computo del tempo è fatto per scopi concreti, quindi non esiste un calendario dei giorni, mesi, anni, ma un calendario dei fenomeni e sono questi che danno significato al tempo.

3.5.1. Passato Presente e Futuro

Come si è visto, al di là della considerazione di un paio di mesi dal momento attuale, il concetto africano di tempo è silente e indifferente. Il che significa che il futuro è virtualmente non esistente come tempo reale, a parte la proiezione, relativamente breve, del presente verso un periodo che non supera i due anni. Per comprendere più a fondo le dimensioni del tempo e il loro rapporto con l'ontologia africana Mbiti usa due parole Swahili (una delle lingue Bantu del continente africano parlata in Kenia, Uganda, Tanzania, Congo, Burundi, Rwanda): *Sasa e Zamani.*

Sasa dà l'idea dell'immediatezza della vicinanza e della momentaneità. E' il periodo che tocca immediatamente la persona, indica ciò che sta per accadere, è vicino al concetto di futuro prossimo, presente in molte lingue. Si usa per esprimere gli eventi che sono già accaduti, ma in quanto fanno parte del presente, oppure per indicare quelli che sono sul punto

di accadere. Per questo è il periodo più significativo per l'individuo, è un presente dinamico ed un passato vissuto direttamente. *Sasa* non è una costante matematica ma fa parte dell'esperienza diretta perché indica la dimensione temporale esistenziale che si proietta sia nel futuro prossimo, sia nel passato, sia nello *zamani.* E' il *microtempo*

Zamani è il futuro incerto lontano e, alle volte, è concepito come passato illimitato, si realizza su vasta scala,è *macrotempo.* Si sovrappone al *Sasa* anche se non si possono separare in alcun modo: *sasa* confluisce e scompare in *zaman*i che diventa così il periodo oltre al quale non si può più procedere, è il cimitero del tempo.

Nello *Zamani* tutto viene assorbito in un'unica realtà che non è né prima né dopo, a questi due termini si possono riferire aggettivi come grande, piccolo, lungo e così via. Tutto è comunque sempre in rapporto ad un particolare evento o fenomeno.

Zamani, in ultima analisi, collega gli individui al loro ambiente ed è il periodo del mito che conferisce un senso di base e di sicurezza al periodo *Sasa*. *Zamani* collega tutte le cose create che sono, così, tutte contenute nel macrotempo. Tutta la storia dei popoli africani va letta alla luce di questa concezione del tempo, tutto parte da lì e nulla può procedere oltre[149].

3.5.2. Storia e Preistoria

Ogni popolo africano ha la propria storia che si sposta "all'indietro" dal periodo *sasa* a quello *zamani*, dal momento dell'esperienza intensa al periodo oltre il quale nulla può procedere. Nel pensiero tradizionale non esiste un concetto di storia che si muove "in avanti" verso un apice culminante futuro o verso la fine del mondo; questo conferma la tesi che il futuro propriamente detto non esiste oltre un periodo di qualche mese. La nozione di una speranza messianica o della distruzione finale del mondo non trova posto nel concetto tradizionale di storia. Quindi i popoli africani non hanno alcuna "credenza nel progresso", cioè l'idea che lo sviluppo delle attività e delle conquiste umane proceda da un livello inferiore ad uno superiore. Non è concepibile nessuna età d'oro da attendere, nessun mondo migliore e diverso, "un mondo a venire", come invece si trova nell'ebraismo e nel cristianesim.[150]. Una *dimensione escatologica,* elemento determinante nel discorso religioso e

[149] In alcuni luoghi d'Africa per dire la formula "nei secoli dei secoli" contenuta nel "Gloria al Padre," si usa dire "Zamani, Zamani, Zamani".
[150] J.S. MBITI, op. cit. pag. 26

anche nel pensiero filosofico di molti occidentali, in particolare P. Ricoeur, è completamente assente nella religione tradizionale africana[151].

Sia la storia che la preistoria appartengono al mito, esistono tantissimi racconti mitici sulla creazione del mondo, del clan e della tribù. La gente guarda costantemente allo zamani, poiché in esso si trovano le fondamenta su cui poggia il sasa e grazie al quale questo può essere spiegato e compreso.

Se si cerca di inserire questi racconti e queste tradizioni tramandati oralmente in una scala temporale oggettiva, a prima vista sembrerebbero abbracciare solo pochi secoli mentre risalgono a molto più indietro. Queste tradizioni che appaiono sotto forma di mito, sfuggono a tutti gli sforzi e tentativi di descrizione temporale numerica e oggettiva. La storia orale non ha date da ricordare; l'uomo guarda all'indietro da dove è venuto ed è certo che nulla porterà questo mondo verso la sua conclusione. La visione africana della storia, quindi,secondo *Sasa* e *Zamani*, non prevede che il mondo abbia fine e nulla suggerisce che la storia abbia termine.

3.5.3. La vita umana in rapporto al tempo

Nulla può distruggere la vita umana, tutta la vita è un circolo eterno, tutto comincia con la nascita e prosegue con la pubertà, l'iniziazione, il matrimonio, la procreazione , la vecchiaia fino alla morte che è da considerare come l'entrata del defunto nella comunità degli antenati in compagnia degli spiriti.

Questo è il ritmo ontologico della vita di ciascun individuo, a livello comunitario esiste il circolo delle stagioni con diverse attività come la semina, la coltivazione, la raccolta, la caccia. Si presta maggiore attenzione agli eventi o momenti chiave che agli altri, contrassegnandoli anche con riti e cerimonie religiose. Eventi inusuali o che non si inseriscono in questo ritmo come: eclissi, siccità, nascita di gemelli vengono solitamente considerati come cattivi presagi o eventi che richiedono particolare attenzione da parte della

[151] Cfr: V. TOSELLO, *op. cit*. pag. 149; secondo l'autore in P. Ricoeur la tensione escatologica "è emergente nei detti proclamatori del Vangelo in particolare nelle espressioni apocalittiche". Inoltre Ricoeur , nel tentativo di parlare all'uomo d'oggi, propone una nozione originale di Resurrezione che vede come dimensione di "servizio agli altri che si prolunga nella comunità". Sulla stessa linea sviluppa anche il concetto di "sopravvivenza" *come abbandono del sé.* Come pieno distacco nell'affidamento assoluto a Dio. "Nel concetto biblico della *memoria di Dio* si percepisce la vita come, escatologicamente, "disvelantesi al morire. La vita, allora, si prolunga orizzontalmente nell'altro, che mi sopravvive, e si trascende verticalmente in questa memoria di Dio." Pur percorrendo strade diverse, alla fine, in entrambe le concezioni, si arriva a concepire coloro che sono morti come viventi in qualche modo accanto ai vivi, sia che si parli di "morti viventi" sia che si parli di "resurrezione".

comunità, spesso sotto forma di attività religiosa. “Ciò che appare anormale o inusitato è visto come un’invasione dell’armonia ontologica”[152].

3.5.4. Morte e Immortalità

Quando l’individuo invecchia si sposta gradualmente dal *Sasa* al *Zamani*: l’uomo nasce due volte. La prima nascita è quella fisico-biologica, la seconda avviene dopo l’iniziazione quando la persona viene considerata matura e in grado di trasmettere la vita: “La sua nascita è un processo lento che viene completato molto tempo dopo la nascita fisica della persona. In molte società l’individuo non è considerato un essere umano a pieno titolo finché non è passato attraverso l’intero processo: la nascita fisica, le cerimonie per conferire il nome, i riti di pubertà e iniziazione, infine il matrimonio e la procreazione. allora può essere considerato veramente *nato* ed è una *persona completa*”[153].

La morte è un processo che rimuove gradatamente la persona dal periodo Basa a quello Zamani; per l’africano la vita continua dopo la morte fisica, la morte biologica non è la fine della vita umana: “Chi muore viene ricordato da parenti ed amici che lo hanno conosciuto in questa vita e gli sono sopravvissuti. Lo ricordano per nome anche se non è necessario che lo nominino. Ricordano la sua personalità, il suo carattere le sue parole e gli eventi della sua vita. Se egli appare è riconosciuto per nome“[154].

L’identificare il defunto per nome è estremamente importante, la sua apparizione, il suo essere riconosciuto attraverso il nome, può continuare fino a quattro o cinque generazioni successive. Finché viene ricordato per nome, non è veramente morto; Mbiti definisce questa situazione dei “morti - viventi”. Durante questo periodo di ricordo il defunto si trova in uno stato di immortalità personale, che si esprime nella continuazione fisica dell’individuo attraverso la procreazione, i figli portano in sé le fattezze dei loro genitori e progenitori, i discendenti esprimono questo concetto di immortalità personale attraverso atti come il rispetto per i defunti, l’offerta di cibo, il versare libagioni e compiere quelle istruzioni che sono state espresse da loro mentre erano in vita o nelle loro apparizioni.

Se i morti viventi fossero dimenticati all’improvviso, significherebbe che essi sono stati scacciati dal periodo *sasa* e sono di fatto scomunicati, la loro immortalità personale è distrutta

[152] *J.S.Mbiti, op. cit. pag. 27*
[153] *Ibidem* pag. 25
[154] *Ibidem*, pag. 25

ed essi sono consegnati ad uno stato di non esistenza, questa è la peggiore condanna possibile per ogni individuo.

Il concetto di immortalità personale chiarisce l'importanza e il significato religioso del matrimonio. Se un individuo non ha figli che lo ricordino dopo la sua morte fisica allora egli non è nessuno e scompare semplicemente dall'esistenza umana come una fiamma che si spegne; sposarsi è quindi un dovere sia religioso che ontologico per ognuno, solo i figli maschi che gli sopravvivono possono mantenerlo nell'immortalità personale: " la procreazione è il mezzo infallibile e certo per far sì che una persona non sia esclusa dall'immortalità personale"[155].

I defunti appaiono soprattutto ai membri anziani delle loro famiglie, si crede che questo succeda perché il loro periodo *sasa* sia ormai più lungo del consueto e si estenderebbe parallelamente a quello dei defunti.

Quando muore l'ultima persona, che aveva conosciuto il defunto, sia personalmente che per nome, questi scompare dall'orizzonte del periodo *sasa;* il processo della morte giunge a completezza e passa nel periodo *zamani*.

I morti viventi non spariscono però dall'esistenza, entrano nello stato di immortalità collettiva, non sono più membri formali delle famiglie umane , la gente perde il contatto con loro che apparterranno alla comunità degli spiriti, se appariranno non saranno più riconosciuti per nome e così possono causare terrore e paura perché non hanno più identità riconoscibile.

Questi spiriti dei defunti, insieme ad altri spiriti che possono anche non essere stati umani, occupano lo stato ontologico tra Dio e gli uomini, oltre allo stato di spiriti gli uomini non possono andare o evolversi

3.5.5. Spazio e Tempo

Lo spazio e il tempo sono strettamente legati e spesso nella lingua di Mbiti si usa la stessa parola per entrambi. Come per il tempo, è il contenuto a definire lo spazio, quello che importa di più alla gente è ciò che è geograficamente vicino, proprio come *il sasa* abbraccia la vita che viene esperimentata direttamente. Per questa ragione gli africani sono legati alla terra: è l'espressione concreta sia del loro *zamani* che del loro *sasa*. La terra fornisce loro le radici dell'esistenza oltre a legarli misticamente ai loro defunti. La gente cammina sulle tombe dei

[155] *Ibidem*, pag. 25 - 26

suoi antenati e teme che qualsiasi cosa la separi da questi legami porti calamità alla vita della famiglia e della comunità.

Rimuovere con la forza gli africani dalla loro terra è un atto di tale violenza che nessuno straniero può immaginare. Anche quando la gente si allontana volontariamente per vivere in città, si recidono legami fondamentali che non possono essere riparati e che comportano spesso problemi psicologici che la vita urbana non è in grado di risolvere. [156]

3.5.6. Dimensioni future del tempo

Anche se Mbiti ha affermato, parlando dell'attimo presente, che il futuro non esiste se non nell'immediata vicinanza, torna ad occuparsi di una dimensione futura del tempo. Ammette così l'esistenza di un futuro immediato ma reale. La dimensione temporale comporta l'idea di un futuro anche se solo prossimo. Anche i calendari degli avvenimenti non sarebbero tali se il futuro non fosse concepito esistente, ma si rimanda la questione del futuro all'educazione di tipo occidentale, (pianificazione nazionale, crescita economica, indipendenza politica, estensione di strutture e sistemi educativi) dove si concepisce la dimensione futura del tempo.

Il dare troppa importanza al futuro è visto in modo negativo dall'autore perché da ciò deriva l'incapacità degli individui di valorizzare il presente. Questo comporta l'instabilità politica delle società africane per le quali la dimensione futura del tempo sembra creare una forte aspettativa dell'evento del millennio. Tutto ciò fa sì che molti cristiani africani, in contrasto con la religione tradizionale, fuggano davanti alle sfide e alle responsabilità di questa vita per rifugiarsi nell'attesa e speranza di una vita migliore in paradiso.

Mbiti, che è teologo anglicano, prende in considerazione le tesi millenaristiche che conducono spesso alla creazione di numerose chiese indipendenti, le quali ruotano attorno ad individui che appagano un'aspettativa messianica insieme all'idea di un futuro migliore; tale idea rischia di compromettere la giusta comprensione del pensiero africano del tempo e può trasformare in tragedia ed inganno le attese e le aspettative di qualcosa di migliore.

Non viene negata categoricamente la comprensione da parte dell'africano della realtà del futuro ma la gente non proietta il proprio pensiero quotidiano in un futuro distante ed incerto, è conscia che questo è potenzialmente presente e che è inevitabile che abbia luogo così come avviene per le stagioni dell'anno e i ritmi di nascita-crescita-procreazione-morte dell'uomo.

---

[156] *Ibidem*, pag. 27

Mbiti conclude questa ricerca affermando che per gli africani il *telos* della vita è vivere e che nella.cultura africana non si prevede alcun cataclisma finale. Le ore sono segnate dal passaggio del sole e gli eventi vengono collocati in base ad esso. Per l'africano non esiste l'anno, non ne esiste uno, due, cinque, settanta, cento: esiste l'uomo, la vita[157].

Ma c'è anche chi sostiene, [158] e su questo molti sono d'accordo, che nella cultura tradizionale africana il tempo possiede dimensioni sproporzionate non più adatte alla vita moderna: è un tempo estremamente vasto verso il passato ed estremamente breve verso il futuro. C'è persino chi parla della categoria del "non tempo", propria dei miti[159]. Il passato emerge condizionando il presente con la forza delle *tradizion*i e perché i morti, trasformati in spiriti ed antenati, sono vivi e presenti. E' evidente che in una simile concezione del tempo non tutto è negativo, non essendoci ansie per il futuro tutto appare più semplice, "l'africano segue il ritmo della natura: giorno-notte, luna-sole, nascita-pubertà, iniziazione, matrimonio, vecchiaia, morte, ingresso nella comunità dei morti e finalmente, per chi ne è stato degno, in quella degli antenati… Il *ciclo vitale* non si spezza con la morte, ma continua con la vita"[160].

E', però, evidente che una mentalità del genere cozza contro l'organizzazione della vita moderna, di "storia" che valorizza il passato, ma che per rendere il presente più vivibile programma il futuro. Come si è più volte visto la storia africana sembra funzionare più come freno che come acceleratore. Tende, cioè, a pietrificarsi nella *tradizione.* Poiché la storia non è stata presa come un'astrazione, è avvenuto che gli africani, almeno da quando le nazioni europee iniziarono ad occuparsi dell'Africa, quasi mai sono diventati "soggetto" della loro storia. "La loro storia" l'hanno fatta gli altri, e altri anche l'hanno "scritta" a proprio uso e consumo. Anche la storia delle missioni", nella maggior parte dei casi è scritta dagli europei. E ha tutta l'apparenza di essere una storia *castrata*.[161]

A. Ndaw conviene con Mbiti che le società tradizionali africane possiedono dei tempi sociali diversi da quelli degli altri continenti:

> Il tempo, come lo concepisce l'africano non è un semplice ambito vuoto, offerto alle possibilità umane, esso regola la successione delle obbligazioni nei riguardi del sacro, l'intervento successivo

[157] *Ibidem* pag. 27-28
[158] I. TUBALDO, *op. cit*: p. 103
[159] Cfr. *Ibidem,* a pag. 103 in cui Tubaldo dice che questo gli ricorda Heidegger "che scrisse sulla dimensione del "non tempo" come "senso ultimo" dell'esistenza dell'uomo. In Africa solo il tempo attuale, il tempo sperimentato, sarebbe presente. Tutto il resto è passato, il futuro non essendo sperimentato non ha valore. Pare persino che alcune lingue africane non abbiano neppure il termine appropriato per esprimere il futuro "distante". Il passato invece è concepito come una specie di vuoto, che tutto ingoia, un oceano in cui tutti i fiumi confluiscono. Camminando all'indietro. Più che altro il passato diventa una specie di "cimitero" del tempo avvolto nella nebulosa dei miti.
[160] *Ibidem*, p. 103
[161] *Ibidem, p.* 104-105

> dei tempi favorevoli e sfavorevoli, (…) *L'eternità* in un sistema europeo, designa l'estremo limite della temporalità; è la nozione antinomica del tempo. In Africa è del tutto diverso. Qui l'eternità è un tempo specifico, un tempo *sui generis*. Essa coesiste con il tempo sociale del gruppo ed è parte integrante della sua cosmogonia, Questa eternità non è vuota, che possano in essa accadere degli eventi è concepibile. *E' il tempo mitico*. (…) Il *Gran Tempo* entra nella realtà umana per trasfigurarla[162].

Ne deriva che il tempo africano è un *tempo qualitativo*, in opposizione al tempo più o meno quantificato che l'Europa conosce. Questo ricorda la critica bergsoniana contro il tempo spazializzato dalla contaminazione dello spirito scientifico che concepisce il tempo sotto la forma dello spazio, giungendo così a costituire dei concetti omogenei e ad instaurare *un'intelligibilità discorsiva*. La spazializzazione del tempo ha condotto il pensiero occidentale a misurare, non certo la durata concreta, ma il tempo astratto e del tutto convenzionale, che permette ai matematici di fare dei calcoli e di stabilire le leggi della natura"[163].

Con il tempo si confronta, nei giorni nostri, G. Marramao che nel saggio del 2008 parla della *Passione del presente*: "Presente come costante della filosofia occidentale[…] presenza che rimanda ad un ruolo sempre presupposto, irrapresentabile proprio perché si presenta […] inespugnabile caratterizzazione *spaziale e oggettiva del tempo*; oppure la dimensione *soggettiva* in quanto esperienza interna del tempo, nel senso etimologico di un'affezione o passione originari a di stati di coscienza soggetti al tempo. Il presente è anche problema cruciale della filosofia moderna che, a partire dalla definizione Kantiana di "illuminismo", pone all'ordine del giorno i "segni dei tempi" indicanti la direzione della "storia-mondo", del viaggio storico-universale del genere umano.[164]

L'esperienza africana della temporalità è tutt'altra, tesa a negare il tempo globale a favore di un tempo particolare, un tempo che non si realizza a livello dell'individuo isolato ma che viene assorbito, fuso, nel grande tempo mitico che fonda e giustifica lo scorrere del giorno. Si può dire che il pensiero tradizionale è ossessionato dal problema della soppressione del tempo, del negare il suo scorrere, e ciò con un ritorno alle origini. Quasi tutte le attività e le cerimonie rituali in onore degli eroi e degli antenati defunti hanno come scopo la ricreazione del tempo mitico. Il nuovo e lo strano, nella misura in cui non possono integrarsi nel sistema stabilito di classificazione, sono simboli di caos che bisogna evitare nella maniera più assoluta. Ora il tempo che avanza con gli elementi del cambiamento e di non ripetizione

[162] A. NDAW, *op. cit*. p.187 e seg.
[163] *Ivi*, a p. 189 NDAW cita Bergson: "In *I dati immediati della coscienza*, Bergson mostra che quando si crede di misurare il tempo, è sempre lo spazio che viene misurato. Per esempio la clessidra è lo scorrere di una quantità d'acqua, l'orologio a pesi è lo scorrere di una corda, l'orologio moderno è la distensione di una molla, di una corda, a spirale. Il sole è lo spostamento dell'ombra di un bastone su una data superficie."
[164] G. MARRAMAO, *La passione del presente*, Bollati Boringhieri,Torino, 2009, p.18

che lo caratterizzano, è il veicolo per eccellenza del nuovo e dello strano. Proprio per questo conviene annullarlo a qualsiasi prezzo.

4. AFRICA: PENSIERO, FILOSOFIA

4.1. Il dibattito attorno alla "filosofia africana": AA.VV.

Quando I. Tubaldo si chiede, accademicamente, se esista una filosofia africana sostiene che il punto interrogativo è d'obbligo perché attualmente la "parola filosofia viene usata nelle maniere più svariate: *la mia filosofia* dicono e scrivono molti per indicare semplicemente un loro proprio punto di vista o di comportamento. Si parla di *filosofia* nella gestione di una fabbrica o di un mercato. *Filosofia* è una parola come tante altre soggetta a grande elasticità. Filosofia è perfino l'*Apokolokynthosi* di Seneca, quando vuole dimostrare che un imperatore può benissimo trasformarsi in zucca. *Filosofia* per gli antichi era l'*otium*, inteso come studio, concentrazione su un argomento o su una verità filosofica o religiosa, contrapposto a *negotium*"[165].

H.G. Gadamer in un'intervista a *La Stampa* rispose questo a chi gli chiedeva chi erano i filosofi: "I filosofi? E chi sono? Io non ne conosco: conosco i professori di filosofia, che sono soltanto una piccola parte della gente accumunata dai medesimi problemi. Anche un pastore, anche un prete, anche un'economista possono essere filosofi, mentre i professori di filosofia non è detto che lo siano (…). Riflettere è un ufficio che incombe a tutti"[166].

Dello stesso parere è M. Nkafu, " La riflessione filosofica nasce dal mettere in questione l'esistenza e il valore dell'uomo. Chi è l'uomo, che cosa è il Mondo, chi è Dio? Il filosofo è colui che cerca di rispondere a queste domande e con queste cerca la verità (…) e, dato che tutti gli uomini pensano, si può dire che in un certo qual modo ogni uomo è filosofo perché può rispondere a modo proprio alle domande riguardanti l'Uomo, il Mondo e Dio.[167].

G.I. Onah ritiene che quando si parla di pensiero non si può essere riduttivi ed opera un distinzione tra pensiero africano e filosofia africana: " Se uno prende in mano i sei volumi di *Storia del pensiero occidentale*[168] scopre che contengono molto meno di quanto il titolo generale promette. I sei volumi sono in realtà dedicati *esclusivamente* alla storia della *filosofia* occidentale. Ci si chiede perché non si poteva usare un titolo più adatto al contenuto dei libri. Si vuole forse suggerire che solo i filosofi pensano? Secondo l'autore, per i curatori di questi volumi "l'eredità lasciata da tutti i grandi poeti, scrittori, architetti, scienziati, compositori,

[165] I. TUBALDO, *op, cit. Filosofia in bianco e nero*, L'Harmattan, Torino, 1995, p. 63
[166] LA STAMPA, 2 marzo 1994.
[167] M.NKAFU, *Il pensare africano come "vitalogia*", Città Nuova , Roma 1995, p. 17,18
[168] Si riferisce a*: Storia del pensiero occidentale* pubblicato da Marzorati Editore a Milano tra il 1973 e il 1975.

teologi, psicologi, scultori ed artisti non fa parte del pensiero occidentale, tranne forse quando toccano temi che hanno qualche implicazione filosofica. Quello che scorreva nella mente di Archimede, di Shakespeare, di Dante, di Goethe, di Michelangelo, di Mozart e di Hitler non era pensiero ma chissà che cosa. A mio parere come il pensare non esaurisce tutta l'attività dello spirito umano, così il filosofare non esaurisce tutto il pensare dell'uomo"[169].

Anche A. Ndaw distingue tra filosofia, nel senso tecnico della parola, e pensiero; questo per evitare ogni confusione nel giudizio che ci si fa della cultura africana: "*La filosofia* possiede il proprio suo metodo, è una disciplina rigorosa perché costituisce l'impegno teorico di condurre a buon fine l'investigazione delle cause ultime, per mezzo della dimostrazione o della prova. Essa è la critica del proprio stesso metodo, come i dati oggettivi che ne sono il fondamento costituiscono la garanzia della sua purezza e del suo rigore scientifico. Cosa significa *pensare?* (…) Sia nella sua accezione di azione ed effetto di pensare, sia nel senso ideale di ciò che è stato pensato, il pensiero non è solo la rappresentazione logica e razionale ma anche il frutto dell'immaginazione e dell'intuizione poetica. Il pensiero così inteso non esige necessariamente la dimostrazione delle idee proposte o una base di dati reali per conservare il carattere che gli è proprio. La filosofia come il pensiero, presuppongono sempre una grande capacità di astrazione. L'elevazione dello spirito di un popolo alla comprensione concettuale della realtà, anche se manca la prova o la dimostrazione della verità di questa comprensione, non è possibile senza una certa capacità di astrazione che possa trasformare il mondo in contenuto concettuale. E' ciò che il pensiero realizza, ma in modo diverso dalla filosofia"[170].

"Non ogni pensiero è necessariamente filosofia" ribadisce P.J.Hountondji, [171] c'è il pensiero morale, quello religioso, il pensiero mitico, ma nessuno di questi è filosofia, essa si differenzia da tutte le altre forme di pensiero per il fatto che è strettamente una teoria della scienza, una teoria della natura e delle condizioni di possibilità del discorso scientifico. Nel caso dell'Africa è evidente che si parla dell'esistenza di un pensiero tradizionale. Tuttavia questa espressione implica la questione della colonizzazione, soprattutto quando, per "pensiero tradizionale africano", si intende "pensiero precoloniale" visto come sistema di pensiero implicito. Dato che sia il pensiero tradizionale, o precoloniale, sia il pensiero moderno hanno attraversato momenti contradditori, "segue la necessità di mettere a fuoco il

[169] G. I. ONAH, in *Prospettive di filosofia africana,* p. 80
[170] A.Ndaw, *op cit*. p.87
[171] P. HOUNTONDJI, *Histoire d'un Myte,* in Présence Africaine, n°91, 9-13, 1974. "Se chiamiamo filosofia il pensiero collettivo ed implicito di questo o quell'altro popolo, come chiameremo l'analisi esplicita e personale che prende questo sistema per oggetto?"

loro pluralismo. Di conseguenza, piuttosto che parlare di pensiero tradizionale, sarebbe meglio parlare di tradizioni di pensiero africano".

J.S. Mbiti parla di f*ilosofia* "quando si fa riferimento alla comprensione filosofica dei popoli africani per quanto riguarda le varie problematiche della vita. Dietro il pensiero e l'azione di ogni popolo si nasconde una filosofia e uno studio delle religioni tradizionali ci conduce in quei settori della vita africana dove, attraverso la parola e l'azione, potremo riuscire a discernere la filosofia sottointesa"[172].

Storicamente i primi approcci con "una certa pretesa scientifica al pensiero africano sono stati effettuati dagli intellettuali occidentali, alla fine del XIX secolo; prima le relazioni di viaggi apparse dall'antichità e nel medio evo, i racconti dei viaggiatori arabi, quelli dei missionari, degli esploratori e dei commercianti avevano dato una descrizione, più o meno fantastica dei modi di vita e di pensiero degli antichi africani. Molte teorie costruite dagli osservatori occidentali per comprendere e spiegare i meccanismi del pensiero negro-africano, analizzate per "mettere a nudo i postulati filosofici che sottintendono le ricerche etnografiche sulle lingue e sulla psicologia africana, (…) sono state abbondantemente denunciate nel corso degli ultimi trenta anni. Oggi la maggior parte degli specialisti seri è d'accordo nel riconoscere che il successo di alcune teorie si deve più alla loro funzione di giustificazione del dominio coloniale che al loro valore scientifico propriamente detto"[173].

Una seconda generazione di intellettuali e di ricercatori ha iniziato ad affrontare il problema con la preoccupazione di eliminare ogni pregiudizio etnocentrico e così il sentimento della superiorità europea che ispirava la maggior parte delle ricerche di etnologia scientifica non fa più testo; gli etnologi occidentali tentano di comprendere l'africano come egli comprende se stesso, per mezzo "di un'intima ripresa del senso della vita", parallelamente, e questo è molto importante, gli specialisti africani si sono messi a studiare la propria cultura non più da un punto di vista sentimentale e nostalgico, ma dal punto di vista dell'oggettività scientifica.

In realtà, come conferma A. Ndaw, il contenuto del pensiero africano non può mai coincidere con quello dei concetti forgiati dal pensiero occidentale perché questo ha potuto riflettere sulla storia della sua filosofia e della sua "periodizzazione", che deriva proprio dal

[172] J. S. MBITI, *Oltre la magia*, (Titolo Originale: *African Religions and philosophy*, 1969) SEI, Torino 1992, p. 3

[173] A. NDAW, *op. cit*. 75, a p. 83 l'autore spiega che " Lévy –Bruhl, nella prima parte della sua opera sosteneva che esistevano due tipi di pensiero che avevano, ciascuno, il loro proprio linguaggio e non potevano entrare in comunicazione. Nessuno ignora che ha sistematizzato la questione partendo da un punto di vista ben determinato, cioè la teoria mistica del pensiero. Questa documentazione non l'ha raccolta egli stesso; lo hanno fatto principalmente gli emissari dell'amministrazione coloniale e i missionari."

sentimento del tempo storico particolare della coscienza occidentale; la filosofia africana, invece non ha trovato posto in questo mondo di concetti in cui potrebbe chiarire ed illuminare il pensiero dell'africano contemporaneo [174]. "Nel corso della storia del pensiero filosofico, tutto avviene come se le categorie filosofiche aristoteliche avessero determinato una struttura mentale comune, assimilata poi alla metafisica spontanea dello spirito umano. Ma basta rivolgere la propria attenzione verso le *filosofie* dell'India, della Cina e dell'Africa, per scoprire dei sistemi di pensiero che mettono in opera tutt'altre categorie, tutt'altri principi direttivi rispetto a quelli della metafisica di Aristotele".[175]

> Si sa che a un dato momento della sua storia l'India ha potuto adottare l'hegelismo, allora molto in voga in Inghilterra. L'adozione massiccia di questa dottrina in India è senza dubbio dovuta, in gran parte, al fatto che essa coincideva, in larga misura, con le antiche filosofie indiane tradizionali. a molti indù sembrava che la filosofia occidentale riscoprisse delle verità che i loro saggi avevano enunciato molto tempo prima. La situazione in Africa è molto diversa. Non vi è alcuna filosofia occidentale che possa essere agevolmente aggregata da un sistema filosofico già prevalente in Africa poiché il nostro continente non possiede l'equivalente degli antichi testi filosofici che abbondano in India. (…) Nel caso dell'India, la filosofia all'epoca prevalente poteva convenire ad un'antica filosofia di tipo molto simile e nessun abisso separava dunque le due culture. La filosofia occidentale fu facilmente assimilata e poteva essere considerata dai pensatori indiani come una riscoperta di verità che la saggezza dell'oriente conosceva già da secoli. Essendo così facilitato l'accesso della filosofia occidentale , la filosofia indiana e quella dell'occidente potevano dialogare su un piano di uguaglianza relativa e conquistare insieme nuove posizioni. Ma la situazione per ciò che concerne l'Africa è del tutto diversa: non esiste alcuna lunga tradizione di pensiero filosofico esplicitato in testi antichi in sanscrito come per l'Induismo. [176]

La questione dell'uso delle categorie occidentali per criticare, valutare altri sistemi di pensiero è ribadita, da tutti i pensatori africani.

"Terzo Mondo o terzo escluso?" si chiede P. Miguel nel terzo capitolo di *Mwa Lemba*, e dopo un'analisi delle fonti della filosofia greca e le categorie aristoteliche dichiara: " il principio del Terzo escluso regge effettivamente un orizzonte di totalità del mondo occidentale per cui un uomo o è occidentale, ed è qualcuno, o non lo è, e non è nessuno"[177].

Anche M.Nkafu, considerando i contenuti del pensiero africano sotto l'aspetto filosofico, dichiara: "Rimane aperto il problema forse più difficile. Le modalità, le categorie

---

[174] A. NDAW, *ivi*, p. 73 e seg. A p. 74 l'autore, di origine senegalese, confronta il pensiero africano e quello occidentale; " Nella tradizione dell'Occidente, quali che siano le scuole e le diversità delle loro interpretazioni, le proposizioni metafisiche si formulano sempre con l'aiuto degli stessi concetti e delle stesse copie d'opposizione: l'essere e il divenire, l'essenza e l'esistenza, la sostanza e l'accidente, la materia e la forma, la potenza e l'atto, l'essere necessario e l'essere contingente, le verità empiriche, e le verità a priori, le verità temporali e le verità eterne. I metafisici più recenti non arrivano a liberarsi da queste categorie fondamentali: per esempio, si vede facilmente che l'*eidos* husserliano trae i suoi caratteri dall'idea di Platone e dall'*entelechia* di Aristotele.

[175] *Ibidem*, p. 75.

[176] *Ibidem*, p. 78, 79 Ndaw dà un'interpretazione suggestiva del diverso esito del pensiero africano rispetto a quello orientale confrontando il mondo africano con quanto accaduto in India.

[177] P. MIGUEL, *Mwa Lemba*, Edilico Bari, 1987, p. 64.

con cui si determina la riflessione sull'espressione originaria dell'anima africana, con quali strumenti concettuali essa va fatta? Gli strumenti adoperati dagli autori fin qui esaminati per la riflessione teoretica sono, infatti, tutti nati nel contesto culturale dell'occidente ed appartengono alla storia della sua cultura"[178].

Infatti, le conseguenze per gli studenti africani che si recano in occidente per iniziarsi alla filosofia sono spesso gravi: "l'apprendista filosofo africano ha dovuto frequentemente, lasciarsi imporre le categorie esterne ai luoghi e al posto di ciò che il suo sentimento avrebbe dovuto lasciare spontaneamente sgorgare. Tra ideologie che gli erano estranee, le une di carattere dogmatico e confessionale, le altre a tendenza essenzialmente socio-politica e gnostica, non gli restava che una sola via d'uscita: la restaurazione della sua metafisica tradizionale, nonostante il carattere episodico e frammentario di ciò che si poteva conoscere di essa"[179].

I responsabili dell'insegnamento della filosofia, durante il periodo coloniale, ritenendo che l'Africa non avesse alcuna filosofia da proporre, pensarono che la diffusione della filosofia occidentale fosse la strada migliore per far entrare l'Africa nella corrente del pensiero moderno, e qualche volta anche i filosofi africani sembravano potersi intrattenere a pari titolo con i loro omologhi europei, sulle stesse questioni e nello stesso modo. Notiamo, en passant, che questa posizione è sostenuta da molti studenti africani marxisteggianti "[180]. Questa proposizione implica però il rigetto assoluto di un sistema diverso di pensiero, quello tradizionale, considerato ridicolo e assurdo. Tutti i pensatori africani considerano superficiale tale reazione; cosa che ha già ritardato lo studio dei tesori del pensiero africano perché ostile ad ogni valorizzazione di concetti specificatamente africani.

"Il carattere particolare dell'Africa è difficile da cogliere perché in questo caso bisogna rinunciare ad ogni rappresentazione, alla categoria in generale. Ciò che caratterizza i Negri è proprio il fatto che la loro coscienza non è ancora arrivata all'intuizione di qualche oggettività ferma, come per esempio Dio, la Legge e l'Uomo, che si sosterrebbe con la sua volontà, avendo l'intuizione del suo essere. Questo carattere è difficile da comprendere perché differisce completamente dal mondo culturale occidentale: ha in sé qualcosa di interamente estraneo alla coscienza. E' necessario dimenticare tutte le categorie che sono alla base della nostra vita spirituale e cessare di assumere le cose sotto queste forme. La difficoltà consiste nel fatto che le nostre rappresentazioni sono sempre sornionamente presenti.

[178] M.NKAFU, *Il pensare africano come vitalogia*, Città Nuova, Roma, 1995 p. 89.
[179] A. NDAW, *op cit*. p. 78
[180] I*bidemi*, p. 80

In Africa si trova ciò che si è chiamato *lo stato di innocenza*, l'unità dell'uomo con Dio e con la natura, lo stato di incoscienza di sé. Ora l'uomo in quanto uomo si oppone alla natura ed è così che egli diventa uomo".[181]

A. Ndaw riporta questo pensiero di Hegel per spiegare quanto le scienze etnografiche e storiche relative all'Africa sono state influenzate dai giudizi severi che il filosofo tedesco espresse su questo continente che egli escludeva dalla storia e, non solo le sue tesi hanno più o meno implicitamente influenzato l'etnografia coloniale, ma, fatto ancora più grave, gli Africani stessi hanno interiorizzato l'immagine che l'autore delle *Lezioni sulla filosofia della storia* si era fatta dell'Africanità.

Per Hegel, sempre secondo Ndaw, l'africano non pensa, non riflette, non ragiona se può farne a meno. Gli riconosce che ha una memoria prodigiosa e grandi capacità di osservazione e di imitazione; ma le facoltà di ragionamento e di invenzione restano in letargo ed elaborare un piano o "indurre con intelligenza" è al di sopra di lui. Così il filosofo tedesco ha dato una delle più decise formulazioni della visione etnocentrica della storia culturale del mondo e dell'egemonia dei processi culturali europei[182].

L'opera di Lévy-Bruhl ha rafforzato questa immagine affermando nelle sue analisi della *Mentalità primitiva*, l'esistenza di un pensiero con un carattere proprio, irriducibile, dal punto di vista logico alla ragione occidentale, positiva e scientifica[183].

Lévi-Strauss è l'antropologo francese che ha costruito una delle più rigorose teorie di questa epoca che si "inscrive nel quadro più vasto di una filosofia generale e anche di una metafisica".[184] Aveva scelto di studiare il pensiero selvaggio perché esso gli sembrava rivelare, in modo più puro, i caratteri generali di ogni pensiero. Ha potuto analizzare duecento miti e identificare i loro elementi comuni, le loro opposizioni, le loro varianti e le similitudini permanenti, quindi c'è una sorta di garanzia di scientificità; ma una cosa è svelare il funzionamento logico del pensiero dei popoli arcaici, altro è cogliere, quanto più pienamente possibile, la loro umanità concreta, il significato dei loro atteggiamenti, il loro modo di situarsi nell'universo. "A voler fare entrare, costi quello che costi, *i selvaggi* nelle categorie

[181] Cfr. A. NDAW, *op. cit.* p. 102; Hegel *La Ragione nella storia*, p. 190-191.
[182] *Ibidem*, p. 103.
[183] Cfr. il capitolo 2,2 di questo lavoro per un'analisi della mentalità primitiva e del prelogismo.
[184] A. NDAW, *op, cit*. p. 76; l'autore delinea il lavoro di Lévi-Strauss: "Egli spoglia i materiali sui quali lavora e si sforza di esprimerli in termini astratti di significato e di relazione e di trascriverli in formule algebriche. Questa mitologia dovrebbe giungere a decifrare le leggi dello spirito e le strutture sociali".

forgiate dagli intellettuali occidentali, si misconosce l'autenticità del loro essere e ci si priva così della preziosa testimonianza di umanità che essi potrebbero apportare"[185].

La questione più importante che causa il ritardo nella definizione e addirittura fa discutere l'esistenza di una filosofia africana, è dovuta alla mancanza di testi scritti specifici fino alla metà del XX secolo, quando P.Tempels pubblicò il suo saggio di *Filosofia Bantu.* Non esiste alcuna lunga tradizione di pensiero filosofico esplicitato come nei testi antichi dell'induismo in sanscrito o le Sacre Scritture dell'ebraismo e del cristianesimo, oppure le antiche fonti della filosofia greca. "A tutt'oggi la sola cosa che possa essere considerata come rappresentativa di una filosofia africana è l'insieme delle credenze tradizionali e, come si sa, l'accesso alla tradizione orale è estremamente difficile.

Al punto che, ancora oggi, i filosofi occidentali, *i professionisti della filosofia,* come dice ironicamente I.Tubaldo, ancora dicono di avere girato l'Africa, di essersi interessati alle tradizioni africane, ma di non avere mai visto la *cultura africana*. Il mondo africano appare ancora filosoficamente popolato soltanto da bambini e la filosofia suppone persone adulte e capaci di pensare autonomamente." [186]

Per lungo tempo si è pensato che il pensiero africano abbia sempre rigettato ogni ricerca teorica, ogni speculazione intellettuale che non fosse direttamente motivata da una preoccupazione di utilità sociale e che la riflessione teorica si sia sottomessa in tutte le circostanze alle esigenze della società. "Ci si può chiedere perché l'Africa non abbia mai sviluppato né la logica deduttiva, né il metodo analitico. Il sapere africano non ha lo stesso contenuto *dell'épisteme* di Aristotele. I pensatori africani tradizionali non accordano mai alla riflessione teorica altra funzione se non quella di organizzare e di giustificare questa conoscenza, tutta orientata verso la conservazione della società e la legittimazione del sistema di valori che determinano il funzionamento di questa società" [187].

Ma la tradizione *Dogon*[188], una popolazione dei territori del medio Niger, ha messo in luce l'importanza della ricerca teorica, una riflessione che assume una forma mitico simbolica. Un modo di pensare che consiste nel cogliere le cose, i fenomeni, l'azione umana in funzione di alcuni tipi estratti dalla molteplicità dei fenomeni naturali e sociali e che

[185] *Ibidem*, p. 77
[186] I. TUBALDO, *Filosofia in Bianco e Nero*,, L'Harmattan, Torino 1995, p. 64; l'autore dice: "Immaginarsi se questo tizio può essersi imbattuto in una filosofia africana! Già R. Otto, senza parlare di Hegel, scriveva che non ci può essere filosofia dove il pensiero è ancora chiuso nella cosiddetta sfera del numinoso, del prelogico, del tutto inafferrabile alla comprensione concettuale, col suo stravagante linguaggio del capriccio, cioè dei simboli e dei miti. Come a dire che non si scherza con le cose serie! Perché chiedersi se esiste una filosofia africana è come chiedersi se esiste una matematica o una fisica africana."
[187] A. Ndaw, *op. cit.* p. 107
[188] Cfr. B. DAVIDSON, *Civiltà africana*, Einaudi, Torino 1972, p. 25, 93,147-151, 155; a p. 147 l'autore parla della cosmogonia e del pensiero dei Dogon.

M.Griaule [189] riuscì a cogliere, mediante un'osservazione costante, negli strati culturali più profondi di questo popolo. Questo studio ha permesso la comprensione dello strettissimo nesso tra attività di tipo rituale, teorie metafisiche e strutturazione sociale ed economica[190]. Se le sue arti fanno ritenere che *l'uomo primitivo,* non fosse né *inerme,* né *incoerente*, e tanto meno *stordito,* la stessa immagine emerge dall'ontologia e dalla metafisica. Una nuova interpretazione dei concetti africani di Essere, della sistematizzazione immanente del cosmo secondo le idee africane, si rifà al 1946: fu allora che gli anziani *dogon di Ogol* presero un'importante decisione nei confronti di un visitatore francese.

Vista la situazione gli anziani di Ogol, per fornire una guida un po' autorevole, decisero, nel 1946, che si doveva dare questo genere di aiuto a Marcel Griaule che rispettavano come serio ricercatore della verità. Da anni egli andava facendo loro delle domande e da anni gli davano risposte semplici. "Ma ora gli *anziani della discendenza* si riunirono e decisero che gli aspetti più esoterici della loro religione dovevano essere completamente svelati". A questo scopo scelsero un collega venerabile, Ogotemmeli che dedicò a questo scopo trentatré giorni[191].

> "Ogotemmeli, venerabile capo, riuscì a ricostruire per Griaule un quadro cosmico completo in se stesso, mostrò come il concetto di Essere è espresso nell'idea di Amma, il Dio Supremo, come l'Essere è associato all'Incarnazione tramite la sua emanazione, Nummo; e in che modo Nummo, la forza vitale concepita come Acqua ma anche come Parola, stia all'origine di tutte le cose, le persone, e gli altri esseri, compresi i primi antenati di uomini e donne. La dinamica della cosmogonia dogon non si rivelava né semplice né lineare. In ogni punto nevralgico si doveva tenere conto di un'interpenetrazione di materiale e immateriale, di forma e di contenuto, di immediato e di durevole, un'interpenetrazione che operava dialetticamente in un contrasto di coppie, una tensione controllata di opposti, una fusione e reazione continua di conservazione e cambiamento. Tali erano uomo e donna, diversi eppure simili, inseparabili ma divisi, grazie alla cui fusione e reazione l'umanità riusciva a sopravvivere. Quando M. Griaule fece per primo parlare i Dogon dell'Africa settentrionale, stupì di esistenze così completamente irretite in un pensiero cosmologico dalla complicazione senza fondo (…) Capì che l'idea di terra abitata si riferisce per loro alla zona celeste compresa tra i tropici entro cui si muovono il sole, la luna e i pianeti lungo lo zodiaco. Sono quelli i veri, i soli abitanti. In linguaggio aristotelico, essi sono le vere sostanze in quanto hanno un'azione. L'uomo non *è* perché non ha decisioni da prendere. E' passivo, è in certo modo un riflesso. Partecipa dell'essere, in quanto celebra i miti ed esegue i riti. E forse è questa l'idea che precede la metafisica indiana.".

[189] Marcel GRIAULE, (1898-1956) etnologo della Sorbona, fu uno dei primi studiosi francese a condurre ricerche sul campo, dedicandovisi per oltre vent'anni. Il suo interesse pressoché esclusivo per i *dogon*, si spiega con la sua teoria che solo attraverso studi monografici, fondati su un'azione continuata, per periodi di tempo sufficienti a comprendere lo sviluppo di un determinato ciclo,(sette, dieci, quindici anni e più) si possono comprendere gli strati profondi di una realtà culturale. Vi sono, infatti, secondo Griaule, sotto la conoscenza esoterica africana più divulgata, livelli accessibili solo ad un ristretto gruppo di soggetti iniziati, che è indispensabile raggiungere per comprendere i meccanismi essenziali della strutturazione sciale.

[190] B. DAVIDSON, *op. cit.* p.147.

[191] *Ibidem,* p. 148 Cfr. anche G. de Santillana, *Fato antico e fato moderno,* Adelphi, 1993, p. 15

In seguito, nel 1954, Griaule descrisse questa struttura concettuale Dogon dicendo che rivelava una "coerenza interna, una segreta saggezza ed una percezione delle realtà ultime pari a quelle che noi europei riteniamo di avere raggiunto": se si fosse verificato il caso inverso, i canonici di Coventry avrebbero avuto di che essere soddisfatti. Era stato fatto un tentativo vero per capire il significato che sta dietro ai simboli.[192] Ogotemmeli spiegò la struttura del sistema-mondo come un cosmo ordinato che può essere visto sotto forma di cesto capovolto, con una base quadrata e con dieci gradini da ogni lato che portano dalla base della sommità. Su questi gradini tutte le creature trovano posto in piedi.

Il simbolismo di un "concerto di opposti" alle radici della vita e dello sviluppo è molto antico nell'Africa tropicale: i *Bambara* del medio Niger spiegano la creazione come sorta da *fu*, il Vuoto, per opera di *Gla*, il principio del movimento fondamentale del cosmo e di tutto ciò che è contenuto in esso, che crea ma non è creato. La dualità interagente è sempre fondamentale: il Cielo e la Terra rappresentati da due grandi spiriti: Pemba e Faro, coppia dialettica che simbolizza l'Essere e il Divenire, le cose come sono e come saranno. Così per i *Diola* del Senegal meridionale e per molte altre popolazioni, variavano le forme ma non il contenuto.

"Fino a che punto" si chiede Davidson "queste idee (che possono esprimere i nostri concetti di *Essere e Divenire*) si sono diffuse in Africa? Non abbiamo ancora una risposta circostanziata ma in generale si ritiene che siano in certa misura diffuse in tutto il continente, sono aspetti di un tipo di conoscenza, una teoria della natura dell'universo e dell'uomo.

Nell'accezione più comune della parola *filosofia*, intesa come sfera di conoscenze che si interessa alla realtà ultima, alle cause e ai principi più generali delle cose, queste idee comprendono le filosofie d'Africa".[193]

L'Abbé G. Ndumba Y'Oole L'Ifefo, docente alla facoltà di Filosofia di Kinshasa in Congo, spiega che in un passato recente, era indecente parlare di *Filosofia africana*", malgrado l'esistenza di un'abbondante letteratura africana che aveva la presunzione di dirsi filosofica e legata, sia al pensiero politico-ideologico sia al dominio mistico-religioso.Alcuni autori, africani e non, dopo la pubblicazione della *Filosofia bantu* di R.P. Tempels, hanno sempre più sviluppato una presa di coscienza dei valori fondamentali e delle concezioni specifiche del mondo del continente nero da elaborare argomenti di tenore filosofico.

[192] *Ibidem*, p. 149
[193] *Ibidem*, p. 152

> Ma non si può pretendere che questa presa di coscienza equivalga ad una celebrazione della *Filosofia Africana*[…]. In effetti, l'emergere della filosofia è ostacolato da molteplici difficoltà: la dispersione della letteratura africana filosofica in articoli di riviste di tipo concettuale e teorico diverso per cui ci sono pochissime opere di sintesi. Un'altra difficoltà è la diversità dei temi trattati nel pensiero filosofico africano. Un terzo ostacolo è rappresentato dallo scarso accesso all'informazione scientifica e ai centri di ricerca per la maggioranza degli africani. Infine esiste il problema di definire chiaramente lo statuto di questa filosofia chiamata a situarsi nella sua intenzionalità definita in rapporto ad un disegno generale del pensiero nel quale s'inscrive inevitabilmente. [194]

Ma nonostante queste difficoltà, conclude il docente africano, si può dire che nessuno oggi mette più in dubbio l'esistenza della filosofia africana. Tanto è vero che la diversità delle ricerche sulle quali si impegna e la coscienza critica che ha acquisito hanno finito per imporre la realtà della filosofia africana la cui vitalità è testimoniata da opere e lavori di tenore filosofico confermato.

4.2. Filosofia africana: i precursori

Si usa l'espressione "filosofia africana" a partire da P. Tempels ma ci furono degli autori che aprirono la strada della conoscenza teorica del pensiero africano fin dalla seconda metà dell'ottocento: sono afroamericani dei Caraibi, che hanno rivendicato la cultura dei loro padri, che hanno contestato con forza le teorie sulla superiorità razziale dei bianchi e sostenuto il ritorno in Africa del popolo nero. Lo sviluppo dell'idea di *Africanità* presso gli scrittori ed intellettuali anglofoni può suddividersi in tre periodi: il primo comprende gli scritti di autori africani del diciottesimo secolo che hanno preso parte alle campagne contro la schiavitù.[195]

Tra questi A.G. Amo, (1703–1760 circa, Axim, Golfo di Guinea) che mette in evidenza come la condizione di schiavo sia incompatibile con la concezione cristiana della libertà in Cristo. La questione della tratta, che aveva raggiunto il suo apice con il commercio triangolare e veniva applicata dagli stati cristiani, poneva il problema alle coscienze, che veniva risolto disinvoltamente anche nelle università, con'disputatio pubblica' del 1742 dal titolo "De servitude, libertati christiana non contraria" come a dire che un africano poteva essere schiavo nel corpo ma libero spiritualmente in Cristo.

[194] A.J. Smet, Philosophie africaine, Bilan et perspectives, Facultes, Catholique de Kinshasa, 2002, p.3 e seg.
[195] A.J. SMET, A.J. Smet, *Histoire de la Philosophie Africaine contemporaine, Courant et problemes*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa – Limete, 1980, p. 27 e seg.

Il secondo periodo riguarda i precursori, in particolare Blyden che va dalla metà del diciannovesimo secolo fino alle indipendenze africane, questo momento rappresenta il formarsi del concetto *di personalità africana* e più tardi diventerà concezione funzionale al movimento nazionalista.

Il terzo periodo vale sia per i paesi africani anglofoni che per i francofoni e sarà imperniato, come si vedrà su l'epoca postcoloniale; qui si vedrà un nuovo orientamento del pensiero africano su problemi di sviluppo economico e sociale relativi alla costruzione di una nuova Africa.

4.2.1. Edward W. Blyden

Blyden proveniente dalle isole Vergini britanniche[196] è considerato il pioniere del *panafricanismo*.[197] Nel 1850 fu inviato negli Stati Uniti per proseguire gli studi ma nessuna scuola lo accettò perché nero. Grazie alla *New York Colonisation Society* si trasferì in Liberia, dove diventò pastore della Chiesa presbiteriana nel 1858. Nel 1864 ebbe l'incarico di segretario di stato della Liberia, nel 1877 fu ambasciatore in Gran Bretagna e poi in Francia; nel 1885 fu candidato per la presidenza della Liberia e nel 1896-97 rimase a Lagos in Nigeria come agente d'affari per il governo. Fu autore di numerosi articoli e saggi, direttore di "Liberia Herald"; In Sierra Leone ha curato "Negro" la prima rivista esplicitamente pan-africana dell'Africa occidentale. In Nigeria scrisse regolarmente per il Record Lagos un giornale che propagava le idee del nazionalismo nigeriano. Svolse la professione di insegnante presso il Liberia College e di cui fu presidente dal 1890 al 1893. Durante questo periodo viaggiò in Egitto, Medio Oriente. Fu autodidatta dopo il liceo, ma questo non gli impedì di diventare abile linguista e versatile classicista, teologo, storico e sociologo.

Esprime le sue idee in molte opere che riguardano in particolare la razza: tema predominante nei suoi scritti, [198] "…l'umanità è divisa in più razze e la sua storia può essere compresa solo se si tiene conto del rapporto tra di loro. Per i bianchi la razza nera è

[196] BLYDEN è nato nel 1832 a S.Thomas nelle Isole Vergini britanniche, è morto nel 1912 a Freetown in Sierra Leone.

[197] *Panafricanismo*: movimento politico e ideologico volto a favorire l'affermazione della cultura dell'unità e dell'autodeterminazione dei popoli di origine africana, nato dalle idee e dagli scritti di Blyden, Garvey e Du Bois noti a partire dalla seconda metà del XIX secolo, il panafricanismo si diffuse attraverso una serie di conferenze la prima delle quali ebbe luogo a Londra nel 1900. Il movimento ebbe una grande influenza sulle lotte anticoloniali del secondo dopoguerra e su leader africani come L. Senghor, Nkumah, Nyerere e S. Touré.

[198] Riguardano: I negri nella storia antica, L'Africa e gli africani, L'influenza nefasta delle religioni cristiane in Africa, La razza africana. In particolare sono importanti: *A vindication of the african race* (1857) e *Christianity, Islam and the Negro Race* (1887).

congenitamente inferiore alla razza bianca". Blyden rifiuta questo pregiudizio affermando l'esistenza di una razza nera uguale a quella bianca benché sia differente e distinta.

L'Africa è sconosciuta ai bianchi e solo il Nero è in grado di spiegare se stesso al resto dell'umanità, tutti coloro che girano per l'Africa appartengono alle principali nazioni del mondo e spesso si preparano prima del viaggio circoscrivendo la loro preparazione a informazioni ricevute da altri, magari *imbevuti* di pregiudizi; "infine – dice Blyden – il est plus facile de détruire que de costruire."

Tra il 1901 e il 1906 dirige una scuola per giovani musulmani con lo scopo di creare una comunicazione attiva tra questi e le comunità cristiane, però considera l'Islam la religione più vicina ai popoli africani perché unificante ed esaltante, mentre il cristianesimo di origine asiatica "… est devenu trop exclusivament une religion aryenne pour encore convenir parfaitment à la race noire".

I neri americani sono stati costretti a seguire un ideale creato dai bianchi e a rigettare le proprie origini e tradizioni. Ciò li ha sradicati e così sradicherà l'Africa perché i neri cresciuti sul suolo africano superano in valore quelli cresciuti in un paese straniero; pochi di questi arrivano al rispetto di sé, la fiducia in se stessi e l'efficacia nel lavoro. Blyden rileva il pericolo di un'educazione straniera e dichiara che il male sta nel sistema e nei metodi dell'educazione europea era quindi molto preoccupato per l'impatto psicologico dannoso che avrebbero avuto sulle popolazioni africane "S'agissant d'une race différénte, son caractère différènt da ceux de l'Européen." alla quale i *Nègres* sono sottomessi nei paesi cristiani e che li marca negativamente. Così diventano spettatori passivi delle azioni compiute da una *race étrangére.* Un elemento di dubbio sulle loro capacità e il loro destino personale li invade e trasforma la loro struttura personale e sociale. Credono che l'importanza della conoscenza consista nel sapere ciò che gli stranieri hanno detto sulle loro cose, anche sull'Africa e sui *Nègres* stessi: "… on trouve des gens parmi nous qui répètent contre nous-mêmes des faussetés et de injures pour la simple raison que nous les lisons dans del livres ou les avons entendues des maîtres étrangers…Nous avons négligé l'étude des questions qui se posent chez nous parce que nous avons été formés avec les livres écrits par des étrangers et pour una race étrangerère, non pour nous…nous avons eu une histoire écrite pour nous et nous nous sommes afforcé d'agir dan le sens de cette histoire, alors que l'ordre véritable consiste à faire d'abord l'histoire, ensuite à l'écrire."[199]

[199] E. BLYDEN, 1887,*Tutte le nostre tradizioni e le nostre esperienze sono legate a una razza straniera. Non abbiamo altra poesia e filosofia che quelle dei nostri padroni.*

Il suo obiettivo era, quindi, dimostrare che l'Africa e gli africani hanno una propria storia e cultura, che avevano un ruolo preciso nella storia dell'umanità. Ha respinto con forza l'idea della superiorità bianca ma, allo stesso tempo, ha accolto il concetto che ogni popolo e ogni cultura possono contribuire alla civiltà del mondo.

Anche se Blyden ha ricoperto importanti posizioni politiche, è storicamente significativo per le sue idee e per l'influenza che ha avuto su leader e intellettuali neri tra cui Kwame Nkrumah, Marcus Garvey e C.L.R. James.

Come obiettivo politico pensava alla creazione di un grande stato occidentale moderno che tutelasse e promuovesse gli interessi dei popoli africani sempre più in crisi. La Liberia, unita poi alla Sierra Leone, sarebbe stata il nucleo iniziale di questo stato favorendo un rimpatrio selettivo degli africani dalle Americhe.

Sulle istituzioni politiche date dal colonialismo europeo il suo giudizio era piuttosto ambivalente: da un lato pensava che queste avrebbero determinato modelli per moderne nazioni indipendenti in Africa tropicale, dall'altro temeva molto l'educazione imposta dalle nazioni straniere. Appassionato nazionalista ha, però, sempre sottolineato che la modernizzazione non è incompatibile con le culture e le istituzioni africane che avrebbero dovuto, comunque, mantenere le loro identità nei nomi, negli abiti, nelle arti e in generale nelle loro culture[200].

4.2.2. Martin Robinson Delany

Delany[201] è considerato un pioniere dei diritti degli *African people*, è stato chiamato "il padre del nazionalismo nero" per la frase che ha coniato: "In Africa con gli africani". Il nonno paterno era un capo africano, quello materno un principe mandingo. [202] All'epoca era proibito ai neri imparare a leggere e scrivere, lui riuscì a farlo di nascosto e successivamente frequentò la Libera scuola degli Africani. Più tardi fu attivamente coinvolto in politica e frequentò la sua prima conferenza sui Neri nel 1835.

---

[200] SMET, *Histoire de la* …p. 31-35

[201] M.R. DELANY è nato nel 1812 in West Virginia ed è morto a Londra nel 1885, la madre era libera mentre il padre ha acquistato la sua libertà nel 1823.

[202] I mandingo o Mandinka sono uno dei maggiori gruppi etnici dell'Africa occidentale, con una popolazione stimata di 11 milioni di persone; fino all'inizio del XVIII secolo la maggior parte di loro praticava la religione tradizionale, ma, attraverso una serie di conflitti, circa la metà dell'etnia senegalese fu convertita all'islamismo. Una buona parte degli americani di origine africana discende dai Mandingo.

Elaborò un progetto per istituire un “Black Israele” sulla costa orientale dell'Africa e partecipò a movimenti e a organizzazioni che recuperavano e sostenevano schiavi fuggiti.

A Pittsburgh Delany iniziò a scrivere su questioni pubbliche e, tra il 1843 e il 1846, cominciò a pubblicare *il Mistero,* un giornale controllato dai neri. Durante questa attività è stato spesso contestato, a volte anche violentemente, da oppositori che non condividevano le sue idee. Mentre viveva a Pittsburgh Delany ha iniziato lo studio della medicina e nel 1849 iniziò la l preparazione per entrare all’università. Dopo essere stato respinto in vari istituti, nel 1850, riuscì ad entrare nell’Università di Harvard, grazie anche al sostegno di diversi medici. Il mese dopo il suo arrivo, però, un gruppo di studenti bianchi presentò un reclamo scritto alla facoltà in cui sosteneva che l'ammissione dei neri alle lezioni di medicina era “ fortemente pregiudizievole per gli interessi, e per il benessere delle istituzioni, di cui erano membri. Di fatto non avevano nulla da obiettare alla formazione e l'elevazione dei neri ma decisamente manifestavano contro la loro presenza in un college con i bianchi ". Nel giro di tre settimane la richiesta di ammissione di Delany e di altri due studenti neri fu respinta, nonostante il parere contrario della scuola di medicina, così tornò a Pittsburgh. Qui i suoi studi di medicina furono utili per curare molta gente durante l’epidemia di colera del 1854 quando molti medici e residenti ricchi, abbandonarono la città. .

Ma Delany era ormai sicuro che la classe dirigente bianca non avrebbe mai consentito alle persone di colore di diventare leader nella società, così le sue opinioni diventarono più estreme con una critica radicale a qualsiasi segregazione. Con il suo primo romanzo (primo pubblicato da un nero negli Stati Uniti)[203] voleva dimostrare che i neri non avevano futuro negli Stati Uniti e che avrebbero dovuto trovare una nuova patria altrove, forse nelle Indie Occidentali o in Sud America. Allo stesso tempo presentò alla Convenzione Nazionale Emigrazione di Cleveland, in Ohio, il manifesto: *Sul destino politico delle razze nere nel continente americano*”, che è considerato il fondamento del nazionalismo nero, in seguito venne approvata una risoluzione che affermava: “ …Poiché tutti gli uomini sono uguali, noi chiediamo ogni diritto politico e la posizione che hanno i bianchi negli stati Uniti. Se non raggiungeremo questo, non accetteremo nulla!” C’era un numero significativo di donne a votare per la risoluzione.

[203] DELANY, *The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States, Politically Considered*, 1850 Gli studiosi moderni hanno elogiato romanzo di Delany come un'interpretazione accurata della cultura nera. Nel 1859 e 1862, Delany pubblicò parti di *Blake: Or The Huts of America,* un romanzo che racconta i viaggi di un’insurrezionalista attraverso le comunità di schiavi, come risposta a Harriet Beecher Stowe 's *Uncle Tom's Cabin*

Nel 1859 Delany partì da New York per la Liberia, a studiare la possibilità di una nuova nazione nella regione. Dopo un anno circa firmò un accordo con otto capi della regione *Abeokuta* perché i coloni, per il bene della comunità utilizzassero le loro competenze in una terra abbandonata. Non è stato mai chiarito se Delany e i capi condividessero gli stessi concetti di uso del suolo. Il trattato fu poi sciolto a causa della guerra nella regione, l'opposizione dai missionari bianchi e l'avvento della guerra civile americana. Dalla Liberia Delany partì nel 1860 per l'Inghilterra, dove gli fu data un'onorificenza dall'International Statistical Congress.

Al suo ritorno negli Stati Uniti iniziò a lavorare per la costituzione di un esercito nero, nel 1865 fu ricevuto da Lincoln a cui propose che le truppe, guidate da ufficiali neri, combattessero negli stati del sud. L'offerta fu accettata e Delany fu il primo ufficiale nero della US Army. Dopo la guerra rimase per qualche tempo nell'esercito continuando il suo forte richiamo al diritto alla terra dei neri liberati.

Quando si ritirò dall'esercito ripropose il vecchio progetto di emigrazione verso l'Africa e nel 1877 fu fondata la *Liberia Exodus Joint Stock Steamship Company* ma il programma non ebbe seguito. Delany continuò la sua attività politica fino alla fine per aiutare i coltivatori di cotone neri a migliorare la loro produzione e le capacità di negoziazione per ottenere un prezzo migliore per il prodotto. Si oppose alla candidatura alla vice presidenza di J.J. Wright perché era troppo inesperto, e anche contro la candidatura di un uomo nero per il sindaco di Charleston, South Carolina. Nel 1885, morì di tubercolosi. Nel 2002, lo studioso Molefi Kete Asante collocò Martin Delany tra i 100 più grandi afro-americani.

4.2.3. Marcus Mosiah Garvey [204]

Marcus Mosiah Garvey è senza dubbio il primo Nero che ha scritto di filosofia[205], uomo d'azione lottò negli Stati Uniti per migliorare le condizioni inumane in cui venivano fatti lavorare i neri ed esortò il ritorno in Africa di parte di tutti i neri del mondo, che non dovevano sentirsi, né chiamarsi cittadini dei paesi in cui risiedevano, ma africani.

Annunciò inoltre una profezia contenuta nella Bibbia aramaica, ovvero l'incoronazione in Africa di un Re nero, che avrebbe cacciato il colonialismo, estirpato il male e preparato il continente nero al ritorno. Nel 1928, Garvey si recò a Ginevra per presentare la "Petizione

[204] Marcus Mosiah GARVEY nacque **a** St. Ann's Bay, Jamaica, i1 7 agosto 1887 morì a Londra, 10 giugno 1940)

[205] *Philosophie and opinions of Marcus Garvey, or Africa for the Africans*, in due volumi, edita per la prima volta a Londra nel 1923-26.

della razza negra" in cui denunciava alla Società delle Nazioni gli abusi dei bianchi verso i neri in tutto il mondo; l'anno successivo fondò il People's Political Party (PPP), il primo partito politico moderno in Giamaica fondato sui diritti dei lavoratori, l'istruzione e l'aiuto ai poveri. Nello stesso anno è stato eletto consigliere per la Allman Town Divisione della Kingston e St. Andrew Corporation (KSAC).

Qualche anno dopo ha fondato l'Edelweiss Amusement Company, una società per aiutare il lavoro degli artisti. Diversi giamaicani: Kidd Harold, Ernest Cupidon, Bim e Bam, e Ranny Williams divennero famosi dopo aver ricevuto notorietà nell'esposizione organizzata dall società. Nel 1935 lasciò la Giamaica per Londra e qui ha vissuto e lavorato fino alla sua morte nel 1940. Nel corso di questi ultimi cinque anni, Garvey è rimasto attivo e in contatto con gli eventi della guerra in Etiopia (allora conosciuta come Abissinia) e nelle Indie Occidentali.

Nel 1937, scrisse il poema *Ras Nasibu dell'Ogaden* in onore del comandante dell'esercito etiope *(Ras)* Nasibu Emmanuel, opera che fu presentata alla *Commissione West Indian Royal*. Nel 1938 ha istituito la Scuola di filosofia africana a Toronto per formare i leader UNIA.

Sentendosi nero purosangue sosteneva la superiorità dell'etnia nera su tutte le altre e isituì ad Harlem una sorta di governo in esilio della grande nazione africana. Aperto sostenitore della separazione fisica tra bianchi e neri, paradossalmente le sue posizioni lo avvicinarono a quelle delle KKK di Simmons, con cui condivideva la necessità che neri e bianchi conducessoro esistenze separate nella vita quotidiana. Creò una compagnia di navigazione, la Black Star Steamship col compito di trasportare passeggeri di colore all'interno dell'arcipelago delle Antille, in aperta opposizione con le altre compagnie che da anni avevano istituito la segregazione. Condannato per frode postale a causa di presunte irregolarità nel sistema di finanziamento della compagnia, fu graziato dal presidente Coolidge e deportato nella nativa Giamaica. Fu il fondatore dell'associazione *Universal Negro Improvement Association* and *African Communities League* e della rivista *Negro World.*

Il contributo di Garvey rappresenta la base ideologica di quella dottrina nazionalista africana che troverà largo seguito negli Usa a partire dagli anni '60 con la fondazione del Black Power di Strokely Charmichael.

Nel 1964 i suoi resti furono portati in Giamaica, il governo, dopo averlo proclamato primo eroe nazionale, lo ha sepolto in un santuario del National Heroes Park

.

4.2.4. Cyril Lionel Robert James

C. L. R. James[206] è stato uno storico, scrittore e politico britannico. Originario della colonia britannica di Trinidad e Tobago nelle Antille fu uno dei primi militanti anticolonialisti neri, marxista e nazionalista. Fu autore di numerose opere narrative, di saggi politici e storici, di opere teatrali. Aveva lasciato il suo paese nel 1931 per recarsi nel Lancashire in Inghilterra, dove collaborò all'autobiografia del suo amico Learie Constantine, famoso giocatore di cricket delle Antille, che in seguito diventò dirigente politico in Inghilterra e a Trinidad e fu il primo nero a essere nominato Lord.

Mentre si trovava a Parigi per il suo libro su Toussaint Louverture,[207] fu testimone del tentativo di colpo di stato del 6 febbraio 1934. Deluso dall'atteggiamento di comunisti francesi, si convinse che l'Internazionale Comunista era diventata, sotto Stalin, una forza controrivoluzionaria. Tornato in Inghilterra, si unì ad un piccolo gruppo trozkista, *il Marxist Group***,**

Nel 1934 pubblicò *World Revolution 1917-1936. The Rise and Fall of the Communist International*, opera che fu apprezzata da Lev Trozkij e George Orwell anch'egli membro dell'Indipendent Labour Party. Dopo aver lasciato l'ILP, nel 1938 il gruppo di James si fuse con altri per dar vita alla Revolutionary Socialist League. Era anche attivo in seno all'International African Service Bureau

In quegli anni la sua azione anticolonialista e antimperialista si legò a quella per la rivoluzione proletaria mondiale. Fu uno dei principali iniziatori del panafricanismo a partire da quando, nel 1935, divenne presidente di una associazione di difesa dell'indipendenza dell'Abissinia, vittima dell'aggressione dell'Italia fascista.

Nel 1938 pubblicò il suo fondamentale saggio su Toussaint *L'Ouverture e la rivoluzione haitiana.* Nello stesso anno James partì per svolgere attività politica negli Stati Uniti dove diventò specialista della "questione nera" (i suoi dibattiti con Trozkij sono celebri nel movimento trozkista). Nel 1940 ruppe con il principale gruppo trozkista americano, il Socialist Workers' Party ed aderì al Workers' Party di Max Schachtman, costituendo un legame con Raya Dunayevskaya, che era stata la segretaria di Trozkij. In quest'epoca elaborò l'idea secondo la quale l'Unione Sovietica non era uno "Stato operaio degenerato" (come

[206] C.R.L. JAMES, nacque a Port of Spain il 4 gennaio 1890, morì a Londra il 19 maggio 1989.

[207] Rivoluzionario haitiano afroamericano, Ex schiavo, guidò la rivolta degli schiavi di Haiti e Repubblica Dominicana. Fu catturato dai bonapartisti e morì prigioniero. Poco tempo dopo, nel 1804, Haiti divenne indipendente e fu il primo stato nero della storia moderna**.**

ritenevano i trozkisti ortodossi) ma una forma di capitalismo di stato. In quegli anni tradusse in inglese la biografia demistificatrice di Stalin scritta da Boris Souvarine. In risposta alla tendenza destrorsa del Workers' Paty, il gruppo di James rientrò nel Socialistorkers' Party nel 1947, ma due anni più tardi, mentre il movimento trozkista attraversava in tutto il mondo una grave crisi, si separò definitivamente dal trozkismo ortodosso e fece un passo teorico importante rifiutando la nozione di "partito d'avanguardia", benché seguitasse a valutare positivamente l'esperienza rivoluzionaria di Lenin.

Poiché i suoi documenti di soggiorno risultavano irregolari, nel 1952 fu dichiarato "persona non gradita" e segregato per diversi mesi nell'isola-reclusorio per immigrati di Ellis Island. Nel 1953 nel pieno dell'ondata maccartista, fu espulso dagli Stati Uniti, ci ritornò nel 1968 per insegnare nell'Università del District of Columbia. Dopo alcuni anni passati in Inghilterra, James ritornò a Trinidad e divenne caporedattore di *The Nation*, il giornale del *People's National Movement* del futuro primo ministro Eric Williams, suo ex allievo. Si impegnò fortemente per la creazione di una Federazione delle Antille, che effettivamente vide la luce ma che durò solo per alcuni anni dopo la conquista dell'indipendenza.

L'influenza personale ed intellettuale di James nelle Antille, in Gran Bretagna, negli Stati Uniti e in Africa fu considerevole. Attraverso l'International African Service Bureau ritrovò un amico di infanzia, il comunista George Padmore uno dei teorici del movimento panafricanista, e rincontrò Kwame Nkrumah, primo presidente del Ghana e leader del movimento dei non-Allineati. Ebbe una grande influenza su un'intera generazione di giovani intellettuali delle Antille e della diaspora antillese come Tim Hector con il quale diresse per qualche tempo l'International Caribbean Service Bureau e lo storico e attivista Walter Rodney.

I suoi scritti su Toussaint L'Ouverture hanno ispirato il poeta Aimé Césaire, autore anch'esso di un'opera teatrale sulla rivoluzione haitiana. Negli anni cinquanta collaborò con il filosofo Cornelio Castoriadis, fondatore della rivista francese Socialisme ou Barbarie. Era anche vicino alle posizioni di Daniel Guérin, autore tra l'altro di *Le Antille decolonizzate* (1956). James trascorse gli ultimi anni della sua vita in Inghilterra, dove viveva a Brixton, quartiere di Londra celebre per la numerosa comunità antillese. La sua opera ha un'influenza considerevole sulla nuova generazione di militanti neri e di sinistra.

4.3. Pensiero Africano: gli intellettuali e il movimento della Negritudine

La *negritudine* è stato un movimento letterario, culturale e politico sviluppatosi nel XX secolo nelle colonie francofone e che coinvolse scrittori africani e afroamericani.è il movimento ideologico africano più conosciuto nell'Africa francofona, fu usato per la prima volta da Aimé Césaire nel 1935, nel terzo numero della rivista *L'Etudiant Noir*. Césaire rivendicava l'identità e la cultura nera contro quella francese, percepita come strumento di oppressione da parte dell'amministrazione coloniale. Il termine non è del tutto nuovo, lo si trova con *nigritia* nei documenti del primo Concilio Vaticano e con *nigritique* che è utilizzato da J Price-Mars che l'ha trovato presso M. Boule che a sua volta ha citato M. Verneau.[208] Senghor la definisce così "La négritude il est des nomms qui sonnent comme un manifest" ed è lui che l'ha, per così dire, "vulgarisé".[209]

"Dans quelles circostances avon nous, Aimé Césaire et moi, lancé dans les années 1933-1935, le mot de Négritude? Nous ètions alors plongé, avec quelques autres étudiants noirs, dans une sorte de désespoir panique. L'horizon était bouché. Nulle réforme et perspective, le Colonisateurs légitimaient notre dépendence politique et économique par la théorie de la table rase. Nous n'avions, estimaient-ils, rien inventé, rien créé, rien écrit, ni sculpt, ni chanté. Des danseurs!

Pou asseoir une révolution éfficace, notre révolution, il nous fallait d'abord nous débarrasser de nos vêtements d'emprunt – ceux de l'assimilation – et effirmer notre être, c'est-a-dire notre négritude. Cependant, la Negritude, même définie comme *l'ensamble des valeurs culturelles de l'Afrique noire*, ne pouvait nous offrir que le début de la solution de notre probème, non la solution elle-même. Nous ne pouvion plus retourner à la situation d'antan, à la Négritude des sources. Nous étions des étudiants de Paris e du XXe siècle, de ce XXe siècle dont une de réalités est, certes, l'éveil de consciences nationales, mais dont une autre, plus réelle encore este l'interdépendance des peuples et de continentes. Pour être vraiment nous-mêmes, il nous fallait encarner la culture négro-africaine dans les réalités du XXe siécle. Pour que notre négritude fût, au lieu d'une pièce de musée, l'instrument efficace

[208] A.J. SMET, *Histoire de la Philosophie Africaine contemporaine, Courant et problemes*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa – Limete, 1980, p. 46 e seg.
[209] Il concetto di "Negritude" riunì i Neri d'ogni nazione, così come gli intellettuali francesi, tra i quali Sartre. Quest'ultimo definì allora la Négritude come "*la negazione della negazione dell'uomo nero*".

d'une libération, il nous fallait la débarasser des ses scories et l'insérer dans le mouvement solidaire du mond contemporain."[210]

L'idea di negritudine è stata criticata soprattutto da autori neri che l'hanno denunciata come forma celata di razzismo o di resa nei confronti della mentalità del colonialismo. Il poeta nigeriano Wole Soyinka, premio Nobel per la letteratura, ha per esempio osservato: **"**La tigre non proclama la sua *tigritudine*. Essa assale la sua preda e la divora".

Fabien Eboussi-Boulaga, in *Autenticità africana e filosofia*, denuncia l'idea della negritudine come feticcio ed espressione della "colonizzazione mentale" degli europei sugli africani. Analogamente, Stanislas Adotevi in *Négritude et négrologues*[211] vede nel modello di nero proposto dalla negritudine una riproposizione degli stereotipi creati dai bianchi.

Qualunque sia il giudizio che nello specifico possa essere fornito sui contenuti della Negritudine, essa presenta nel dibattito filosofico una peculiarità assoluta, dovuta proprio a questo: alla capacità dimostrata di esercitare, in una determinata fase storica, un influsso culturale internazionale. Come a dire uno dei pochissimi casi in cui la *periferia* ha influito sul *centro*.

4.3.1. Léopold Sédar Senghor: La conoscenza e l'epistemologia

Senghor naque in Senegal nel 1906 [212], qui compì gli studi e nel 1928 si recò a Parigi con una borsa di studio, fu decisivo l'incontro con Aimé Césaire con cui elaborò i concetti portanti della *Négritude.* "J'ai souvent écrit que l'emotion était nègre. On m'en a fait le reproche. A tort. Je ne vois pas comment rendre compte autrement de notre spécificité, de cette négritude qui est l'ensemble des valeurs culturelles du mond noir […] una certaine attitude affective à l'égard du monde"[213].

Nella sua prefazione all'opera di A. Ndaw, scritta negli anni 80[214] raccoglie tutte le conoscenze e le elaborazioni sviluppate nel corso di un cinquantennio: "Che vi sia un pensiero negro- africano, nessuno lo può negare dopo la scoperta, all'inizio del secolo, dell'Arte Negra, che André Malraux ha definito come potenza dell'immaginazione e frutto dell'intuizione

[210] Conclusione del 1° Congresso degli artisti e scrittori neri riuniti *simbolicamente* alla Sorbona nel settembre 1936. Cfr L.S. SENGHOR Rapport sur la doctrine et la propagande du parti, Comgrés constitutif di Parti de Rassemblement Africain (PRA), fascicule ronéothipé, 1959, p. 14.
[211] S. ADOTEVI, Antropologo e filosofo del Benin con *Négritude et négrologues* denuncia i concetti di "autenticità e di nero" come idee inadeguate a risolvere i problemi dell'Africa, la Negritudine,quindi, come mistificazione.
[212] Léopold SEDAR SENGHOR nacque a Joel (Sénégal) nel 1906, nel 1928 si recò a Parigi e qui incontrò Aimé Césaire e Léon Damas con cui elaborò i concetti portanti della Negritudine.
[213] L. S. SENGHOR, *Ethiopiques*, Paris, 1956, p. 116
[214] A. NDAW: *op. cit*.p.19

poetica. Quanto alla filosofia Negro-Africana, dopo *La Philosophie Bantoue* di Palcide Tempels, che fece scandalo nel 1949, è un problema e numerosi studi sono stati ad essa consacrati." Dopo avere analizzato e confrontato la filosofia greca, fonte della filosofia *euroamericana,* afferma che la maggior parte degli africanisti, già prima del 1949, avevano compreso il legame stretto tra i primi filosofi greci e la *filosofia negro-africana.* "Entrambi hanno fondato la loro scienza della saggezza, la loro filosofia, su ciò che essi consideravano come i *primi elementi: acqua, terra, fuoco, aria,* ai quali il filosofo macedone (Aristotele) aggiungerà *l'etere.* Quasi per fargli eco D. Zahan[215] scrive: Terra, cielo ed acqua, sono queste in effetti le nozioni, che hanno presidiato, in Africa, alla costituzione di una filosofia e di una religione della materia. […] al di là della fisica Aristotele ha edificato un sapere meta-Fisico per non dire una scienza, che gli ha permesso di trovare ciò che cercava: una sostanza immateriale, spirituale, che sarebbe causa prima e il fine ultimo di tutti gli esseri."E', al di là del noŭs di Anassagora, Dio, pensiero cosciente di stesso, che si pensa perfettamente. […] e così i saggi negro-africani, superando gli elementi primi della materia, ed anche il principio unico: *la Forza Vitale*, troveranno Dio".[216]

In molti testi di Senghor si ritrova la Négritude delle fonti: "Nuit que mi délivres des raisons, des salons, des sophismes, des pirouettes, des prétextes, des haines calculées, des carnages humanisés. Nuit qui fonds toutes mes contradictions, toutes contradictions dans l'unité première de ta négritude".[217] Ma la Négritude designa anche "… toute sa race méprisée, exclue du monde moderne… la noblesse au sang interdite. Et la Science et l'Humanité, dressant leurs cordons de police, aux frontières dela Négritude" [218].

La Negritude di Senghor è spesso rivolta contro i bianchi e rifiuto di lasciarsi assimilare, è affermazione di sé: "Il en est de l'indépendance comme de la Negritude. C'est d'abord une négation, j'ai dit, plus précisément l'affirmation d'une negation. C'est le moment nécessaire d'un mouvement historique: le refuse de l'Autre, le refuse de s'assimiler, de se perdre dans l'Autre. Mais parce que ce moviment est historique, il est de même coup dialectique. Le refuse de l'Autre, c'est l'affirmation de soi"[219].

Ma ci si chiede se dentro la negritude di Senghor ci sia anche una filosofia; il suo pensiero è arrivato, attraverso numerosi passaggi, fino alla definizione della negritude come *un'ideologia negro-africana* alla cui base si possono individuare quattro tesi essenziali; la

[215] D. ZAHAN, *Religione, spiritualità e pensiero africani*, Payot, Parigi, 1970
[216] A. NDAW, *op. cit*., p.21
[217] L.S. SENGHOR, *Chante d'ombre*, Paris, 1956, p. 50
[218] L.S. SENGHOR, *Hosties Noires*, Paris, 1956, p.133
[219] L.S. SENGHOR, *Rapport*…, p.25

prima riguarda la rivolta culturale e il rifiuto dell'assimilazione che sembra essere una delle costanti del pensiero di Senghor. Deriva dall'influenza degli intellettuali panafricani e e dai poeti *de la negro-renaissance* insieme alla volontà di creare, nella lingua stessa della cultura assimilatrice, delle opere d'arte originali. Esiste realmente l'idea dell'affermazione di sé ma, soprattutto, l'affermazione e la riabilitazione del nero. Così facendo Senghor si pone come scrittore ed artista ma non si può ancora parlare un discorso propriamente filosofico.

"Senghor n'est pas un professionel de la philosophie, mais il a émis des thèses sur l'africain e la culture africaine et sa pensée a exercé une très grande influence sul les intellectuels noirs." Così Smet definisce Shengor che entra tra i filosofi proprio per quanto ha diffuso il pensiero africano con il suo lavoro e le sue idee. Senghor entra decisamente nella scia degli etnologi, facendo il lavoro del sapiente descrive e definisce i differenti elementi della civilizzazione negro-africana, *la negritude* si colma di contenuti, ma l'intenzione filosofica qui sembra essersi attenuata, un po' per la curiosità d'investigazione puramente scientifica, etnologica del passato e per il desiderio, puramente legittimo, di affermazione dell'originalità culturale.

Tuttavia l'elaborazione dell'ideologia della negritude, per Senghor, è anche frutto di una filosofia e, come ogni filosofia, è personale e basata sull'esperienza intensamente vissuta di un artista. Questa filosofia è definita e concettuale, passa di definizione in definizione, di astrazione in astrazione nell'appprofondimento di un significato dato originariamente: la negritude, un va e vieni si instaura così tra due poli: l'esperienza vissuta da un lato, l'ideologia definita e compresa dall'altro, in vista di dare sempre più senso alla propria ideologia e comprendere sempre meglio il significato[220].

Ma sarà proprio questo il punto di partenza perché questa cultura nera della diaspora porta avanti la questione della propria negro-africanità e crea opere che hanno il bisogno di essere valutate, riconosciute nella loro originalità e che vengono contestate. Proprio questo opera una riflessione filosofica e l'autore, coscientemente o no, lavora per assicurarsi che il suo lavoro di artista sia opera di cultura africana, al punto che l'impegno e il radicamento in questa cultura siano indiscutibilmente evidenti. Tutto avviene come se la cultura africana, liberata dai suoi vincoli, collochi con suo contributo non più svilito, una referenza assoluta in quanto fonte, motore e modello immanente in tutte le attività di ogni artista e pensatore africano.

[220] A.J. SMET, *Histore de la*… p.52

Infine Senghor afferma l'importanza della propria cultura per potere andare incontro alle altre. "In questa fine del XX secolo, nella quale tutte le civiltà sono messe in discussione, soprattutto la nozione stessa di civiltà, bisogna che ogni continente, ogni nazione si radichi per prendere vigore, nelle sue virtù originarie, ma che esse si aprano alle altre virtù, ed in particolare a quelle che sono le più diverse dalle proprie. Non dobbiamo infatti dimenticare che le prime e le più grandi civiltà, dell'Egitto, dei Sumeri, della Grecia, di Roma e dell'India, nacquero in un modo complementare, esemplare. All'incontro dei Neri e dei Bianchi. Come l'Uomo Sapiens, rima, grazie alle virtù del suo meticciaggio, biologico e culturale.[221]

4.3.2. Aimé Cesaire: la Négritude

Aimé Césaire[222] nasce a Martinica nelle Antille. "*Haiti, ou la négritude se mit débout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité... "* Qui la parola Négritude implica un modo d'essere davanti alla vita.

> *Ma négritude n'est pas una pierre, sa surdité ruée*
> *contre la clameur du jour,*
> *Ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur*
> *l'œil mort de la terre.*
> *Ma négritude n'est ni une tour ni une cathedrale.*
> *Elle plonge dans la terre rouge du sol,*
> *Elle plonge dans la chair ardente du ciel,*
> *Elle trouve l'accablement opaque de sa droite patience*[223]

"Mon grand-père mourt, je dis hurrah! La vielle négritude progressivement cadavérisé… I n'y a pas à dire: c'était un bon négre… le bon négre à son bon maître […]"Césaire si rallegra per il dissolvimento dell'antica psicologia della sua razza alienata nel corpo e nello spirito e incapace di spezzare i legami.

Il poeta Césaire parla della négritude come d'una cosa vivente, profonda, paziente ed irriducibile. E' l'esigenza del negro, esigenza di giustizia, di dignità e di umanità. *"Ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ruée contre le clameur du jour ; ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'œil mort de la terre ; ma négritude n'est ni un tour ni une*

[221] L.S. SENGHOR, Introduzione La Pensèe Africane di A. NDAW, p.50
[222] Aimé CAESAIRE, nasce a Martinica nelle Antille nel 1913
[223] A.J. SMEt,*Philoshopie Africaine,* p.311

cathédrale; elle plonge dans la chair rouge du sol ; elle plonge dans la chair ardente du ciel; elle troue l'accablement opaque de sa droite patience"[224].

Tutte queste citazioni sono tratte dal *Cahier* scitto tra il 1938 e il 39, in cui Césaire elabora nello stesso tempo quattro aspetti della négritude: il colore, la razza, la psicologia e la rivendicazione. La definisce "conscience d'être noir, simple reconaissance d'un fait, qui implique acceptation, prise en charge de son destin de noir, de son histoire e de sa culture."

Il *Discorso sul colonialismo* appare nel 1950, ma è stato stampato nella sua versione più nota a Parigi cinque anni più tardi. "Una cività che si dimostra incapace di risolvere i problemi causati dal proprio funzionamento è una civiltà decadente, […] Che cos'è la colonizzazione? Non è evangelizzazione, né impresa filantropica, né emancipazione dall'ignoranza e dalla miseria. È il dominio di popoli su altri popoli, causato da esigenze storiche ed economiche. Soprattutto è impostura. La colonizzazione nasce dalla falsità e dalla disonestà e genera due conseguenze deleterie: il colonialismo e il razzismo. La presunta superiorità razziale del bianco è la giustificazione *morale* che l'Europa per secoli ha addotto nel depredare le risorse di interi paesi, nell'abbattere civiltà millenarie, nel brutalizzare i *diversi* in un'opera spietata di "cosificazione" delle persone. Se si vuole fermare la decadenza del "vecchio continente" è necessaria una rivoluzione che guardi in modo nuovo i "colonizzati", riconoscendo e rispettando finalmente il loro diritto di nazionalità…".

A. Césaire, lancia un duro j'accuse anticolonialista contro un'Europa miope, che vuole imporre su una buona parte del mondo il proprio sistema capitalistico di mercato, considerato arbitrariamente il migliore possibile. Alla presunta superiorità dell'uomo bianco si associa una presunta superiorità economica, tentativi mascherati di mantenere una leadership mondiale, che ormai sta sfuggendo di mano. Césaire si scaglia in modo particolare contro la classe politica e intellettuale francese, la stessa che ha fatto la Resistenza e che si è battuta per le libertà dell'uomo, ma che ora rivendica la legittimità dell'impero coloniale francese, proponendo ai colonizzati un rapporto subordinato di assimilazione e non un'autentica autonomia. [225] Un discorso che vale anche, e soprattutto per l'Europa che riconoscendo l'identità dell'altro e la sua umanità può ritrovare la strada per ri-umanizzarsi ed evitare la sua decadenza.

[224] Aimé CAESAIRE *Cahier d'un retour au pays natal,*
[225] A.Cesaire, *Discorso sul Colonialismo*, nel 2008 viene proposto nella versione italiana, Ombre corte, Miguel Mellino

4.4. Filosofia e movimenti per la decolonizzazione

4.4.1. Julius Nyerere: Ujamaa, trattato sul socialismo africano

K.J.Nyerere[226] è stato un leader fondamentale per il pensiero africano, nato in Tanzania, ha frequentato l'Università a Kampala in Uganda, nel 1947 è tornato in Tanganika ed è stato insegnante fino a quando fu membro fondatore del TANU (Tanganika African National Union) e successivamente segretario e presidente del partito. Nel 1949 ha ottenuto una borsa di studio del governo per frequentare l'Università di Edimburgo ed è stato il primo *Tanganyikan* a studiare in un'università britannica. Ha ha conseguito la laurea laurea in Economia e Storia nel 1952. a Edimburgo. Dopo un'intensa attività politica Nyerere è entrato nel Consiglio legislativo postcoloniale del paese, nelle prime elezioni del 1958-59 è stato eletto primo ministro.. Nel 1961 è stato concesso al Tanganica l'autogoverno e Nyerere divenne il primo Primo Ministro il 9 dicembre 1961. Un anno dopo Nyerere fu eletto Presidente del Tanganica quando divenne una repubblica.

Nel 1962 fu pubblicato in inglese *Ujamaa, trattato sul socialismo africano,*[227] in cui Nyerere formula le basi del socialismo africano, molto diverso da quello occidentale, e nel 1967 la dichiarazione *The Arusha declaration* nella quale viene spiegata l'urgenza di una definizione del socialismo africano che tenga conto di quanto viene fatto in Tanzania.
Nyerere si trova di fronte al modello occidentale di società basato sulla produzione e sul capitale individuale ed evidenzia la differenza tra società socialista e capitalista; ritiene che, mentre nella prima si condividano gli averi, nella seconda ciò non avviene.

Il socialismo e la democrazia sono un modo d'essere della mente umana ed essere sociale significa rapportarsi all'altro e condividere tra tutti ciò che si ha: "La differenza fondamentale tra una società socialista e una capitalista non sta nei metodi che ciascuna di esse usa per produrre benessere, ma nel modo in cui viene distribuito il benessere. Un miliardario può benissimo essere un buon socialista ma è difficile che sia il prodotto di una società socialista."[228] Quindi avere beni come garanzia del potere e del prestigio è asociale, Tutti debbono potere ottenere tutto ciò che è loro necessario. In una società così concepita dovrebbe verificarsi un'equa distribuzione dei beni, ed ogni forma di accumulo dei beni a

[226] J. NYERERE nacque nell'attuale Tanzania nel 1922. Nel 1954 divenne membro fondatore del partito TANU (Tanganika African National Union).
[227] Cfr. Appendice, sunto del trattato nella versione inglese
[228] J.NYERERE.*Ujamaa: Essay on Socialism,* Oxford University Press, Nairobi-London-New York, 1968, pp. VII-VIII.

svantaggio degli altri dimostra la sfiducia nel sistema socialista, la sfiducia nell'altro. Posta la comunione dei beni alla base del socialismo africano, in tale società lo stato gioca un ruolo importante dato che la povertà non può essere ridotta a un fatto individuale. Questa concezione si fonda sulla società tradizionale, caratterizzata dalla vita in comune. "Ciò è esattamente quello che è riuscita a fare la società africana. Sia i ricchi che i poveri erano assolutamente al sicuro nella società africana. Le calamità naturali portavano la carestia, una carestia però che affliggeva tutti, poveri e ricchi. Nessuno soffriva la fame, né per la mancanza di cibo né di dignità umana per il fatto di non possedere ricchezze personali: ognuno dipendeva dalle ricchezze possedute dalla comunità di cui era membro. Questo è socialismo…"[229]

In questa fiducia d'appartenenza alla comunità e nella responsabilità totale della comunità verso i suoi membri consiste il socialismo africano la cui vera attuazione implica la condivisione e la distribuzione. Spetta allora un compito al socialista africano: rieducare se stesso per riconquistare la "la nostra tipica forma di pensare", essere individui all'interno della comunità per non cedere al bisogno di sfruttare e di abusare dei propri simili.

Inoltre il socialismo africano non ha avuto il "beneficio" della rivoluzione agraria e di quella industriale. Non ha avuto origine dall'esistenza di classi sociali in conflitto come è accaduto nel mondo occidentale, ma "il fondamento e l'obiettivo ultimo del socialismo africano è la famiglia allargata. Il vero socialista africano non guarda ad una classe di uomini come fratelli suoi e ad un'altra come ai suoi nemici naturali. Egli non stabilisce un patto con i 'fratelli' per lo sterminio dei 'non fratelli'[230].

Pertanto *l'Ujamaa,* ossia "familiarità", indica il socialismo africano che consiste nel ritorno e radicamento nell'esperienza nelle società tradizionali africane per attingervi quell'eredità e quei valori che ha in sé. La società va sempre vista come un'estensione dell'unità familiare. E qualunque individuo di questo continente è un suo fratello.[231] Ciò è alla base del concetto di fratellanza africana e, per estensione, di una fratellanza universale.

[229] *Ibidem*, p.3-4
[230] *Ibidem*, p.11-12
[231] *Ibidem*, p.10-11, NYERERE dice in lingua swahili: "Binadamu wote ni ndungu zangu, na Afrika ni moja": Io credo alla fratellanza degli uomini e all'unità africana".

4.4.2. Kwame Nkrumah: il coscientismo

Le opere politiche di Kuame Nkrumah[232] si inseriscono nelle problematiche della lotta per l'indipendenza delle nazioni africane. È tra i primi capi di stato africani che rivendica l'indipendenza, la sua si può definire un'attività rivoluzionaria perché afferma che occorre una rivoluzione per riportare il popolo oppresso alla coscienza tradizionale, alla ripresa dei valori della propria cultura, alla coscienza della propria identità e personalità. Afferma inoltre che il fatto che molti paesi africani usino la forza per ottenere l'indipendenza espone l'Africa ad una nuova forma di di dipendenza dall'occidente: il neocolonialismo. L'occidentale non è in grado di lasciare l'Africa perciò suscita nel popolo lo spirito di lotta per favorire la nascita di una borghesia locale che sostenga il gioco del colonialismo e operi anche contro la propria gente se ciò fosse necessario. La ripartizione dei paesi d'Africa in colonie ha inciso molto sulla formazione del cittadino africano. Gli intellettuali hanno studiato in Europa e negli Stati Uniti, la loro mentalità al ritorno in patria, è perciò quella coloniale e molti hanno dimenticato le proprie radici culturali, questo costituisce uno scoglio per l'eaborazione di una visione africana della realtà del mondo e della società. La stessa cosa l'ha vissuta Nkruma e ciò ha inciso molto nella sua formazione di intellettuale: "Ho vissuto quasi dieci anni negli Stati Uniti d'America lavorando e studiando per vivere, insegnando e portando avanti le mie ricerche personali".[233]

Egli cerca di capire il rapporto tra società e filosofia intendendo per filosofia una comprensione della società in modo astratto, un invito all'analisi dei fatti e degli avvenimenti per vedere come possono incidere sui fatti della vita. Si intravvede in questo modo d'intendere la filosofia che essa copre l'intero arco della vita del'uomo. "La valutazione della propria situazione sociale fa parte dell'analisi dei fatti e degli eventi e ho l'impressione che, tale tipo di valutazione sia uno dei punti forti della ricerca sui rapporti tra filsofia e società alla pari di qualunque altro punto. La società umana ritiene che la filosofia invochi la necessità di fare un'analisi dei fatti e degli eventi per tentare di vedere in che modo essi si adattano alla vta umana e come costituiscono l'esperienza umana. I dieci anni che ho trascorso negli Stati Uniti rappresentano un periodo fondamentale dello sviluppo della mia conoscenza filosofica"[234].

[232] Kuame NKRUMAH, nacque nel 1909 a Gold Coast (attuale Ghana), con una borsa di studio si recò negli Stati Uniti dove studiò la filosofia occidentale e prese coscienza della sua identità africana. Fu ministro nel 1951 e presidente nel 1957.
[233] Kuame NKRUMAH, Conscientism, Panaf Books Ltd, London, 1964, p.2
[234] *Ibidem*, p.2

L'incontro con i pensatori occidentali costituisce una tappa importante per la produzione intellettuale di Nkrumah. Gli studenti dele colonie che usufruiscono delle borse di studio, non fanno la storia della filosofia ma rischiano di abbandonarsi al modello occidentale nel quale sono inseriti. Pur sapendo l'effetto che tale rischio può provocare negli studenti non c'è via d'uscita, si deve essere formati in queste scuole. Nhruma crede nell'idea che che ogni filosofia è un fattore inportante nella storia di un popolo. Lo studente africano deve accogliere tutto ma nello stesso empo deve curare i contatti con le sue radici, con le sue tradizioni.
Se manca questo contatto con le radici, si possono però accettare tutte le teorie universali purchè offrano una credibilità e siano cariche di terminologie nuove ed affascinanti.

La cultura va considerata come un dono e come un piacere, nel senso di divertimento, ma alcuni intellettuali, formati nelle scuole di filosofia, considerano la cultura come un fatto personale e un privilegio, forse anche perché hanno sofferto una persecuzione intellettuale. Il problema nasce quando, al ritorno in patria, si devono confrontare con realtà che hanno lasciato. Non tutti gli studenti si comportano così, non tutti si lasciano totalmente prendere dal sistema coloniale: "Pochi studenti dei paesi coloniali ebbero accesso alle università metropolitane per diritto o in base al loro livello sociale. Invece di considerare la cultura come un dono e un piacere, gli intellettuali che ne sono venuti fuori la vedono adesso come un distintivo e un privilegio personale. È probabile che quegli studenti abbiano sofferto qualche lieve persecuzione intellettuale per mano dei colonialisti, difficile che l'abbiano subita sulla loro stessa carne. Dal loro comodo piedestallo si sono fermati sulla storia e sulla sociologia del loro paese d'origine d'origine riuscendo a mantenersi ad una certa distanza da un coinvolgimento diretto in ciò che stava effettivamente avvenendo nella nazione… Vi era poi il vasto numero di africani medi che, animati da una viva coscienza nazionale, hanno inteso il sapere come uno strumento di emancipazione e di integrità nazionale… Io facevo parte di questi ultimi."[235]

Il sapere è dunque per Nkrumah lo strumento di emancipazione e d'integrazione. Occorre formare i giovani e coltivarne il sapere e la capacità di pensare, del resto una prassi senza pensiero è cieca e un pensare senza prassi è vuoto.
Ma il colonialismo con i suoi sistemi non permette uguaglianza né libertà, occorre quindi operare una rivoluzione sociale: "La rivoluzione sociale, pertanto, deve avere ben salda alle sue spalle, una rivoluzione intellettuale, una rivoluzione nella quale il pensiero e la filosofa siano orientate alla redenzione della nostra società. La nostra filosofia deve trovare le sue armi

[235] *Ibidem*, p.3-4

nelle condizioni ambientali e di vita della gente africana. È in tali condizioni che si deve riuscire a creare la soddisfazione intellettuale della nostra filosofia"[236].

La filosofia che deve reggere la rivoluzione e che da essa nasce è quella che prende il nome di *Coscientismo*. Il termine indica una disposizione delle forze intellettuali africane che consenta di depurare la personalità da tutte le sovrastrutture imposte dalla cultura coloniale.

Una volta al potere si posono d nuovo stringere rapporti con l'occidente adeguando il proprio atteggiamento all'indipendenza ormai raggiunta. Nkruma cerca di capire, alla luce del Coscientismo se l'indipendenza ha reso realmente liberi gli africani ed arriva alla conclusione che non lo sono a causa di una nuova forma di dipendenza economica e culturale. Il neocolonialismo domina tutta a cultura africana e tutto ciò rende ingovernabili i popoli di fatto divisi da molti interessi. Molti capi di stato fanno il gioco dei neocolonialisti e arrivano perfno a sfruttare il popolo a proprio vantaggio. Nkrumah esprime così a propria amarezza di fronte a questo: "E' molto più facile che il proverbiale cammello riesca a passare per la cruna di un ago con tutta a sua gobba, che una ex amministrazione coloniale sappia offrire consigli equilibrati e corretti di natura politica al suo ex territorio ormai liberato"[237].

Il coscientismo di Nkruma è basato su deduzioni che trae dalla coscienza umana e in particolare africana, sullo stile dell'umanesimo e della concezione comunitaria dell'Africa tradizionale. Per combattere ogni forma di dipendenza non c'è bisogno di una lotta di classe, soprattutto in una società pre-tecnica come quella africana già di per sé comunitaria. Il suo coscientismo cerca di stabilire un vero collegamento con il passato eguaglitaro ed umanista e tende ad utilizzare i nuovi metodi e le stesse tecniche del colonialismo per combatterlo. Il Coscientismo deve sconfiggere l'incipiente capitalismo e cancellare la mentalità colonialista, deve difendere l'indipendenza e garantire la sicurezza del popolo.

Nkrumah ha coltivato come Capo di Stato un'utopia: introdurre la propria ideologia in tutto il continente africano per mezzo di un unico partito operante in ogni paese, ciascuna nazione istituisce un proprio partito politico unico che mira a proteggere e a garantire la libertà e l'unità tra i cittadini e che rappresenta una delle prime forme di vera e propria indipendenza. La democrazia africana viene così espressa in termini di partito unico. In questa democrazia le diverse funzioni sono strutturate ad immagine della vita di un villaggio con il proprio capo villaggio. Nella pratica ed essendo un'attività politico-amministrativa, i

[236] *Ibidem*, p.76
[237] *Ibidem*, p.102

programmi sono elaborati da una minoranza di intellettuali e promulgati per acclamazione popolare, in molti casi senza un convolgimento cosciente della maggioranza dei cittadini.

Il coscientismo è in ultima analisi un appello all'Unità Africana e questo proverbio del Madagascar può essere usato per spiegare l'ideologia di Nkrumah: "Mita be tsy lany ni bamba; Se si è in tanti, è possibile attraversare il fiume senza essere mangiati dal coccodrillo."
L'unione fa la forza, l'unità è l'arma migliore per superare ogni ostacolo posto dal sistema coloniale.

4.4.3. Kennet d. Kaunda: antropologia

Kennet Kaunda,[238] primo presidente dello Zambia indipendente, intende dare il proprio contributo allo sviluppo integrale dell'uomo africano. Condividendo le idee di Nkrumah afferma che la rivoluzione deve incentrarsi sull'uomo e sulle sue capacità e deve fare acquisire all'africano una maggiore consapevolezza delle sue responsabilità in relazione all'evoluzione dell'universo. La personalità umana deve essere valutata per se stessa e la soddisfazione dei bisogni di ogni uomo costituisce il criterio del progresso. Kaunda si pone come colui che lotta per il benessere e la dignità della persona umana, quindi occorre recuperare i valori che sono stati compromessi dal colonialismo e dal potere politico e amministrativo, immagine dell'occidente. Il suo socialismo si presenta come una forma di vitalismo africano e l'uomo è al centro di ogni ideologia. L'uomo è tale per la comunità che lo accoglie, quindi i valori persi vanno cercati nella comunità stessa rappresentata dalla realtà del villaggio e del clan. Gli elementi che devono costituire il pensare africano sono la solidarietà, l'ospitalità, il mutuo soccorso e la fratellanza. "La comunità tradizionale era una società basata sull'aiuto reciproco, organizzata in modo da soddisfare le esigenze fondamentali di tutti i suoi membri, scoraggiando quindi ogni forma di individualismo; i bisogni dell'uomo costituivano i criteri supremi di comportamento […] L'unità fondamentale non è come nella società industriale: l'individuo o la famiglia, ma la comunità. Questo comporta che ci sia un accordo sostanziale sui fini e e sull'imprescindibilità dell'azione collettiva. Lo spirito di coesione sociale era così sviluppato che la comunità e non la vita del singolo, costituiva il centro d'interesse, con risultati ammirevoli…"[239].

[238] Kennet KAUNDA, nacque nel 1924 a Lubwa in Zambia, il padre era un pastore calvinista
[239] Kennet D. KAUNDA, *Una Zambia Zambiana*, Roma 1971, pag 28-29

La scoperta della propria identità è per Kaunda il situarsi nel *tempo* e nello *spazio*. L'uomo africano acquistando la propria identità diventa cosciente del proprio ruolo e della propria responsabilità in relazione all'universo. Su questo si basa la costruzione di una nuova Africa: lo sviluppo tecnologico o la modernizzazione della città passano in secondo piano rispetto alla conservazione del senso d'umanità che tutti devono avere. La società africana è sempre stata centrata sulla realtà del vissuto, sulla comunità e sull'uomo, quindi per qualsiasi rivoluzione si deve salvare il valore dell'uomo prima di tutto il resto.

La mentalità africana non divide in modo netto ciò che è solo naturale da ciò che è spirituale o soprannaturale. Per questo si afferma che l'africano sperimenta la vita piuttosto che domandarsi che cosa essa sia.

Nella letteratura africana si riscontra un certo numero di pubblicazioni concernenti l'umanesimo[240] africano, benché molti di questi autori possano essere inseriti nelle varie correnti ideologiche, l'umanesimo esprime uno degli aspetti caratteristici delle culture africane.

Kaunda definisce il suo un *Umanesimo cristiano*, quello che l'uomo può fare è lasciarsi guidare da Dio nella direzione che Lui ha deciso, ciò porterà l'uomo ad una meta superiore perché Dio solo sa che cos'è la vita.

Anche Kaunda, come gli uomini della Negritude, lotta per l'indipendenza e la libertà, il suo Umanesimo è, prima di tutto, una lotta contro l'individualismo. I luoghi prioritari di attuazione non sono l'individuo o la famiglia ma la comunità[241].

4.5. Filosofia africana: la svolta di Placide Tempels

Frans Tempels[242] nasce il 18 febbraio 1906 in Belgio, nel 1924, come postulante nell'ordine dei Francescani, si dedica allo studio della filosofia, in seguito a teologia. Nel 1933 parte per il vicariato apostolico di Lula-Katanga (attuale Repubblica Democratica del Congo). Nel 1934 dà inizio ad una scuola per catechisti e porta avanti contemporaneamente un'opera di evangelizzazione come missionario itinerante. Comincia a riflettere su come portare il messaggio evangelico tra i Bantu, una delle etnie più diffuse in Africa, ritiene che sia importante conoscere usi, costumi e mentalità dei suoi catecumeni, così si dedica in

[240] Cfr. *Unanesimo africano*, cap. 3-6 di questo lavoro

[241] Cfr. M. NKAFU NKEMNKIA, *Il pensare africano come vitalogia*, p. 48-52; A.J. SMET, H*istoire de la*…p.54

[242] Frans TEMPELS nasce il 18 febbraio 1906 a Berlaar nella provincia d'Anversa in Belgio, nel 1924 entra come postulante nell'ordine dei Francescani, si dedica allo studio della filosofia e in seguito a quello della teologia, viene ordinato sacerdote nel 1930. Nel 33 parte per il vicariato apostolico di Lula-Katanga (attuale Repubblica Democratica del Congo).

particolare allo studio *dell'ontologia dei Baluba,* il gruppo etnico con cui si trova più a stretto contatto e la cui lingua "kiluba", rappresenta informazioni preziose per i suoi studi. Nascono, così, alcuni studi etnologici e, nel 1945, una prima versione della *Pholosophia bantoue* edita da Lovania che provoca reazioni di apprezzamento ma anche di rifiuto. Il Vicario Apostolico in Katanga manifesta forte apposizione e all'opera di Tempels e così il missionario belga rientra in Belgio, nel 1946 continua a propagare le sue idee ma si sottopone anche ad un periodo di silenzio perché la chiesa possa studiare il suo operato. Nel 1948 esce sul "Bulletin des Missions" la *Catéchése bantoue* e la Casa Editrice Présence Africaine pubblica una nuova edizione francese della *Philosophie bantoue.* [243]

Tempels è un autore molto discusso nel pensiero africano soprattutto per l'dea di *missione civilizzatrice* in cui i non evoluti, i primitivi potranno essere oggetto di formazione da parte degli educatori europei,[244] tuttavia non si potrà più prescindere dal suo lavoro perché pone le fondamenta nel pensiero e nell'azione africani.

Di lui dice Henri Mourier:

> "Nonostante l'atteggiamento arrogante e superiore del suo autore, il libro di Tempels apre la strada ad un'analisi aperta e priva di pregiudizi sulle religioni e sulla filosofia dell'Africa. Le sue motivazioni e quelle dei colonialisti a cui si rivolge sono quelle di *civilizzare educare e migliorare i Bantu*. Il libro è soprattutto l'interpretazione personale di *Tempels sui Baluba* ed è ambizioso chiamare ciò filosofia Bantu, dal momento che l'autore descrive solamente un popolo in mezzo al quale aveva lavorato per molti anni come missionario. Quest'opera può essere soggetta a molte critiche e la teoria della *Forza vitale* non può essere applicata ad altri popoli africani, la cui vita ed idee mi sono familiari. Il contributo maggiore di Tempels è più in termini di apertura e cambiamento di atteggiamento che non dei contenuti e teorie reali del suo libro"[245].

Anche Alioune Diop presenta così l'opera di Tempels[246]: "Ecco un libro essenziale al nero, alla sua presa di coscienza, alla sua sete di situarsi in rapporto all'Europa, deve essere anche un libro da leggere la sera per tutti coloro che si preoccupano di comprendere l'Africa e di costruire un dialogo vivente con lei."

L'opera di Tempels si inserisce in un momento storico importante. Il Congo, nel periodo tra le due guerre, sta vivendo una situazione economica e sociale pesante: stato indipendente dal 1885 al 1908, sarà colonia belga fino al 1959. Ricco di materie prime subisce uno

[243] M. NKAFU, E.SIGNORINI, (a cura di) *Tempels, La filosofia bantu*, Ediz. Il Ponte Vecchio, Cesena, 2007. p .8 e segg.
[244] Cfr. *Ibidem*, Cap. VII°
[245] Henri MAURIER, *Philosophie de l'Afrique noire*, Studia Istituti Anthropos, Paris 1985, 22
[246] Alioune DIOP, *Préface à La Philosophie bantoue du R.P. Placide Tempels*, Paris, Présence Africaine, 1949. A Diop fu per un periodo senatore in Senegal ma era portato per le attività puramente intellettuali, Rimette il suo mandato e si dedica interamente al pensiero africano. Fonda nel 1947 la Rivista *Présence Africane* il cui primo numero appare contemporaneamente a Dakar e a Parigi e diviene rapidamente l'organo d'informazione del mondo nero sia in Francia che nell'Africa stessa.

sfruttamento sempre maggiore delle sue risorse, un elevato numero di indigeni sarà costretto a lavorare nelle industrie estrattive, mentre il mondo rurale è soggetto a un regime di molteplici obblighi dal pagamento delle imposte ai lavori forzati.

È da allora che l'ideologia segregazionista gioca un ruolo importante per mantenere e riprodurre il sistema e la separazione tra "civilizzati e non civilizzati", con la convinzione della superiorità dei primi sui secondi, conferisce legittimità allo stato di cose.

La situazione peggiora con lo scoppio della seconda guerra mondiale, La colonia è impegnata a fornire agli alleati minerali, prodotti alimentari e uranio, con lo spopolamento delle campagne il costo della vita cresce a dismisura nelle città. I disordini che scoppiano tra il personale europeo e poi tra quello africano durante la guerra e subito dopo, testimoniano lo scontento e le prime rivendicazioni sociali di fronte ad una situazione diventata insostenibile. I lavoratori europei riescono a strappare ai datori di lavoro il riconoscimento di un sindacato degli operai mentre le defezioni dei lavoratori indigeni vengono invece represse con massacri che compromettono il rapporto di fiducia nella "missione civilizzatrice e di guida" degli europei.

A risentire della "barriera" razziale sono soprattutto gli *évolué* , gli indigeni che, per loro iniziativa o forzatamente si sono stabiliti presso i bianchi e costituiscono una categoria a parte tra la massa degli indigeni con i quali non condividono più i valori tradizionali e la classe dei bianchi che non intende assimilarli a sé. Sono coloro che pagheranno il prezzo più alto della politica coloniale: all'indomani della guerra cominciano a prendere coscienza che i bianchi non sono disposti a considerare alla pari neppure coloro che non solo hanno dato il più importante contributo per la guerra, ma che si sono anche affidati ai bianchi per essere *civilizzati.*[247].

Tempels si riferisce in modo esplicito allo scoppio delle prime agitazioni tra gli évolués e la sua opera nasce da una situazione di malcontento e disillusione che apre la strada ad un nuovo approccio nei confronti della popolazione indigena. Un'ulteriore profonda riflessione sulla realtà vista dall'africano, sulla visione dell'uomo, del mondo e di Dio in una gerarchia di valori che non tramontano mai e sono sempre oggetto di riflessione. Tempels rileva tutto questo quando afferma che: "…è un crimine contro l'educazione imporre ad una razza umana una civiltà svuotata di filosofia, di saggezza comune e di aspirazioni spirituali, e sarebbe un'offesa ancora più grave privare taluni popoli del loro patrimonio culturale, che è l'unica cosa che hanno da usare come punto di partenza per raggiungere un grado di civiltà

[247] *Ibidem*, p. 17

maggiore". [248]. Sarebbe inqualificabile se gli educatori bianchi persistessero nel distruggere negli africani la loro mentalità che è l'unica realtà che impedisce di ritenerli esseri umani di grado inferiore. Andrebbe considerato come alto tradimento da parte dei colonizzatori se questi eliminassero dalle razze umane primitive tutto ciò che per loro ha valore e che costituisce un nocciolo di verità, secondo il loro pensiero tradizionale e la loro filosofia della vita e che è parte integrante del loro essere… segnala l'esistenza di un pensiero africano da scoprire e non da opprimere, da desiderare e non da disprezzare come facevano in quei tempi molti bianchi europei".

L'opera di Tempels si inserisce anche all'interno di una produzione letteraria che si stava affermando fin dai primi decenni del 900 e che è una conseguenza di un crescente interesse etnologico e antropologico nei confronti degli indigeni e di opere nelle quali l'esistenza di una *filosofia* che determina usi e costumi nell'Africa nera, è posta e riconosciuta a priori.

La novità di Tempels è di avere per la prima volta esplicitato la *filosofia africana*, delineandone in modo sistematico i principi fondamentali e con l'intenzione di costruire un corpus coerente. A partire da una *ontologia della forza vitale* , seguendo una struttura aristotelico-scolastica, deduce una *'epistemologia'*: saggezza e teoria della conoscenza dei Bantu, una '*psicologia'* del Muntu e una '*etica oggettiva e soggettiva'* bantu. Il confronto con la filosofia europea è sempre presente ed in riferimento ad essa sono evidenziate similitudini e diversità [249].

Poiché si è avvalso per la propria formazione intellettuale delle numerose opere di etnologia e antropologia del tempo sarebbe un errore considerarlo come "il padre" degli studi sul riconoscimento della filosofia nera come è stato fatto in passato. Tuttavia l'effetto suscitato da questa "monografia veramente innovativa" testimonia che l'opera ha segnalato qualcosa di nuovo e rappresenta una svolta rispetto alle opere precedenti.

Tempels distingue due fasi nel suo lavoro: passa dall'analisi della filosofia Bantu al metodo mediante il quale si procede. Nella prima fase afferma di scrivere per gli occidentali e si serve della terminologia della filosofia occidentale a loro nota. Ben presto si rende conto della difficoltà di tradurre i termini bantu in una lingua europea, nonostante ciò sceglie di usare la lingua olandese ritenendo che i termini da lui usati possano fornire almeno un'idea approssimativa del concetto soprattutto per quanto riguarda l'idea di "*forza vitale=energia*

[248] P. TEMPELS. , *La philosophie Bantoue*, Présence africaine, Paris, 1949, pp.173 – 174.
[249] M.NKAFU, E. SIGNORINI (a cura di), *op cit*. p. 10 e segg.

prima". Questa intuizione caratterizzerà il percorso dei pensatori nell'ambito del pensiero africano fino a giungere alla posizione di M. Nkafu nel "*Pensiero africano come vitalogia*" che vedremo più avanti..

Nel secondo capitolo, prima di entrare nel cuore del sul lavoro, Tempels avverte il lettore sulla questione della terminologia e del metodo: "Dal momento che tratteremo di un argomento di filosofia, dovremo utilizzare un vocabolario filosofico accessibile al lettore europeo. Poiché i popoli bantu hanno un pensiero estraneo al nostro, che chiameremo provvisoriamente *filosofia magica*, le nostre parole forse non abbracceranno completamente il loro pensiero. I nostri vocaboli europei forniranno solo un'approssimazione dei concetti e principi che ci sono estranei… Siamo dunque obbligati ad attingere al vocabolario della nostra lingua… Il presente studio non vuole essere altro che *un'ipotesi*, un primo tentativo di trattazione sistematica della filosofia bantu… Di conseguenza, anche se l'espressione apparisse imperfetta, non si deve dedurre che per questo motivo l'oggetto stesso della ricerca, l'analisi del pensiero bantu, sia compromesso..

Nel metodo Tempels parte da uno studio comparativo delle lingue, dei comportamenti, delle istituzioni e dei costumi dei Bantu, da cui astraendo si possono dedurre gli elementi del pensiero filosofico africano. "Potremmo cominciare con dei raffronti tra i linguaggi, i comportamenti, le istituzioni e gli usi dei Bantu; potremmo analizzarli e ricavarne le idee fondamentali, infine potremmo costruire, a partire da questi elementi, un sistema del pensiero bantu….Mi sembra dunque più opportuno presentare prima, in modo sommario, l'ipotesi completa della filosofia bantu. Dopo quest'esposizione sistematica della teoria, troveranno il giusto posto gli esempi (espressioni e comportamenti dei neri), che confermeranno la tesi esposta; se l'applicazione di questa teoria della filosofia bantu giunge a spiegare sufficientemente i fatti, si potrà individuare in essa una prova della validità, se non addirittura dell'esattezza della nostra ipotesi.

L'influenza dell'opera di Tempels è triplice: la sfida lanciata dal missionario belga ai Bantu ad esprimersi su una *loro filosofia* induce la stesura di testi da parte di autori africani: A. Kagamé, Mbiti, Ndaw, presentano tesi di dottorato in molti casi nelle università europee. Poi, secondo, questa "philosophie implicite e sous-jacente" diventa per importanti etnologi: M. Griaule, D.Dieterlen, punto di partenza di cui avvalersi per lo studio delle culture africane. Infine "La philosophie bantoue" influenza direttamente e indirettamente autori della corrente politico-ideologica che, dagli anni 50 ai 60, saranno i protagonisti della lotta per

l'indipendenza dei paesi africani come Senghor del Senegal, K. Nkrumah del Ghana, Nyerere della Tanzania.

Le critiche mosse contro La Philosophie Bantoue possono essere raggruppate in tre tipologie: di tipo storico-empirico; di tipo ideologico; di tipo metodologico.
Si contesta a Tempels di avere esteso a tutti gli africani, individuati con il nome generico di "Bantu", ciò che può essere valido solo per i Baluba, popolazione presso la quale Tempels ha vissuto e si critica la scarsità dei dati empirici presentati a sostegno della tesi.

Le argomentazioni di tipo ideologico mettono in evidenza il fatto che, nonostante la critica di Tempels nei confronti dell'opera "civilizzatrice" coloniale classica, l'autore non rinnega in modo netto ed inequivocabile l'opera civilizzatrice in sé ed il suo testo, per questa ragione, si presta ad essere nelle mani del potere coloniale uno strumento ancora più efficace per sottomettere le popolazioni indigene.

Infine si critica l'approccio metodologico di Tempels e la terminologia da lui utilizzata, che rendono discutibile il fatto che si attribuisca alla sua opera un carattere prettamente filosofico. Nel testo, infatti, la terminologia filosofica manca di precisione e rivela che la formazione culturale di Tempels non è quella di un filosofo di professione, inoltre la scelta di ricostituire "la filosofia" dei Bantu a partire dallo studio dei proverbi, dagli usi, dalla lingua, a molti è risultata inaccettabile.

Ma Tempels ha già anticipato una risposta alle obiezioni sia nel primo che nel secondo capitolo: "Chiedo al lettore di voler rivolgere la sua cortese attenzione al problema essenziale dello studio del pensiero bantu, piuttosto che logorarsi sul problema secondario della sua terminologia. […] solitamente questa, a prima vista sconvolge, mi si concedeva in generale che fosse arduo scoprire nel vocabolario filosofico delle lingue europee delle parole che traducessero meglio il pensiero Bantu. È vero che coloro che hanno letto subito l'esposizione della teoria, hanno formulato prontamente delle obiezioni contro la teoria stessa o contro la terminologia usata…ma sempre perché il loro punto di vista era quello europeo. In seguito, prendendo in considerazione i numerosi casi d'applicazione, li portavo, generalmente, ad ammettere che la filosofia bantu potesse essere qualcosa di simile. […] Invito dunque il lettore a leggere quest'opera, non tenendo conto né della filosofia occidentale, né dei pregiudizi che potrebbe avere nei riguardi dei Bantu e dei primitivi. Gli chiedo di rinunciare allle idee preconcette e di applicarsi a penetrare il senso di ciò che qui vi è esposto, evitando di lasciare che il pensiero si perda nella critica del mio modo di esporre o della scelta dei termini. Gli chiedo anche di astenersi dall'esprimere il proprio parere per quanto riguarda la

valutazione della teoria e di avere la pazienza di venire a conoscenza di venire a conoscenza delle prove e dei casi d'applicazione che gli saranno forniti successivamente, prima di pronunciarsi. Subito dopo potrà formulare le sue critiche e attaccare il contenuto della teoria esposta, quanto la forma." [250]

Tempels conclude il suo lavoro sintetizzando la sua esposizione "...della concezione bantu nella lotta tra il bene e il male, tra il diritto e l'ingiustizia anche se a grandi tratti. È una lotta che, presso i Bantu, può concludersi solo con il ristabilimento della vita.

4.5.1. P. Tempels: La filosofia Bantu[251]

Nel primo capitolo, che è anche introduzione, Tempels ricerca le tracce di una filosofia bantu, parte dal fatto che ogni comportamento umano si fonda su un sistema di principi, prosegue con l'opportunità di determinare lo strumento intellettuale, i concetti e i principi filosofici fondamentali dei bantu, continua con la questione della frattura tra Bianchi e Neri, che resterà e si accentuerà fini a quando i bianchi non andranno incontro alle aspirazioni sane dell'ontologia nera. Infine si chiede se le nozioni fondamentali e i principi primi dei bantu appartengono davvero all'ambito della filosofia e se si può parlare di filosofia bantu.

Per questo premette che:"Il permanere di questi atteggiameni per secoli d'evoluzione contingente trova una spiegazione soddisfacente solo nella presenza di un insieme di concetti coordinati e motivati logicamente, in una *Saggezza*. Il comportamente non può esere universale né permanente nel tempo, se alla base non c'è un'insieme di idee, un sistema logico, una filosofia positiva completa dell'universo, dell'uomo e delle cose che lo circondano, dell'esistenza, della vita, della morte e dell'immortalità. […] molteplici vie devono condurre alla scoperta del loro sistema ontologico. Una conoscenza approfondita della lingua, uno studio accurato dell'etnologia, un esame critico del diritto, oppure la maieutica appropriata dell'insegnamento del catechismo possono rivelarcela."[252]

Non è possibile sostenere che i primitivi non possiedano nessun sistema di pensiero perchè ciò significherebbe escluderli dalla categoria degli uomini, coloro che affermano questo si contraddicono fatalmente. "Citiamo per fare solo un esempio, R. Allier che nella sua opera: *La psyhcologer de la conversion chehz le peuples non civilisés,* scrive a p. 138: -

[250] *Ibidem*, p.39-41
[251] Testo di riferimento: M. Nkafu – E. Signorini (a cura di), *op.cit*., in italiano p.29-117; testo in francese, p. 109-211.
[252] *Ibidem* p.29-38

Domandate ai Basuto, disse Dieterlen, il perché di quelle usanze, saranno incapaci di rispondervi. Non riflettono. Non hanno teorie né dottrine. Per loro l'unica cosa importante è compiere certi atti tradizionali, mantenere il contatto con il passato e con i trapassati.- Due pagine dopo, però, si legge: - Che cosa rende incontenibile questa opposizione dei capi? È la paura di rompere il legame mistico che, attraversoil capo, si stabilisce cin gli antenati, ed è la paura delle catastrofi che ciò può causare.- Cos'altro sono questo *legame mistico* e questa *influenza degli antenati* se non gli elementi di un sistema di pensiero? Forse un semplice istinto o un timore irragionevole e nulla più?"

Qui Tempels si chiede se non sia più ragionevole e più scientifico ricercare quali *idee* alimentano questa reazione di fronte al *legame mistico*. Questo permetterebbe, perfino e in seguito, di fare a meno del luogo comune *mistico.*

Solamente dopo che saranno state studiate e descritte completamente la filosofia e l'ontologia del primitivo, si potrebbero trarre conclusioni definitive dall'etnologia, dalla linguistica, dalla psicoanalisi, dalla scienza del diritto, dalla sociologia e dallo studio delle religioni. Infatti: "Se i primitivi hanno una concezione particolare dell'essere e dell'universo, quest'*ontologia* peculiare darà un carattere speciale, un colore locale alle loro credenze e pratiche religiose, ai loro costumi, al loro diritto, alle loro istituzioni e usanze, alle loro reazioni psicologiche e più in generale a tutto il loro comportamento. Ciò è tanto più vero se si considera che, secondo la mia modesta opinione, i Bantu, come tutti i primitivi, vivono più di noi di Idee e secondo le loro idee."

A questo punto l'autore chiarisce lo scopo del suo studio: prima di tutto è diretto a coloro che vogliono *studiare* i bantu e i primitivi; poi a tutti quelli che sono chiamati a vivere in mezzo agli indigeni per i quali una più adeguata comprensione del pensiero bantù è indispensabile, ciò riguarda quindi i coloniali, ma in modo particolare coloro che sono chiamati a guidare e a giudicare i neri, coloro che sono attenti ad un'evoluzione positiva del diritto clanico, insomma, tutti quelli che vogliono civilizzare, educare, promuovere i Bantu. Se questo discorso riguarda tutti i coloni di buona volontà, è rivolto, però, in modo speciale ai missionari. "Se non si è penetrata in profondità la loro personalità specifica, se non si sa da quale presupposto scaturiscano le loro azioni, non è possibile comprendere i bantu. Non si entra in contatto spirituale con loro. Non ci si fa capire da loro, soprattutto quando si

affrontano le grandi verità spirituali. Credendo di *civilizzare* si rischia invece di attentare all'*uomo*, di lavorare per incrementare il numero degli sbandati e di generare dei ribelli."[253]

I bantu hanno una nozione diversa delle categorie, delle relazioni tra gli uomini, della causalità e della responsabilità. "Ammettiamo pure che i neri siano *animisti* nel senso che attribuiscono un'anima a tutti gli esseri, oppure che siano *dinamisti* nel senso che riconoscono l'esistenza di un mana, una forza universale che anima gli esseri dell'universo. Dovremmo perciò porre ai bantu le seguenti domande: -Come *possono*, secondo voi, queste anime o questa forza universale agire sugli esseri? – Come *avviene* l'interazione tra gli esseri? – In quale modo il *Bwanga* (medicamento magico, amuleto, talismano *può* guarire secondo voi, l'uomo? – come *può* uccidervi, anche a distanza il mfwisi, il muloji, lo stregone che compie malefici? – Come *può* rinascere un morto? – Che cosa intendete con questa rinascita? – chi è che compie l'iniziazione: l'uomo o lo spirito? – In che modo l'iniziato acquisisce la *conoscenza* e la *potenza?* – Perché la maledizione ha un effetto distruttore? – In che modo lo possiede? – Perché alla vigilia del loro battesimo i catecumeni vengono a dirci: probabilmente i nostri rimedi magici sono efficaci, ma noi vogliamo rinunciare a ricorrere ad essi?"[254]

Tempels vuole dimostrare che simili domande vanno ben oltre la descrizione ufficiale delle usanze, eppure non sono destinate a rimanere senza risposta: tutti i bantu risponderanno immancabilmente allo stesso modo. Ciò che è stato definito magia, animismo, manismo o dinamismo, insomma tutta la tradizione dei bantu si fonda su un principio unico: il riconoscimento della Natura Intima degli esseri , che è il principio della loro Ontologia. È proprio con questo termine filosofico, infatti, che è necessario designare la *loro conoscenza dell'essere*, dell'esistenza delle cose: "Si è sostenuto che il principio fondante della religione dei primitivi fosse il manismo o l'animismo, o il totemismo oppure la magia. Recenti studi storici hanno stabilito che il culto dell'Essere Supremo è altrettanto antico, se non addirittura più antico della magia. Bisognerà ammettere che il modificarsi delle concezioni religiose sia stato il risultato di un'evoluzione progressiva della religione primitiva. I bantu attuali hanno continuato a credere negli elementi della loro religione originaria teista e, tuttavia, li vediamo contemporaneamente manisti, dinamisti totemismi e sostenitori della magia. Ma c'è di più, chiunque oggi può verificare facilmente che i bantu a noi contemporanei, a proposito di manismo, feticismo, animismo, diranno: - Tutto ciò è voluto da Dio, l'Essere supremo e tutto ciò è stato donato per aiutare gli uomini-."

[253] Ibidem
[254] *Ibidem*, p.32

A. Ndaw osserva che l'analogia tra il sistema di Leibniz e la teoria delle forze è notevole: "… non può sfuggire il paragone tra la *teoria delle forze,* e quindi dell'e*ssere,* e la dottrina di Leibniz che, con l'affermazione del principio di continuità, fa che tutto dipenda da Dio, Monade suprema, e col principio del legame delle sostanze interne a Dio, costituisce un'armonia prestabilita"[255].

Una volta che questo è spiegato occorre ammettere ragionevolmente che tutte queste molteplici manifestazioni si collegano ad una concezione unica, ad una stessa idea dell'universo, ad uno stesso sistema metafisico. Tutte queste pratiche religiose come la concezione giuridica e l'organizzazione politica della società formano un tutt'uno logico nel pensiero dei bantu. Essi spiegano e giustificano queste diverse realtà in virtù della *loro unica filosofia: l'ontologia bantu.* Perciò, "prima d'insegnare ai neri il nostro pensiero filosofico, sforziamoci di penetrare il loro. Senza penetrazione filosofica, l'etnologia è puro folklore".

Non si può ritenere che, che i bantu siano in grado di presentare un trattato di filosofia, esposto con un linguaggio adeguato ma la formazione intellettuale europea permette di farne una trattazione sistematica. "Siamo noi a poter dire in modo preciso qual è il contenuto della loro concezione degli esseri, in modo tale che essi potranno riconoscersi nelle nostre parole e potranno approvare dicendo. – Tu ci hai capito, ora ci conosci completamente, tu *sai* nello stesso modo in cui noi *sappiam*o. – Non solo, se siamo in grado di adattare l'insegnamento della vera religione a quello che nella loro ontologia può essere rispettato, potremo assistere, così come mi è capitato, a manifestazioni di consenso simili: - Adesso non sei più nell'errore, tu parli come i nostri padri: allora avevamo proprio ragione!... – Sentivano che il mio insegnamento, pur rigettano le conclusioni sbagliate della loro filosofia, si accordava meravigliosamente con qualche *seme di verità* dei loro concetti fondamentali." [256]

Nel secondo capitolo Tempels entra nel cuore della questione, tratta dell'ontologia dei bantu in cui la concezione della vita è centrata su di un unico valore: *la forza vitale*.

> "*La forza, la vita potente, l'energia vitale* sono l'oggetto delle preghiere e delle invocazioni a Dio, agli spiriti e ai defunti, così come tutto ciò che si è convenuto di chiamare magia, stregoneria e rimedi magici. Loro stessi diranno che si rivolgono all'indovino per apprendere *motti di vita* , che egli insegna il modo con cui rafforzare la vita. In ogni lingua bantu, si riscontreranno facilmente parole e locuzioni indicanti una *forza* che non è esclusivamente *corporea* ma solamente *umana*. Parlano della forza del nostro intero essere, di tutta la nostra vita. Le loro parole indicano l'*integrità* dell'essere. […] Ciò che noi bolliamo con il termine *magia* ai loro occhi non è altro che l'appellarsi a delle forze naturali che Dio ha messo a disposizione degli uomini, per il

[255] A. NDAW *op. cit.* p.350
[256] M. NKAFU – E.SIGNORINI, *op, cit.,* p. 33

rafforzamento della vita umana. Quando tentano di ribellarsi delle metafore o delle perifrasi, i Bantu chiamano Dio stesso *Il Potente*, colui che possiede la forza in se stesso. È anche colui che genera la forza in ogni creatura, Dio è il *Dijina dikatampe:* il grande nome, perché è la grande forza, *il mukomo* come dicono i Baluba, colui che è più forte di qualunque altro.

I mani dei primi antenati, elevati ad un piano sovrumano, possiedono una forza straordinaria come fondatori del genere umano e propagatori dell'eredità divina della potenza vitale dell'uomo. Gli altri defunti non contano se non nella misura in cui hanno aumentato e perpetuato la forza vitale nei proprio discendenti.

Per i Bantu tutti gli esseri dell'Universo possiedono la loro forza vitale specifica: umana, animale, vegetale o inanimata. Ogni essere è dotato da Dio di una certa forza capace di rafforzare l'energia vitale dell'essere più forte della creazione: l'uomo.

La felicità suprema, l'unica forma di gioia è il possesso della più grande potenza vitale, la sciagura peggiore e veramente l'unico aspetto del male è la diminuzione di tale potenza . […] Nelle loro lingue esistono i verbi *Kufwa e Kufwididila* che indicano i gradi progressivi della perdita della forza, della vitalità e il cui superlativo significa la paralisi totale della potenza della vita. Abbiamo sbagliato a tradurre queste forme verbali con espressioni *morire o morire del tutto*.[257]

Successivamente Tempels spiega l'ontologia dei Bantu chiarendo prima di tutto la nozione dell'*essere.* "I Bantu impegnano tutte le loro energie nell'acquisizione della potenza vitale. La nozione fondamentale della loro concezione dell'essere è il concetto della forza vitale. L'intelligenza umana tende a trovare il senso del nostro essere e delle cose dell'universo ed esprime le nozioni acquisite a volte con termini popolari, a volte con definizioni scientifiche".

La concezione che i primitivi hanno dell'essenza delle cose, così come i distinguo più audaci degli intellettuali di professione, sono conoscenze intellettuali che non sono essenzialmente differenti. Entrambe sono conoscenza dell'essere; sono conoscenze metafisiche.

La metafisica intesa come disciplina metodica e la saggezza umana, che viene chiamata *concezione del mondo,* considerano o abbracciano le realtà presenti in ogni essere dell'universo.

Tali realtà sono in particolare l'origine, il divenire, il cambiamento, la crescita, l'annullamento o il perfezionamento degli esseri, la causalità attiva e passiva e, più in particolare, la natura dell'essere in sé, vettore essenziale di questi fenomeni o modi universali. Per queste realtà tutti gli esseri hanno qualcosa di comune o identico. Le nozioni e le definizioni di queste realtà si applicano dunque ad ogni essere vivente. È questo il motivo per cui questa scienza, o conoscenza, è detta metafisica. È la conoscenza universale degli esseri, la metafisica abbraccia, infatti la totalità di ciò che è fisico, di ciò che ha un'esistenza reale. "La metafisica dunque è proprio la conoscenza più universale, non tanto nel senso che si

[257] M. NKAFU, E SIGNORINI, , *op. cit,* p.42

occupa solo di astrazioni e speculazioni sull'irreale, quanto, piuttosto, nel senso che abbraccia ogni essere. La metafisica non è sospesa nel vuoto. Il suo oggetto è la realtà intensa che esiste in noi e attorno a noi. Le sue nozioni, le definizioni, leggi, sono formulate in modo astratto e generale come sono le nozioni, le definizioni e le leggi d'ogni scienza."

Tempels distingue il pensiero occidentale per la sua caratteristica fondamentale che è la *staticità*: "Il concetto dell'essere più diffuso nella nostra filosofia occidentale è statico nel senso che la nozione di forza non è stata inclusa nella nozione prima di essere. L'attributo di forza appare generalmente come un accessorio, un accidente dell'essere in sé. Si chiamerà *essere* il supporto della forza e dei cambiamenti."

Il pensiero africano presenta una differenza fondamentale, il suo elemento distintivo è *la dinamicità.* "Noi occidentali vediamo nella forza un attributo dell'essere e abbiamo elaborato una nozione dell'essere svincolata dalla nozione della forza. Sembra che i primitivo non abbiano interpretato così la realtà. La loro nozione di forza dell'essere è essenzialmente dinamica. Parlano vivono e agiscono come se,per loro, la forza fosse un elemento necessario dell'essere. La nozione della forza è dunque legata essenzialmente a qualsiasi nozione di essere. *La forza è legata inscindibilmente all'essere e ciò spiega perché le due nozionisono congiunte nella definizione di essere*". Questo deve essere recepito come la base della filosofia bantu che avrebbe, perciò, una nozione composita dell'essere che potrebbe essere così formulata: *l'essere è ciò che possiede la forza.* Ma questa ipotesi minima non soddisfa Tempels, espressa così non gli sembra sufficiente né esatta in modo assoluto; "Credo di avvicinarmi molto di più alla verità se definisco la nozione dell'essere del primitivo in questi termini: *L'essere E' forza*".

Per evitare che il lettore europeo consideri *la forza* come un *accidente,* Tempels si attiene provvisoriamente alla definizione: "*Per i bantu l'essere è la cosa che è forza.*". Subito dopo ribadisce: "L'essere è forza, la forza è l'essere. La nostra nozione di essere è :-Ciò che E'. - La loro: - La forza che è -. Laddove noi pensiamo il concetto *essere,* loro si servono del concetto *forza*. Laddove noi vediamo degli esseri concreti, essi vedono le forze concrete. Laddove noi diremmo che gli *esseri* si distinguono per la loro essenza o natura, i Bantu direbbero che *le forze* differiscono per la loro essenza o natura."[258]

Nella concezione del mondo dei bantu c'è la forza divina, le forze celesti e terrestri, le forze umane, animali vegetali e, infine le forze materiali e minerali. Tutti questi esseri vengono considerate come delle forze specificatamente differenti e numericamente distinte:

[258] *Ibidem,* p. 44-45

"Per il fatto che ogni essere è fatto di forza. E non *è* se non in quanto forza, questa categoria *forza* abbraccia necessariamente tutti gli esseri: Dio, gli uomini vivi e morti, gli animali, le piante, i minerali: poiché l'essere è forza, tutti questi esseri appaiono ai Bantu come delle forze." [259]

Questo concetto universale non viene utilizzato dai bantu che, "pur essendo capaci di astrazione filosofica", si eprimono solo in termini concreti. Benché assegnino un nome ad ogni cosa, la natura intima della cosa nominata si presenta loro come questa o quella forza specifica e non come una realtà statica.[260] Tempels dice è necessario escludere l'idea che, per i Bantu, l'universo sia animato da una forza universale, una specie di potenza magica che ingloba ogni vivente: "Questa sarebbe l'nterpretazione europea di una filosofia primitiva appresa male". I Bantu fanno una netta distinzione e conoscono una defferenza essenziale tra i diversi esseri, vale a dire tra le diverse forze, "Tra le diverse specie di forze riescono, proprio come noi a riconoscere l'unità, ma ben inteso, come forza individuale."

È necessario escludere, perché estraneo alla filosofia Bantu, anche il duplice principio del bene e del male come forma universale, ed anche ciò che si è chiamato "essenza comune o comunione di specie se questi termini fossero intesi nel loro esatto significato."

Proseguendo nella sua analisi Tempels afferma che i Bantu distinguono negli esseri visibili *la cosa in sé* da ciò che è percepito dai sensi. "*Per cosa in se stessa* indicano una natura intima, specifica. L'essere stesso della cosa o più precisamente la *forza* grazie alla quale la cosa è quella che è". Per esprimere questo usano un linguaggio figurato e non bisogna commettere l'errore di considerare le perifrasi dei Bantu come una terminologia rigorosa all'europea: "La loro allegoria evidenzia semplicemente che è opportuno distinguere nell'essere materiale ciò che è percepibile, o fenomeno apparente da ciò che non si vede o natura intrinseca dell'essere."

Nel pensiero occidentale si distingue nell'uomo *un'anima e un corpo*, "ma ci si sente a disagio a volere esprimere dove si sia trasferito *l'uomo* dopo che queste due componenti si sono separate". I Bantu non si esprimono in questo modo: distinguono nell'uomo il corpo, l'ombra, il respiro come segno apparente di vita e l'uomo stesso. "Le apparenze sensibili sono periture o non sono per nulla ciò che intendiamo per anima, che è ciò che ci rende uomini, il notstro io che continua ad esistere dopo la morte quando il corpo e l'mbra saranno scomparsi.

[259] *Ibidem*, p.45-46

[260] *Ibidem*, a p. 46 Tempels riporta in nota la testimpnianza di un missionario dell'Ubangi (Congo Belga) che conferma la sua tesi: "Le mie constatazioni in ambito linguistico mi confermano quanto la vostra ricerca riguardi l'Africa intera. Presso i nostri *Ngabaka* , il sostantivo non indica tanto la cosa come *quella* ma come *così*. Noi prendiamo in considerazione l'essere della cosa, loro la forza di quella cosa, Essere di più o di meno forza vitale, ecco cosa costituisce per loro l'*essere* della cosa."

Ciò che resta dopo la morte non è designato presso i Bantu con un termine che indica la frazione dell'uomo. Ho sempre sentito gli anziani chiamarlo *l'uomo stesso, lui stesso,, aye mwine.*. Eccolo il *piccolo uomo* che era nascosto dietro le apparenze percepibili, *il muntu* che, con la sua morte, ha lasciato i vivi".

Tradurre qust'accezione di *muntu* con *uomo* è piuttosto riduttivo per Tempels perché, come spiegava un indigeno, quest'accezione indica piuttosto la nozione occidentale di *persona*. La parola *muntu* include qualcosa di eminenza e di eccellenza nell'essere. "Quest'accezione darebbe un senso logico all'asserzione che un giorno raccolsi da un nero che diceva: - Vidye i muntu mukatampe, - Dio è un grande o è un grande Muntu. - Ciò significava perciò: Dio è La Persona grande, cioè La grande, potente forza vivente.

La parola *Bintu* serve per designare *le cose*, ma secondo la filosofia Bantu si tratta di esseri *non viventi*, forze minori, non dotate di ragione, di personalità, o di vita superiore. "Non a torto certuni considerano il prefisso della parola bi-ntu, nient'altro che la particella della negazione".[261]

In base a queste considerazioni Tempels deduce che ogni forza può rafforzarsi o indebolirsi, in altre parole ogni essere può diventare più forte o più debole: una forza che supera un'altra forza può paralizzarla, diminuirla e perfino bloccare la sua azione, ma la sua forza non cessa per questo di esistere perché viene da Dio e l'esistenza non può essere tolta alla creatura da nessuna forza creata. L'origine, la conservazione e l'annientamento degli esseri o delle forze sono "espressamente ed esclusivamente attribuiti a Dio. Il termine creare, nell'accezione propria del fare dal nulla, si ritrova con il suo pieno significato nei vocabolari bantu (*kupanga* in Kiluba). [262]

Nel pensiero Bantu le forze interagiscono tra loro, le creature mantengono tra loro un legame, un rapporto ontologico intimo, paragonabile al legame di causalità che unisce la creatura al Creatore. "Per i Bantu, esiste un'interazione tra essere ed essere, cioè tra forza e forza; oltre all'interazione meccanica, chimica o psicologica essi vedono un rapporto di forze che dovremmo chiamare *ontologico*. Nella forza creata (l'essere contingente) i Bantu vedono un'azione causale che procede dalla natura stessa di questa forza creata e che influenza le altre forze. Una forza può rafforzare o debilitare un'altra forza. Questa causalità non è per nulla soprannaturale, nel senso che supera l'attributo tipico della natura creata; al contrario, è un'azione causale metafisica che deriva dalla natura stessa della creatura."

[261] *Ibidem*, p. 48
[262] *Ibidem*, p. 48: E'è in questo senso che i Bantu vedono nel fenomeno del concepimento un intervento diretto di Dio che crea la vita.

La conoscenza generale di queste influenze fa ancora parte delle conoscenze naturali e costituisce la *filosofia*. l'osservazione dell'azione di queste forze nelle sue applicazioni specifiche e concrete costituirebbe la *scienza naturale bantu*.

L'interazione tra le forze non può più essere definita *magia*[263] in quanto non esiste per il primitivo nessuna azione di forze soprannaturali, indeterminabili, ma semplicemente l'interazione delle forze naturali, così come furono create da Dio e da Lui messe a disposizione.

Dopo avere spiegato l'interazione tra le forze con influenza reciproca, Tempels teorizza la gerarchia delle forze in cui l'uomo è al centro della creazione:

> Così come in India ci sono le caste , così come gli Israeliti distinguevano il *puro* da *l'impuro*, in ontologia Bantu gli esseri sono ripartiti in specie e in classi secondo la potenza vitale o il rango vitale. Al di sopra di tutte le forze c'è Dio, Spirito e Creatore, il *mwine bukomo bwandi*.Colui che ha la forza , la potenza da se stesso. Egli provvede all'esistenza, alla conservazione e all'accrescimento delle altre forze. Nei loro confronti egli è "colui che accresce la forza".
> Dopo di lui vengono i primi padri degli uomini, i fondatori dei diversi clan. Questi arcipatriarchi, i primi a cui Dio comunicò la sua forza vitale, così come il potere di esercitare la loro influenza d'energia vitale su tutta la discendenza, costituiscono l'anello più elevato che unisce gli uomini a Dio. Nella concezione dei negri essi occupano un rango così alto da non essere più considerati semplici esseri umani deceduti ma esseri spiritualizzati che in certa misura partecipano direttamente alla forza divina.
> Dopo questi primi antenati vengono i defunti della tribù secondo il loro grado di primogenitura; essi formano la catena della discendenza attraverso i cui anelli le forze primogenite esercitano la loro influenza vitale sulla generazione vivente. I vivi sulla terra vengono dopo i defunti: questi vivi seguono, a loro volta, un gerarchia, non secondo un semplice statuto giuridico, ma secondo il loro essere stesso, secondo una primogenitura e il grado organico della vita, cioè secondo la potenza vitale. [264]

L'uomo tuttavia non è sospeso nel vuoto, abita le sue terre, vi è presente come forza vitale sovrana, regna sul suolo e su tutto ciò che lì vive: uomo, animale o pianta. Per i Bantu il primogenito di un clan è, per legge divina, l'anello che rafforza la vita, che collega gli antenati con la loro discendenza, lui è in grado di rafforzare la vita della sua gente e di tutte le forze inferiori: animali vegetali e inorganiche, che esistono, crescono o vivono sulla sua proprietà a beneficio della sua gente.[265]

---

[263] *Ibidem*, p.49, Tempels ribadisce continuamente la necessità di comprendere la differenza tra i termini bantu e i termini della filosofia occidentale, questo per non cadere in equivoci e giudicare superficialmenteil pensiero bantu che, invece va colto nella sua profondità.

[264] I*bidem*, p. 50, In nota Tempels avverte che la lingua dei Bantu potrebbe portare a credere che essi identifichino i fondatori dei clan con Dio stesso. Capita che essi chiamino questi con lo stesso nome di Dio. Non vi è però un'identificazione, ma un semplice paragone. È una pratica analoga a quella che vuole che il rappresentante del capo sia trattato come il capo stesso, poiché egli è l'apparizione sensibile di quest'ultimo e la sua parola non è altro che quella di colui che l'ha inviato.

[265] *Ibidem*, p. 50, Tempels spiega con la questa concezione dell'esistenza e con l'interpretazione dell'universo, la protesta dei neri contro la nomina, per intervento dell'amministrazione , di un capo che, per rango e potenza vitale, non poteva essere l'anello di congiunzione tra i defunti e i vivi.

Dopo la categoria delle forze umane vengono le altre forze, quelle animali, vegetali e minerali. All'interno di ciascuna di esse si ritrova una gerarchia che corrisponde alla potenza vitale, al rango, o alla primogenitura. Queste hanno lo scopo, per volontà di Dio, di aumentare la forza vitale degli uomini durante la loro vita terrena. Per questo motivo Tempels chiama "le influenze tra creatura e creatura: *causalità vitali* piuttosto che causalità d'essere o di forza, come le avevamo provvisoriamente chiamate; infatti anche gli esseri inferiori, gli esseri inanimati, i minirali sono forze che, per loro natura, sono messe a disposizione degli uomini, delle forze umane viventi o delle forze vitali degli uomini".
Tempels riassume quanto detto fino delineando le leggi generali della causalità vitale:

> I – L'uomo (vivo o deceduto) può rafforzare o diminuire un altro uomo nel suo essere. Se una simile influenza vitale è possibile tra uomo e uomo, essa è necessariamente attiva tra il capostipite, forza vitale superiore, e la progenie, forza inferiore. Quest'azione è inefficace solamente quando colui che subisce l'azione è provvisto, rispetto a colui che agisce, di una forza superiore, che può avere da se stesso, o da un'influenza vitale esterna e in particolare l'azione da Dio.
>
> II – La forza vitale umana può influenzare direttamente, nel loro essere stesso, esseri-forze inferiori (animali, vegetali, minerali).
>
> III – Un essere razionale (spirito, mane o vivente) può influenzare indirettamente un altro essere razionale agendo su una forza inferiore (animale, vegetale o minerale), tramite la quale raggiungerà l'essere razionale. Quest'influenza avrà anch'essa il carattere *d'azione necessaria*, tranne nel caso in cui colui che subisce l'azione sia intimamente più forte, o sia rafforzato da un'influenza di terzi , o si difenda ricorrendo a forze inferiori che superano quelle di cui si serve l'avversario.[266]

Spiega anche che alcuni autori sostengono che gli esseri inanimati come pietre, rocce o piante sono per Bantu *bwanga*, forze che esercitano la loro influenza vitale su tutto ciò che si avvicina a loro, cioè che forze inferiori agiscano su quelle superiori: "Per quanto mi riguarda non ho mai incontrato indigeni che accreditassero questa tesi. Quest'eventualità mi sembra in contraddizione con i principi generali della teoria delle forze, che è anch'essa espressa nelle dichiarazioni dei Bantu. Secondo la metafisica bantu è escluso che la forza inferiore eserciti per se stessa un'azione vitale su una forza superiore. È un punto su cui ho raccolto affermazioni categoriche".

Quindi certi fenomeni naturali come rocce, cateratte, grandi alberi, possono essere la manifestazione della Potenza divina o di un essere superiore che influenza indirettamente i vivi attraverso i fenomeni della natura. "Una simile spiegazione quadra *perfettamente* con la metafisica bantu. Questa manifestazione si ricollegherebbe alla terza legge enunciata".

[266] *Ibidem*, pag. 53

Nel terzo capitolo Tempels parla di "saggezza Bantu vista come la visione penetrante della natura degli esseri, delle forze; la vera saggezza è la conoscenza ontologica. Il Saggio per eccellenza, perciò è Dio che conosce tutti gli esseri, che penetra la natura e la qualità della loro energia." Dio conosce e dà all'uomo la capacità di conoscere, come gli dà la capacità di volere e di vivere. Poiché ogni essere è forza e ogni facoltà è una forza, esiste la forza di sapere come quella di volere, perciò gli uomini hanno la capacità di sapere. "Coloro che sanno sono soprattutto gli antenati, i *ba-vidye* e tra loro i primogeniti, morti o vivi; sono loro che hanno *cominciato* le cose". Per questo la vera conoscenza, la saggezza umana è anche metafisica, è la comprensione delle forze, della loro gerarchia, coesione, interazione e del loro accrescimento.

La metafisica o scienza delle forze è l'insieme delle conoscenze intellettuali di ogni Bantu: la filosofia delle forze è una concezione della vita, non importa se è stata inventata per giustificare un determinato comportamento o che sia stata una particolare concezione della natura ad aver condizionato questo, resta il fatto che questa filosofia permea la vita intera del Bantu. "Chiarisce le motivazione umane e ragionevoli di tutte le abitudini bantu, fornisce le norme della conservazione e dello sviluppo della persona. Ciò non significa che ogni indigeno sia in grado di declinare le dieci verità cardinali della sua filosofia,[267] ciò non toglie neppure, però, che il *muntu* che mostra di ignorare le antiche norme della saggezza Bantu, meriti di essere trattato da *kidima* dai fratelli, cioè da sottospecie di uomo, uomo dallo spirito insufficiente per essere *muntu*. Un comune *muntu* possiede la propria filosofia , riconosce la natura dinamica, sa dell'accrescimento dell'essere e delle sue influenze ontologiche e tiene conto delle leggi dell'induzione vitale".

Quest'ontologia rappresenta il bene comune di tutta la comunità bantu finchè resta una scienza universale, una saggezza che è accettata da tutti, non più sottoposta a critiche quindi con "valore, nei suoi principi universali, di Verità inconfutabile.[…] la criteriologia dei Bantu si fonda su un'evidenza esterna: l'autorità, la saggezza e la forza vitale degli antenati dominanti; si fonda allo stesso tempo sull'evidenza interna, vale a dire sull'esperienza, fatta dal loro punto di vista della natura e dei fenomeni naturali". Questo per Tempels è sufficiente per dire che la criteriologia e la saggezza dei bantu sono conoscenze razionali.

Un altro aspetto importante nel pensiero bantu è la distinzione che creano tra conoscenze filosofiche e scienze naturali: "La concezione generale che si può avere degli esseri e la conoscenza che si può avere delle qualità particolari d'ogni essere, sono cose

[267] *Ibidem*, p.55, Questa espressione è stata molto criticata, soprattutto da P. Hountondji.

distinte. Non è più di dominio della filosofia propriamente detta , definire un essere particolare descrivendone l'essenza specifica, l'energia, le facoltà, le influenze e le proprietà.

Ciò ci riporta all'ambito delle scienze naturali. E ci si può chiedere se nelle nostre scienze naturali moderne, ci sia consonanza d'idee, e se sia stata detta l'ultima parola sulla natura delle diverse forze naturali che sono state scoperte". Occorre conoscere e scoprire le forze naturali con semplici criteri: per esempio la *somiglianza* non è l'agente attivo ma soltanto la prova o il segno di una determinata forza; un altro criterio è definito dagli etnologi *magia di contagio o simpatetica,* ma non è affatto il *contagio o la simpatia* ad essere l'elemento attivo, ma soltanto la forza vitale del proprietario che agisce perché si sa che essa aderisce all'essere della cosa posseduta o utilizzata da lui. Un terza legge permette ai bantu, in alcuni casi di riconoscere, scoprire le forze o le influenze vitali. La parola, il gesto dell'uomo in vita sono considerati, più di ogni altra manifestazione, l'espressione formale, il segno della sua influenza vitale. "Ne consegue che se le parole e i gesti hanno effetti benefici o nocivi quando sono applicati ad una determinata persona, se ne può dedurre che la persona che ha parlato o agito eserciti la sua influenza vitale, in bene o in male, su quest'altra persona". Ma anche in questo caso non sono né le parole, né la mimica ad esercitare un potere, esse sono soltanto segni che esteriorizzano l'azione dell'influenza vitale e la fanno conoscere a terzi. Questi principi fissano le regole della ricerca e della conoscenza delle forze concrete e delle influenze vitali che procedono da tutto ciò che è percepito dai sensi. Sono, in certo modo, le leggi della conoscenza delle scienze naturali, "Sono criteri e non cause".

A questo punto Tempels definisce la saggezza: "Chiamiamo naturale la conoscenza che l'uomo può acquisire tramite l'esercizio normale delle sue facoltà. La conoscenza preternaturale supera le esigenze e capacità dell'essere umano, ma non quelle di un'intelligenza creata superiore, soltanto la conoscenza soprannaturale supera la capacità di qualsiasi essere creato". Da questo risulta che la filosofia Bantu, a proposito della conoscenza dell'essere-forza, non vuole essere altro che la conoscenza intellettuale naturale degli esseri. "I criteri generali della conoscenza delle forze e delle influenze appartengono all'ambito del sapere naturale dei Bantu, della conoscenza positiva". La conoscenza particolare delle forze che hanno agito in un determinato momento, la conoscenza di un essere concreto in se stesso, nella sua natura e nel suo potenziale d'azione nei confronti di certe persone determinate, "mi sembra che non sia altro per loro, che una conoscenza naturale più approfondita; solamente in

certi casi, qualora fosse supposto l'intevento diretto o indiretto di un essere superiore i di Dio stesso, si potrebbe parlare di conoscenze preternaturali". [268]

Dopo avere esposto la concezione del mondo dei Bantu e la loro ontologia Tempels indaga sul concetto di *Muntu*, la persona ossia le loro idee filosofiche riguardanti l'uomo. Premette che, solo dopo avere studiato questo, sarà possibile conoscere nell'etica e nel diritto, la filosofia del comportamento umano.

Anche in questa parte ribadisce la necessità di osservare le cose dal loro punto di vista, di prendere in esame la *psicologia* che la mente dei Bantu concepisce e non quella che risulta dall'osservazione da parte degli europei. È impossibile trovare nelle lingue bantu vocaboli che corrispondano alle nozioni di anima, mente, volontà, sentimento. Occorre fare tabula rasa delle concezioni in merito alla psicologia europea e "prepararci all'eventualità di giungere ad una concezione dell'uomo alquanto diversa da quella che abbiamo. Non abbiamo niente di meglio da fare che ascoltare e analizzare ciò che i neri dicono a proposito di questo essere che noi siamo soliti designare come "animale razionale". [269]

Il Muntu-persona è la forza dominante tra le forze create visibili, la sua forza, la sua vita, la pienezza del suo essere consiste nell'essere simile, in grado maggiore o minore, alla forza di Dio: "Dio, così direbbero i Bantu, possiede (o meglio è) la forza suprema, completa, perfetta: è il Forte in sé e per sé. *I mwine bukomo bwandi:* ha la causa esistenziale in Sé". Quindi Dio è considerato dai Bantu la causa e il sostentamento delle forze contingenti e come loro causa creatrice. L'uomo, in questa visione, è allo stesso tempo una delle forze contingenti e una forza vitale. "L'uomo non è causa prima e creatrice di vita, ma alimenta e aumenta la vita delle forze che si trovano sotto di lui nella gerarchia *ontologica"*. L'uomo è perciò, nel pensiero Bantu, una forza causale di vita anche se in senso ristretto rispetto a Dio e questa definizione si limita a descrivere solamente le relazioni che può avere con ciò che lo circonda, senza tuttavia esprimere la sua essenza.

Il Muntu ha la forza di conoscere: *Udi na buninge bwa kuyuka* (kiluba) per questo modo di concepire le cose, conoscenza e saggezza sono forze vita, come già visto in precedenza la vera conoscenza, la vera saggezza consiste nel comprendere la natura e l'azione delle forze altre, per i Bantu "la vera conoscenza è questa: la comprensione metafisica delle forze o degli esseri. È logica, quindi, l'importanza della forza vitale per cui il *muntu* può crescere ontologicamente, divenire più grande e più forte. Ma, allo stesso tempo può

[268] Ibidem, p. 56-59
[269] *Ibidem*, p. 65

diminuire, perdere la propria forza vitale fino alla scomparsa completa della sua stessa essenza, ciò comporta la paralisi della forza vitale che gli toglie la capacità che gli toglie la capacità di causa vitale. "Questo stato di estrema diminuzione dell'essere è quello di alcuni defunti; è lo stato in cui cadono le persone decedute che non hanno più la possibilità di stabilire un rapporto con i vivi sulla terra, che non possono esercitare perciò la loro influenza vitale, né a beneficio del rafforzamento della vita, né a suo danno: per la riduzione o la distruzione della vita stessa."[270]

Quando il Bantu parla di *mfumu* (capo*) o di tata* (padre), indica colui che ha una forza vitale, nuova, superiore, in grado di rafforzare e di mantenere tutto ciò che che cade ontologicamente sotto la propria gerarchia. Si diventa capo per un accrescimento interno della potenza vitale che eleva il *muntu* del patriarca al grado d'intermediario e di canale delle forze tra gli antenati da una parte e la discendenza con il suo patrimonio dall'altra.

È necessario un nome nuovo per il *nfumu* (capo) e il suo nome precedente non deve essere più pronunciato, pena la lesione e la profanazione della sua forza vitale. Il nome è soprattutto un criterio per definire l'individuo: "Il muntu può avere più nomi. Tra i Baluba ci sono generalmente tre tipi di nomi. Per prima cosa si distingue il *Dijina dya munda*, che è il nome interiore, il nome della vita o il nome dell'essere. Non si perde mai questo nome. Un secondo nome è quello che si riceve in occasione di un accrescimento di forza, per esempio il nome di capo o di stregone ricevuto al momento dell'iniziazione, durante l'investitura o in occasione della possessione da parte dello spirito. Infine ci sono nomi che si scelgono e ci si attribuisce da soli, *dijina dya kwinika bitu*, un nome che serve soltanto a nominare esteriormente, che non ha alcun rapporto profondo con la persona o con l'individuo. Questo nome può essere cambiato o abbandonato a piacere dal suo titolare".

Qui Tempels aggiunge una sua considerazione a proposito del terzo nome: chi si pone sotto l'influenza vitale dei bianchi, *muntu wa bazungu* (uomo dei bianchi), avrà un nome europeo e metterà a rischio la propria vita; "a questo gioco rischioso la filosofia delle forze non è certo estranea".[271]

Una considerazione importante, che identifica l'uomo è la *volontà* che in termini europei viene definita *libero arbitrio*: "i Bantu conoscono la facoltà che ha i *muntu* di decidere da se stesso e di scegliere tra un bene superiore e uno inferiore, tra il bene e il male.

[270] *Ibidem*, p. 67, "Secondo questa concezione delle forze i Baluba parlano di *muntu mutupu* per indicare l'uomo di mediocre importanza, privo di forza; mentre l'espressione *muntu mukulumpe*, indica l'uomo potente. Il vocabolo *muntu* include già in'idea di eccellenza e d'integrità. I Baluba diranno dunque *ke muntu po*, *non è un muntu*, di un uomo che si comporta in modo indegno.
[271] *Ibidem*, p. 71

Pensano che l'uomo possa avere *una volontà vivificante o una volontà distruttiva*. L'uomo può avere una volontà ordinata cioè può volere in modo conforme all'ordine delle forze quali Dio le ha volute, rispettando la vita e la gerarchia delle forze. Soltanto in questo modo il patriarca o il capo clan, il *ganga* (l'uomo dei rimedi) potrà agire in qualità di vero animatore della vita custode e difensore della forza vitale".

Ma l'uomo può essere animato anche da una volontà distruttiva e nociva: l'odio, invidia e la gelosia avranno delle ripercussioni sulla forza vitale degli esseri più deboli soltanto perché c'è la volontà di ridurre le forza vitale dell'altro. Quest'influenza nociva è designata presso i Bantu con il termine *buloji o kulowa*.[272]

Con l'esercizio della volontà o libero arbitrio, Tempels passa all'analisi dell'Etica Bantu: "L'uomo non è la norma ultima del suo agire. Non trova in sé la giustificazione ultima delle sue azioni o omissioni. C'è una forza superiore che, trascendendo il libero arbitrio dell'uomo, conosce, valuta e giudica l'atto umano. Contro la decisione e l'agire del potere umano supremo, c'è sempre la possibilità di ricorrere alla Potenza trascendente, dalla quale l'uomo ha ricevuto il potere di giudicare, con il dovere di renderne conto"[273]. Quindi esiste la possibilità di ricorrere all'Essere superiore quando subiscono ingiustizia.

In base a questo i Bantu operano una distinzione tra bene e male e questa coscienza fonda le proprie radici nella loro filosofia. "Per i primitivi la saggezza suprema consiste nel riconoscere nell'Universo, dal quale non escludono stupidamente a priori il mondo spirituale, quest'unità nel mondo degli esseri".

Per i Bantu, afferma Tempels, esiste *un'etica oggettiva e una soggettiva*, questa riguarda l'uomo buono o cattivo; esiste il perverso o annientatore che fa uso della sua cattiva volontà, nell'esercizio di questa volontà può essere provocato o sollecitato da altri: quando è acceccato dalla rabbia, dall'eccitazione o dalla collera perché ha subito un sopruso può pronunciare imprecazioni, ma questi stati d'animo non possono avere carattere di delitto. Anche se possono esercitare influenze nocive sugli altri esseri, perché l'uomo eccitato non è in una disposizione d'animo rispettosa della vita, questi sentimenti negativi sono molto diversi dalla malvagità dello stregone e dalla volontà cattiva dell'uomo incitato al male: "non si dirà dello stregone, dell'annientatore, che la malvagità si *è impossessata* di lui ma che lui *è* malvagio!" La collera è passeggera, è nata dalle offese e dalle ingiustizie, quando questa passa e l'uomo vede chiaramente ha il dovere di ritirare le maledizioni e le imprecazioni, di

[272] *Ibidem*, p. 69
[273] *Ibidem*, p. 74, cfr. il capitolo 5/3 di questo lavoro

dimostrare la sua buona volontà. Se non lo farà rimarrà in lui la cattiva volontà e questa sarà imputabili a lui stesso e non avrà più attenuanti che lo possano scusare.[274]

In base a questo vengono riconosciuti all'uomo bantu la coscienza etica, il dovere, la responsabilità per le sue azioni e la colpa. Il tutto deriva dalla loro concezione filosofica e dalla saggezza per quanto riguarda l'ordine universale, l'ordinamento delle forze e della loro gerarchia vitale. Sanno e dichiarano che quest'ordine è voluto da Dio e come tale va rispettato.

Tempels, nel suo studio, ribadisce continuamente la necessità di comprendere il Bantu facendo, momentaneamente, tabula rasa di categorie, preconcetti e pregiudizi europei; chi non lo fa non capisce i suoi giudizi e le nome del suo diritto. Dei casi descritti indicano che i neri ammettono l'esistenza di influenze vitali del tutto incoscienti e queste non soltanto negli esseri inanimati, nelle piante o negli animali, ma anche nel *muntu* stesso che può, del tutto inconsciamente e animato dalle migliori intenzioni, compromettere l'ordine ontologico delle forze e fare del male al suo prossimo.

Nel sesto capitolo Tempels affronta il discorso del ristabilimento della vita: i Bantu persistono nella convinzione che la vita è più forte della morte, che il diritto è più grande dell'ingiustizia, che la volontà vitale è più potente delle forze distruttive. Come già evidenziato qualsiasi ingiustizia o attentato alla vita umana è un male enorme, un male proporzionato al valore della vita ed in ogni caso supera infinitamente le stime del danno materiale riportato ed espresso in termini economici. "Non sarà dunque la gravità del danno subito, ma la dimensione della violazione di vita subita, a servire da criterio di valutazione per la riparazione e per il risarcimento. Quindi la perversità peggiore e, in definitiva, l'unica vera forma di perversità è la compromissione della forza vitale". Solo questo richiede una riparazione, che può essere anche un trasferimento di beni naturali, ma che deve sempre basarsi sul criterio del ristabilimento della vita. [275]

I Bantu hanno anche un sistema di concetti su come riparare il male e l'ingiustizia: prima di tutto ci sono le colpe commesse contro le forze vitali superiori. Non è possibile ridurre la vita di una forza superiore ma ribellarsi ad essa significa rompere l'equilibrio gerarchico e mettere in pericolo la forza vitale del clan. Questa offera può essere riparata con offerte propiziatorie, con la mortificazione e soprattutto con il riconoscimento formale del rango vitale superiore dei propri antenati, "Con una purificazione ontologica di ste stessi".

[274] *Ibidem*, p. 78-81
[275] *Ibidem*, p. 85-89

Se, invece, l'offesa è stata arrecata alle forze vitali inferiori, l'intero clan si trova in pericolo perché un primogenito può privare il fratello minore della sua *paternità* e mettere la discendenza in uno stato di indebolimento, abbandonarla ad una condizione di forza vitale ridotta. Lo stesso può fare un padre nei confronti del figlio. Una colpa simile può essere riparata soltanto ponendosi "di nuovo nelle giuste relazioni vitali con i propri discendenti…in un ristabilimento dell' influenza positiva *paterna*". Questo è accompagnato sempre da cerimonie esteriori che lo rendono manifesto e lo provano.

Ci sono anche le colpe commesse contro le forze di pari rango: con i fondatori del clan e con gli antenati non ci può essere nessun patto, non si può mai rivolgere loro delle ingiurie o disprezzarli, non si può minacciare di rompere il rapporto con loro perché ciò significherebbe la morte per i vivi. Ma nei confronti dei *ba-fu*, dei defunti ordinari appartenenti al clan ma che non sono mai stati capo clan da vivi la situazione è completamente diversa: i defunti di un'epoca lontana sono stati dimenticati, nessuno li può più chiamare per nome e quindi sono scomparsi. I defunti che sono morti da poco, che si sono conosciuti quando erano in vita sono considerati più o meno dello stesso rango dei vivi, le relazioni con loro sono claniche o individuali, ci sono rapporti di diritto naturale o di necessità vitale, ma anche relazioni ed obblighi di carattere contrattuale. Qui la riparazione della colpa dipende sia dal defunto che dai vivi e si inquadra sempre nel ristabilimento della gerarchia delle forze vitali.

Infine Tempels tratta del ristabilimento vitale tra i vivi che hanno lo stesso statuto giuridico: non è possibile rimediare al *buloji* o alla volontà malvagia. Per questo male c'è solo un rimedio, l'eliminazione della malvagità intrinseca in nome dei diritti della vita. Ma per la cattiveria provocata, che in sé non ricerca il male ma produce effetti dannosi, si può attendere che la persona ritrovi la calma, che la collera lo lasci. Soltanto allora gli si chiederà di di rendere conto delle cose malvagie che ha detto o fatto, a meno che egli stesso non fornisca spiegazioni e ponga rimedio alla sua colpa. Come già detto se il responsabile persiste nel suo atteggiamento, il capo clan può rimproverarlo, minacciarlo, umiliarlo; può situarlo in un posizione inferiore o addirittura privarlo della filiazione, espellerlo dal clan e di conseguenza farne un uomo senza diritti rompendo il rapporto di *paternità* vitale con il membro che ha attentato alla forza vitale degli esseri attorno a lui.

Come si può osservare Tempels ha costruito un discorso ontologico attorno alla tematica della *forza vitale* che è stata equiparata all'*essere* della filosofia occidentale. Molte cose che dice e il linguaggio usato, vanno considerati alla luce del periodo storico in cui lui è vissuto, occorre contestualizzare ed attualizzare quanto ha voluto dimostrare del pensiero dei

Bantu tenendo conto che ha operato una svolta importantissima nel riconoscimento e nella divulgazione della *riflessione filosofica* dei popoli africani.

Egli stesso sostiene continuamente che occorre badare all'essenza del suo scritto e non fermarsi sulle parole, sui termini che lui ha dovuto usare, sui particolari e sulle nozioni che sono semplici *accidenti*, ma di giudicare ed eventualmente apportare delle modifiche all'intero percorso del suo pensiero.

A distanza di quasi settant'anni dalla pubblicazione di quest'opera, ci sono ancora molte cose da dire: molti autori si sono soffermati soprattutto nella critica demolitrice ma non hanno dato suggerimenti diversi, non hanno trattato Tempels come punto di partenza per la costruzione di un sistema logico definito. Altri invece hanno lavorato molto perché i frutti di quella stagione potessero apportare idee e concetti nuovi alla causa del pensiero africano.

.

4.6. La filosofia bantu rwandese di Alexis Kagame

Alexis Kagame, nato in Rwanda, ha conseguito nel 1955 il dottorato in filosofia alla Gregoriana di Roma con la tesi su *La filosofia bantu rwandese dell'essere* che fu pubblicata a Bruxelles nel 1956, è il primo africano che ha ripreso, lo studio del pensiero bantu partendo dalle strutture linguistiche del *kinyarwanda*, la sua lingua madre e da questa ha tratto la concezione del mondo e le articolazioni del reale del suo popolo. L'autore precisa e motiva la scelta di analizzare proprio questa lingua cercando di aderire il più possibile alla cultura del suo paese e allo stesso tempo confrontarla con la cultura classica. "…la filosofia bantu non potrebbe essere razionalmente esposta senza un preambolo esplicativo, senza un richiamo dettagliato di uno stesso problema che è stato risolto nella cultura europea. In questo caso le due esposizioni parallele non confondono il punto di vista bantu con quello della filosofia classica, al contrario!! … è molto importante mantenere il termine *Bantu* (al singolare *Muntu*) perché la desinenza *–u* rappresenta un elemento determinante, anche dal punto di vista filosofico.(*Bantoue* è francese) … sarebbe contrario, in un certo senso, alla mia tesi adottare la forma francese."[276]

Per lui la lingua è una specie di griglia attraverso la quale ha potuto cogliere il modo nel quale i Bantu percepiscono l'Universo. Allo stesso tempo ha identificato le tavole delle categorie ontologiche bantu, le ha confrontate con le categorie aristoteliche con l'intenzione di realizzare ciò che Aristotele ha fatto con la lingua greca.

[276] A. KAGAME, p. 56

In un dialogo serrato tra Gama e Kama, sul modello di quelli platonici, in cui il primo interroga e confuta, il secondo costruisce e spiega la sua teoria, Kagame affronta le questioni metodologiche; il rapporto con la cultura e la filosofia occidentale; le fonti, in particolare la lingua bantu-rwandese che viene minuziosamente analizzata in tutti le sue componenti; le categorie dell'essere nel pensiero di questo popolo.[277] Da questo esame e dalla comparazione tra "filosofie" riduce le dieci categorie aristoteliche a quattro.

- *Umuntu*: corrisponde alla *Sostanza*; la persona umana, essere intelligente.
- *Ikintu:* corrisponde sempre alla S*ostanza*, però per gli esseri privi d'intelligenza.
- *Hantu*: mette insieme le categorie di *spazio e di tempo*, perché così usa il Bantu.
- *Ukuntu*:. Comprende tutte le altre categorie aristotetеliche: *quantità, qualità, relazione, azione, passione, posizione e il possesso…*

Nel suo studio Kagame ha per primo stabilito il senso generico di *Ntu,* questo con una serrata analisi delle categorie bantu rwandesi rappresentate dai determinativi chiamati sia *prefissi* che *particelle formative. Ntu* è un *qualche cosa*, un *essere,* che le diverse determinazioni categorizzano in una classe.

"…*Ntu* indica l'essere nella sua accezione generica e indeterminata. Noi lo diremmo neutro, né maschile né femminile. Per cui *Ntu* equivarrebbe a *Essere-ente"*.

Di particolare interesse per i teologi è il fatto che Dio è posto dai Bantu al di fuori di ogni categoria dell'essere: non è *Ntu*: essendo preesistente è posto al di là delle categorie *Ntu*.[278] "*Ntu* va sempre pensato unito alle sue manifestazioni. È l'essere stesso, l'energia cosmica che solo il pensiero moderno può separare dalle sue forme di apparire facendone un'entità astratta. *Ntu* è come una "casa" in cui troviamo sempre qualcuno "ospite": il *Mu* o il *Ki*, il *Ha* o il *Ku.* E solo quando è espletato questo compito di ospitalità si realizza la pienezza dell'esistente" [279]. "Noi dobbiamo affrontare qui il problema filosofico dell'esistenza. Ma, prima di approfondire questo, bisogna determinare il senso del verbo essere, la cui importanza filosofica non può sfuggire a nessuno. Anche nel pensiero filosofico europeo questo verbo gioca un ruolo fondamentale, perché è per lui che il predicato è attribuito al soggetto. Per

[277] *Ibidem,* p. 71 e seg. a p. 80 *Gama* riassume il concetto di categoria in generale e chiede a Kama di commentare. Questi risponde che le categorie possono essere logiche o metafisiche e le analizza. Poi mostra le differenze e le analogie tra quelle bantu- rwandesi e quelle di Aristotele, il modo in cui può identificarle e applicarle. Qui ci si limiterà per esigenze di spazio e di tempo, alla semplice enumerazione senza analizzare il minuzioso lavoro di Kagame.

[278] Cfr: I. TUBALDO, *op. cit*. a p. 90 l'autore si pone la domanda se *Ntu* possa essere identificato con l'essere universale o con il trascendente.

[279] *Ibidem*, p. 119 e seg. Nel capitolo 4 a p. 122, che ha per titolo: *Il problema dell'esistenza nella filosofia bantu rwandese*, Cfr. A.NDAW, *op. cit*. p. 347 e seg.; P. AKAHANGO, *op. cit*.p. 94;. I. Tubaldo, *op. cit*. p. 90; P. MIGUEL, *Tussanghe*, p. 121.

questo è impossibile *formulare un giudizio* senza che intervenga sia direttamente che indirettamente.

Tutta questa strutturazione del *Ntu* permette di esprimere le manifestazioni delle proprietà particolari di tutti gli elementi della realtà sensibile tranne Dio che non è né principio, né causa ed appartiene ad un altro piano. Questa organizzazione rappresenta il fondamento delle manifestazioni dell'essere nei diversi esistenti che compongono l'universo, come se si delineasse una *mens africana* per cui la realtà totale dell'Universo è una. Le contraddizioni del bene e del male, della vita e della morte hanno la loro origine negli antagonismi inerenti agli esistenti e che provengono dalle loro specifiche proprietà.

Così, nei termini di Kagame, l'essere non-dotato di intelligenza e di conoscenza, il minerale e il vegetale contengono comunque una varietà di proprietà che egli chiama "occulte". Queste proprietà sono conosciute ed utilizzate dagli animali, ma anche dall'uomo il cui essere contiene proprietà simili. Gli animali, esseri sensitivi, e l'uomo, essere d'intelligenza, hanno la conoscenza che permette l'utilizzazione delle proprietà di tutti gli esseri. Di conseguenza, quando un tale essere-non-dotato-di-conoscenza produrrà un effetto qualunque sia sull'uomo che sui suoi beni, quest'effetto nocivo o benevolo, sarà attribuito all'azione di un essere dotato di conoscenza che avrà utilizzato la natura non conoscente per realizzare uno scopo determinato. Tutto questo rappresenta il dinamismo esistenziale di tutto ciò che esiste in potenza del non conoscente, in atto di ciò che si conosce[280].

Kagame è autore anche di un'altra opera *La Philosophie Bantu Comparée* in cui ancora analizza il linguaggio, ma inteso come luogo rivelativo del senso della vita. Ha preso in esame un certo numero di lingue Bantu per trovare in esse elementi che possono essere oggetto di riflessione filosofica e, nel fare ciò, segue procedimenti metodologici occidentali. Nell'opera vengono studiate le civiltà dei popoli bantu, la logica formale presente nelle espressioni linguistiche, la criteriologia e l'ontologia, il problema dell'esistenza e gli attributi del nome di Dio. Il problema dell'uomo e dell'esistenza intelligibile funge da introduzione al trattato sulla religione dei Bantu.[281]

Kagame rivolge a Tempels una critica per la generalizzazione che ha operato parlando in generale di filosofia bantu: sarebbe stato opportuno concentrarsi su una sola area e non

[280] A. NDAW, *op. cit.* a p. 350, l'autore confronta pensiero africano e pensiero occidentale: "La dicotomia occidentale fra la materia e lo spirito è estranea alla *mens africana,* per la quale la realtà totale dell'universo è una. Questa concezione del mondo è diversa da quella che la costruzione scientifica moderna di tipo cartesiano ha elaborato, ma essa si avvicina molto a certi sviluppi recenti del pensiero occidentale, dopo che esso si è dedicato con molta attenzione allo studio del simbolo con i lavori di G. Bachelard e dei suoi discepoli e dopo che la fisica nucleare, con la sua fissione atomica, ha cambiato la concezione moderna della materia. "

[281] Cfr. A. KAGAMEe, *La philosophia bantu comparata,* Presence africane, Paris, 1976. Cfr. anche M. Nkafu, *op. cit.* p. 65.

parlare di tutti i popoli bantu che sono molto diversi uno dall'altro. Proprio per questo lui prende in considerazione un gruppo etnico e linguistico ben preciso e i suoi libri non portano il titolo di "filosofia africana". Nonostante i limiti, dovuti certamente alle difficoltà di tipo linguistico ed alla puntigliosa comparazione tra le categorie, *La filosofia bantu-rwandese dell'Essere* porta un notevole contributo per la formulazione del pensiero africano e indica il modo in cui, nel futuro, sia necessario riprendere in esame le lingue parlate e scritte dei diversi popoli, analizzandone le varie parti per poter trovare l'essenza della vita che è implicita in esse e stabilire i criteri del pensiero dei popoli che le parlano.

Secondo A. Ndaw,[282] Kagame inaugura, con Tempels, un tentativo di ritrovare e costituire una metafisica a partire da concetti diversi da quelli dei Greci. Gli africani non si sono dedicati ad una spiegazione semantica dell'essere ma il loro discorso sviluppa una problematica ontologica a partire dal concetto di forza. "Le critiche rivolte a queto termine, alla sua incompiutezza concettuale, alla sua equivocità non ci sembrano ben centrate perché, come vi è una polisemia della parola essere, (l'essere si dice in molti modi afferma Aristotele) così vi è una pluralità di sensi nella nozione di forza". Inoltre A. Kagame ha costruito il suo sistema basandosi su materiale linguistico e ciò ha dato risultati incoraggianti, "ciò apre una strada reale a chi cuole cogliere il significato delle tradizioni dell'Africa antica e percepire i rapporti tra queste tradizioni e i tratti specifici dell'Africa, come possiamo osservarla oggi"

J.Jahn,),[283] nel suo libro *Muntu* tratta principalmente di ciò che egli definisce *cultura neo-africana*.(…) Nella parte religioso-filosofica, Jahn adotta le categorie di A. Kagame e riduce il tutto a quattro categorie: *Muntu, Kintu, Hantu, Kuntu.* Per questo *ogni esistente, ogni essere, qualunque sia la forma sotto cui si presenta può essere compreso in una di queste categorie. Fuori di queste è impossibile pensare qualcosa.* Si presuppone che questi elementi siano correlati alla radice puramente linguistica *–ntu-* che appare nelle quattro parole su cui si basano le categorie. Jahn suppone che Ntu sia la forza universale in assoluto (…) l'Essere stesso, l'energia cosmica, Ntu è la forza in cui essere ed esistente coincidono, non esprime l'agire delle varie forze ma il loro essere. Il contributo maggiore del libro di Jahn è costituito dall'asserzione che *l'Africa possiede qualcosa di valore filosofico che merita di essere preso sul serio e studiato rigorosamente.* [284]

[282] A. NDAW, *op. cit*. p.354
[283] J. JAHN, 1918 – 1973, *Muntu*, 1958: *Muntu*.. Concetti filosofici e cognitivi nelle culture africane americane e africane. Tradotto in molte lingue è stato, negli Stati Uniti come la "bibbia dei neri nel 1951 incontra Senghor.
[284] J. S. MBITI, *op. cit. p.* 11-13

4.7. La storia della filosofia africana: l'evoluzione delle facoltà teologiche del Congo-Zaire

Negli anni 60 quasi tutta l'Africa aveva raggiunto l'indipendenza,[285] nel decennio successivo, gli intellettuali, i pensatori e i professori delle università cattoliche, in Zaire/Congo[286], si misero all'opera per raccogliere testi e costruire una storia del pensiero e della filosofia che potesse essere compresa e studiata nelle Università: "La création d'un Département de Philosophie à l'Université Lovanium[287] a connu del longues années de gestation. Depuis 1962, le project d'un programme Philosophique complet ètait élaboré, mais des besoins plus urgents en ont retardé la realisation. Conçu comme projet de reflexion philosophique qui s'oriente vers des problèmes propres de l'Afrique, vers des expressions culturelles africaines, vers l'expérience africaine, il risquait de perdre sa saveur africaine avant même sa naissance, suite â la conference de Franz Crahay du 19 mars 1964: '*Le decollage conceptuel: conditions d'une Philosophie bantoue.* Je crois que la témoignage du professeur Guillaume Theys, qui a été en quelque sorte fondateur et inspirateur de ce Département serait très précieux pour éclaricir davantage ces débuts.

C'est finalement le lundi après le 15 octobre 1968 que l'Université Lovanium ouvrait un Département de philosophie, debut d'un cycle complet d'enseignement universitaire de philosophie au Zaire" [288].

Smet era l'ultimo arrivato dei cinque professori che componevano il Dipartimento di filosofia alla sua nascita[289]. "In questo momento ogni riferimento ad una filosofia africana era assente dal programma dei corsi, "sans doute par souci d'universalité de la Philosophie, oeuvre de la raison et dès lors d'office accessibile à tout homme. Ne parlant pas de nulle part, il apparut toutefois naturel qu'un Africain pose de questions à partir de sa mémoire ancestrale

[285] Cfr. cap. 1 di questo lavoro

[286] AA.VV., *Philosophie Africaine, Bilan et perspectives,* Facultes Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, RDC, Questa opera è il frutto della quindicesima settimana filosofica tenuta a Kinshasa dal 21 al 27.
In un'avvertenza ai lettori il testo dice che: tutti i testi raccolti in questa opera sono stati scritti molto prima dell'avvento al potere dell'A.F.D.L.(Alleanza delle Forze Democratiche per la liberazione del Congo), che ha segnato il ritorno del nome del paese da Zaïre à la République Démocratique du Congo. Non si è ritenuto opportuno cambiare questo nome e l'aggettivo corrispondente nel testo dove figurano.

[287] L'università è stata fondata nel 1954 a Kimwenza. Il suo nome deriva dal vecchio nome, *Lovanium,* per Leuven in Belgio . Nell'agosto 1971, l'università è stata fusa con *l'Università Autonoma protestante del Congo (Université Libre du Congo) e l'Università di Lubumbashi in Congo* (fondata nel 1956) nella *Università Nazionale dello Zaire* (Université Nationale du Zaire, UNAZA). Tra il 1980 e il 1991, le università sono stati nuovamente divisi in tre istituzioni, l' Università di Kinshasa , Kisangani Università , e l' Università di Lubumbashi .

[288] *Ibidem,* p. 12, Al momento esistevano dei Dipartimenti di Filosofia in Nigeria: a Ifé (1963) e a Lagos (1966), in Malawi (1965), seguirà Nairobi nel 1970.

[289] *Ibidem,* pag. 12, "Guillaume Theis, Chef de Departement, Alphonse Elungu, Vice Recteur de l'Université, Daniel Gambembo, Tran Van Toan et Alfons Smet. D'autres s'ajouteront: en 1969: Jan de Greef et Paulin Hountondji et en 1970 le père Jean Marie Van Parys."

comme de son sol nourricier.". Questo riferimento alla *memoria ancestrale* creerà notevoli questioni all'interno del pensiero africano fino ad arrivare alla problematica dell'esistenza o meno della filosofia africana che verrà di volta in volta associata alle categorie dell'antropologia, dell'etnologia, della religione e assumerà nomi diversi a seconda dei luoghi di provenienza dei pensatori o dell'influenza su di loro del pensiero filosofico occidentale.

Intanto il 6 agosto 1971 le tre Università dello Zaire: Lubumbashi, Kisangani e Lovanium de Kinshasa, "ont été fusionnées" in una sola *Università Nazionale dello Zaire.*

Con il trasferimento a Lubumbashi, la facoltà di Filosofia e di Lettere di Lovanio diventò semplicemente una Facoltà di lettere dove la maggior parte dei corsi di filosofia furono soppressi e a Kinshasa rimase solo una licenza di specializzazione, per questo era paradossale pensare di formare filosofi specialisti senza formazione filosofica di base.

Ma proprio questo portò alla creazione di un secondo corso di filosofia in Zaire: il frazionamento dell'Università Nazionale in facoltà lontane tra loro più di mille chilometri, rese necessaria la realizzazione di un nucleo di filosofia al *Campus de Kinshasa*. L'attuazione di questo fu il risultato di una specie di colpo di mano della Facoltà di Teologia cattolica[290].

Così "Le 25 novembre 1971, à l'ouverture de l'année académique 1971-72, les cours pour les deux années du cycle de graduat, purent commencer".

Tre anni più tardi, il 30 dicembre 1974, fu soppressa la stessa Facoltà di Teologia nell'Università Nazionale dello Zaire. Intervenne allora la Conferenza Episcopale che salvò la Facoltà di teologia cattolica assieme alla sua sezione di Filosofia, programmandola dapprima come un orientamento di Scienze religiose, poi diventata Dipartimento di Filosofia e Religioni Africane della Facoltà de Teologia Cattolica, infine, nel 1987, elevata a Facoltà di Filosofia, parte integrante delle Facoltà Cattoliche di Kinshasa[291].

Dopo una breve analisi storica Smet delinea la situazione della *Philosophie Africaine* quando sono passati venticinque anni di insegnamento di filosofia in Zaire: parte dalla conferenza di Franz Crahay[292] che metteva in guardia contro l'instaurazione di una filosofia africana non fondata sulla ragione: " Nous nous sommes demandé si une philosophie bantoue est possible. Elle l'est, avont nous répondu, moyennant une série de conditions. L'une de ces conditions serait sinon l'abandon, du moins le freinage du cult de la différence. Mais

[290] *Ibidem*, p. 13, "La Faculté de Théologie Catholique a eu l'audace de relever ce defi, je dirai presque in *fraudem legis*, en contournant la loi, dans des circostances socio-politiques où sa propre survie était mise en cause"

[291] *Ibidem*, p.14

[292] A.J. SMET, *Philosophie Africaine, Textes choisis II et Bibliographie selective*, Presses Universitaires, du Zaire, Kinshasa, 1975, p.326; Franz Crahay, ha studiato filosofia e psicofisiologia all'Università di Parigi nel 1949, ha insegnato filosofia all'Università di Liegi e all'Università Lovanium di Kinshasa.

précisément, le projet même d'une philosophie bantoue n'est-il-pas l'une des expressions et des plus aventureuses- du cult de la différence? On peut le craindre?"[293].

In seguito a questa conferenza l'espressione filosofia bantu o filosofia africana rischiava di presentarsi come il culto della differenza, *un'antilogie,* una contraddizione a livello di linguaggio. L'importanza data all'espressione africana e alle realtà che la traducevano potevano dare luogo a dei malintesi che era importante prevenire. La filosofia è universale perché opera della ragione e quindi accessibile ad ogni uomo. Ricerca il vero che vale non solamente per un popolo, ma per tutti i popoli e dappertutto.

La filosofia africana, nata al di fuori di un programma d'insegnamento esplicito dell'Università, venne riconosciuta, prima con la tesi di Alexis Kagame e, più tardi, con il lavoro di Vincent Mulago, questi, già nel 1967-68, prima della creazione del Dipartimento di filosofia, era titolare di un corso ciclico, non obbligatorio, in licenza di filologia africana intitolato: *Religions et philosphies africaines* (tutti tre i termini al plurale). Nel 1970-71 diventa *Philosophie et Religions Africaines*. Il fatto di intitolare il corso: Filosofia (al singolare) e Religioni (al plurale), significa che non ci sarà più confusione, si tratta di filosofia *tout court* e di religioni africane. Ma questo solo al dipartimento di filosofia mentre a lettere resta plurale.

L'espressione *Philosophie et religions africaines* ha fatto storia. Nel 1974 le autorità del paese hanno deciso che l'UNAZA non permetteva l'esistenza di due Dipartimenti di filosofia. Quello della Facoltà di Teologia doveva sparire, ancora una volta è stato salvato dal Dipartimento di Filosofia e Religioni africane, titolo che *"j'ai eu l'honneur de proposer au Conseil de la Faculté de Théologie"*[294].

Nel corso dell'anno accademico 1970-71 nacque a Lubumbashi la prima rivista di filosofia che si riconobbe con l'attributo esplicito di "africana": i *Cahiers Philosophiques africains,* nel primo numero il nome di Smet figura con quello di P. Hountondji che già aveva cominciato al Lovanium ed era segretario di redazione.

Nell'editoriale intitolato *Le scandale,* con sottotitolo: *L'Instance Philosophique*, Hountondji dice "…qui veut convaincre un public étranger de l'existence d'une philosophie africaine, d'une science africaine,…comparable a celles de l'Occident […] ce qui importe,

[293] AA.VV. *Philosophie Africaine,* F. Crahay, Le decollage comceptuel, p.15 e seg.
[294] *Ibidem,* p.16, come vedremo Smet si propone come parte attiva nel realizzare una struttura ed un linguaggio filosofici nell università di Kinshasa.

dorénavant, c'est de se retrouver enfin entre soi pour … instaurer un autre débat, le seul qui ait de l'importance: le débat théorique au sein de nos peuples."[295]

Nel 1977, il Prof. J.M. Van Parys presentò i lavori del Seminario di Addis-Abeba, del dicembre 76; con il titolo *Pour une nouvelle problématique, de la Phlosophie Africaine*, spiegava che gli autori : "ont paru chercher tuot à la fois à respecter et promouvoir une originalitè africaine, mais sans vouloir la rattacher nécessairement au d'abord aux objectives d'un passé révolu, sans vouloir non plus voir l'africanité dans la seule identité de l'auteur. Mais ou-delà de cette prémiere prise de distance à l'ègard d'une controverse aujourd'hui célèbre, il y a une autre : la recherche de valorisation d'une pensée africaine affranchie, dotée désormais du absolu de se donner ses propres critères"[296].

4.7.1. A. J. Smet: metodologia della raccolta e scelta dei testi

Alfons Josef Smet, padre passionista belga[297]. è colui che più ha creduto nella costruzione del pensiero/filosofia africano, dopo avere studiato a fondo Tempels, senza preconcetti e chiusure ha raccolto tutto ciò che era stato scritto *sur* l'Africa: "C'est ce goût de recherche bibliografique qui m'a conduit à une exploration de la culture africaine. Dès la primière année de mon ensegnement au Zaire je me suis référé, dans un cours de morale générale, à la culture africaine, apparemment sans beaucoup de succès, â juger les murmures et chuchotements des étudiants vers la fin des années soixante, n'y semblaient guère intéressés."

Smet si rende conto, che è improrogabile dare in mano agli studenti di filosofia degli strumenti utilizzabili nei corsi universitari. Dei testi che riguardino *la Filosofia Africana.* Per prima cosa mette a punto con Hountondji, come già detto, i *Cahiers*, la prima rivista di filosofia che porta l'attributo *Africana.* "Créer une revue, dice Smet, est une chose, l'étoffer est une autre." Già il primo numero contava molti contributi pubblicati altrove e, in questo contesto, Hountondji gli propose di pubblicare le prime ricerche bliografiche nel secondo numero dei Cahiers: "Je l'ai fait sous le titre: Bibliographie de la pensée africaine. Il s'aggissait de **la pensée** africaine. L'introduction précise: 'Cette bibliographie se limite en principe à la littérature relative aux conceptions philosophiques des peuples de l'Afrique noire" [298].

[295] *Cahiers Philosophiques Africains* 1, (1972) p. 1, *Éditorial,* p.2
[296] A.J. SMET, *Histoire de la Philosophie Africane contemporaine, Courant et problemes,* Département de Philosophie et Religions Africaines, Kinshasa, 1980
[297] A.J. SMET è nato a Vrasene in Belgio nel 1924, nel 1946 entra nell'ordine de Padri Passionisti, studia filosofia al Lovanium e poi a Parigi, Nel 1968 insegna prima a Lubumbashi e poi al Lovanium a Kinshasa.
[298] A.J. SMET, *Bibliographie de la pensée africaine,* p.1

Il problema dei criteri di scelta dei testi si presentò a Smet su due livelli: il primo era individuare ciò che è filosofia da ciò che non lo è. "Quels écrits de Mudimbe sont philosophiques et lesquels ne le sont pas? Ou encore, une des premières publications de Hountondji de 1967, s'intitule: *Charabia et mauvaise conscience: psychologie du langage chez les intellectuells colonisès,* relève-t-elle de la philoshophie ou de la psychologie" J'ai toujours jugé qu'une bibliographie de la philosophie doit prendre tout ce qui peut avoir un intérêt immédiat pou le philosophes"[299].

Il secondo criterio è il concetto di *africanità*: "La philosophie africaine est-elle la littérature philosophique des Africains, comme Hountondji le propose, ou est-elle la littérature philosophique sur l'Afrique?"[300]

In un primo momento Hountondji definisce Filosofia africana un insieme di testi "écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-même de 'philosophiques". Successivamente nel Bilan, metterà anche i lavori di autori non africani[301]. Questo è un passaggio molto importante perché permette di dare voce a tutti i *non africani*, che hanno espresso conoscenze e teorie, sia pure con pregiudizi e luoghi comuni, sul pensiero Africano.

Inoltre Smet ha un proprio concetto della filosfia africana che non è quello del Bilan né quello di Hountondji: "La conception de philosophie africaine, sous-jacente à mes bibliographies ne mentionne pas tous les travaux philosophiques des africains mais tous les travaux philosophiques 'sur' l'Afrique de n'importe quel auteur. Telle que la philosophie se développe actuellement in Afrique. Le Bilan représente la position la plus réaliste: elle synthétise la première conception de Hountondji et celle qui j'ai trouvée en Afrique dans les années 1970 et appliqué dans mes recherches bibliographiques. Depuis 1995 j'ai appliqué les criters du Bilan, dans mes nouvelles recherches, pour des raisons qui seront exposées plus loin". La ricerca bibligrafica mira all'insegnamento e, a sua volta, questo influenza la ricerca per l'impegno di scegliere più rigorosamente l'aspetto filosofico delle pubblicazioni. È in questo contesto che: "mes bibliographies sélectives de la philosophie africaine ont contribué à préparer une histoire de la philosophie africaine"[302].

---

[299] AA.VV. *Philosophie Africaine*… p. 19

[300] P. HOUNTONDJI, *Bilan de la recherché philosophique africaine – Philosophical research in Africa, Répertoire alphabétique – A bibliographicalsurvey, 1900 -1985, 2vol., CIAP-IACP, 1986 – 1988.*

[301] AA.VV., *Philosophie africaine*…, p. 21

[302] 1. A.J.SMET, *Lecture et explication philosophique de textes africains*, Lubumbashi, Université National du Zaïre, Faculté des Lettres, Département de Philosophie, 1972-1973. 2. IDEM, *Autour de la Philosophie africaine, Textes choisis*. Pro manuscripto, Kinshasa-Lubumbashi, UNAZA, 1973, 400 p. polyc.; 3. IDEM, éd., *Philosophie africaine I: Textes choisis*, Préface par Mgr Tshibangu T., *II Textes choisis et bibliographie sélective*, (Bibliothèque du CERA, 3), Kinshasa, PUZ, 1975, 565 p.

Nell'anno accademico 1971-72 Paulin Hountondji parte da Kinshasa e lascia vacante un corso di "Lecture et explication de teste africains" di cui era titolare dopo Lovanium. A Smet viene offerto di sostituirlo all'interno del Dipartimento di Filosofia di Lubumbashi e Kinshasa; in linea con le nuove idee di *filosofia africana* il corso si intitolerà: "Lecture et explication philosophique de textes africains." Smet esita nell'accettare poiché non è africano, ma il Decano Ntedika Konde "…m'a désarmé par la franche réponse que la science ne dépend pas de la couleur de la peau".

Nell'anno 1972-73 Smet tiene il suo primo corso di filosofia africana sotto forma di seminario, il grande problema è mettere a disposizione degli studenti i testi che erano dispersi in più riviste e in più annate, soprattutto in *Présence africaine*.

In quelli anni la fotocopia era ancora un grande lusso e non c'era altra soluzione "que de les polycopier sous stencil". Così è nata la prima raccolta di testi con il titolo di: *Autoures de la philosophie africaine, teste choisis*, Kinshasa – Lubumbashi, 1973, che voleva ribadire che non si trattava di un acquisto *da museo* ma di una paziente ricerca, attraverso i documenti scritti, della natura stessa e del senso profondo della filosofia africana. Al momento della pubblicazione Smet avrebbe voluto mantenere questo titolo perché certi testi della raccolta non erano propriamente filosofici ma potevano aiutare a scegliere, per contrasto, *la filosoficità* degli altri testi, alla fine l'editore decise che la pubblicazione doveva uscire con il titolo: "Philosophie africaine." Questa opera ha avuto un grande successo, è stata commentata, criticata, valutata, ma ha soprattutto permesso agli studenti di familiarizzare con i testi. Inoltre poteva essere meglio colto il suo effetto nell'Africa "en marche à la recherche de la Vérité par le discours et le creuset de la discussion" [303].

A questo punto Smet ritiene che tutto sia pronto per una *Storia della Filosofia Africana* all'Università dello Zaire. Dopo l'anno accademico 1972-73 il corso di "Lecture et explication philosophique de textes africains" è seguito dagli studenti di "second e de première licences." A partire dal 1974-75 il programma del corso è comune alle due licenze: teologia e filosofia e organizzato come gli altri corsi di "Lecture et explication de teste philosophiques."

[303] AA.VV. *Philosophie africaine…* p. 24, Smet cita Elungu che ha commentato l'opera: "D'abord l'auteur ne pose pas abstraitment et a priori la question de la philosophie africaine. Il ne part pas d'une définition conceptuelle restrictive d'une telle philosophie. Il semole considérer qu'elle existe, cette pholosophie africaine, du fait de l'existence de teste pholosophiques ou du moins à prétention philosphieque, produit par des africains et même par n'importe quel penseur réfléchissant sur les problémes africains. C'est là une attitude vraiment scientifique d'accueil, d'd'écoute de la réalité, qu'il ne s'agira plus ensuite que dìexplorer, d'intepréter."

Finalmente i testi di filosofia africana avevano trovato la loro "habilitation" nel programma di licenza allo stesso titolo delgli altri.

Ma esiste ancora un grosso problema per costruire una storia della *filosofia africana*: l'Africa non viene praticamente riconosciuta presso i filosofi. A parte J. Jahn che aveva analizzato nel suo "Muntu" cinque saggi[304], i docenti disponevano solo di alcuni testi di P. Hountondji che "restent priosonniers du combact contre Tempels et n'ouvrent guère des perspectives à une histoire de la phlosophie africaine. J'ai donc dû créer, inventer une histoire de la philosophie africaine contemporaine"[305].

Smet, che pure aveva compiuto il suo dottorato nel 1959 con una tesi su "Alexandre d'Aphrodisias e Thomas d'Aquin", si dedicherà totalmente al pensiero africano e ai testi che parlano di filosofia africana.

Tra il 1974 e il 77 viene elaborato un primo progetto di *Storia della Filosofia Africana* che comprende un'introduzione con tutta la bibliografia, l'inventario degli studi sulla 'Culture africaine comme réalité historique', il problema della filosofia africana: la sua esistenza e la sua definizione e, infine, dei riferimenti critici e delle prospettive.

Essenzialmente questo primo progetto viene suddiviso in cinque parti:

- i movimenti culturali africani e la filosofia
- una visione del mondo specificatamente africana?
- le filosofie tradizionali bantu
- le filosofie della cultura africana
- critiche e prospettive

Questo progetto, così come predisposto, non è mai stato realizzato, solo l'introduzione concernente l'esistenza della filosofia africana e la sua storia è diventata oggetto dei seminari, con l'aiuto dei professori Mbambi e Mvumbi allora assistenti. Ogni studente sceglieva uno dei quindici testi proposti. Alla fine dell'anno veniva redatto un testo: *Notes d'Histoire de la pensée africaine* arricchito dai risultati delle ricerche comuni e riportato dall'assistente Mbambi.[306] Le conclusioni di questa ricerca mettono ancora una volta in crisi il progetto di una storia della filosofia africana, nessuno considera filosofia tutto ciò che è passato e non scritto. "Au terme de cette enquête, nous constatons qu'aucun auteur (à l'exception de J. Jahn) ne considère la philosophie africaine du passé comme de la philosophie au sens strict, sans

[304] J. Iahan, *Muntu,l'homme africain et la culture néo africaine*, Traduit de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris, Seuil, 1958, 267 p.
[305] AA.VV. *Philosophie africaine*... p.26 C'etait un véritable tâtonnement. Pour le constater encore maintenant, il suffit de consulter l'Avant-propos de différentes rédactiones de mes '*Notes d'histoire de la pensée africaine'*, entre 1974 et 1977.
[306] A.J. SMET, *Notes d'histoires de la pensée africaine,* Kinshasa, 1975, p. 97 – 154.

plus, ou comme la philosophie dont l'Afrique a besoin. Il va de soi que l'entreprise de concevoir une histoire de la philosophie africaine suppose résolu affirmativement le problème de l'existence d'une philosophie africaine" [307].

Ma ci sono delle circostanze che *forzano* la storia: vennero istituite le *Semaines philosophiques,* la prima, come si è detto, nel 1976. Il contributo di Smet è la sintesi dei seminari arricchita dall'analisi degli ultimi studi di Storia della filosofia africana del Professore Kinyongo a Lubumbashi[308].

L'ultima parte della conferenza di Smet intitolata: 'Problèmes et méthode' può essere considerata come una sorta di 'confession, de témoignage de ma conception de philosophie africaine à ce moment'.

> Au terme de cette enquête sur les écrits concernant l'histoire de la philosophie africaine, nous constatons que, jusqu'à nos jours, la plus partes des auteurs se réfèrent explicitament ou implicitement à un livre, qui, historiquement parlant a ouvert un débat. Ce débat met en question, par-delà l'utilisation du terme de philosophie dans le titre d'un livre, l'existence même de la philosophie africaine. Ainsi l'histoire de la philosophie africaine risque de s'épuiser dans l'histoire de la problematique de l'existence d'une philosophie africaine. Même Hountondji, qui en est plenement conscient, semble vouer le milleur de son talent à cette discussion...Puor sortir de cette impasse, il foudra éclairer d'une façon systématique et métodique le véritable sens du livre de P. Tempels et son impact sur la pensée africaine.[309].

La discussione, a partire dall'unione dei due termini, *philosophie* e *bantu*, come si trova in Tempels, trova la sua origine nella specificità stessa della riflessione filosofica che è un'attività in prima persona: "Cette réflexion peut-elle se faire à la place de l'autre? N'est-ce pas réduire l'autre à un objet du 'dire', là où il est de droit le sujet ?"

L'interrogativo di Tempels non era posto al solo fine del *sapere* ma trova il suo punto di partenza nello *stupore* davanti al *modo d'essere dell'altro*. Si orienta verso le particolarità dei Bantu per approdare ad una filosofia particolare con un fine utilitario.

Questa constatazione invita a "Impliquer dans nos recherches les autres productions littéraires... du temps de Tempels, bien que leurs auteurs, à quelques exceptions près, ne les qualifient pas de *philosphiques*. Si l'on veut éviter toute confusion de termes ou tout usage abusif du mot "philosophie, on devra parler à ce stade, d'histoire de la pensée africaine. Toute philosophie est pensée, mais toute pensée n'est pas philosophique."[310]

---

[307] *Ibidem*, p.158

[308] J. KINYONGO, *Cours d'histoire de la Philosophia africaine,* Lubumbashi, 1975-76, p.106-125.

[309] A.J. SMET, *Histoire de la philosophie africaine: problèmes et méthode*, dans la *Philosophie africaine* (RPA), 1, Kinshasa, F.T.C., 1977, p.64.

[310] *Ibidem,* p. 65 e seg.

Il dibattimento sull'esistenza di una filosofia bantu viene da altrove, rinvia alla filosofia occidentale e alla sua storia. "L'historicité des problèmes philosophiques ne dispense pas l'historien d'en parler: ces questions on fait partie de l'ensamble de la problématique de la philosophie. Ainsi, croyons-nous, même si ce qu'on appelle actuellement *philosophia bantu* o *philosophie africaine* ne serait pas de la philosophia au sens strict, mais plutot une forme de pensée, l'historien de la philosophia en Afrique devrait en parler" [311].

Ma c'è di più: la discussione "autour de la *philosophie africaine* est éminemment philosophique : *ce qui est en jeu, en somme, ce sont des conceptions de la philosophie*[312].

> Cette discussion rappelle aussi que la philosophie occidentale a été utilisée comme istrument de colonisation et donc d'oppression..., ce qui est contraire à l'essene même de la philosophie comme recherche de la vérité. Ainsi nous pouvons colclure avec Howlett, ce qui est en question, finalement, n'est-ce pas la philosophie elle même? Dorénavant, l'objectif principal de mes recherches d'une histoire de la philosophie africaine, sera d'ouvrir l'horizon, aussi large que possible, sans prèjugé, sans parti pris, pour laisser révéler les thxtes ce qu'ils contiennent. Tâche difficile, sourtout devant des étudiant de premières années, désireux de surprendre del lévres du professeur, longtemps avant d'avoir eu accès aux textes, l'affirmations apodictique q'elle existe, la philosophie africaine"[313].

Pur dicendo questo Smet ha ancora delle riserve, Hountondji ha scritto la sua critica all'etnofilosofia e ha preso una strada diversa, si continua a discutere all'infinito sull'esistenza o meno della filosofia africana tanto da pensare che non ci possa essere una storia. Ma, come sempre capita a Smet che ascolta molto e guarda attorno a sé, comprende che qualcuno è interessato alla storia della filosofia: "Souvent, les autres voient plus claire que nous-même. En regardant avec sympatie, leur regard devient valorisant. Le 23 mai 1979, la conferérence du professeur Jean Ladrière: *Perspectieves su la philosophie africaine* a eu cet effet sur nous"[314].

Di fronte a Ladrière e alla sua conferenza Smet asserisce che le sue ultime esitazioni sono scomparse. All'apertura dell'anno accademico 1979-80, comincia a predisporre un nuovo corso: *Histoire de la philosophie africaine contemporaine, Courant et problèmes*, tenendo conto di tutto il materiale raccolto. La redazione è fatta direttamente su stencil cercando di seguire il ritmo delle ore del corso. Nella presentazione Smet specifica che questa storia della filosofia offre: "Une première sinthèse, encore inachevée, de l'ensamble de la littérature recueillie. Elle veut initier le jeune chercheur à la diversité des positions et doctrines qui s'inscrivent dans le différentes courants afin de lui permettre de se former, petit

[311] *Ibidem*, p.161.
[312] J. HOWLETT, *la philosophie africaine en question*,dans *Présence Africaine* (1974) n°91, p. 24.
[313] A.J. SMET, Notes d'histoire... 1975, p. 162.
[314] J. LADRIERE, P*eespectives sur la philosophie africain*,dans *Revue africaine de Théologie* 5 (1981) n° 9, p.57-80

à petit, un jugement personnel concernent les problèmes qui préoccupent le philosphes africains." Smet conclude dicendo che questo sforzo di sintesi è il frutto di dieci anni di ricerche e comprende gli apporti di molteplici studi e invita ad una collaborazione più intensa. In questa ottica dà, il più possibile, la parola agli autori africani stessi[315].

Smet riconosce di essere debitore a tutti gli autori africani, in particolare a Elungo, " Ce sont là les circostances qui m'ont amené à produire des écrits d'histoire de la philosophie africaine. Dans toutes ces recherches, c'est 'le souci pédagogique d'introduire les étudiant … *à la lecture, à l'interprétation et à la pleine compréhension des textes philosophiques africains', qui m'a conduit, comme le dit encore* Elungo"[316].

Gli anni 70 sono stati fondamentali per gettare le basi della storia della Filosofia Africana ora Smet si chiede come procedere perché abbia un sicuro avvenire.

La prima questione riguarda la possibilità di comunicare e condividere quanto ciascuno ha prodotto con le sue ricerche "… il faut disposer des informations necessaires […] Jamais la possibilité de communication n'a ètè aussi grande qu'a notre époque, et pourtant, nonobstant les organes de communication des differénts pays africains, la communication entre ces pays est encore difficile. La situation politique de l'Afrique y est pour une grande partie, mais une organisation efficace des moyens mis au service des istitutions africaines par l'Unesco et d'autres organismes pourrait remédier, en grande partie à ces difficultés." Inoltre c'è il mancato riconoscimento del lavoro fatto in Zaire anche da parte di chi dovrebbe, istituzionalmente, diffondere e comunicare i risultati : "Dans ce contexte, le *Conseil Interafricain de Philosophie* ne semble pas toujours pas avoir quelque attache au Zaire qui est peut-être le producteur le plus intense d'œuvres philosophiques en Afrique."
I filosofi africani dovrebbero interagire tra loro e comunicare l'andamento del lavoro, l'oggetto d'interesse, il metodo per realizzare un bilancio annuale della ricerca filosofica e questo sarebbe possibile con l'aiuto della facoltà des *Communications Sociales et autres.*

La seconda questione i criteri d'identificazione dell'*Africanità di una filosofia*, il Professore Ngoma Binda ne indivua tre: il tipo di problema studiato, l'appartenenza geografica dell'autore e la lingua usata. Il discorso filosofico di *un africano 'sur' l'Africa in lingua africana*, gli sembrava, idealmente, il più adeguato ma, rileva Smet, sotto il peso di molteplici fattori economici ed ideologici, il fattore lingua africana era il più marginale. La

[315] A.J. SMET, *Histoire de la philosophie africaine contemporaine, courant et problèmes,*(cours et documents, 5) Kinshasa, FTC, 1980, p. 3 e seg.
[316] Elungo PENE ELUNGO, *La philosophie africaine, hier et aujord'hui,* dans *Mélanges de philosophie africaine,* (RPA, 3) , Kinshasa, FTC, 1978, p. 9 – 32 ; Idem, *Du culte de la vie à la vie de la raison, De la crise de la conscience africaine.* Thése de doctorat d' État, FLSH, Université de Paris, Nanterre X, 1979, 474 + VII + 43 p.

filosofia africana come produzione dell'Africa sull'Africa sembrava a Ngoma-Binda *coerente, logicamente accettabile e storicamente già realizzato.* Ma, allo stesso tempo, si rende conto che sarebbe ingenuo, se non ingiusto, ignorare ciò che numerosi non-africani, hanno partecipato, in maniera feconda e attiva, alla produzione di questa forma di filosofia africana. Occorre tenerli in considerazione per l'importanza dei loro contributi e per il fatto che "spirituellement ils peuvent même étre plus proches des aspirations africaines que les propres fils d'Afrique, fortement occidentalisés[317].

Tuttavia c'è una quarta posizione che mette insieme la seconda e la terza e che si trova nel *Bilan de la recherche philosophique africaine 1900-1985*, che riprende tutti i testi filosofici degli africani e i testi filosofici sull'Africa dei non-africani.

Perchè il suo lavoro sia ulteriormente codificato Smet con Nkombe Oleko traccia una struttura di quella che può essere la filosofia africana mediante un'analisi delle correnti filosofiche presenti nel pensiero africano. Mette in relazione la filosofia africana contemporanea con il sapere europeo e con la saggezza prodotta dagli antichi. Dopo un lavoro complesso tra riscontri e confronti tra dati diversi divide il sapere in varie correnti: La Corrente della filosofia Ideologica; La Corrente che riconosce le Filosofie Africane Tradizionali; la Corrente Critica; la Corrente Sintetica. Tutte sono suddivise in varie sottocorrenti dove sono posti tutti gli autori conosciuti con le loro elaborazioni[318].

Alla luce di quanto prodotto fino ad oggi questa suddivisione non è del tutto attuale, tuttavia può veramente contribuire, se contestualizzata, alla realizzazione di una storia della filosofia africana.

Dopo molti mesi Smet riprende le ricerche bibliografiche lasciate al *Consiglio Interafricano di Filosofia* che annuncia la preparazione di un *Bilancio di Ricerca per il periodo 1900-1985* edito nel 1986 e di un annuario che all'epoca "se fait toujours attendre." Partendo dal materiale a disposizione e dalle ultime ricerche [319] Smet cerca di tracciare, a grandi linee, il futuro della filosofia africana; quale importanza ha l'Africa nelle opere filosofiche degli africani? I risultati sono questi:

- Per il periodo 1900-1974 il 66% dei testi parla di Africa.
- Dal 1974 al 1985 solo il 25% delle opere tratta di Africa.

[317] NGOMA-BINDA, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, (RPA, 21), Kinshasa, FCK, 1994, p.20 e seg.
[318] A.J. SMET, *Histoire de la Philosophie*… da p. 27, il testo riguarda gli atti della terza settimana filosofica a Kinshasa
[319] AA.VV. *Philosophie*…, p.37, "pour le période 1900-1995 nous disposons de l'inventaire des mémoires des étudiants de quelques instituts de pgilosophia au Zaire : les Facultés Catholiques, Canisius de Kimwenza, le Philosophat Saint Augustin, les Grands Séminaires Saint Kaggwa, Boma et Bamanya.

È evidente che la proporzione dei due gruppi si è invertita: gli africani si preoccupano sempre meno ed esplicitamente dell'Africa nei loro lavori filosofici. Fino agli anni 80 le sintesi storico-filosofiche degli africani rappresentano i 2/3 della produzione; successivamente appena 1/4. Quindi sarà difficile, se non impossibile, distinguere l'*Africanità* degli altri scritti.

Certo, "L'Afrique est appelèe non seulement à faire valoir un contenu propre, inspiré de la tradition sur laquelle elle s'appuie, mais aussi à contribuer, à partir de sa propre situation, à déterminer la figure globale du champ philosophique dans le mond d'aujourd'hui[320]. Mais ne risque-t-on pas d'oublier que cette philosophie de l'Afrique constitue le debat thèorique au sein de nos *peuples* africains comme l'exprimait Hountondji ?[321] Cette philosophie, ne s'éloigne-t-elle pas de plus en plus du peple africain, dont la majorité ne comprend pas les Lngues étrangères qu'elle utilise ? C'est un truisme de dire que les idée mènent le mond, mais peut-on réellement mener à un monde meilleur, son peuple, sans parler sa langue?[322].

Questo lungo discorso di Smet sulla costruzione della Storia della Filosofia Africana rende solo in parte l'idea del fermento e del dibattito negli anni 60-80 soprattutto sulla partecipazione di non africani e sull'uso di una lingua comprensibile a tutti che dovrebbe diventare universale.

Infine Smet confronta filosofia occidentale e africana, cita Aristotele che, nel secondo libro del Trattato sull'Anima, aveva affermato: " En voilà sur les doctrines traditionelles de nos prédécesserus…Riprenons de noveau la question comme à son punt de départ".

E questa è un'attitudine veramente filosofica: non considerare mai qualsiasi cosa come acquisita, ma, a partire dalle espressioni tradizionali, scoprire la rivelazione del presente.[323]

4.7.2. Les semaines philosophiques de Kinshasa, Les Séminaires Scientifiques

L'iniziativa di organizzare delle *semaines philosophiques* a Kinshasa fu presa dal Dipartimento di Filosofia e religioni Africane con a capo il Professore Tshiamalenga Ntumba. Il primo obiettivo, alla luce dei materiali raccolti e messi insieme, era *rendere conto delle attività e dei lavori scientifici,* "d'hier à aujourd'hui" portati avanti dalla Facoltà di Filosofia, successivamente l'intento era *di aprire delle prospettive nuove per operare in collaborazione*

[320] AA:VV:*Philosophie…*, p.38
[321] P. HOUNTONDJI, *Èditorial, dans Cahiers philosopiques africains* 1 (1972), n° 1, p.2
[322] J. LADRIÈRE, *Perspectives*… p.78
[323] *Ibidem*, p. 39

con i filosofi di tutto il continente, lo scopo finale diventava *la promozione della riflessione filosofica veramente autentica in Africa e nel mondo.*

Un secondo momento era dedicato all'insegnamento per "…aider les étudiants à décortiquer les teste philosophiques disponibles, on peut aussi les inciter et aider à prendre en main, lors d'un rendez-vous spécial du donner e du recevoir, leur capacité Humaine de pensée et d'action pour arriver à en produire quelques-uns qui soient de haute facture philosophique"[324].

La prima settimana filosofica si tenne a Kinshasa dal 29 marzo al 2 aprile 1976, "le semaines sont d'études qui regroupent un grand nombre d'invités, des partecipants et d'intervenants, et qui se fondent sur une appréhension philosophique et scientifique aussi étendue que possible de la société de la pensée, de la sagesse et de la spiritualità africaines." Questo fu considerato un momento *molto importante e senza pari, un passo coraggioso e una sfida* comparabile alla pubblicazione del primo numero dei *Cahiers Philosophiques Africains* de Lubumbashi.

> "Dans un passè récent, il était indecent de parler de philosophie africaine en dèpit de l'existence d'une abondante litérature africaine à preténtion philosophique ancrée soit dans la pensée politico-idéologique, soit dans le domaine mistico-religieux. Certes depuis la publication de *La Philosophie bantu* du R.P. Tempels, il y a eu de plus en plus de prise de conscience par des auteurs africains et non-africains de l'existence des valeurs fondamentales et de conceptions du monde spécifiques du continent noir à teneur philosophique. Mais on ne peut pas prétendre que cette prise de conscience équivalait à une celebration de la philosophie africaine. Au contraire l'oeuvre de Tempels était tout autant le défaut que la grâce de la philosophie africaine, et ce dèfaut nécessitait une rèdemption"[325].

L'introduzione del *Prof. Abbé G. Ndumba Y'Oole L'Ifefo* al testo di Filosofia Africana del 2002, indica le problematiche e le difficoltà che la filosofia africana incontra nel suo emergere autonoma rispetto alle altre filosofie. Problematiche che riguardano la dispersione e lo sparpagliamento di testi di letteratura filosofica in riviste teoriche e concettuali diverse per cui ci sono pochi lavori di sintesi.

Un'altro ostacolo è la molteplicità dei temi trattati nel pensiero filosofico africano. Oltre a ciò, la maggioranza degli africani non ha accesso all'informazione scientifica prodotta nei centri di ricerca africana. Infine c'è la questione di definire chiaramente lo statuto di *filosofia africana* chiamata a situarsi in un pensiero generale in cui possa iscriversi necessariamente.

---

[324] *Ibidem,* p. 46, saggio di Prof. MVUEZOLO, *Bilan de l'apport de la Faculté de Philosophie de. Facultès Catholiques de Kinshasa et perspectives*

[325] *Ibidem,* Avant-propos, p. 3 Questa opera è il frutto della quindicesima settimana filosofica tenuta a Kinshasa dal 21 al 27 aprile 1996.

Ma nonostante queste difficoltà "…on peut dire que personne aujourd'hui ne met plus en doute l'existence de la philosophie africaine. Tant il est vrai que la diversité des recherches sur les quelles elle s'engage et la conscience critique qu'elle a prise d'elle même ont fini per imposer la réalité de cette *Philosophie africaine* dont la vitalité est attestée par des ouvres et de travaux à teneur philosophique confirmée."

Allora diventa obbligatorio fermarsi per gettare uno sguardo "rétrospectif et prospectif" sulla filosofia africana, per porsi delle domande sul suo statuto, le condizioni per la sua fondazione, l'esplorazione dei suoi contenuti e delle sue implicazioni, le prospettive per il suo funzionamento.

Nel 1977 in occasione del 20° anniversario della facoltà di teologia il Consiglio della Facoltà incaricò il Professore Nkombe di preparare con Smet un bilancio delle ricerche sulla Filosofia in Africa. Il loro lavoro riprese a grandi linee il progetto di Smet di Storia della filosofia intitolato: *Ètat actuel de la Philosophie en Afrique.*[326] L'anno successivo, questo stesso testo rivisto e arricchito è diventato: *Panorama de la Philosophie Africaine contemporaine*, edita con i nomi dei due autori.[327]

Ed è per questo motivo che si è tenuta a Kinshasa, dal 21 al 27 aprile 1996, la XV *Semaine philosophique dont le thème était: Philosophie africaine à l'aube du XXIe siècle. Bilan et perspectives.* Su iniziativa della Facoltà di Filosofia delle Facoltà Cattoliche di Kinshasa.

I temi portanti di questa settimana sono quattro:

- L'attività filosofica in terra africana;
- Filosofia e valori culturali africani;
- Filosofia e promozione socio-politica dell'Africa;
- Cartesio e modernità della storia dell'Africa[328].

Fino al 1996 si erano tenute quindici *Semaines Philosophique*, riguardavano tutte la Filosofia Africana collegata alla Spiritualità e alla Religione, ai Diritti umani, all'Ordine sociale e alla Giustizia, alle Ideologie e all'Etica, al Metodo e all'uso della Ragione[329].

Dopo il 1987 vennero organizzati *les Séminares Scientifiques* che "…sont un lieu d'approfondissement et d'évaluation des résolutions et recommandations des semaines Philosophique de Kinshasa. Ils ont pou objctif de voir la philosophie entrer en dialogue étroit

[326] NKOMBE OLEKO, *état actuel de la philosophie en Afrique*, dans *Science et Sagesse*, Kinshasa, FTC, 1977,
[327] NKOMBE OLEKO – A.J. SMET, *Panorama de la Philosophie Africaine contemporaine*, dans *Melange de philosophie africaine. Bibliographie, histoire, essais,* (Recherches philosophiques africaines, 3) Kinshasa FTCK, 1978, p.263, et dans A.J. Smet, *Histoire de la Philosophie africaine contemporaine* ,Cours et documents, 5), Kinshasa, FTC, 1980, p.273-294
[328] AA:VV. *Philosophie africaine Bilan et* ..., p. 4 e segg.
[329] *Ibidem*, 9. 49

avec les recherches et la societé sur les problemes concrets de nos populations. Ainsi, pour leur tenue, notre Faculté vise en priorité le milieu rural qui, comme on le sait, regorge d'un nombre assez important des praticiens du développement endogène."[330]

Quindi *Les Seminaires Scientifiques* collegano la filosofia a tematiche molto concrete *come: condizioni umane per lo sviluppo, filosofia sociale e sviluppo cooperativo, la comunicazione sociale in Africa, democrazia, cultura e sviluppo, l'immagine della donna in Zaire, la città africana e le sue urgenze vitali, la responsabilità politica del filosofo e Soietà africane e nuove tecnologie.* (10, Tenuti dal 1987 al al 1996).

Accanto alle *Semaines* e ai *Séminaires Scientifiques,* la Facoltà di Filosofia mise a punto anche *La Journée Philosophique* "qui jalonnent la réflexion et la recherche au sein de notre Faculté. Se plaçant en amont des Semaines Philosophiques de Kinshasa, elle permet au philosophe de métier de rayonner dans son milieu en baignant dans une ambiance de la réflexion au quotidien."

La prima Giornata ebbe luogo il 25 giugno 1995, il tema proposto era: *La pointe de la recherche en philosophie. Pour un bilan et des perspectives de la Philosophie africaine à l'aube du 21^{e} siècle.*

A testimonianza della vivacità del dibattito filosofico in Congo/Zaire, vennero anche organizzati dalla Facoltà di Filosofia "qui entend promouvoir la liberté de pensée et d'expression, l'autonomie d'action, l'ouverture et le rayionnement " dei *Forum de Echange et Débat Philosophiques* come "… nouvel espace pour les chercheurs…y viennent confronter leurs thèses autour des travaux scientifiques, des questions actuelles concernant la destinée humain et le devenir de nons sociétés qui ont fait ou font l'objet de leurs quêtes ou publications."

Un primo Forum fu organizzato nel novembre 1995 con il titolo: *La thérapeutique philosophique: mythe ou réalité*? Il secondo nel febbraio 1996 sul tema: *Une esquisse de la Fiche d'évaluation en sciences pédagogiques.*

I Forum venivano organizzati nei giorni di festa per permettere a "…les Amis éprouvés de la philosophia manifestent leur fidélité en se déplaçant pou célébrer la fête de l'esprit."

Infine vengono raccolte e messe a disposizione degli studenti le *Thèses doctorales* sostenute nella Facoltà, Les *Mémoires* " de graduat et de licence en philosophie".

[330] MUDIJI MALAMBA G, *Présentation de la Facultéde Philosophie lors de la séance d'accueil, d'information et orientatin,* lundi 17 octobre 1995, p.5

La nascita nel 1977 del *Cercle des Ètudiants* en *Philosophie* con la sua Rivista Afrique et Philosophie portò all'organizzazione di altre Giornate filosofiche nei primi anni 90 su tematiche *della Democrazia, della Legalità, dell'Ordine sociale e del Sapere per Agire*.

Nei primi anni 90 fu creato *Le Groupe de Réflexion Èpistémologique* per professori e studenti di diverso orientamento. *Le Cercle de Philosophie Politique* per riconsiderare il ruolo del potere e dell'Autorità; le *Cercle d'Ètudes Bio-éthiques* per ripensare le scienze della vita.

Nel giugno 1981 venne fondata *la Société Philosophique de Kinshasa*: un'associazione che raggruppa i filosofi e promuove l'attività filosofica di questa città. Lo scopo è organizzare incontri scientifici, collaborare alle pubblicazioni filosofiche. "en orientant cette activité dans le sens du développeman intégral del l'homme e dans celui des problémes de l'heure, de l'Afrique et du monde."

4.7.3. Ignace-Marcel Tshiamalenga Ntumba

L'autore)[331], viene collocato da Smet sia nella corrente che critica la concezione occidentale di scienza e di filosofia vincolata dai pregiudizi imperialisti, sia nella corrente dell'ermeneutica filosofica: questa vuole elaborare un pensiero che risponda alle esigenze dell'Africa attuale. Per elaborare questo pensiero, la saggezza africana deve costituire la pietra angolare; "le rôle du penseur n'est-il pas, selon le mot de Gadamer, d'interpréter la tradition ° la lumière du présent? Mépriser la sagesse africaine c'est ravir à l'Afrique la seule chose, sans doute qui lui appartienne en propre. Ne serait-ce pas faire le jeu du néo-colonialisme?"[332]

Quindi, piuttosto che parlare di una filosofia precostituita che basta scoprire, "comme le pensent le Tempelsiens", è necessaria una filosofia da elaborare. Per raggiungere questo obiettivo bisogna fare appello ad un'ermeneutica dove il soggetto "s'auto-implique". Si tratta di una rilettura personale della tradizione, non solo per *reconstituer* il pensiero *des anciens* come tale, ma per attualizzarlo in sistemazioni nuove, per renderlo funzionale nel presente. Da questo si pone la questione del ruolo che deve giocare la filosofia nel processo di sviluppo e nella liberazione dell'Africa: ci deve essere un'interpenetrazione profonda tra la filosofia e la vita, la filosofia contribuisce alla soluzione dei problemi concreti della vita sociale e la realtà attuale rende produttiva la visione delle opere filosofiche del passato. Queste idee sono

[331] I.M. TSHIAMALENGA NTUMBA nasce a Mbujimayi (nell'attuale R.D. del Congo) nel 1932, viene ordinato sacerdote nel 1960. Prosegue gli studi all'Università Cattolica di Lovanio fino al 1963 e consegue il Dottorato in Filosofia nel 1980 all'Università di Francoforte. Dal 1971 è Professore di Filosofia all'Università di Kinshasa.
[332] A.J. SMET, Histoire de la… p.288

espresse soprattutto nelle riunioni dei filosofi zairesi "sans être pour autant entièrement nouvelles"[333]

Come molti autori inseriti in questa corrente, Ntumba si ispira a Paul Ricoeur e all'ermeneutica filosofica occidentale.

In base a questa concezione Ntumba ha sviluppato una filosofia basata sulla categoria del "Noi". La concezione di se stessi come membri integrali di un insieme sociale, di una collettività che tutela e condivide tutta l'esistenza dell'uomo, è il presupposto necessario per ogni ulteriore percezione umana. Il filosofo ha così proposto un'alternativa alla tradizione cartesiana che vede nella percezione infallibile dell'io puro e isolato il *fondamentum inconcusso* di ogni visione naturale e sociale.

Il primato del Noi sull'Io e l'unità tra pensiero religioso e non religioso sono tratti specifici della filosofia africana. Nonostante questa unità tra sacro e profano, il pensiero africano ha saputo distinguere tra puro mito e comprensione critica, tra linguaggio del mito e linguaggio del logos: credere di potere liberare del tutto il pensiero dal mito è un Super-Mito dell'occidente. "Secondo me l'africano è naturalmente portato a concepire la realtà come unità e totalità. In questo orizzonte culturale penso sia più facile capire questa sorta di *filosofia del Noi* che da anni sto elaborando. In Africa il *Noi* ha una netta priorità sull'*Io*, cosa assolutamente impensabile nella tradizione soggettivistica dell'occidente inaugurata dall'esaltazione cartesiana dell'*ego*.[…] Se si riflettesse in maniera coerente sulla tesi di Wittgenstein (secondo il quale è inconcepibile un linguaggio privato, cioè interiore), si potrebbe, anzi si dovrebbe giungere all'affermazione che tutte le volte che l'io è all'opera, cioè parla, pensa e agisce, deve presupporre la comunità dei parlanti come suo orizzonte e come istanza di controllo.

Tshimalenga lavora proprio su questo tema. Leggendo attentamente Habermas o Apel è evidente che nella loro teoria, e nonostante le loro buone intenzioni, l'egemonia dell'io non è stata spezzata. Habermas ad esempio si chiede che cosa sia una proposizione vera. Poi risponde che è tale quando è riconosciuta da tutti gli interlocutori.

Ma come avviene la verifica della verità? In questo modo*: uno* dopo *l'altro*. Quindi un *io*, ancora un *io* e così via. Ad un certo punto ritiene che: "la filosofia occidentale parte dalla filosofia dell'ente o dell'oggetto, perviene alla filosofia cartesiana dell'*io* o del soggetto per arrivare ad una presunta *filosofia della comunità* che tenta di superare la solitudine e la tirannia dell'io. Dove va a finire la filosofia occidentale? Ritorna in Africa!"

[333] *Ibidem*, p. 289-291

La colonizzazione degli europei non ha permesso all'uomo africano di ritrovare se stesso perché qualcuno ha pensato al suo posto. Tuttavia degli "iniziati", che trasmettevano le tradizioni orali, sono sfuggiti alla conquista intellettuale e hanno continuato a tramandare la loro tradizione e ad attualizzarla. "Come si vede non è solo nella pratica coloniale o imperialistica che gli europei si comportano da padroni, ma anche nella teoria non riescono a liberarsi dall'egemonia dell'io."

All'interno del pensiero africano non vi sono grandi differenze, perché numerosi e continui sono stati gli scambi culturali tanto che non è possibile interpretare correttamente la religione egiziana senza studiare le religioni africane[334].

Il trapianto del cristianesimo, secondo Ntumba, in Africa non è stato violento perché il messaggio dei missionari non suonava del tutto estraneo agli africani, oggi molti studiosi sostengono che all'interno della Bibbia e della tradizione giudaico-cristiana vi siano elementi della tradizione africana.

Con la sua riflessione Ntumba ha opposto la collettività della tradizione africana alla soggettività del pensiero occidentale. In che modo una filosofia del *noi* possa curare il *solipsismo* dell'io occidentale: all'*io* da un lato e al *noi* come sentimento di gruppo primordiale dall'altro, si deve sostituire un *noi dialogico - argomentativo* illimitato, un ideale di umanità senza limiti di spazio e di tempo. "L'Africano ha da sempre capito che certamente il singolo ha il diritto di essere libero e creativo, ma il clan e, generalizzando, il clan dell'intera umanità, ha la priorità sull'io"[335].

Il suo lavoro successivo si occupa soprattutto delle conseguenze sul piano dell'etica e della prassi di questi due differenti approcci.

4.8. La critica all'etnofilosofia

Nel 1970 P. Hountondji[336] pubblicò un saggio in cui introduceva il termine *etnofilosofia*[337] nel mondo africano; con questo evidenziava le confusioni metodologiche e

[334] Cfr. J-P. OMOTUNDE, *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Ediz. Menaibuc, Yaoundé, 2000. P. DIAGNE, *Cheik Anta Diop e l'Africa nella storia del mondo*, Harmattan Italia srl, 2002

[335] Tratto dall'intervista Filosofia africana: una filosofia del noi, Mosca, Accademia Russa di Amministrazione, venerdì 27 agosto 1993. www.emsf.rai.it

[336] Paulin J. HOUNTONDJI nato in Costa d'Avorio, laureato a Parigi, insegnante all'Università del Benin, è uno dei maggiori esponenti della critica all'etnofilosofia.

[337] P.J. . HOUNTONDJI, *Les Particulier et l'Universel, (séance du 25/5/1987)*, in 'Bulletin de la Société Française de Philosophie, n. 4 LXXXI, Paris, 1987, p. 149 e seg.; F.Lopes, *Filosofia intorno al fuoco*, Emi, Bologna, 2001, a p. 19 l'autore, guineense, espone la questione terminologica creatasi attorno al termine *etnofilosofia* usando i concetti espressi da P. Hountondji

metteva in discussione lo statuto proprio della filosofia africana intesa come "primitiva", come un sistema di pensiero collettivo, spontaneo, implicito, inalterabile, comune a tutti i membri della società africana. Una tale ipotesi è considerata da Hountondji come un pregiudizio unilaterale secondo il quale, nelle società africane "tout le mond est d'accord avec tout le monde"[338].

Per la maggioranza degli studiosi, sia africani che occidentali, l'etnofilosofia è legata soprattutto al dibattito critico, esploso negli anni settanta, in quanto approccio peculiare di analisi dei sistemi di pensiero tradizionale. Bisogna tuttavia riconoscere che il termine è molto anteriore a questa data. P. Hountondji citando un'opera dal titolo: Ghana. *Autobiography of Kwame Nkrumah*, pubblicata a Londra nel 1957, dimostra che il termine venne usato per la prima volta dall'allora leader del Ghana. In tale opera Nkrumah racconta come, dopo avere ottenuto la licenza in filosofia all'Università di Pennsylvania, nel 1943, si iscrisse allo stesso ateneo per preparare una tesi sull'*etnofilosofia*: tesi che rimase incompiuta a causa della sua partenza per Londra nel 1945. Il termine è usato da Nkrumah in modo spontaneo, senza alcun tentativo di giustificazione. Nell'ambiente statunitense dell'epoca, infatti, questo neologismo era legato alla fioritura di quell'ambito di conoscenze che attualmente chiamiamo *etnoscienze*.

L'etnofilosofia sarebbe stata dunque, come progetto, l'estensione al dominio del pensiero in generale, con l'inventario del *corpus* delle conoscenze sui primitivi. Si tratta di un metodo, già allora intrapreso per quanto riguarda gli animali e le piante, tramite due discipline paradigmatiche: l'etnozoologia e l'etnobotanica. Tale è in verità il senso più generale del termine. L'etnofilosofia è quella parte dell'etnologia che studia la filosofia dei popoli cosiddetti primitivi, arcaici o tradizionali; di questi sistemi di pensiero non può offrire che una ricostruzione approssimativa, sempre congetturale e fragile, oltretutto sostenuta da un armamentario tecnico che ha come solo scopo di assicurarsi una propria legittimità. Anche se il termine come tale deriva dall'ambiente statunitense degli anni quaranta, la connotazione peggiorativa è più recente con P. Hountondji che pubblicò nel 1969 un articolo sull'etnofilosofia, sulla rivista *Diogene*." Allo stesso modo F. Eboussi Boulaga mette in evidenza la questione della civiltà occidentale, il suo dominio e i legami che intercorrono tra filosofia e potere.

[338]Cfr. P.J. HOUNTONDJI, *Sur la philosophie africaine*, Clé, Yaoundé 1980

4.8.1. Fabien Eboussi Boulaga

F. Eboussi Boulaga [339] è uno degli intellettuali più critici del pensiero di Tempels che analizza rigorosamente sotto ogni prospettiva: la logica, il metodo e l'oggetto, l'ontologia e il significato storico.[340]

Nell'introduzione al *Le Bantu problematique*"[341] ricorda che il libro di Tempels rivela al mondo che il Bantu "etait le Monsieur Jourdain de la philosphie", quindi una rivendicazione prettamente africana della filosofia con lo sforzo di dimostrare che fa parte dell'eredità culturale del *Muntu.* Ma la questione è che la filosofia è parte integrante e costitutiva della definizione dell'uomo che non può esimersi dal filosofare, quindi *pretendere di filosofare* è reclamare un compito che spetta a tutti: esercitare la propria umanità ed esigere che essa sia riconosciuta da tutti.

Perché allora questa esigenza di filosofia? La tematica che riguarda il potere che esiste tra colonizzatori e colonizzati. Il libro di Tempels, dice Eboussi serve a garantire "la reconaissance efficace de l'homme par l'homme", la sua autorità e la sua opera diventano un brevetto e una garanzia d'umanità.

Tempels nel suo metodo ha voluto applicare al "dato etnologico una spiegazione di tipo causale che risale ai principi per rendere conto del divenire e della contingenza. Malauguratamente ha fatto dei principi una sostanza in grado di rendere nello stesso tempo conto della diversità delle attitudini e dei comportamenti invece di ricorrere ad una tipologia o a dei modelli strutturati. Facendo ciò Tempels ha fatto appello ad una cosa, ad una sostanza come principio di esplicazione generale".

Nell'analisi logica di Tempels "il ricorso a certi fatti per stabilire un'ipotesi che si avvera a partire da questi stessi fatti è quantomeno una petizione di principio da cui deriva una generalizzazione affrettata, non si nota una ricorrenza significativa di parole indicanti la forza nella lingua bantu. Questo livellamento delle differenze, dei fatti viene estesa alla sfera della comprensione, ai significati irriducibili. Lo sdoppiamento della forza in forza vitale e in cosa fa intuire la contraddizione che c'è nel tentativo di sostituire la forza all'essere. La forza è ambivalente: può essere buona e cattiva. Quindi la nozione di forza vitale appare contradditoria. Come conciliare tanta contraddizione aacumulata?"

---

[339] Fabien. EBOUSSI BOULAGA nasce in Cameroun nel 1934, filosofo e teologo.
[340] F. EBOUSSI BOULAGA, *le Bantu problématique*, in Présence Africaine, 1968, n°66. In A. J. Smet *La Philosophie Africaine, Textes Choisis et Bibliographie Selective*, Presse Universitaire du Zaire, Kinshasa, 1975, p. 348 e segg.
[341] *Ibidem*, p 350

Portando avanti la sua critica Eboussi tratta l'ontologia di Tempels: "occorre vedere come una ontologia della forza non sia semplicemente una contraddizione formale dei termini ma sia realmente impossibile che non può fondare immediatamente né la morale né il diritto".

Nel discorso storico-sociale "il libro non è destinato ai Bantu ma ai colonizzatori di buona volontà che lo elaborano nell'atmosfera della cattiva coscienza. I risultati non sono positivi. Il *Bantuismo* fonda la certezza della missione coloniale in ontologia, questa filosofia è nata da una inquietudine dell'azione e si mette al servizio di una causa utilitaristica: si vuole comprendere per avere presa sui Bantu, quindi il presupposto fondamentale del pensiero di Tempels è quello che giustifica in fondo la missione civilizzatrice.

Tutto ciò riguarda quella che si può definire la pars destruens di Eboussi: la critica serrata, soprattutto contro l'etnofilosofia, Tempels e contro la costruzione di universalismi che "creano identità fittizie", va vista alla luce del periodo storico in cui Eboussi vive: le condizioni storiche dell'Africa, alla fine degli anni settanta, che *sprofonda durante l'era della globalizzazione in una nuova notte,* sono nettamente peggiorate; dopo essere passata dalla sottomissione e dall'umiliazione del colonialismo, ha attraversato l'epoca delle indipendenze e dei paesi non allineati, tutto questo apparirà successivamente a molti come una terribile illusione, quella della periferizzazione politica ed economica, della guerra endemica e delle pandemie.

B. Cannelli definisce quella situazione storica come stagione "dell'afropessimismo, segnata dalle ricette fallimentari dell'FMI e dagli interrogativi che analisti africani e occidentali si pongono sulle impreviste derive della mondializzazione economica".[342] Citando Kestelott parla di *angoscia dell'avvenire nella cultura africana*: "nel secolo breve, il XX, si pongono evidentemente, ma non sempre in maniera completamente chiara, le premesse e i semi delle esplosive problematiche successive: considerata dal punto di vista strettamente relativo al rapporto causa-effetto, la periodizzazione appare gravida di previsioni errate e speranze deluse".[343]

Per costruire una filosofia africana è opportuno un approccio di tipo metafilosofico, un accesso agli autori che proceda tramite la singolarizzatone tematica. Non si tratta soltanto di un'opzione metodologica ma anche di evitare il rischio di una visione generalizzante: in cui l'enorme ricchezza e la *molteplicità infinita* dell'identità culturale negro-africana finisca per

[342] B. CANNELLi, *op.cit.* p.65 e segg.
[343] B. CANNELLI, *Un pensiero africano*, Leonardo international, Milano, 2008, p.57

diluirsi nella dispersione. Eboussi afferma che questa visione può portare a determinare negativamente il proprio essere, a "fissare la propria identità come un insieme di mancanze rispetto alla civilizzazione occidentale, e quindi come un non-esser: un trovarsi per annullarsi". In un simile contesto c'è la perdita originaria di se stessi e una continua edificazione di identità fittizie "che ha influenzato la ricerca volta a raggiungere l'effettivo divenire-se stesso dell'uomo africano".

Il senso di una riflessione sul Sé si sviluppa a partire dall'eredità del colonialismo che ha creato un'identità fittizia e imposta da una parte e un'identita lacerata e scissa dall'altro: "L'oblio o il disconoscimento del soggetto storico ha per conseguenza di ridurre a una universalità vaga e astratta la particolarità che si rivendica. Questa si presenta allora come un ambito di qualità e di proprietà che la natura vi avrebbe deposto da sempre […]. La particolarità è attributo senza soggetto; e l'attributo, che è universale, finisce per riempire il vuoto del soggetto, per definirlo. Il Negro è […] Egli svanisce così nei suoi attributi; diviene un'entità, un ente di ragione".[344]

La tematica del Sé come ricostruzione autentica di un'identità dimostra, per Eboussi, la possibilità di portare alla luce, dal punto di vista concettuale, le domande più significative della riflessione africana di fronte alle implicazioni metafisiche nel confronto con l'occidente, soprattutto per quanto riguarda la questione della definizione tra *universale e particolarità*.

In secondo luogo l'identità africana va accolta a partire *dal buon uso della tradizione* che riguarda, dichiara Eboussi, *l'essere-insieme* il cui primo livello è il riconoscimento della *servitù* " nella degradante dimensione della soggezione". Questa prima parte appartiene alla dimensione della necessità. Per andare oltre, e approdare alla sfera della libertà, questo aspetto deve trasformarsi dall'effettualità pura e semplice dell'essere-insieme alla progettualità *dell'avere-in-comune*: "passaggio non automatico, che richiede l'assunzione delle responsabilità e il percorso accidentato delle scelte necessarie all'autoemancipazione. Il destino comune, in questo senso è quella stessa passione, soppressa, (rigettata, assunta criticamente, respinta) e conservata".[345] In sostanza il passaggio dall'identità attribuita all'indipendenza autentica che rimanda non più all'identità oggetto, ma al soggetto, alla trasformazione dell'*avere-in-comune* all'*agire-insieme*. "Il senso e il vero non sono dati all'improvviso, per illuminazione, funzione, predestinazione, né ad individui, né ad una setta.

[344] F. EBOUSSI BOULAGA, *La crisi du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977. p. 202
[345] B. CANNELLI, op. cit., p.124

Essi si fanno o si scoprono laboriosamente attraverso la discussione, l'esperienza ragionata, critica emendata o abbandonata, attraverso delle scelte."[346]

Tutto ciò è processo storico. Questo implica la storicizzazione e la conoscenza della relazione tra passato e avvenire attraverso il presente: "Il divenire si dispone prima di questa volontà perentoria e dopo di essa. Il prima è chiamato tradizione. Ma la tradizione si prolunga nel presente che è anche un momento di transizione. Verso cosa? Verso l'avvenire. Ma come chiamare l'Avvenire? Modernità? Ovvero tradizione compiuta, modernità realizzata? Essa implicherebbe dunque il riassorbimento della tradizione, o il suo costante rinnovamento, se la si identifica con il passato, se quest'ultima è meno contenuto che forma, se è un termine relativo al presente sempre mutevole nella sua immobilità, il presente dell'avanti-ieri essendo il presente di oggi, se così ci si può esprimere?"[347]

Con questa complessa notazione, come la definisce B.Cannelli, Eboussi conferma che, se si definisce tradizione il passato e modernità l'avvenire, il discorso affonda in un equivoco inestricabile per cui occorre uscire dall'assolutizzazione della temporalità. Solo così il Muntu potrà riguadagnare la storia.

Eboussi Boulaga scrive la *Crisi du Muntu* nel 1977 a più di trent'anni dall'uscita della *Philosophie Bantoue* di Tempels, è un intellettuale che vive il suo tempo, la disillusione per la mancata affermazione dell'Africa nel panorama culturale ed economico mondiale dopo le speranze degli anni sessanta e settanta. È abbastanza ostico quando ci si trova a valutare la pars costruens del suo lavoro sepolta dalla pars destruens fatta di continui rimandi alla soggezione del Nero operata dal colonialismo e dalle successive vicende storiche mondiali; la Francia colonizzatrice che ha operato sulle identità collettive, con il suo assimilazionismo ha creato vuoti ed estraniamento sulla rappresentazione del Sé.

Ma rappresenta per il pensiero africano una pietra miliare nella sua critica lucida, e a volte spietata, dell'ipostatizzazione dell'identità del Nero come è stato presentato da molti pensatori africani ed europei successivi a Tempels.

Un'identità costituita da valori universali e dalla possibilità di un incontro tra universali in condizioni di parità che Eboussi mette in discussione, come pure il tentativo di crearne una universalmente riconosciuta, che permetta al Muntu di partecipare, anche linguisticamente, alla discussione mondiale. La ricerca dell'universale viene tentata al di fuori

[346] EBOUSSI BOULAGA, *L'honneur de penser*, in Terroires, n°1in www.abeleonline.net
[347] EBOUSSI, *La crisi du*… pag. 147

della storia, nella ricomposizione di una serie di elementi dispersi e "depositati qua e là dalla natura" che identificherebbero una tradizione come originalità.

La filosofia appare ancora come un sapere in grado di istituire un dialogo con le scienze: "Se la filosofia è in rapporto con il potere della scienza e della tecnica, ci si domanderà come praticarla in maniera di liberarsi degli oscurantismi che mantengono in una posizione di debolezza, come fare della disciplina filosofica una disciplina critica che inquieta i saperi acquisiti e stimola uno spirito di ricerca e di coraggio razionale e scientifico."[348]

È il *dovere del pensiero* cui Eboussi si appella per la salvezza dell'Africa rappresenta "il cuore della definizione della pratica della filosofia stessa, nel suo significato originario, ovvero l'obbligo etico alla coscienza, alla critica, alla disponibilità, all'interrogativo: il rifiuto in una parola di quella cecità e di quell'indifferentismo che provocano l'automazione delle scelte". [349]

4.8.2. P. J. Houndtondji

P.J. Houndtondji, di cui si è parlato nella parte che riguarda la fondazione della filosofia africana a Kinshasa e per la sua critica all'etnofilosofia, mette in discussione le confusioni metodologiche e lo statuto proprio di questa filosofia, definita come *primitiva* , intesa come un sistema di pensiero collettivo, spontaneo, implicito, inalterabile e comune a tutti imembri della società africana.[350]

Infatti Tempels aveva posto le basi per una impostazione ideologica che era l'umanità del *Nero* e più generalmente del *primitivo*. Per il missionario belga il riconoscimento di questa umanità, dunque di una *Philosophie Bantoue,* era la condizione prima, necessaria, per una normalità dei rapporti tra le razze e per la risoluzione di una crisi politica nei riguardi delle colonie. Ma la politica, secondo Hountondji, non era certamente il solo movente di Tempels. La fede era l'altra condizione, ugualmente importante e determinante. Egli desiderava adattare il messaggio evangelico alla mentalità dei suoi catecumeni bantu e alla loro maniera di ragionare. Era chiaro che, al di là delle preoccupazioni politiche, il problema maggiore della filosofia bantu era quello della *missionologia*, teoria della pratica missionaria, riflessione sulle

[348] Ibidem, p. 175
[349] B.CANNELLI, op. cit. p.259
[350] Cfr. P.J.HOUNTONDJI, *Sur la "Philosophie Africaine*", Clé, Yaoundé 1980, pag. .62; Cfr. F. Lopes, *op. cit*. p.20;

vie e sui mezzi per una evangelizzazione efficace. Tutti gli scritti di Tempels posteriori alla *Philosophie bantoue*, avranno come oggetto questioni di missionologia e di pastorale.

Secondo Hountondji le ragioni dell'etnofilosofia sono quindi di natura politica, ideologica e religiosa ma per quando concerne Tempels, sono anche di ordine scientifico. Esse intendono produrre una nuova conoscenza della cultura dei primitivi criticando la teoria del prelogismo di Lévy-Bruhl. "In questa pretesa, la *Philosophie Bantoue* poteva presentarsi, nel suo intento essenziale, come una realizzazione, la sola autentica, del progetto di un'etnologia nel suo senso più pregnante, cioè di una scienza che permetta di comprendere filosoficamente i *primitivi"*. Ma ancora non sono chiare le ragioni che hanno portato questo opuscolo a diventare, dalla sua pubblicazione nel 1945, *il punto di riferimento assoluto* nella storia della riflessione filosofica africana moderna e contemporanea. In altre parole rimane la questione filosofica dell'*inevitabilità* della *Philosophie bantu* che ha svolto un ruolo determinante e ha occupato un posto privilegiato nella storia della filosofia africana. E' servita da modello, da contro-modello, da esempio di ciò che bisognava fare e di ciò che non bisognava trattare nella riflessione filosofica. [351] La vastità della bibliografia oggi esistente sulla filosofia africana rivela questo timbro dell'*inevitabilità* dell'opuscolo di Tempels, che comunque ha segnato profondamente un'epoca della storia del pensiero africano in generale: si può affermare che esiste un "effetto Tempels" nella riflessione filosofica africana difficile da superare ancora oggi. Si tratta di un effetto sia *diretto* che *indiretto*; da una parte vengono seguite le vie tracciate da Tempels, dall'altra esiste una critica che, per intraprendere nuove vie, è ancora obbligata a meditare rigorosamente sulla natura, i presupposti, il significato storico teorico, il nocciolo di verità e i motivi ultimi dell'*etnofilosofia*.

Per Hountondji ci si trova di fronte ad un paradosso essenzialmente teorico: se Tempels, nell'atto della pubblicazione delle sue idee avesse intitolato il suo saggio "il pensiero del Luba" o "Il pensiero dei Bantu", il dibattito sulla filosofia africana non avrebbe sicuramente assunto la forma che è conosciuta oggi. Nessuno mette in discussione l'esistenza di un pensiero africano di cui l'opera di Tempels vuole essere portavoce, Il problema è sapere se abbia un fondamento chiamare questo stesso pensiero una *filosofia*. Si tratta di un problema puramente terminologico che, tuttavia, ha potuto alimentare, e alimenta ancora oggi un dibattito gigantesco.

Per questo motivo Hountondji considera forzato e gratuito l'uso della parola "filosofia" da parte di Tempels. Prima di tutto, questa parola non si è imposta nel dibattito

[351] Cfr. A.J. SMET *Bibligraphie Sélective*, p.479 e seg.; F. Lopes, *op. cit*. p.21 e seg.

pubblico per ciò che voleva evocare, ossia riabilitare il modo di pensare, le tradizioni spirituali e tutta la cultura bantu, reagire contro il mito dell'inferiorità dei Negri; inoltre non c'era nessun bisogno, in questo contesto ideologico preciso, di parlare di una *filosofia bantu*, "per riconoscere e far riconoscere l'Umanità del Nero, per scardinare la tesi etnografica di una mentalità prelogica, non era necessario, per nessun motivo, attribuire al Nero un sistema filosofico completo, un'ontologia e una metafisica particolari. Sarebbe stato sufficiente mettere in evidenza l'esistenza di un pensiero razionale nella cultura bantu: tale è, del resto, l'obiettivo dell'opera di Tempels quando afferma che chi pretende che i primitivi non possiedano un sistema di pensiero li esclude dalla classe di uomini. La parola *filosofia* non è stata pronunciata da Tempels e questo dimostra che per lui essa non è il titolo di una disciplina accademica ma un modo per designare il pensiero in generale, colto nella sua globalità e coerenza razionale, pertanto il termine non è usato nel suo senso stretto, preciso e tecnico, ma in senso lato e in certi versi più fluido. "Ecco allora ciò che è sorprendente: sapere come mai questa parola, *filosofia*, quasi inavvertitamente sfuggita alla penna di Tempels, che non era né pretendeva di essere un filosofo di mestiere, si è trasformata in un tema di dibattito teorico di così grande importanza".[352]

In realtà la preoccupazione di Tempels, secondo Hountondji, era di tipo missionario ed evangelico, l'esame del "sistema pensiero bantu" permetteva di trovare un linguaggio capace di tradurre il messaggio evangelico in maniera più appropriata di quanto avrebbe potuto il linguaggio concettuale occidentale: un mezzo tra gli altri per l'inculturazione del Vangelo.
Ne deriva un'altra questione sorprendente: "Come si è potuto, leggendo la *Philosophie Bantoue*, fare astrazione da questo progetto missionario di Tempels e isolare questa opera dall'insieme delle opere anteriori e posteriori che indicavano chiaramente la sua scelta evangelizzatrice ?" si chiede Hountondji a cui Tempels appare più un profeta suo malgrado, un apostolo, piuttosto che un teorico della filosofia.

Infine, come è visto più volte, Tempels non è il primo a parlare di pensiero bantu, numerosi altri studi lo avevano preceduto [353] ma ciò che è offerto nella sua opera è una scala di idee tendenti ad una sistematicità deduttiva, un corpus di nozioni che presentano una rigorosità coerente, così diventa possibile pensare di trovarsi di fronte ad una "filosofia" nel senso stretto e quindi si ha la possibilità di compararla alla filosofia europea dimostrando sia l'identità generica, sia le differenze specifiche delle due forme di pensiero.

[352]Cfr. P. HOUNTONDJI *op. cit*. F. Lopes, *op. cit.* p. 24.
[353] Cfr. *Ibidem,* p.26.

"Non accetto dunque il modo in cui questa tradizione ha implicitamente definito l'obbiettivo dei filosofi africani oggi. Perché sia chiaro che questo modo di fare filosofia non era l'unico, l'ho descritto come etnofilosofia, vale a dire un ramo dell'etnologia confuso con la filosofia. Più esattamente, ho voluto render chiaro che questo stile di indagine equivaleva a creare un nuovo standard di pratica filosofica specifica per l'Africa e per quelle altre aree che sono considerate tradizionalmente ambiti di ricerca per etnografi e antropologi. Questo nuovo standard era destinato a impedire al filosofo africano o, in quel caso, al cosiddetto filosofo primitivo o semi-primitivo di impegnarsi in obiettivi di portata e significato universali".[354]

Quando nel 1971-72 nacquero i *Cahiers philosophiques africains* si si presentò il problema di ridefinire il concetto di filosofia africana. Hountondji nel suo *Bilan*[355] spiega la metodologia per la ricerca: "Face à la difficulté de décider quel travaux sont Philosophiques et quels autres ne le son pas – la difficulté bien connue, d'ènoncer des critères du philosophie qui soient universellement reçus – le comité a choisi d'entendre le mot 'philosophie' au sens le plus large, et d'inclure, de ce fait, dans ce répertoire, des travaux, qu'une distinction plus stricte de genres aurait renvoyés à d'autres disciplines. On retrouvera donc ici, à côté de travaux relevant d'une analyse comceptuelle, du type de celles qui se pratiquent habituallement dan les départements de philosophie des nos universités, quantité des travaux qui, tout en relevant, d'abord, d'autres disciplines (notamment l'ethnologie, l'anthropologie ou, plus exactement, ce qu'on purrait appeler une sociologie des représentations collectives), n'en sont pas moins directement 'exploitables', par la philosophie."

I criteri del *Bilan*, per quanto riguarda l'*africanità*, diventano così realistici ed elastici, si decide di sintetizzare il tutto in dieci categorie di lavoro che vengono riassunte così:

- tous les écrits p,hilosophiques, publiés o resté inédits, d'auteurs africains;
- Tous les écrits composes par l'obtention d'un grade en philosophie à une université africaine.
- tous les écrits philosophiques 'sur' l'Afrique
- tous les écrits publiés en Afrique dans des revues et auvrages collectifs de philosophie, ainsi que tous les écrits présentés à des réunions de philosophie se déroulant en Afrique ou portent 'sur' l'Afrique, n'importe où dans le monde

[354] Cfr. www. Babeleonline.net; rivista di filosofia n° 6, 2009
[355] P. HOUNTONDJI, *Bilan de la recherche…*

- pour toute clarté, ajoutons que dans les categories 2,3,4, il s'agit d'auteurs 'de toutes origines et nationalités." [356]

Hountodji aveva in precedenza ipotizzato di trattare solo i lavori di autori africani che concernevano l'Africa, in seguito, come si può vedere nelle categorie, ha accolto tutti coloro che hanno parlato di Africa, di ogni origine e nazionalità.

Per chiarire ulteriormente il suo pensiero nel 2009 scrive nella rivista *Babele.online*: "Ho ipotizzato che il discorso antropologico occidentale fosse basato su una sorta di esclusione, l'esclusione delle popolazioni trattate dalla discussione che le riguarda. Ora, quando l'antropologia è fatta da studiosi appartenenti alle società "trattate", questa circostanza non tocca in realtà la natura, lo status e il funzionamento del discorso antropologico. La gran massa della gente resta esclusa e l'antropologo non-occidentale viene semplicemente *cooptato* in una discussione occidentale o centrata sull'Occidente. Perciò il suo discorso, come ho detto, è *estrovertito*, ossia orientato all'esterno, dipendente dalle questioni poste dall'Occidente e indirizzato a soddisfare esigenze teoriche e infine anche pratiche espresse dall'Occidente. Sono giunto così a definire la mia critica all'unanimismo, nel corso della discussione sviluppatasi in Africa e fuori dall'Africa sull'etnofilosofia. Ho riconosciuto chiaramente che ogni gruppo umano potrebbe vivere su un insieme di assunti condivisi da tutti i suoi membri, sia che questo insieme di asserti si presenti abbastanza sistematico da poter essere considerato un "sistema di pensiero", come spesso accade, sia che manchi di tale qualità. Per me questi assunti rappresentano solo il materiale iniziale *in relazione* a cui la filosofia si può sviluppare come una struttura di pensiero critico e personale. D'altra parte, non ho mai rinunciato al concetto polemico e critico di estroversione. Al di là del caso specifico dell'etnofilosofia, questo concetto è diventato anzi sempre più operativo nei miei tentativi di diagnosi critica della pratica scientifica in Africa o del lavoro intellettuale alla periferia".

Inoltre in un progetto della W.E.B. [357] ribadisce che: "La critica all'etnofilosofia, sviluppata in Africa dai primi anni Settanta anche nel mio lavoro, implica una critica del relativismo e una posizione universalista forte. Lo scopo di questa ricerca è quello di mostrare che la domanda di universalità non è peculiare della civiltà occidentale, come troppo spesso è stato sostenuto da un certo numero di studiosi fino ad ora. Invece si può trovare in tutte le culture di tutto il mondo tra cui quelle africane. Lo scetticismo nei confronti delle norme tradizionali non è necessariamente causato dall'influenza occidentale, non è solo un incidente

[356] *Bilan*, p. VIII - XIV
[357] Cfr. DU BOIS, Institute for African and African American Research, *dubois.fas.harvard.edu/paulin-hountondji*

storico che colpisce le società africane dal di fuori. Le forze del cambiamento sono dentro. Il cambiamento si è verificato all'interno molto tempo prima dell'incontro con l'Occidente, anche se non è sempre facile individuare in un determinato momento in cui queste forze si sono concretizzate. Tuttavia il mio interesse speciale non è il cambiamento nel suo insieme: cambiamento economico, sociale e politico per esempio. Il mio interesse particolare è il cambiamento culturale, e più specificamente, quello a livello di idee e norme. La mia ipotesi è che in primo luogo, un tale cambiamento (chiamiamolo provvisoriamente ideologico) può essere realizzato solo con un processo endogeno, La mia ipotesi è che in primo luogo, un tale cambiamento (chiamiamola provvisoriamente: cambiamento ideologico) può essere solo un processo endogeno, anche se accade incidentalmente essere accelerato o rallentato per gli effetti di qualche altro percorso, incontri interculturali e tra le culture; e in secondo luogo, tale cambiamento è sempre diretto verso un fine teleologico che è la costruzione dell'universale".

4.8.3. Issiaka Prosper Laléye

Issiaka Prosper Laléye, nato in Benin nel 1940[358], parte dal problema "dell'esistenza della filosofia africana"[359]. Poiché il termine "filosofia" appartiene al fenomeno tipicamente greco storicamente e geograficamente determinato, se accostato ad un altra realtà rimane solamente un'applicazione analogica e diventa strumento di asservimento intellettuale che ignora e cancella le forme proprie di quella realtà. Nel caso dell'Africa l'autore si chiede, quindi, se possa esistere una *filosofia africana* e se non sia invece necessario parlare di *pensiero africano* da non confondere con quello nato in Grecia.

A partire dal pensiero occidentale Lalêye evidenzia il limite della razionalità europea rilevabile soprattutto nella sua atomizzazione e incapace di cogliere l'essere. Il suo contributo, insieme a quello di altri pensatori africani, offre una propria originalità collocandosi in una specifica prospettiva, quella del recupero di una identità filosofica africana meno dipendente dallo status europeo della filosofia. Con questo si avvicina ad altri interpreti europei della crisi della ragione occidentale come Ricoeur. Inoltre cerca di rintracciare un filo conduttore, storicamente determinato, che va da Democrito a Husserl e che mostra l'esistenza di un'attitudine profonda, endogena, che Lalêye definisce *una tendenza atomizzante*[360].

---

[358] I.P.LALEYEè nato in Dahomey, oggi Benin, nel 1940, nel 1970 ottiene il dottorato in filosofia a Friburgo

[359] Cfr: LALEYE, *La Philosophie africane, Être et devoir être*, in Philosophie africane, op. cit. p.462 e seg.

[360] Cfr. B. CANNELLI *Un pensiero africano,filosofi africani del 900 a confronto con l'occidente*, Leonardo International s.r.l., Milano, 2008, p. 93-95

Sviluppa così un'analisi orientata alla rifondazione dei presupposti per la ricerca di una verità plurale che rimuova quello che lui definisce l'ego-cogito occidentale e le sue pretese di obiettività. La cultura europea non si trova solo in Europa e questo fatto non è imputabile immediatamente il fenomeno coloniale perché ogni cultura tende ad essere, per sua natura, presso di sé e fuori di sé. Il vero problema storico è che, particolarmente in Africa, la cultura europea non è presso di sé da molti secoli, ed è soprattutto oggi che essa determinerebbe in maniera egemonica il pensiero africano. Ma, ancor prima di analizzare lo sradicamento del pensiero africano da se stesso, Lalêye riflette sul fatto che il pensiero africano sembra avere perduto la filosofia; ossia quel suo ruolo di sintesi unificante che ha costituito per secoli la sua specificità. "Oggi prevale l'impressione che la filosofia abbia perduto progressivamente il suo privilegio dell'istanza che unifica e giudica. In modo sottile essa si è trovata a poco a poco confinata in settori culturalmente periferici, quanto al potere che questi ultimi possono avere relativamente agli affari degli uomini."[361]

Il posto che la filosofia ha strappato alla teologia nella fondazione della modernità le è stato ora a sua volta espropriato, e molti si pongono l'interrogatico se la filosofia non abbia semplicemente esaurito la propria missione nell'orizzonte epistemologico e scientifico contemporaneo. Questo silenzio della filosofia sulle questioni complessive dell'uomo contemporaneo riporta al discorso della tendenza all'atomizzazione dell'oggettività del pensiero, arrivando ad atomizzare se stessa e la propria funzione. A giudizio di Lalêye il processo che ha dato origine alla scomparsa del ruolo della filosofia ha le sue radici nella storia del pensiero occidentale e viene per la prima volta diagnosticato da Husserl che deuncia la crisi delle scienze moderne.

L'esigenza di penetrare nel mondo della vita non impedisce allo stesso Husserl di estrapolare completamente da quest'ultimo il soggetto conoscitivo e di porlo al di sopra, come un io assoluto e isolato, depositario esclusivo di tutti i significati: è *l'ego cogito*.

Dopo avere analizzato il percorso del pensiero contemporaneo sul piano epistemologico e culturale e dei rapporti tra occidente e mondo extraeuropeo, Lalêye evidenzia le ragioni profonde di carattere speculativo che hanno portato al rifiuto della filosofia europea di confrontarsi con la realtà africana al di fuori degli schemi del dominio e alla sua incapacità di confrontarsi con qualsiasi alterità.

---

[361] I.P. LALEYE *La restitution phenomenologique. Portées méthodoloques pou une pensèe africane efficace,* in Problémes de methodes en philosophie et sciences humaines en Afrique, Kinshasa,1986, Faculté de Theologie catholique, p.16-23. B. CANNELLI, op.cit. p.97.

"Questo ego-cogito possiede forse una sola garanzia che il mondo che percepisce è lo stesso che percepiscono gli altri soggetti che esso si sente obbligato a riconoscere come altrettanti alter ego? Non bisogna di conseguenza ammettere che il fenomeno non perviene alla pienezza del suo essere che alla condizione di essere mantenuto nelle vicinanze e come nella contaminazione permanente delle sue altre apparizioni all'ego cogito?"[362]

Le stesse ragioni, però, impediscono al pensiero africano di riconoscersi al di fuori della stessa logica di dominio e irrilevanza perché la ragione occidentale che produce *evidenze universali e necessarie* non prevede scelte di percorsi altri; cos'ì il suo successo può dirsi realizzato quando tali evidenze risultano condivise, o appaiono naturali al soggetto dominato. "L'approccio atomistico ci spinge ad accettare come naturali la nostra indipendenza e la nostra inferiorità tecnologica, mantenendole accuratamente inaccessibili alle loro cause esterne ed interne."

Lalêye, nella critica al soggetto conoscitivo che si pretende puro e diviene monologante, solipsistico e non più in grado di cogliere la complessità dei propri oggetti, sviluppa il confronto tra le sue teorie e quelle di Husserl con l'impostazione atomistico-individualista del pensiero occidentale. Con ciò si avvicina ad alcune osservazioni di Ricoeur sulla necessità di ricomprendere come *cogito blessé, cogito* ferito vulnerabile, la res cogitans della tradizione europea classica, proponendo il superamento dell'innatismo razionalista e la connessa pretesa di un'incontaminata purezza della ragione. Il *cogito* ferito e non più puro, stabilisce una relazione con la realtà oggettiva, esce dal proprio isolamento e si confronta con l'alterità estrema e più irriducibile; l'irrazionalità del male.

Così si interroga sui limiti del pensiero atomistitico-razionalistico del pensiero occidentale proprio a partire da uno degli ambiti principali della "fallibilità umana", la sofferenza per chiarire in maniera ben determinata come il ridurre l'oggetto della conoscenza ad un mero prodotto del cogito costituisce un impoverimento dell'oggetto stesso e nessuna realtà umana può esaurirsi e ridursi alla dimensione dell'atomo senza risultarne impoverita. Cosa resterebbe si chiede Lalêye di "una sofferenza umana di cui l'ego che ne è afflitto s'imporrà di eliminare le cause e le conseguenze? O più esattamente l'essenza della sofferenza si trova anzitutto nell'ego di colui che la infligge piuttosto che in quella di colui che la subisce? Non è più veritiero pensare che l'essenza della sofferenza, - se mai c'è un'essenza – non si trova nel *cogitatum* di un *cogito* precipitosamente ritiratosi dalla serie delle cause, ma al contrario in quella di un cogito debitamente restituito a questa serie per

[362] I.P. LALEYE, *La resitution…op. cit.* p.32, Smet, op.cit. p. 246, Smet, Textes choisis II, p.462.

capire come questa sofferenza è tanto causa tanto effetto ed adottare di fronte ad essa, delle attitudini pratiche appropriate?" [363].

Di fronte a questo il filosofo non si limita a denunciare il fallimento conoscitivo della *ratio* pseudoscientifica, ma intende denunciare la pretesa di oggettività, universalità e necessità della filosofia occidentale che ha così la possibilità di indurre all'accettazione di prodotti già realizzati e prestabiliti dal proprio imperialismo razionalistico. La delimitazione mortificante del campo d'indagine della filosofia esclusivamente a ciò che può essere ridotto a una preposizione atomistica, ha pagato il prezzo dell'estromissione dall'orizzonte ermeneutico dello stesso pensiero occidentale di un'ampia serie di oggetti. La maggioranza dei filosofi africani denuncia l'autovalidazione dell'oggettività scientifica come la causa principale, se non malattia, del pensiero europeo: " il miraggio di un'universalità asservitrice e sfruttatrice". Perfino i teorici africani del marxismo preferiscono, dice Lalêye, "fare violenza alla reale effettualità e verità della situazione africana, piuttosto che alterare o modificare *anche solo uno iota* dell'universale verità del marxismo. Tuttavia "il fenomeno", come ha indicato Sartre resta irriducibile, indicativo per se stesso al di là dei presupposti universalizzanti della dottrina"[364].

Il ritorno al fenomeno, secondo Lalêye, è un'espressione filosofica per indicare un ritorno all'Africa, alla costruzione di un'attività scientifica non più modellata su categorie occidentali.Il contrasto tra un approccio fenomenologico e uno aprioristico-essenzialistico rappresenta la figura metafisica dei termini storici del confronto tra i due mondi, africano ed europeo, ma anche l'enunciazione di un'alternativa; partendo dall'analisi husserliana si possono di individuare le radici dell'assoggettamento della coscienza africana nella costituzione del *logos* occidentale prima ancora di interessarsi alle ragioni.

In questo senso parla di *fenomenologia evocativa* a confronto con il linguaggio: "Se i pensatori africani d'oggi desiderano aiutare l'Africa a superare le contingenze linguistiche […] devono sostenerla nel parlare il linguaggio del suo *être-au-mond* oggi. Questo è l'ambito della filosofia evocativa: contribuire a creare un linguaggio nuovo.

In che cosa consiste la fenomenologia evocativa? In primo luogo il senso è legato al discorso e questo legame è costituito in primo luogo dalla coscienza; poi la fenomenologia evocativa afferma che, benché legato al discorso, "il senso non è prigioniero[…] è mobile". Si può dire che non sta solamente ai due poli della coscienza ma, come flusso, va dall'uno

[363] A.J. SMET, *textes…* p. 465
[364] B. CANNELLI, *op. cit.* p.102

all'altro, oppure può andare e venire da una coscienza all'altra; quindi sia che si muova tra i due poli della stessa coscienza o tra due coscienze come per poli, non si esaurisce mai. Questo significa essere veramente *face-à-face* avec *soi-même*. Per la fenomenologia evocativa il fenomeno per eccellenza è, per ogni coscienza, la costituzione di senso che essa stessa si dà. Il linguaggio è mediatore tra la coscienza che emette e quella che riceve e orienta e due poli o le due coscienze verso un terzo che può essere definito come *essere* quindi come *fenomeno*[365].

Al problema posto inizialmente se esista una filosofia africana Lalêye risponde con una riflessione sulla possibilità di pensare la realtà africana filosoficamente, quindi in una prospettiva universalistica. "Il linguaggio giornalistico ha messo in voga, non molto tempo fa, un termine nuovo:*coscientisation*, per noi questa parola risuona come un vero programma". Il pensiero di Lalêye, secondo F. Lopes, ricade in una sorta di *coscientismo filosofico* moderato che rappresenta un vero ideale di progetto al quale il pensatore africano dovrebbe dare il proprio contributo. In questo modo, come in ogni altro luogo anche l'Africa non possiede necessariamente una propria filosofia tipicamente africana ma ciò che essa possiede è piuttosto un pensiero che, come le altre forme di pensiero occidentale, cinese, latino-americano, può essere pensato analogicamente in modo filosofico.[366] "Tant mieux alors pourrait-on dire si ce à l'édification de quoi le penseur africain *coscientise* devra collaborarne pourra plus meriter le beau nom de *philosophie*. Car, n'est pas tant *l'amour de la suggesse* qu'il faut revendiquer mais la saggesse elle même.

4.9. Henry Maurier: Philosophie de l'Afrique noire

H. Maurier[367] introduce la sua opera [368] parlando dei contributi africani in materia di filosofia. In quel momento, nel 1975, è difficile fare il punto perché sembra che la produzione filosofica dell'Africa nera stia passando ad una seconda fase della sua storia: "*Après l'affirmation, le doute ou plutôt l'interrogation*".

Dichiara di non avere l'intenzione di tracciare una storia della filosofia *négro-africaine* fino ad oggi ma di porre la problematica inerente a tale filosofia. I primi lavori,[369] opera di coraggiosi pionieri, sono l'oggetto di un'importante critica: sono essi veramente filosofici? Sono essi veramente africani"? Altrimenti detto: cosa significa una filosofia

[365] Cfr. LALEYE, *Pour une antropologie repensée*, Paris, 1977, p.158; A.J. SMET, *Histoire de la* … p.245 e seg.
[366] Cfr. F. LOPES, *op.cit*.,p.87
[367] H. MAURIER della congregazione dei Missionari d'Africa - Padri Bianchi è nato nel 1921 ad Angers.
[368] H. MAURIER, , *Philosophie de l'Afrique noire*, Studia Istituti Anthropos 27, Verlag, Bonn, 1976, Roma, 1985.
[369] *Ibidem*, p.15, cfr. appendice di questo lavoro

africana? “La filosofia è una disciplina rigorosa che ha un proprio metodo ed una propria storia. Nata in Grecia, sviluppata in occidente, ha strumenti da prendere così come sono, al pari di quelli scientifici o matematici…non intendiamo cercare una via africana della filosofia ma applicare al dato africano la tecnica filosofica occidentale. Noi pensiamo che una filosofia propriamente e strettamente africana, può e deve essere, propriamente e strettamente filosofica: una filosofia deve essere riflessiva, razionale, critica e sistematica… Così, ogni volta che noi impiegheremo la parola *filosofia* in quest’opera , si tratterà del senso stretto del termine. Per designare il dato africano, o *filosofia spontanea africana*, useremo un termine più vago come *pensiero, concezione”*.

Maurier chiarisce un punto molto importante nell’elaborazione della filosofia africana: una distinzione, che spesso avviene implicitamente, tra *filosofia* codificata con categorie ben precise e tutto ciò che costituisce la base della cultura di un popolo: la tradizione orale e le scienze positive. Se la ricerca filosofica non si situa allo stesso livello di queste non sarà mai indipendente.

Poichè la riflessione filosofica significa rottura, distanziazione, occorre “pensare il sé uscendo da se stesso, mettendosi ad un altro livello, parlare un altro linguaggio per fare apparire un senso che concerne ed obbliga continuamente”. Significa anche mettere in questione l’uomo a un livello che porti all’universale. “L’impresa della filosofia africana mira a estrarre dal concreto africano la maniera particolare di essere uomo o una realizzazione particolare di umanità, i tratti fondamentali che toccano l’uomo, tratti che si manifestano senza dubbio dappertutto ma con un’intensità particolare in questo continente. Riflessione che espone e critica; perché l’uomo non può essere mai considerato come una cosa chiusa in sé e per sé; l’uomo è sempre al di là delle sue determinazioni”. [370]

In Africa l’esigenza riflessiva si è manifestata attraverso la tradizione, ma ha dovuto regredire di fronte alla colonizzazione arabo-islamica prima ed europea poi; esistono molti tentativi di riflessione sulla tradizione orale ma non si possono individuare come filosofia propriamente detta.

Successivamente è nato il movimento della *Negritude*, una presa di coscienza, l’insieme dei valori della civilizzazione del mondo nero, *“un vero cogito africano”*, ma ciò non è propriamente filosofico in quanto è più un’affermazione di sé che una critica razionale e

[370] *Ibidem*p. p. 16, La tradizione orale comprende proverbi, miti, rituali, nomi e tutte le manifestazioni del linguaggio. L’etnologia, la sociologia, la storia e l’antropologia culturale moderna vanno considerate per le conoscenze che hanno accumulato, descrivono approfonditamente le strutture e il funzionamento delle società africane.

sistematica di sé. Allo stesso tempo il movimento della Negritudine appare come una condizione *sine qua non* per la filosofia africana che non potrebbe esistere senza quella presa di coscienza della specificità africana.

Sono stati molto rilevanti anche quei movimenti di ricerca che si possono raggruppare sotto il termine di "socialismi africani": Molti capi di stato ed economisti, preoccupati di essere assobiti dal marxismo o dal liberalismo, hanno ricercato nella tradizione africana e nei suoi valori una via specifica di sviluppo che non fosse comunista né capitalista. Questa ricerca presuppone una presa di coscienza profonda delle realtà umane africane. Per questo interessa la filosofia ma non costituisce filosofia in quanto il punto di vista economico e politico, per quanto siano importanti, quando occupano un posto predominante finiscono per danneggiare la ricerca dei fondamenti ultimi.

A questo punto Maurier si pone un altro problema: "Se noi pretendiamo che la saggezza africana non sia propriamente una filosofia perché non soddisfa l'esigenza riflessiva, può essere che noi vogliamo sottomettere il dato africano ad una tecnologia che gli è profondamente estranea? Non amiamo forse riconoscere, in modo quasi unanime, che l'uomo africano è l'uomo della comunione, dell'integrazione con la natura? La distanza che chiede la filosofia non è forse tradimento? Cosa ne sarà della saggezza tradizionale se la tradizione è messa in discussione, se il saggio, l'anziano, il guardiano della verità sono sospettati. E con quale diritto si disturba un popolo nel tranquillo patrimonio dei suoi valori"?

Ma l'Africa, pur difendendo l'ordine stabilito, manifesta anche il dubbio: l'impatto con l'occidente e la necessità di modernità esigono che s'interroghi profondamente su se stessa, senza accontentarsi di un fideismo irrazionale basato sulla semplice fede nella tradizione.

Lo strumento riflessivo della filosofia è stato esercitato prima in occidente ma non è in sé occidentale perché è adatto a riflettere su tutte le realizzazioni dello spirito umano. Ma è deplorevole che il filosofo, per la sua posizione separata e per il suo linguaggio, pretenda di detenere un sapere che lo pone al di sopra della gente, al contrario egli deve partecipare, in piena uguaglianza, ai lavori e alle ricerche comuni.[371]

In filosofia, dopo l'elemento riflessivo, è necessario affrontare l'elemento razionale: "non ci si può staccare da pensatori come Socrate, Montagne, Descartes; da concetti come maieutica, scetticismo, dubbio metodico; per avviare un'analisi costante queste idee vengono

[371] *Ibidem*, p. 19

proposte come grande purificazione della coscienza umana… la filosofia è scuola di sospetto, di rimozione delle illusioni, di consolidamento del regno della ragione".

Che cosa implica tutto ciò per una filosofia africana che si presenta profondamente gravata "dal pensiero mitico, magico e primitivo. Dalla cosmogonia di questi miti dalle credenze e dalle pratiche magiche, dalla stregoneria e dalla divinazione, dalle teorie popolari. Che senso dare a tutte quelle entità invisibili che vengono raggruppate sotto il temine *animismo*"? Maurier non intende, però, affermare che il mito sia indegno della scienza filosofica, ma la pone come ipotesi fondamentale che tutto il reale sia razionale e che tutto ciò che appare insignificante o assurdo non è che *un'astuzia dei sensi* per permettere al significato di rendersi manifesto". La razionalità è l'esplicazione del senso implicito.[372] Qui si tratta della questione ermeneutica che Maurier affronta nei capitoli successivi.

La razionalità è anche il rifiuto di tutto ciò che è chiaramente in contraddizione con ciò che l'intelligenza umana ha visto più efficace per il metodo scientifico che è universale, la critica che pone alle certezze del *senso comune* non può essere svuotata, quindi sarà necessario determinare a quale livello il discorso tradizionale può essere certo dal punto di vista razionale.

Il progetto filosofico si scontra con la credenza religiosa che aderisce a delle verità poste come assolute; ora è necessario che la filosofia si interroghi su queste verità e il percorso fatto per raggiungerle, può provare che le religioni si costruiscono partendo da certe opinioni sull'uomo, che le spiegano seguendo una logica propria.

Allo stesso tempo la ragione filosofica non può ritenersi unica ed assoluta, deve rendere coscienti dei presupposti e degli orizzonti di pensiero: la filosofia africana non s'interessa alle stesse cose di quella occidentale; "ma entrambe possono e devono essere razionali, mentre la nostra ragione è situata, relativa, limitata". Normalmente si oppone ad una razionalità unica una mentalità arcaica o primitiva, anch'essa unica. È verosimile che i meccanismi del pensiero primitivo siano gli stessi come stessi sono i meccanismi del pensiero razionale. Ma ciò che è detto in una o in un'altra parte non è forzatamente la stessa cosa dappertutto. L'uomo si realizza e si immagina in diverse maniere nello spazio e nel tempo: non si è sicuri che le mitologie greche e africane abbiano il medesimo senso. La filosofia deve riconoscere questa diversità, il confronto arricchirà la riflessione sull'uomo e la ragione diventerà pluralista.

[372] *Ibidem*, l'autore cita Focault.

Per questo occorre mettere in discussione il concetto di *mentalità primitiva* ritenuto un "mare magnum senza diversità". Maurier ritiene che il *primitivismo* mascheri l'incapacità di certi occidentali di uscire dal loro etnocentrimo. Non è possibile svuotare totalmente tutte le tracce del pensiero magico ma l'esigenza razionale chiede che si faccia almeno lo sforzo di di cogliere razionalmente, in una forma di pensiero adeguato ciò che sembrerebbe altrimenti inammissibile.

La razionalità è l'espressione concettuale, il senso deve essere raccolto nel concetto universale tagliato su misura, il concetto deve prendere l'avvio dal mito ricapitolando il senso. Ma questa concettualizzazione deve nascere dal dato interno e non essere imposto dall'esterno, altrimenti la filosofia africana non sarebbe che un eclettismo ibrido.

Maurier ritiene che tutto ciò sia sufficiente per dimostrare che l'esigenza razionale non vuole dissolvere gli elementi della cultura africana o imporre un carico insostenibile, ma, al contrario, di salvarla e di renderla accettabile perché criticata. Allo stesso tempo si chiede se l'esigenza razionale sia rispettata nella produzione filosofica africana. Risponde negativamente perché sembra che manchi lo spirito critico in quanto molti si accontentano di registrare le posizioni tradizionali, ciò ha avuto almeno il merito di liberare gli elementi costitutivi del pensiero africano per chi ha voluto andare più lontano. Ma l'esaltazione incondizionata e acritica delle idee correnti non ha mai fatto una filosofia.

"L'esigenza razionale sfocia nell'esigenza epistemologica perché è impossibile oggi che una filosofia ed una scienza non si interroghino sul valore della conoscenza". [373]

Quindi si può pensare a due livelli epistemologici: il primo riguarda la conoscenza tradizionale; il secondo il valore o lo statuto di un percorso di filosofia intesa in senso proprio. Con questo sarà opportuno "interrogare" le scienze antropologiche per capire il loro rapporto con la filosofia e per tentare un certo livello di unificazione tra le varie società africane; per esempio la sociologia che cerca di comprendere come funziona una società, i meccanismi dei conflitti e e dell'integrazione. Ma cosa cerca la filosofia nella società? È l'uomo vivente che dà senso alla sua comunità o il contrario? L'approccio filosofico è dipendente dalle scienze umane, e poichè l'Africa è stata studiata principalmente dall'etnologia, dalla sociologia e dall'antropologia ne conseguirà che la filosofia conseguente sarà fortemente marcata da questa origine.

Guardando al metodo strutturale si comprende che può dare soltanto le regole del linguaggio ma non va bene per una filosofia africana che comporta un riferimento continuo a

[373] *Ibidem*, p.22

miti, rituali, leggende e simboli, che non hanno senso in sé, ma di cui devono essere colte solo quelle parti che sono portatrici di senso. Ne consegue che certe concezioni che vorrebbero situare il centro della riflessione filosofica africana, come la *forza* o il *Nyama*, non possono avere nessuna portata chiarificatrice perche sono, come il *Mana* polinesiano, delle nozioni fluide senza articolazione alcuna, assimilate tutte in una sorta di nebbia indistinta.

La filosofia deve comprendere quali sono i suoi presupposti e criticarli, deve rispettare i fatti e le scienze; la storia non può permettersi dei controsensi sul passato che lo renderebbero assurdo o idilliaco. È melange di oggettività e di utopia e la stessa non può nascere, alla cieca, dal cervello illuminato di un individuo ma dall'ascolto delle aspirazioni di un popolo. La ragione di *vivere e di essere* che la filosofia spiega, deve essere realista e non perdersi nella fantasia del mito. Ma, poiché, la filosofia raccoglie un tradizione vincolata al presente, deve costruire una rappresentazione d'insieme della realtà in cui ciascuno trovi qualcosa della sua vita.

La filosofia africana parlando a tutti gli africani può rivolgersi, in modo veramente universale, ad ogni Uomo che ha cura dell'Uomo.[374]

4.10. Alassane Ndaw, Pensiero Africano

Alassane Ndaw senegalese[375] è il pensatore che più si è occupato del pensiero africano da ogni punta di vista; come si può vedere nell'introduzione dal suo testo: *La pensée africaine* pubblicato nel 1983 a Dakar, pone una duplice domanda che è l'oggetto della sua ricerca: che cosa'è la filosofia oggi? Che cos'è il pensiero umano e in particolare il pensiero negro-Africano? Alla prima risponde: "E' una disciplina rigorosa perché costituisce l'impegno teorico a condurre a buon fine la ricerca delle cause ultime per mezzo della dimostrazione della prova. Essa è la critica del proprio metodo, nello stesso momento nel quale i dati oggettivi che ne sono il fondamento, costituiscono la garanzia della sua purezza e del suo rigore scientifico". Alla seconda domanda articola la risposta in questo modo: " Si prenderà il termine di *pensare* sia nel senso corrente di azione e di effetto sia nel senso ideale di ciò che è stato pensato; ma il pensiero, in questa accezione, non, solo la rappresentazione logica e razionale , ma anche il frutto dell'immaginazione e dell'intuizione poetica. Il pensiero così

[374] *Ibidem*, p.25
[375] Alassane NDAW, nato in Senegal, docente all'università di Dakar, ha presentato il suo saggio *La Pensée Africane* nel 1983 a Dakar. Versione italiana *Pensiero africano*, Ed. Micella, Lecce, 1993

inteso non esige necessariamente la dimostrazione delle idee proposte o una base di dati reali per conservare il carattere che gli è proprio". [376]

Procedendo nel suo lavoro Ndaw ha analizzato forme del sapere come il mito e la divinazione per arrivare a definire un'ontologia propria del negro-africano. Tutto ciò passando per le categorie di *spazio e tempo, per la religione tradizionale* e per la nozione di *persona*.
Ndaw è molto vicino al pensiero di Senghor che, da presidente del Senegal, stende l'introduzione al suo libro, una riflessione molto articolata in cui tocca tutte le tematiche e le questioni riguardanti il pensiero, la sociologia, l'antropologia e la religione africana.

Nella sua conclusione Ndaw riassume molte idee presentate nei capitoli precedenti.[377] Innanzi tutto in confronto con la filosofia occidentale, se gli africani restano in prossimità della natura, all'ascolto permanente "del dire dell'invisibile così lontano dall'atteggiamento prometeico che niente del discorso filosofico della Grecia e dell'occidente conviene in modo appropriato a loro", è possibile allora un'altra forma d'espressione o un altro discorso? "Un al di là o un al di qua della filosofia"?

Ma si è notato che il pensiero della Grecia antica, dei presocratici somiglia stranamente all'espressione negro-africana e che il pensiero dell'originario che ricercava Heidegger con tanta pazienza nel sentiero "non evoca forse la mentalità primitiva"?
Ndaw afferma che lungo tutta la sua ricerca ha incontrato una scienza fondata sull'organizzazione e sullo sfruttamento speculativo del mondo sensibile, in termini sensibili, una scienza che aderisce al suo oggetto completamente e che non prova per niente il bisogno di criticarsi e di fondarsi. Con ciò essa evita di cadere in un soggettivismo che condurrebbe all'idealismo o in un oggettivismo che porterebbe al materialismo. "Anche se il pensiero negro-africano riconosce la predominanza dell'immaginario, la funzione del reale si esercita in ogni modo in esso con vigilanza, attenzione e minuzia e, come scrive Lévi-Strauss con una preoccupazione di osservazione esaustiva e di inventario sistematico dei rapporti e dei legami".

> La positività di un tale pensiero è talmente piena che essa ha impedito l'apparizione di un discorso di tipo filosofico che presuppone una rottura, un certo distacco, una distinzione di fronte al proprio oggetto. Questo pensiero non cerca la propria giustificazione al di fuori di ciò che è consacrato dalla comunità. Esso non prova affatto il bisogno di esibire delle prove attraverso l'argomentazione individuale. La sua legittimità gli deriva da ciò che gli Antenati hanno stabilito in altri tempi. Ogni contestazione, ogni mutamento lo perturbano gravemente. Esso non è quindi cieca adesione a delle elaborazioni superstiziose, ma fedeltà ad una verità che il pensiero

[376] *Ibidem*, p.86 e segg.
[377] *Ibidem*, p.373.

> obiettivamente non esaurisce. Esso è l'espressione di un approccio originario, innocente propriamente affermativo, dell'unità dell'uomo e del mondo. L'unità è la caratteristica essenziale del pensiero africano.[378]

Quindi l'Africano conosce e raggiunge la verità attraverso l'unita della coscienza con l'oggetto della conoscenza. Il pensiero dell'unità in Africa ha forti radici; esso può essere considerato, con il concetto di forza e di vita come uno dei concetti fondamentali della cultura e della civiltà africana. La differenza tra intuizione del mondo e concetto filosofico è che questo ha subito "l'instaurazione tetica", è un discorso che critica se stesso, che prende se stesso per oggetto. Per questo è importante precisare che il termine stesso di filosofia non conviene del tutto alle dottrine africane e per questo, precisa Ndaw, occorre un lavoro ulteriore per la loro chiarificazione filosofica.

Esiste anche la questione della lingua e quindi è necessario fare l'esperienza e pensare lo svolgimento e la vita nella parola africana, questo fatto potrebbe comportare una distorsione e costituire un effettivo pericolo per l'autenticità africana. Malgrado ciò Ndaw è ottimista perché esistono strumenti intellettuali che la storia e il mondo moderno mettono a disposizione di chi vuole forgiare un linguaggio tecnico adeguato per costruire e mettere in opera modi rigorosi di espressione del pensiero africano.[379]

La linguistica contribuisce allo studio del pensiero africano nella misura in cui può attestare e rendere conto delle interpenetrazioni delle società tra loro delle loro comunicazioni e delle reciproche influenze sui piani spirituali, religiosi, culturali. Inoltre è fondamentale per l'elaborazione di ipotesi e di trasmissioni culturali da una etnia all'altra.

Le lingue africane non sono un sipario tra l'uomo e il mondo, ma costituiscono un pratica vivente: "Nominare è un atto magico dotato di efficacia. Parlare è anche manipolare le forze della natura benefiche e malefiche, è anche evocare il mondo non visibile degli antenati e degli dei. Forse occorre parlare di mondi al plurale e, allo stesso tempo bisogna prestare molta attenzione allo studio dei livelli della lingua […] diversa a seconda dei cerimoniali, dei luoghi, degli esseri e delle stagioni perché essa manipola delle forze di potenza ineguale a seconda dei momenti. La Parola è effetto, efficace".

Quindi la linguistica dovrà applicare una teoria dei livelli di lingua: della magia, della poetica con tutto ciò che è indefinitamente incompiuto indefinitamente nostalgico. È che la natura stessa dell'oggetto impone il silenzio della trascendenza ad ogni discorso che colma i salti spirituali fra gli ordini per etichettarli linearmente in concetti di esponenti della stessa

[378] *Ibidem*, p 88 e segg.
[379] *Ibidem*, p. 375

potenza. “Nella misura in cui la lingua ha nelle società africane una vocazione ontologica, la linguistica si presenta come una *ontolinguistica*. Ma, indipendentemente da questo progetto, la linguistica in quanto scienza che permette uno studio della lingua, del suo contenuto ideologico, della sua funzione di scambio sociale e culturale è di un aiuto prezioso”.

Con questo Ndaw ricorda il rischio di un’impresa che “volesse scrupolosamente scorticare la morfologia e la sintassi. Che volesse elaborare uno schema formale, riflesso di un tipo di pensiero di una società senza accorgersi che ciò che significa fondamentalmente è l’Essere, il concreto, il reale. Se vengono separati significato e significante, si distrugge l’essere, ciò vale a dire che la forza vitale non è più niente e che parlare del “nominare” non ha più valore dell’atto magico. Si distrugge allo stesso tempo ciò che fa l’originalità della lingua africana e si perde ogni senso del pensiero africano, a vantaggio di una bella teoria vuota e sterile”[380].

Per cui, per quanto limitato sia ancora l’apporto della linguistica, esso è comunque pieno di promesse nella misura in cui è attraverso di essa si potrà, accedendo, all’espressione spontanea del pensiero, costruire delle ipotesi dell’osservazione e della ricerca etnografica. Se la lingua è il luogo dello scambio è anche ciò che si scambia. “Prendere in prestito una parola da una lingua, integrarla nella propria, non è forse un omaggio di un popolo ad un altro, di un etnia ad un’altra? Non è la prova d un’intuizione quasi ontologica dell’altro nella sua differenza e nella sua similitudine contemporaneamente? Ma è forse anche il segno di un irraggiamento almeno culturale, se non si tratta di una dominazione politica o economica, di una civiltà su un’altra”.[381]

4.11. Odera Oruka e la Sage philosophy

Henry Odera Oruka[382] è un filosofo nato in Kenia e conosciuto per la *Sage Philosopy*, un progetto iniziato nel 1970 che elaborava la salvaguardia della conoscenza dei pensatori indigeni nelle comunità tradizionali africane.

Nell’opera intitolata *Sage Pholosophy*[383] Oruka propone tre fasi di ricerca come procedimento adeguato per la conoscenza e promozione di un pensiero africano.

---

[380] *Ibidem*, p. 356 e seg.
[381] A.NDAW, *ibidem*, p.361
[382] Henry ODERA ORUKA è nato nel 1944 a Nyanza Province del Kenya
Da ottobre 1970 fino alla sua morte il 9 dicembre 1995, ha insegnato Filosofia presso l' Università di Nairobi
[383] H.O. ORUKA, *Sage Philosphy, Indigenous thinkers and modern debate on African Pholosohy African* Centre for Technology Studes, Nairobi (Kenia, 1991),

La prima parte è dedicata al dibattito sull'esistenza o meno di un pensiero africano vero e proprio. Nell'affermare la sua esistenza si individuano i luoghi dove tale ricerca ha inizio, ossia nei villaggi tra i *Saggi*. Successivamente si prende in considerazione un certo numero di questi saggi intervistandoli. Da ciò individua il dato su cui fondare il pensiero africano.

Nella sua premessa Oruka dichiara che non c'è bisogno di un confronto con il pensiero filosofico di altre culture e quindi non prende in considerazione il pensiero occidentale, per questo raccoglie il pensiero dei saggi africani che occorre mettere per iscritto in quanto, essendo la loro una trasmissione orale del sapere, non sono conosciuti al di fuori della loro tribù. Il vero saggio africano è l'anziano che trasmette i valori della tradizione e della vita alle generazioni future. È colui che, avendo esperienza concreta di vita tra il popolo, è in grado, di conoscere i problemi etici fondamentali e si impegna a risolverli cercando delle soluzioni adeguate.

Per questo rifiuta la scienza accademica e non può essere confuso con il profeta che può solo predire il futuro mentre il saggio trasmette i valori della vita per un futuro migliore. "Chi è un saggio e in che modo ci si comporta nel rivolgersi e nel dialogare con uno ritenuto saggio? Generalmente, e persino tra gli intellettuali, si ritiene che un saggio sia una persona dotta appartenente ad una comunità di analfabeti o di sottosviluppati i quali, per far fronte ai misteri e alle sorprese che la vita riserva, si affidano molto agli oracoli pronunciati da veggenti. Un punto di vista erroneo fa confondere il saggio con il profeta; il saggio può essere profeta e un profeta può essere saggio ma non sono due cose identiche … Un profeta non è saggio soltanto perché ha il talento di predire il futuro. In senso filosofico, una persona è saggia soltanto se è suffcientemente introdotta ai problemi fondamentali etici ed empirici e a tutto quelli che hanno una certa rilevanza per la società e se dimostra di essere in grado di offrire soluzioni vere e profonde ad alcuni di tali problemi… Comunque i saggi esistono in tutte le culture e in tutte le classi sociali. I saggi vanno annoverati davvero tra i custodi della sopravvivenza delle loro rispettive società. Una società senza saggi è facilmente fagocitata e fatta divenire un'indegna appendice di altre"[384]

Interessante è notare che il valore dei saggi non deriva da loro stessi ma dal popolo che attribuisce loro tale titolo e che li riconosce come tali, una conferma da parte della propria gente che diventa così essenziale nella conferma della sapienza di un individuo. Nel dibattito generale sul pensiero africano Oruka individua quattro posizioni:

a) Quella della filosofia professionale: gli accademici,

[384] *Ibidem*, pag.1-2

b) quella dei nazionalisti, ideologi, etnografi, umanisti
c) quella dell'etno-filosofia,
d) quella della *Sage Philosophy*

La *Sage Philosophy* diventa così una forma di sapienza popolare in dialogo con la "sapienza didattica" che finisce per essere scritta e ha quindi la possibilità di essere insegnata a livello accademico[385]

Questa posizione è condivisa da A.S.Oseghare[386], che sostiene che la filosofia africana deve nascere non da quelli che hanno ricevuto una formazione filosofica in occidente, ma da coloro che sono i promotori della propria cultura.

La filosofia africana deve nascere dalla tradizione e quindi dai saggi della tribù. Per Oseghare la Sage Philosophy nasce effettivamente dal dialogo con gli anziani sulla cultura tradizionale africana, l'autore è conscio dei limiti che tale approccio può presentare, infatti non tutti gli anziani si ricordano di tutti i valori allo stesso modo ma, nonostante, la maggior parte di essi trasmette in modo costante ed uniforme i valori; ed è su questi che va fondata la ricerca.

In questo caso la *Sage Philosophy* rappresenta la pietra angolare per un nuovo orientamento del sapere accademico.[387]

4.12. Cheick Anta Diop, l'origine africana delle culture

C.Anta Diop, intellettuale senegalese, è un autore atipico nel pensiero africano, nato in Senegal, appartiene all'elite islamica del muridismo[388]. È il grande erudito che ha compiuto un'immane sforzo di riabilitazione culturale dell'uomo e della storia africana il cui nome è legato come quello di Shengor alle vicende del Senegal indipendente.

Nella sua tesi di dottorato, preparata sotto la direzione di uno dei nomi più prestigiosi della nuova antropologia europea, Marcel Griaule, svolge già alcune delle sue tesi principali: la connotazione negro africana dell'Egitto, che Hegel considerava appartenente all'area europea e bianca. La sua tesi, presentata all'inizio presso la Sorbona, venne respinta nel 1951: le sue tesi erano giudicate inaccettabili dalla mentalità accademica coloniale. Oggetto di attacchi

---

[385] *Ibidem*. p. 33
[386] Cfr. Anthony S. OSEGHARE, *Sage Philosopy*, cap.12: *A new orientation*, pp.237-238
[387] Cfr. M. NKAFU, *Il pensare africano come "vitalogia"*, p.86 e seg. F. LOPES, *filosofia intorno al fuoco*, p. 114.
[388]***La MURIDIYA **(**il muridismo**)**, insegnato da Cheikh Ahmadou Bamba, è un insieme di pratiche di culto e di regole di condotta (un sufismo) basate sull´amore e l´imitazione del Profeta Muhammad e il cui fine è il perfezionamento spirituale. Il muridismo è una forma di sufismo, che non costituisce un movimento confessionale come il sunnismo o lo sciismo, ma piuttosto uno stile di vita e un insieme di credenze e pratiche di culto; fu definito «islam nero»:

polemici sia da parte degli studiosi occidentali e, in parte anche dagli intellettuali neri, questo autore rientra nella categoria di pensatori caratteristica del dibattito francofono che ha realizzato, anche a livello biografico, la connessione tra l'impegno africanista, la battaglia politica e gli orizzonti speculativi. La tesi fu discussa cinque anni dopo depurata degli elementi più rivoluzionari , ma Diop non ebbe il permesso di insegnare all'università.

Già in Senegal nei nei primi anni quaranta era entrato in contatto con l'ambiente intellettuale e d'avanguardia influenzato dal movimento panafricanista di Blyden, ma è a Parigi che sviluppa la coscienza politica nella situazione del dopoguerra in cui: il "panafricanismo panegrista, indipendentista, militante e duro da una parte è in conflitto con l'assimilazionismo e il paternalismo della sinistra europea". Nel 1946 quando venne fondato il grande movimento panafricanista dei paesi francofoni il confronto tra separatisti, assimilazionisti, autonomisti e associazionismi era in scena. Anta Diop aderì e fu collaboratore attivo del RDA (Raggruppamento democratico africano) in contrasto con altre formazioni e partiti nati dagli intellettuali della diaspora. Nella sua militanza politica contrastò in ogni modo l'assimilazionismo e il paternalismo francese, fu osteggiato e messo da parte molte volte tanto che al suo ritorno in patria non ebbe un posto all'università per il suo pensiero, ma, poiché aveva acquisito un diploma di fisica e storia, si trovò a portare avanti il *Progetto Carbone 14(K2)* all'Università di Dakar: "il laboratorio da lui occupato nel campus non fu che una segreta. Per trent'anni un faraone impotente venne lì confinato".

La ragione di questo suo isolamento sta soprattutto nella aua diversa visione della realtà rispetto a Senghor, questi si affermava con la Negritudine ed era molto attento ai rapporti con la Francia coloniale, mentre Anta Diop non rinunciò mai a portare avanti teorie in netto contrasto con l'ideologia dominante. Shengor diventò presidente del Senegal mentre Anta Diop vide riconosciuto il suo lavoro solamente a partire dagli incontri sulla storia generale dell'Unesco e dal convegno dell'82 organizzato dalle Editions Sankorè.[389]

La sua produzione di saggi e scritti fu molto ampia, le sue maggiori tesi storiografiche (fondate su un'immensa opera di scavo e di ricerca che spazia dalla paleontologia all'archeologia, alla storia antica per culminare originalmente in un approccio di tipo linguistico), sostengono e provano che il continente africano, culla dell'umanità, postulano il nero, all'origine del bianco, contro la tesi avversa e largamente prevalente negli studi occidentali di un successivo *negrificarsi* della specie umana dopo una nascita bianca. A ciò si connette l'altra tesi portante, ovvero l'affermazione documentata della non centralità e origine

[389] P. DIAGNE, *Cheick Anta Diop e l'Africa nella storia del mondo*, Harmattan Italia , Torino, 2002.

greco-mediterranea della civiltà, in favore dell'ipotesidella precedenza della civilizzazione nubiana dell'Egitto nero a cui la cultura greca sarebbe debitrice per quel che riguarda i propri primordi: "Come la tecologia e la scienza moderna vengono dall'Europa , così nell'antichità il sapere universale scorreva dalla valle del Nilo verso il resto del mondo, in particolare verso la Grecia che ebbe la funzione di anello di congiunzione. Di conseguenza nessun pensiero, nessuna ideologia, sono estranei all'Africa, terra del loro concepimento… E' anche il caso di dire che nessun pensiero, nessuna filosofia possono svilupparsi al di fuori del loro terreno storico.[390] Senghor parlava invece di meticciato tra i popoli.

Il nucleo fondamentale del pensiero di Anta Diop è la dimostrazione dell'origine negro-africana della civiltà e della specie umana per cui il problema dell'inizio è affrontato ad un livello ancora più primordiale: le fasi storiche indagate da Diop in fatti si rivelano essere non solo le fonti originarie della stotia africana, ma situano l'Africa alle origini dell'intera civiltà umana. Una volta appurato dagli studi della paleontologia moderna che la culla dell'umanità è da localizzarsi nell'Africa orientale, nella regione dei Grandi Laghi, intorno alla Valle dell'Omo, Anta Diop dimostra come l'umanità nata in questa regione geografica è necessariamente pigmentata e negroide e che, altrettanto necessariamente, le altre razze si sono originate grazie alla filiazione più o meno diretta da quella nera.[391]

Anta Diop rifiuta, però, di attribuire un primato ontologico, a questo dato scientifico: "Dunque, nessun giudizio di valore: non c'è alcuna gloria particolare nel fatto che l'Africa è stata il luogo di nascita dell'umanità, poiché si tratta di un caso fortuito. Se le condizioni fisiche del pianeta fossero state altre, l'origine dell'umanità sarebbe stata diversa".[392]

Pathè Diane critica fortemente alcuni intellettuali che contrastarono l'opera di Anta Diop, primo fra tutti Fanon: "…fu in questi due congressi (1956 e 1959), il clinico di una società negra malata, che si decomponeva e la cui elite alienata tendeva ad indossare delle maschere. Analizzò in questo senso il legame tra razzismo, cultura nazionale e movimento di liberazione. Secondo lui Cheikh Anta, Senghor e il compagno Césaire si illudevano. Essi credevano di rinnovare dei valori e una cultura negra, che potevano esistere tutt'al più attraverso la loro capacità di negare e di abbattere con violenza l'oppressione. Ecco uno che ha rotto con le *feste del Giubileo.* Non vuole né portare le maschere degli altri, né rinnovare la sue. Non ci fu infatti maggior nichilista culturale di questo ambasciatore del FNL, prima ad Accra e poi a New York. Antillano di origine, non poteva essere più berbero, riceveva gli

[390] C.ANTA DIOP, *Civilisation ou barbarie, antthropologie sans complisance*, présence Africaine Paris, 1981, p.13
[391] B. CANNELLI, *op. cit.* p. 127 - 136
[392] C. ANTA DIOP, *op. cit*, p.27

ospiti con familiarità per dare istruzioni. […] una settimana più tardi i discorsi venivano inviati per posta, in caso i seguaci dovessero perdere la memoria".[393]

La critica si rivolge anche contro Senghor attenuata, però dal fatto che la polemica pur sorda e tenace, era di grande levatura e si fondava su fatti concreti.

L'impatto di C. Anta diop sul pensiero negro-africano lo rende oggi un intellettuale di grande statura. Ha resistito a tutti gli attacchi rivolti contro le sue opere. La sua opera di storico, competente ed esperto, ha innegabilmente avuto una certa influenza, sebbene non sia stato ancora riconosciuto fino in fondo l'immenso debito che la cultura ha nei suoi confronti.[394]

4.13. P. Miguel, il linguaggio che svela l'arcano

Pedro Miguel,[395] nato in Angola, ha affrontato il discorso del linguaggio per definire il pensiero dei popoli bantu comparando quello del suo popolo, il Kimbundu, ad altri linguaggi africani. Il discorso sulle lingue africane "sfugge sempre allo schema concettuale sul quale sono costruite le lingue europee e questo costituisce una non trascurabile difficoltà per chi si accinga a parlare del linguaggio africano esprimendosi in una lingua europea. Inoltre l'ortografia delle nostre lingue pone ulteriori difficoltà […]: quale usare? Nel mio caso il portoghese (lingua del colonizzatore) o l'italiano, il francese, l'inglese…? Di fatto, in un caso o nell'altro, il criterio cui fare riferimento è sempre occidentale, anzi tutta la normativa che regola la linguistica e la glottologia è di impianto occidentale, per cui la scelta, dal punto di vista di un nero africano, dovrebbe essere irrilevante."[396]

Premesso questo "si inizia questo viaggio" nel linguaggio nero africano, partendo dal suo correlativo, senza il quale il discorso parrebbe puramente teorico: l'*Ascolto*.

Un anziano, solitamente, apre la seduta durante la quale verranno rivissuti miti, leggende e racconto di saggezza, con una formula che invita i presenti a tendere l'orecchio perché sta per essere alzato il velo di bruma dietro il quale si cela l'Arcano.[397] L'ascolto è un sintonizzarsi sulle frequenze della specie umana, riallacciandosi "alla voce primeva del

[393] P. DIAGNE, op. cit. p.24
[394] *Ibidem*, introduzione.
[395] P. MIGUEL è nato in Angola nel 1941, la sua vita è molto travagliata a causa della situazione nel suo paese in piena lotta per l'indipendenza e per il clima di guerriglia generalizzata attorno agli anni 70.
[396] Honga *per un'antropologia africana*, la Meridiana, Bari 1990;, p.52.
[397] Una delle formule più suggestive usate dai Kimbundu di Angola recita: *Ngana Kimwezo kia Tumba Ndala wene ni mon'è*, Colui che abita l'Arcano ha avuto un figlio (attraverso il quale parlò: ascoltatelo!).

mistero, dalle cui regioni partono messaggi udibili e percepibili, non solo fisicamente, cui bisogna corrispondere.

È intorno all'Ascolto che si plasmano la saggezza, la Filosofia, l'intero sistema di pensiero nero africano. In ambito filosofico nessun dato culturale si presenta come già fatto, preconfezionato, ma tutto si costruisce , si elabora attraverso i messaggi che, di volta in volta, si ricevono dalle profondità inesplorate dell'Arcano e del Mistero: "da ogni ascolto, a ogni risposta, scaturisce una Filosofia, una Teologia, un'Etica." Dunque il linguaggio sorge in correlazione con l'Ascolto, successivamente sarà necessario ricorrere ad un altro tipo di linguaggio per raggiungere il luogo al di là del segni: solo in questo modo sarà possibile al parlante muoversi per intero tra le cose, toccando ogni strato significante. Per questo *non è il parlante a possedere e ad usare il linguaggio ma è il linguaggio a possedere e usare il parlante.* Inoltre l'esperienza dell'uomo porta soltanto la realtà nel campo della sua coscienza particolare e quindi mai giunge ad esaurirla"[398]

Al di fuori dell'esperienza umana la realtà è infinita e illimitata nel tempo e nello spazio. L'uomo crede in essa ma non la conosce se non per l'analogia che si stabilisce con il particolare che entra nel campo della sua esperienza; ha radici profonde nell'humus mitologico, per questo egli si riferisce ad essa nel suo parlare, ma non l'afferma. Non dice mai *questo è*, può appena suggerire, accennare, insinuare. Anche perché i miti presentano l'uomo come prodotto di una creazione posteriore e quindi l'esistenza di una realtà fondamentale anteriore e indipendente da lui.

La struttura linguistica nera, quindi, tende a riconoscere e a riflettere, accanto alla realtà che cade sotto l'esperienza e la ragione, anche quella che rimane nascosta. Per cui si instaura un processo di continua e mutua sollecitazione tra le parole umane e *la Parola*. Anzi il linguaggio dell'esperienza quotidiana è come un ritaglio della realtà fondamentale la quale precede e condiziona il modo di vedere il mondo. "Nella mentalità nera la parola e la concatenazione delle parole lungo la frase e nel discorso, rimandano sempre ad una realtà che sta alle origini e che non può essere afferrata totalmente dalla nostra esperienza. Quando dice *pietra*, un africano sorvola il concetto e, andando oltre la pietra, ammette una grande massa indifferenziata e infinita nel tempo, da cui la coscienza ha *ritagliato la pietra* che vede. Si tratta della materializzazione di un rapporto esistente tra un principio generatore (la massa) e la cosa generata ordinatamente (la pietra)." In questo modo non ci si ferma sul puro concetto

[398] *Ibidem*, p. 54, " Quei vecchi africani, accovacciati agli angoli ombrosi dei villaggi, pipa in bocca, braccia conserte sulle ginocchia, lo sguardo perduto oltre ogni immaginabile realtà, sono stati di frequente scambiati dagli europei per dei fannulloni impigriti e invece sono proprio loro i grandi ascoltatori dell'Arcano!"

bloccando il dinamismo insito nelle cose, svuotandole di senso e lasciandole soltanto con il segno che rimanda esclusivamente a se stesso, ma si afferma che tutto rimanda a qualcos'altro che al momento non è ospitato dalla coscienza.

Nelle lingue bantu i singolari e i plurali non si formano con la semplice modificazione della parte finale della parola bensì con un totale cambiamento della radice: (*mux*i- albero, *mixi*- alberi; *tetembua*- stella, *jitetembua* – stelle). Per questo Miguel preferisce "particolare e generale" piuttosto che "singolare e plurale".

I sostantivi bantu vengono divisi in dieci classi, come già aveva fatto Kagame nell'analizzare il *Kinyarwanda*, solo che l'autore non le definisce classi ma *campi di forze* che uniscono le parole alla Parola secondo questo esempio:

Ditadi	*Didi*	*dingezanadiu*	*dianene*
(Pietra)	(questa)	(che ho portato)	(è pesante)

Lumwenu	*lulu*	*lungezanalu*	*luaneme*
Specchio	questo	che ho portato	è pesante
Kialu	*Kiki*	*kingezanakiu*	*kianeme*
Sedia	questa	che ho portato	è pesante

Come si può osservare, in italiano, la frase "che ho portato è pesante" si può scambiare e costruire altri frasi cambiando solo il soggetto. Lo stesso procedimento non è possibile in Kimbundu: le particelle *di*-tadi, *lu*-muenu, *ki*-alu, che l'autore chiama "particelle correlanti", devono comparire lungo tutta la frase e, se fosse necessario, lungo tutto il discorso. Con questa caratteristica, tipica delle lingue di ceppo bantu, la parola si pone in relazione alla frase non tanto in un rapporto morfologico-grammaticale, bensì in un rapporto di trasformazione e diluizione. La particella con cui inizia una frase, deve essere *accolta* in tutte le parole che entrano in relazione con la parola iniziale in una logica di dare-ricevere-restituire.

Come nel caso di Kagame, si evidenzia una specie di casa che deve sempre accogliere un ospite, pena la perdita della propria identità; senza questa operazione di accoglienza, senza il darsi e il riceversi delle "particelle correlanti" nelle lingue bantu, non si saprebbe, per esempio a quali soggetti si riferiscono i verbi, o quali aggettivi qualificano i sostantivi. Dato

lo stretto rapporto tra struttura linguistica e struttura di pensiero, il parlante - *il muntu* – non può non trovarsi in simbiosi armonica con la struttura della lingua.

Un esempio ancora di particelle correlanti:

Diaki	*Didi*	*Diuangibane*	*diabuduka*
L'uovo	Questo	che mi hai dato	è rotto
Kizua	*Kialelu*	*Kiakunsanguluka*	
Giorno	di oggi	è di gioia	

Se si compie il viaggio a ritroso di queste due frasi si nota che il *di* di *diabudika* rimanda al *di* di *diuangibane*, e il *di* di questo, a sua volta, rimanda al *didi* e quest'ultimo ancora a quello di *diaki*. Si può dire la stessa cosa per il *ki* di *kiakusanguluka*.

La domanda che si impone è: il *di* e il *ki* a quale *di* e *ki* rimandano? Nella risposta sta forse la radice stessa della religione e del pensiero bantu. " In questo quadro di sostanziale coerenza, unità e interazione, la parola segue la strada tracciata dall'incoercibile esigenza che pone tutto l'esistente in cammino verso la fonte delle parole, la Parola Madre, per conquistare un'unità esistenziale, una ricomposizione unitaria, nella multiformità e nella verità […]. Tutto in definitiva rimanda alle origini." [399]

Nelle lingue bantu esiste una dimensione simbolica in senso propriamente etimologico, ossia una visione d'insieme che affonda le sue radici in una matrice caratterizzata dal ri-chiamo, dal ri-torno, dal ri-invio alla Parola Madre. L'insieme non sta solo nel lato che cade sotto la razionalità, ma anche sull'altra faccia della Luna, quella invisibile in cui dimora l'Arcano, sottolineando il far esistere, nelle cose visibili, la dimensione dell'invisibile. In questo modo le parole restituiscono alla lingua il suo autentico valore: quello di una *Parola che parla*.

[399] *Ibidem*, p 71.

4.14. M. Nkafu e il concetto di "vitalogia"

Il nome di Martin Nkafu,[400] nato in Camerun, è legato al concetto di *Vitalogia*: un neologismo coniato dall'autore per codificare il pensiero africano; caratterizzarlo e distinguerlo dalla filosofia occidentale e da tutte le altre forme del pensiero del mondo. "In genere, molti testi che portano il titolo di *filosofia africana* sono prese di posizione nelle discussioni sull'esistenza o meno, della disciplina, ma il mio approccio si distanzia da queste polemiche, infatti propongo una soluzione che non solo ponga fine a queste discussioni ma tracci il procedimento da seguire per chi si impegni a trattare l'argomento della *filosofia africana* o meglio della *vitalogia africana.*[…] Questa formula designa l'approccio africano al pensare umano, un approccio che si pone come analogo al concetto occidentale di filosofia da cui, però si vuole distinguere."[401]

L'autore considera molto importante presentare, per poterla conoscere a fondo, la visione africana della cultura e dei valori: "Con il termine *cultura* noi africani intendiamo la sintesi dei valori naturali e spirituali, che sono propri di ciascun popolo o di ciascun gruppo umano. Se un popolo viene privato della libertà di espressione culturale, non vi sarà mai un pensiero, una *filosofia* di quel popolo. Perciò mi sono reso conto che la differenza tra un pensiero e l'altro sta nella concezione di cultura che ciascuno ha elaborato lungo la propria storia, anche se si deve dire che molte sono le culture ma una sola è la condizione umana. Ogni considerazione sulla cultura si riferisce dunque all'esistenza umana, alla persona umana nella sua realtà viva, vera e soprannaturale."

Il mondo africano conosce oggi una lunga storia culturale. È tuttavia difficile identificare nel pensare africano, nella sua visione unitaria della realtà: ciò che si può qualificare come politica, sociologia, filosofia e teologia. In ciò non va ricercata una confusione di idee o mescolanze di concetti e di realtà ontologiche. Si tratta piuttosto di un'intima compenetrazione e integrazione tra ambiti diversi, propria della *genialità* africana.

Per Nkafu, nella storia recente del pensiero africano si possono individuare cinque indirizzi o correnti di pensiero che sono andati formandosi nella storia recente del pensiero africano. Gli *ideologisti*: Senghor, Aimé Cesaire, (Movimento della Negritudine), Nyerere e

[400] M. NKAFUè docente di Cultura, Religione e Pensiero africani presso le Pontificie Università Lateranense, Urbaniana e Gregoriana di Roma..
[401] Cfr. *Il pensare*… cap 6, p.141; *Prospettive*… p. 11 e seg.; *Aprire la filosofia*…p.102.

Nkrumah (nazionalisti e socialisti), K.D.Kaunda (umanisti). Gli *etnofilosofi*: P. Tempels. La *Sage Philosophy*: H.O.Oruka. Gli *Accademici*: J.S.Mbiti e A. Kagame.[402]

"L'ultimo indirizzo che consideriamo è la *Vitalogia africana*: più che essere una semplice corrente, vuole piuttosto essere una visione unitaria della realtà così come si presenta nella mente africana, sia quando si interroga sui principi, sia quando si pone domande sul senso dell'esistenza. infatti non è possibile pensare senza *essere* e tanto meno concepire un *essere senza vita.* Nel pensare africano, il punto di partenza è il vissuto quotidiano, la vita stessa nelle sue varie manifestazioni ed espressioni."

Nel pensare africano la prima forma di domanda è di tipo eziologico e non di tipo ontologico. Così le domande sull'uomo, sul mondo e su Dio, sono tutte domande sulla vita e sul suo senso che viene compreso nell'incontro con l'altro tramite la categoria della *relazione*. Queste domande sono fondate sul desiderio d'immortalità e, quindi, di eternità da parte dei viventi e rendono divina la vita e anche coloro che la possiedono. Per questo sia il mondo, sia l'uomo stesso e tutto il creato assumono per l'africano un carattere divino. Perciò si può dire che l'unica cosa da desiderare è proprio la vita, è proprio il vivere.

[402] Cfr. M. NKAFU. *Il pensare africano*… p.89; A. J. SMET, *Histoire*… p. 87 e seg.

5. TEMI DI CARATTERE SPECULATIVO

5.1. Essere, Uno, Ontologia - Il concetto di essere in alcuni filosofi africani

Come si è visto Tempels è stato il primo a parlare di *essere* nel pensiero africano e lo ha identificato con la *forza vitale*, concetto peculiarmente africano, cosa che poi verrà contestata da alcuni pensatori successivi.

Dopo di lui A.Kagame intitola la sua opera *La filosofia bantu rwandese dell'essere*, dove il *NTU* sta a significare l'essere nella sua accezione generica e indeterminata, una sorta *di essere/ente* pensato unito alle sue manifestazioni, un'energia cosmica che solo il pensiero moderno ha potuto farne un'entità astratta separandolo dalle sue forme di apparire[403].

Eboussi Boulaga scrisse, in un articolo molto critico sull'identificazione *essere/forza/vita*, "Qual è l'originalità della filosofia della *forza* in rapporto alla filosofia greca dell'essere alla quale essa si oppone? Dal momento nel quale Tempels articola ciò che distingue l'ontologia bantu, egli lo proietta su un fondo di essere. La forza enunciatrice del suo assioma: *l'essere è la forza*, è un'attribuzione di essenza (…). Può anche essere che gli esseri appaiano ai bantu come delle forze. Ma l'ontologia che è il discorso dell'essere sull'essere, pretende di andare al di là dei fenomeni e di trovare loro un fondamento nell'essere"[404].

A. Ndaw sostiene che sul piano filosofico la critica di Boulaga è fondata. "E' vero che l'essere è il concetto più generale. Ogni discorso che si vuole totale e fondatore si appoggia su questa nozione universale e altrettanto indeterminata. Il fatto di essere è contenuto in tutto ciò che è pensabile, ma l'ontologia occidentale, nella misura in cui guarda alla nozione di essere per una sorta di esclusione metodica di ogni determinazione, è, al limite, un discorso vuoto. Si può dire che la metafisica occidentale consiste in una vasta analisi ontologica del concetto di essere. Ora per molti linguisti, la genesi di questa metafisica in occidente è legata alla singolarità della lingua greca."[405]

---

[403] Cfr. P. TEMPELS, *op. cit.*, e A.Kagame, *op. cit.*

[404] F. EBOUSSI BOULAGA, *Le Bantu problematique*, in Presence Africaine n° 66, 1968. l'autore, originario del Camerun, è filosofo e teologo. Cfr. A.Ndaw, *op. cit.* p.352. cfr. anche f. Lopes. *op. cit.* p.59 e seg.

[405] A. NDAW, *op. cit.* p.353, l'autore cita Benveniste per spiegare il legame tra lingua e metafisica: "Essere può diventare, grazie all'articolo, una nozione nominale, trattata come una cosa; dà luogo a delle varietà, per esempio il suo participio presente, sostantivo esso stesso; può servire da predicato a se stesso designando l'essenza concettuale di una cosa, senza parlare dell'eccezionale diversità di predicati particolari con i quali può costruirsi per mezzo delle forme causali e delle preposizioni (…) perché è in una situazione linguistica così caratterizzata che è potuta nascere e svilupparsi tutta la metafisica greca dell'essere, le magnifiche immagini del poema di Parmenide, come la dialettica del Sofista.

La lingua non ha orientato in modo palese la definizione metafisica dell'essere ma essa ha permesso di fare dell'essere una nozione oggettivabile, che la riflessione filosofica poteva manipolare, amalgamare, situare come qualsiasi altro concetto. Benveniste, per dimostrare che si tratta di un problema di lingua, esamina questa stessa nozione in un'altra lingua del tutto diversa, la lingua *ewé,* parlata nel Togo. La nozione di *essere* o di ciò che si potrebbe così denominare, si suddivide in questo idioma in cinque verbi diversi che rendono una metafisica del genere di quella degli Eleati, di Platone e di Aristotele radicalmente impossibile.

Per A.Ndaw i greci hanno inventato il problema dell'essere, ma non hanno chiamato "ontologia" la disciplina che essi istituivano. Aristotele chiama, in modo indiretto, "la scienza che noi cerchiamo", la teoria dell'essere in quanto essere. Una tale scienza era senza antenati e senza tradizione, il suo senso e la sua legittimità non erano scontati per gli uditori né, forse, per Aristotele stesso.

Queste considerazioni mostrano che è opportuno tentare di trovare e di costituire una metafisica, a partire da concetti diversi da quelli dei greci. "Per questo il tentativo di Tempels e soprattutto quello di Kagame meritano tutta la nostra attenzione. Gli africani non si sono dedicati ad una spiegazione semantica dell'essere. Appare comunque chiaramente che il loro discorso sviluppa una problematica ontologica a partire dal concetto di forza. Le critiche rivolte a questo termine, alla sua incompiutezza concettuale, alla sua equivocità non ci sembrano ben centrate, perché, come vi è una polisemia della parola essere (essere si dice in molti modi, afferma Aristotele) così vi è una pluralità di sensi nella nozione di forza".[406]

M. Nkafu parte dal fenomeno *vita* per "indicare che questo non è inteso limitatamente all'*uomo* e al *mondo* ma è una realtà ontologica di ordine metafisico-. Perciò i termini *pensare, vitalogia, ontologia e metafisica* coincidono, sono tutti termini del *senso* e del *valore"*. Poi chiarisce ulteriormente i termini e spiega il suo percorso: " E' conveniente, nel pensare africano, usare il termine soprannaturalità per indicare il problema del senso e del valore della vita […] Non sarà più possibile scindere il pensare dalla vitalogia e dalla vita, dall'ontologia, ovvero dall'essere concreto, anche se a volte un termine converrà più dell'altro […]. L'esigenza teoretica che spinge alla ricerca della realtà ha il suo fondamento nell'a*zem,* cioè nell'analisi *dell'ente* ovvero di tutto ciò che esiste e che si offre alla conoscenza umana".

Azem è la cosa reale, l'ente, l'essere determinato. L'uso del termine è molto frequente nel linguaggio comune e nel linguaggio parlato di tutti i popoli africani. Ogni volta che viene

[406] *Ibidem*, p.354,

a mancare una parola nella frase, un vocabolo, un vocabolo adeguato si sostituisce nel discorso tale parola con Azem che ha il valore della parola sostituita e conserva il significato e il senso compiuto del discorso. Si può dire che il vero nome del tutto è l'Azem. Può essere tradotto come l'*ente* del pensiero occidentale.

Ogni *azem* è principio vitale della propria specie e del proprio genere, ha la sua propria ragion d'essere, una sua vita, un suo valore. Qualificato dal principio si manifesta in forma non contraddittoria con tutto il resto e nello stesso tempo rivela la completezza di un *tutto sensibile*. La vitalogia o la scienza del soprannaturale, del valore, è la dottrina dei principi su cui, e grazie a cui, tutte le cose si fondono e si alimentano. "L'*azem* è sempre qualcosa di reale ma il suo principio non è solo reale. Se così fosse tutte le cose sarebbero fini a se stesse e non avrebbero quel carattere di universalità indispensabile per determinare qualitativamente questo fine: ogni cosa infatti esiste per l'altro"[407].

Se poi ci si pone la domanda su cosa sia ogni cosa e indagando sul senso di questa, la risposta diventa un giudizio sulla verità dell'ente. A questo punto si deve affermare che le cose che vediamo sono veramente e interamente se stesse. La difficoltà sorge quando non si può percepire l'*azem* nella sua totalità quantitativa e qualitativa, questo porta ad ammettere che la conoscenza umana segue un processo graduale: prima si percepisce la quantità, poi nell'incertezza si pongono ulteriori domande. Nasce così una riflessione sull'ente che consente di raggiungere una conoscenza qualitativa delle cose. La filosofia vera e propria si situa a questo grado della conoscenza. Dalle domande sulle cose si arriva alle domande ontologiche e quindi a quelle sul senso della realtà dell'Essere soprannaturale.

Nell'esercizio del pensiero subentra "il problema del *nulla*: *Ta zem-mogbeug*.[408] Per gli africani l'insieme comporta l'unificazione delle parti, il tutto non è una realtà c, « *ta zem – mogbeug*, significa il niente il nullla.» Generalmente si usa il termine in senso negativo quando si nega la presenza di qualcosa. In questa riflessione va intesa come l'assenza di qualcosa , ossia come l'altra faccia della medaglia, il sottointeso dell'*azem*; *ta zem mogbeug* è così la parte non immediatamente visibile della cosa, della realtà ed è difficile concepire una cosa senza il suo contrario, ossia priva di tutte le parti, che la compongono. Per questo si dice che il mondo africano comprende sia il materiale che lo spirituale, entrambi ugualmente reali e veri.

[407] M. NKAFU, *op. cit.* p.164,
[408] *Ibidem*, p 165, *ta zem – mogbeug*, significa il niente il nullla

A tutto ciò che è, e quindi si vede, va sempre aggiunto ciò che deve essere, la parte invisibile di ciò che non si vede, cosicché il *ta zem-mogbeug,il nulla*, si deve sempre intendere non come *ciò che non è* affatto, ma come ciò che non si può vedere e sentire allo stesso tempo nelle stesse condizioni o posizioni fisiche. Sia l'ente che il nulla hanno lo stesso valore. Il nulla è lo sfondo sul quale si può affermare l'ente, non è mai una privazione ma solo una mancanza di possibilità.[…] esso si presenta come un apice di senso e di valore, come qualcosa di reale di cui non si può fare a meno"[409]

U.E. Agbo affronta lo studio del misticismo africano come studio *dell'essere in quanto pensiero dell'essere, ossia in quanto metafisica*, secondo la definizione classica della filosofia occidentale.[410] " Che cosa è l'essere? L'essere è ciò che è. Ma se l'essere è ciò che è, come si possono distinguere tutte le cose che sono, le une dalle altre. Come si può rendere conto delle gerarchie, delle differenze che ci sono, che si trovano nella realtà. Quali sono le caratteristiche, le qualità degli esseri? Dove si può collocare il fondamento di tutti gli esseri? Dall'altro lato, come si può dire il non-essere? Cosa si può dire del nulla e della nullità? Tutte queste domande sono l'oggetto a cui mirano i pensieri dell'essere e le scienze dell'essere." Ovviamente Agbo non intende dare le risposte a tutto ma pone le domande per stimolare, provocare il pensiero a porsi su un livello di riflessione che oltrepassi la conoscenza empirica, fisica, conquistando quel grado in cui le contraddittorietà trovano una conciliazione nel loro "farsi-uno, nella loro uni-ficazione."[411] L'oggetto materiale dello studio dell'essere in sé è l'essere in quanto essere, l'oggetto formale è invece la valutazione razionale, generale e fondamentale di tutti gli esseri in quanto parti dell'essere puro o dell'essere degli esseri in relazione ad esso, come essere dell'essere. "Sebbene in estrema sintesi, a causa della complessità dell'argomento trattato, l'oggetto comune dei nostri due ambiti di riflessione: il misticismo e l'ontologia secondo il pensiero africano, è *l'essere puro universale* e il *Sé universale*, in relazione con gli esseri che ne sono parte e in particolare con l'essere umano, che a sua volta è parte dell'essere di tutti gli esseri."

Da questa premessa, sia pure sommaria, Agbo ritiene di avere postulato l'unità degli esseri nell'unico essere, che ha quattro qualità fondamentali: è *Uno* nella sua forma trascendentale,

---

[409] *Ibidem*, p. 166.

[410] U.E. AGBO, *Lo studio del misticismo africano come studio dell'essere in quanto essere*, in "Prospettive di filosofia africana," p.65. Cfr. per il misticismo, il cap. 3.5 di questo lavoro. L'autore definisce e chiarisce i tre termini in modo molto preciso per evitare la riduzione del "pensiero africano a mero *post-pensiero*, vale a dire alla sua pura e semplice difesa di fronte alle visioni del mondo altrui." Per arrivare a ciò paragona il pensiero africano a quello occidentale o a quello orientale perché tutti possano "ripensarlo e possibilmente valorizzarlo". Usa una terminologia ben precisa con l'etimologia dei tre termini*: studio* (applicazione della mente di chi studia; processo per acquisire la conoscenza di un tema, di una materia; prestare attenzione e tempo per imparare qualcosa: *misticismo, essere.*

[411] *Ibidem*, p. 69.

questo non nega l'idea di molteplicità che rende possibile le relazioni degli esseri tra di loro e con l'essere supremo, è *Vero* e perciò negazione del non essere, è *Neutro-Volente* che trascende malevolenza e benevolenza e si pone come una compresenza di ambedue le volontà, è *Giusto* perché dà sempre a ciascuno ciò che gli è proprio, per cui ogni essere si manifesta secondo la sua essenza. A questo punto si possono "illustrare i mezzi con i quali la riflessione africana raggiunge il pensiero dell'essere supremo universale" [412].

E qui l'autore pone un'ulteriore premessa:

> "Sarà molto pertinente accennare al fatto che, sebbene in Africa non si sia consolidata una scuola di pensiero formale, per non parlare di una scuola di pensiero metafisico formale, tuttavia la riflessione africana ha indagato sulle cause dell'inconsistenza inerente agli esseri, sulla loro evanescenza che si esperisce quotidianamente e che è fonte dell'imprevedibilità e incomprensibilità dei fenomeni. Essa ha inoltre indagato, tramite la forza della ragione, i sentimenti umani, ha definito le emozioni e le intuizioni e con un processo ben razionale ha dato loro un significato, giungendo quindi a dedurre la necessità dell'esistenza di un essere primo da cui derivano tutti gli altri esseri. La risposta offerta da questo ragionamento è più religiosa che *filosofica* in senso strettamente occidentale. A riguardo, è opportuno tuttavia rilevare che la *religione* per un africano è comunque uno stadio successivo alla riflessione, perché prima si pone quel ragionamento grazie a cui si raggiunge la conoscenza del principio di tutti i principi a cui devono la loro origine l'uomo e gli altri esseri viventi, quindi, in forza della razionalità di questa conoscenza, sorge la fede in questo principio. Ciò significa che nella religione africana non ha luogo primariamente il bisogno di *credere*, bensì il bisogno di *sapere*, a cui segue il bisogno della fede, che è fede tanto nel sapere quanto nell'oggetto del sapere.

"L'Essere è, il non-essere non è. Questo famoso principio è anche un cardine della riflessione africana. L'essere si manifesta *ontologicamente*, ossia si presenta nei suoi aspetti più generali. Si manifesta *Onticamente*, ossia negli esseri particolari o particolarizzati; *Logicamente* come essere conosciuto o come esseri conosciuti tramite il processo del ragionamento. *Assiologicamente*: che l'essere sia o non sia dipende dai suoi valori. In Africa, quando si vuole indicare che un ente è del tutto privo di valori, si afferma il suo non-essere, se ne dichiara l'inesistenza"[413].

Nella riflessione africana si raggiunge l'essere supremo, mediante la ragione, con l'*apprendimento* che implica intellezione ed è il primo gradino della cognizione africana della realtà; con *l'analisi* come secondo momento in cui l'inconsistenza, la mutabilità evanescente della realtà costringono l'uomo a chiedersi "come sono" e "che sono" queste realtà mutevoli e ad analizzarle; *con la sintesi* che rappresenta un livello ulteriore; infine con *l'unificazione* (*Un-izzazione, One-isation)* Questo è il piano conoscitivo dell'essere puro, dove il pensiero

[412] *Ibidem*, p. 72
[413] *Ibidem*, p.73

africano colloca la "un-izzazione" degli esseri nell'essere e scopre come tutte le realtà derivino il loro essere dall'uno.

L'essere puro è quindi il punto di partenza di tutti gli esseri e il punto di convergenza di tutti, perciò non può essere conosciuto solo in modo strettamente razionale, perché la razionalità è congruente solo riguardo a se stessa e può essere cieca e vuota rispetto alle altre forme di sapere proprie dell'uomo, ed essere tentata di ridurre la totalità dell'essere puro alle sue categorie, il che è assurdo. La ragione deve fare sempre il suo lavoro di dirigere le altre modalità cognitive umane, perché l'uomo è un animale razionale, ma questo suo carattere distintivo non comporta il rifiuto degli altri suoi aspetti; anzi, impone in particolare di conoscerne l'inserimento nella catena degli esseri che lo collega all'universalità del tutto di cui egli non resta che una piccola parte, anche se questa parte è la più dotata di spiritualità.
La conclusione logica è: "l'*essere*, *l'uomo e il mondo*, poiché tutti fanno parte dell'unico e medesimo essere degli esseri, sono *Uno*"[414].

Il concetto di essere, secondo gli africani, viene analizzato anche da I. Tubaldo, missionario della Consolata, per tanti anni in Mozambico e Brasile. "Se la *Philosophia perennis* non è da intendersi come un sistema definito, quanto piuttosto come un progetto, si comprenderà come anche in essa siano possibili *nuances* o accentuazioni differenti. Quella bantu potrebbe essere una di queste. Non si tratterebbe, stando a questi alti livelli o *stati dell'essere*, di dottrine diverse o contraddittorie o false, ma piuttosto di una diversa atmosfera o di un diverso atteggiamento legittimo e complementare […]. Nulla impedisce che la *vita*, considerata nella sua sorgente, ossia nella sua totalità e anche negli infiniti suoi rigagnoli, diventi oggetto d'indagine filosofica".[415] L'africano tradizionale non ha difficoltà ad intendere le cose, le respira con l'aria che lo circonda, facilitato dal carattere fondamentalmente *sapienziale* della sua cultura. "L'essere-vita si manifesta negli esseri vivi. C'è solo da tenere presente che nelle culture africane si dà un'estensione più ampia alla categoria della vita e delle sue manifestazioni. *Vita-forza vitale* coincidono. È la caratteristica di fondo dell'africano, che senza farci troppi ragionamenti prende le cose come appaiono. Si tratta dell'impulso determinante dell'esistenza e della vita. Questa *forza vitale* è come il *mana* dei melanesiani; è la vita in movimento di diastole e sistole. In linguaggio tecnico si potrebbe dire che la *vita-forza vitale* è una forma trascendentale dell'essere […]. Allo stesso modo in cui

[414] *Ibidem*, p. 77.
[415] I.TUBALDO *op. cit*. p. 123

esistono le *forme dell'essere*, così *la forza vitale* esprimerebbe l'intensità dell'essere, più che una sua modalità accidentale"[416].

Resta da chiedersi se il concetto di vita-forza vitale, che di per sé non è filosofia, può giocare lo stesso ruolo del concetto di essere. Ha o può avere lo stesso valore operativo? Può comunque essere un punto di partenza, una fonte filosofica per i filosofi africani che, dopo un accurato esame critico, potrebbero elaborare e ridurre a sistema. Ecco una vena aurifera più o meno profonda o un fiume a cui attingere, per ogni tentativo di costruire una filosofia africana.[417]

5.2. Vita, Forza Vitale, Vitalogia

5.2.1. Il concetto di forza vitale

Secondo Tempels [418] "la filosofia bantu" si definisce essenzialmente attraverso una teoria delle forze ed ha una concezione dinamica dell'essere che si distingue dall'ontologia occidentale che ne ha una concezione statica.[419] Il pensiero negro africano situa la vera realtà nel dinamismo dell'essere. Numerosi etnologi, antropologi e intellettuali avevano alluso alla "forza vitale",[420] ma prima non era mai stata costruita una teoria generale che risituasse i "dati etnografici osservati in una *Weltanschauung*, elevata al rango di una vera e propria filosofia, Tempels ha avuto il merito di attirare l'attenzione sul carattere sistematico del pensiero negro africano"[421]. Di avere compreso che "l'attività dell'uomo africano è guidata da un'ontologia che non è quella dell'essere ma quella della vita, di una *forza vitale*. Da questa ontologia deriva una criteriologia, una mentalità; è un'ontologia che deriva pertanto da un'antropologia"[422].

Tempels infatti affermache gli europei occidentali possono concettualizzare la nozione trascendentale dell'*essere* distinguendola dal concetto di *forza*, cosa che i bantu non fanno.

---

[416] *Iidemi*, p. 124 e 125.
[417] Cfr., oltre a TUBALDO, anche A. NDAW, op. cit. p. 354. I due autori usano quasi le stesse parole nel considerare il rapporto essere - forza vitale e vita come punto di partenza per costruire una filosofia africana.
[418] Cfr. NKAFU - SIGNORINI, *La filosofia Bantu di Placide Tempels*, ed. Il Ponte Vecchio, Cesena, 2007, p. 99 e seg.
[419] Sulla concezione statica della filosofia occidentale A. Nadw, *Pensiero africano*, *Milella Incontri*, Lecce, 1993, dice: "La filosofia greca cercava in effetti l'immutabile, lo stabile, ciò che si mantiene al di sopra del divenire, cioè ciò che non cambia, si trasforma. L'essere, in fondo, per Platone è l'idea immobile nella sua struttura intelligibile, non sottomessa alla generazione e alla corruzione."
[420] Nel 1927 P. RADIN scrisse *Primitive man as Fhilosopher* (New York); J. D. Cordeiro de Mata,un Bantu Kimbundu dell'Angola nato a Luanda (1857 – 1894) scrisse *Philosofia Popular ex provérbios Angolenses*, secondo P. Miguel, Tempels si è rifatto proprio a questo autore per la sua opera. Cfr *Tussanghe*, p. 129
[421] A. NDAW *op. cit.*, p. 342.
[422] M. NKAFU, *Il pensare africano come "vitalogia"*, Città nuova Editrice, Roma,1995, p.28

Nel loro pensiero *esser*e e *forza* sono due concetti legati in modo indissolubile, tanto che anche le definizioni non possono prescindere l'una dall'altra; senza l'elemento *forza* l'*essere* non può neppure essere concepito. Come già detto *l'essere* ha una connotazione statica, in quello dei bantu ha una concezione dinamica. Tutto ciò può in certa misura costituire la base dell'ontologia bantu, nel senso che il concetto di *forza* è legato a quello dell'*essere* anche nella speculazione più astratta. "Va detto, tuttavia, che i bantu hanno un duplice concetto dell'*essere*: *l'essere è ciò che possiede la forza vitale.* Ma ritengo che si debba fare un'ulteriore considerazione. L'esposizione da parte nostra della filosofia bantu dovrebbe riuscire a restituire il più fedelmente possibile le sue caratteristiche distintive. A me pare che il concetto di *essere*, così come lo concepiscono i bantu, non possa limitarsi alla semplice affermazione in base a cui – *l'essere è ciò che possiede la forza vitale*. – Credo che sarebbe molto più fedele e rispondente al vero se dicessimo che i bantu parlano, agiscono, vivono, come se tutti gli esseri viventi fossero delle forze. La forza vitale per essi non è una realtà accidentale, puramente casuale, è più di un attributo necessario degli esseri viventi: essa è la vera natura dell'essere vivente, si identifica con l'essere e questo, a sua volta, si identifica con la forza vitale."[423] *Quindi la forza è la natura dell'essere, la forza è l'essere, l'essere è forza;* con questo Tempels pone sullo stesso piano l'essere degli occidentali e la forza vitale degli africani.

M. Nkafu sulla stessa linea osserva: "Alla luce del principio di non contraddizione dobbiamo dire che un attributo non può contenere il soggetto e l'oggetto di cui è attributo, in quanto in ogni soggetto e in ogni oggetto ci sono molti attributi (…). Ogni attributo è generato dal soggetto e dall'oggetto di cui è attributo. La vita precede l'essere che la determina. In ciò consiste il rovesciamento dei valori. *L'essere è per l'africano un attributo della forza vitale*, della vita stessa, perciò è creato. L'essere è considerato dagli africani come il primo nell'ordine della creazione, dalla sua attività deriva la generazione (…). Tempels afferma che nel pensiero bantu l'essere è ciò che possiede la forza e che gli esseri sono forze; d'altro canto possiamo dire che l'essere è impersonale e privo di forma. Sappiamo inoltre che la vita è un'azione da compiere, ma ciò significa che la meta da raggiungere è vivere, realizzarsi nell'essere (…). Da quanto argomentato risulta che la vita è superiore all'ente o all'essere". Vale a dire che esiste un primato della vita (forza vitale) sull'ente (essere)[424].

[423] P.T. TEMPELS, *La Philosophie bantoue*, Présence africaines, Paris, 1961, p.34
[424] M.NKAFU, *op. cit.*, p. 143 e seg. Della concezione della "forza vitale" secondo Nkafu si parlerà più diffusamente nella parte dedicata a questo autore e al suo concetto di "vitalogia".

"La nostra mentalità scientifica – ribadisce I. Tubaldo- ci spinge a dire che non tutte le forze che compongono un ente e che sono sparse nell'universo, sono vitali. La mentalità degli africani sembra essere alquanto diversa, perché tutti gli esseri sono tali in quanto, in modi differenti, partecipano alla forza vitale. Non è il caso di essere troppo categorici nel fissare i limiti della vita e nello stabilire i confini netti tra materia e spirito. E' noto che stando al mito platonico della caverna, si tendeva a concepire il processo conoscitivo come un rapporto - a gradi – tra l'*originale* e la sua immagine, ombra o copia. Pare tuttavia che fosse accettato anche un altro modo di vedere le cose, comune in un certo senso a tutti i popoli e che consisteva nel considerare gli enti per gli effetti che producono, che è quanto dire per le forze che posseggono, per le specifiche qualità *dinamiche* che distinguono una cosa da un'altra: il vino è vino perché produce effetti diversi dal latte, diverse sono le loro forze intrinseche. Si potrebbe quasi dire che ogni ente è essenzialmente quello che è per il suo modo di vivere e di agire."

Poi chiarisce ulteriormente che gli africani con una terminologia molto varia (vita, forza vitale, rinforzare la vita, forza del nostro essere intero, forza della nostra vita…) sostengono che tutti gli esseri partecipano della *forza vitale*. In genere non fanno alcuna distinzione tra *vita* e *forza*. La vita è una realtà visibile ed invisibile allo stesso tempo. Noi diremmo che è *immanente e trascendente*. Le varie manifestazioni della vita in crescita o in calare, calde o fredde, non sono altro che variazioni di un unico tema musicale di fondo. Tutto è in possesso di forza. La forza vitale penetra l'universo intero e lo costituisce; è esistita all'inizio del mondo: è dinamica e tutti ne partecipano, anche le cose. Persino un oggetto che viene dato in dono *è* perché viene a caricarsi di una forza che spinge il donatore a offrirlo: gli scappa, per così dire di mano. [425]

P. Miguel la definisce " una vita sotto pressione, come una molla, oggetto delle preghiere e delle invocazioni a Dio, agli spiriti e ai defunti…immenso soffio vitale…che si propaga nell'universo"[426]. *L'essere-forza* o *forza vitale* possiede tre caratteristiche:

La prima è che essa è suscettibile di accrescimento, di diminuzione e di rinforzo, tutto il comportamento della persona è legato a questa capacità dell'essere di accrescersi, di diminuire o di rinforzarsi. Quindi lo scopo di ciascuno è quello di accrescere il proprio essere. Alcune persone hanno più forza vitale di altre, di conseguenza più valore ontologico di altre.

[425] I TUBALDO, *Filosofia in bianco e nero*, L'Harmattan, Torino, 1995, p. 129 e seg.
[426] P. MIGUEL, *Kijila, per una filosofia Bantu*, Bari , 1985. a p. 26 l'autore riconosce con Tempels il valore della forza vitale ma non è d'accordo sull'identificazione di questa forza con l'essere. Cfr. anche p. 14, 83 e tutto il terzo capitolo. Si parla di forza vitale anche in *Mwa Lemba* (dello stesso autore) a p. 69 e seg. 143 e seg.

Anche gli antenati, che sono stati dotati di una grande forza vitale da Dio, hanno più forza vitale del figlio e il figlio più grande ne ha di più rispetto al piccolo. Tutta la morale è fondata su questa concezione: il bene è ciò che accresce la forza vitale; il male è ciò che la diminuisce. Ci sono atti che non bisogna commettere perché la diminuiscono, creano disordine, distruggono l'ordine sociale e quello umano. Altri atti sono buoni perché permettono di accrescere la forza. Poiché l'uomo non sfugge alla legge dell'interazione universale: "…è logico che il *muntu* (persona umana) possa crescere ontologicamente, che egli diventi più grande, più forte ed egualmente che possa, proprio perché *muntu*, diminuire, perdere la sua forza vitale. Tutti gli atti, tutti i comportamenti, tutte le attitudini e tutte le abitudini, che attentano alla forza vitale e alla gerarchia del *muntu* sono malvagi." [427]

Il secondo principio è la gerarchia delle forze, che armonizza i rapporti sociali nello stesso momento nel quale armonizza i reciproci rapporti delle forze che esistono nel mondo, in questo modo l'universo delle forze costituisce una specie di piramide. Al livello superiore si trova Dio, o lo spirito creatore di tutte le forze. Al di sotto vi sono gli antenati che si potrebbero definire "padri fondatori" perché sono stati i primi ad essere dotati di forza vitale. Sono coloro che nel mito hanno costruito il villaggio. Poi vengono gli antenati defunti in ordine di anzianità, sono molto lontani dai primi. Infine viene l'uomo vivente. Nella parte più bassa vi sono le forze inferiori: animali vegetali e minerali che sono a disposizione dell'uomo: l'uomo è il prodotto del sistema ma ne è anche la forza dominante.[428]

La terza caratteristica di questa "filosofia" è che tutta la creazione è centrata sull'uomo, che è concepito in termini di forze legate ad altre forze; l'uomo ha anche un grande privilegio: è dotato di una causalità attiva, essendo gli altri mossi da lui. E' Dio che dona la forza vitale; ma l'uomo, secondo i meriti che ha acquisito nell'iniziazione e nelle sue azioni, e secondo la sua forza, ha la capacità di agire sugli altri. Ogni essere può agire su un altro essere e chi ha più forza vitale ha più potere. Anche gli oggetti,che hanno pure una certa forza vitale, possono essere messi in movimento in vista di un'azione su altre forze vitali. La forza di una persona si comunica agli oggetti che le appartengono e, reciprocamente, la sua forza se ne nutre ed aumenta. "Tutti gli esseri inferiori, compresi gli esseri inanimati, sono delle forze che sono a disposizione dell'uomo. L'uomo è la forza suprema…domina animali

[427] P. TEMPELS, *op. cit*. p. 68, 81.
[428] *Ibidem*, p. 68. Cfr. anche M. Nimisi, *L'homme dans l'univers du bantu*, Presses universitaires du Zaire, Kinshasa, 1975, p. 120 sul criterio di bene e di male nel comportamento del Muntu che opera per la realizzazione del suo ideale.

piante e minerali. Questi esseri inferiori esistono per decisione divina soltanto per essere d'aiuto all'uomo, loro superiore".[429]

E' ancora Tubaldo a ridefinire il concetto di forza vitale: "si tratta di un *vitale* allargato supremo, immanente e trascendente, visibile e invisibile, come tante linee di forza che formano una rete o un ciclo vitale, un tessuto compatto ed organico: la *Lebenswelt* di Husserl, il mondo della vita, in ritmo continuo di nascita, pubertà, iniziazione, matrimonio, figli, vecchiaia, morte, entrata nella comunità dei morti (…). La morte stessa non si oppone interamente alla vita: l'uomo morto si trasforma in un altro essere; la morte causa solo una mutazione di stato, perché è un passaggio che dà inizio ad una nuova esistenza spirituale. Tutto ciò si può concepire in chiave di *comunione* o di interdipendenza molto ampia e gerarchizzata. Vera comunione perché la forza vitale è comunicabile; è sentimento di alleanza con la terra, con la natura, sentimento di equilibrio e di armonia…"[430]

5.2.2. Vitalogia

M. Nkafu parla di *vitalogia* che può essere considerata come l'espressione di una *forza vitale* permanente in modo che, in una gerarchia dei valori, essa procede fino alla realizzazione del soggetto in Dio inteso come Creatore. E "l'approccio *vitalogico* si pone come analogo al concetto occidentale di filosofia da cui però si distingue e ogni volta che viene usato il neologismo ci si riferisce alla cultura africana in generale. Questo approccio vuole essere un contributo agli accademici, nonché alla comprensione maggiore del mondo africano così come ci appare in questo momento." Infatti la vita, nelle sue molteplici manifestazioni, si offre come ragione speculativa, come un fenomeno di bellezza senza fine e come una logica dinamica. La vita si presenta come il primo trascendentale. Per l'africano tutto è quindi vita. La vita è ciò che permane identico in ogni momento. Da qui la *Vitalogia africana* come scienza speculativa, cioè scienza della vita riflessa che potrebbe rappresentare tutta la realtà nella prospettiva africana.

Il punto d'arrivo sarebbe il senso della vita che però trascende l'ordine naturale. Per questo motivo si indaga sulla realtà soprannaturale. La vita come primo trascendentale è creata da Dio. Chiunque pensa si esprime all'interno di un'esistenza che comprende in sé il pensatore. Per l'africano tutto ciò che è creato da Dio gode di un seme di immortalità e di

[429] P. MIGUEL, *Kijila*, p. 44
[430] I. TUBALDO, *op. cit*. p. 130.

eternità, così come lo stesso Dio creatore. Per questo motivo la vita stessa, il mondo e Dio non vengono considerati solo come concetti ma come realtà ontologiche senza le quali nulla avrebbe senso e, proprio perché non si riferiscono solo ad un individuo o ad una realtà distinta da un'altra, sono tutte realtà preconcettuali, prelogiche, transculturali. "L'essenza della vita è quindi il fondamento del pensare africano". Dallo studio di M. Nkafu risulta che tutto ciò che si qualifica come *ontologico* è anche detto *universale* e come tale appartiene *all'umanità intera*, al genere umano e quindi la *Vitalogia* riguarda essenzialmente il rapporto tra l'uomo, il mondo e Dio. "La vita è ciò che è comune a tutto il creato perché tutto il creato vive. Tutto ciò che *è* vive una sua vita in grado e durata proporzionali alla specie e al genere al quale appartiene, da qui la gerarchia dei valori e la superiorità di un genere sull'altro. In questo principio di "forza vitale" va cercata l'anima africana, anzi possiamo affermare che l'anima africana è il principio di ogni cosa". Nel pensiero africano non si indaga sulle modalità della creazione bensì sul senso di tutto ciò che esiste e che accade; per questo la realtà di Dio non va dimostrata, si arriva a Lui attraverso l'intuizione che è l'attività più sottile per l'essere pensante che è l'uomo. Non si può dubitare né dimostrare un dato di fatto, e Dio, l'Uomo e il Mondo sono tutte realtà di fatto.[431]

5.3. Etica e vita sprituale

Il primo a tentare una codificazione dell'etica presso i Bantu è stato P. Tempels, [432] "L'uomo non è la norma ultima del suo agire. Non trova in sé la giustificazione ultima delle sue azioni e omissioni. C'è una forza superiore che, trascendendo, il libero arbitrio dell'uomo, conosce valuta e giudica l'atto umano". Aggiunge anche che, se si valuta l'aspetto etico secondo le opinioni di bianchi colonizzatori, non si può riconoscere in loro dei valori morali.

Ma, se si guarda al loro sistema ontologico, si comprende che hanno una loro concezione del bene e del male e si comprende che i loro principi *non sono sospesi nel vuoto*. "Tutta la loro ontologia, che potrebbe essere organizzata attorno all'idea fondamentale della *forza vitale* e dei concetti connessi di accrescimento, solidarietà, influenza e gerarchia vitali, presenta il mondo come una pluralità di forze coordinate Quest'ordine è la condizione essenziale dell'integrità degli esseri. I Bantu aggiungono che quest'ordine viene da Dio e che

[431] Cfr. M. NKAFU– L. PROCESI, *op. cit.* p. 55 l'autore dichiara: "l'approccio *vitalogico* si pone come analogo al concetto occidentale di filosofia da cui però si distingue e ogni volta che viene usato il neologismo ci si riferisce alla cultura africana in generale. Questo approccio vuole essere un contributo agli accademici, nonché alla comprensione maggiore del mondo africano così come ci appare in questo momento."
[432] M. NKAFU-E. SIGNORINI, *La filosofia Bantu.*…p. 74-84

deve essere rispettato". Anche se è difficile precisare ed esprimere quello che, presso i primitivi, può essersi conservato della rivelazione originale, della religione esplicita da parte di Dio della legge morale, la volontà divina è espressa, nell'economia del mondo, nell'ordine delle forze, al quale l'intelligenza naturale ha accesso". Tutto ciò può essere dedotto dalla saggezza umana e dalla concezione filosofica del rapporto e dell'interazione tra gli esseri.

Inoltre da questo derivano le norme del diritto che "quadra con la loro morale ontologica"; il diritto di proprietà, il regime fondiario, la successione patrimoniale, l'organizzazione clanica o l'organizzazione politica successiva non si possono trarre per "deduzione logica e necessaria da quelli che sono stati il preludio dei dati ontologici della filosofia bantu", ma è sicuro che il diritto tradizionale primitivo si inserisce perfettamente nel quadro della filosofia e della morale bantu. "La morale da una parte, e cioè la distinzione tra le azioni umane buone e cattive, fatta secondo il criterio della Volontà divina, (o secondo quello dell'Ordine naturale che non è altro che l'espressione di questa Volontà divina) e il diritto dall'altra , cioè la distinzione tra le azioni buone o cattive degli uomini nei confronti dei loro simili, del clan o, più in generale, della società umana, poggiano presso i Bantu su una stessa base di principi e costituiscono un tutt'uno".[433] La società, umana nella sua organizzazione clanica o politica, e anch'essa ordinata, infatti, secondo i principi e le realtà delle forze vitali, del loro accrescimento, della loro interazione e della loro gerarchia. L'ordine sociale non può che fondarsi sull'ordine ontologico, un'organizzazione politica che si scontrasse con questo principio non potrebbe mai essere considerata dai Bantu, ordinata e normale.

Tutto ciò riguarda l'etica oggettiva: le norme del bene e del male (ontologiche, morali e giuridiche) la coscienza che il Bantu ha del suo diritto legata alla conoscenza della sua filosofia: "E' nella difesa del suo diritto che l'uomo non evoluto si mostra al meglio come personalità, perché il suo diritto (così come la sua religione d'altra parte) si poggia sull'essenza intima della sua umanità, sulla sua concezione del mondo e sulla sua filosofia".

Dopo l'etica oggettiva Tempels analizza quella soggettiva. L'uomo può essere buono o cattivo e in questo caso c'è una distinzione: in alcuni individui c'è una malvagità senza remissione. È la malvagità massima, al grado superlativo. In tutte le diramazioni della famiglia bantu il *muntu* mostra di provare un terrore smisurato, una repulsione intensa per questa forma diabolica del male. È il *buloji*, lo stregone, l'annientatore, che per il nero "è la

[433] TEMPELS cita POSSOZ, *Eléments de Droit* nègre, p. 30 nato nel 1888 ad Halle, in Belgio e morto nel 1969 a Sint-Lambrechts-Woluwe è considerato il precursore della filosofia Bantu. Ha avuto contatti e scambi di idee con Tempels a partire dal 1944 e ha scritto la prefazione al testo di Filosofia Africana e una prima traduzione dall'olandese

perversione, la corruzione completa del suo essere. È una putrefazione da cui si producono spore che portano il contagio distruttivo in tutto l'ambiente circostante, per mezzo di una specie di contagio ontologico". Il *muloji* è colui che attenta alla vita, dotato di una cattiva volontà dimostra che la malvagità non si *è impossessata* di lui ma che lui *è* malvagio!

C'è una forma minore di cattiva volontà, quella sollecitata o provocata: l'uomo può subire tali soprusi da parte del suo prossimo "da essere indotto, benché non lo voglia, a pronunciare delle imprecazioni, a volere la riduzione della vita altrui. In questo caso è acceccato dalla rabbia, il suo occhio non è più limpido; l'uomo ferito ha del nero davanti agli occhi". Queste non sono colpe, questi stati d'animo non costituiscono un male morale e di conseguenza, dal punto di vista giuridico, non possono avere carattere di delitto. Anche se esercita un'influenza vitale negativa e funesta quando si rivolge ad altri uomini l'individuo non è colpevole come il *buloji,* in quanto è stato *preso* dalla collera e questa è passeggera. "Quando l'uomo eccitato riacquista la calma, quando la collera lo lascia ed egli comincia a rendersi conto di tutto ciò che ha potuto dire o fare, dominato dalla rabbia, è obbligato a correggere il suo atteggiamento distruttivo volontario per recuperare il rispetto della vita, del rafforzamento vitale". Poiché la collera, sollecitata da un agente esterno, viene esteriorizzata l'uomo è obbligato a revocare pubblicamente le imprecazioni e le maledizioni e a dimostrare la sua buona volontà. Se persistesse nel suo atteggiamento, nonostante i suoi occhi vedano più chiaro, diventerà colpevole, la cattiva volontà sarà imputata a lui stesso e le circostanze attenuanti non lo potranno più scusare.

I Bantu ammettono la possibilità che l'uomo con un atto, un atteggiamento o con il suo modo di essere, di cui è incosciente, possa compromette l'odine ontologico delle forze e fare del male al suo prossimo. Per questo la comunità deve difendersi contro gli attacchi all'ordine vitale. La forza che distrugge la vita, non può essere soggetto di diritto perché *antiontologica.*

Da questo deriva, per il Bantu, la *coscienza morale* intesa come concezione molto chiara dell'ordine universale, dell'ordinamento delle forze e della gerarchia vitale. La nozione di *dovere* per cui sa quali sono gli obblighi morali e giuridici da rispettare per evitare di perdere la sua forza vitale. La conoscenza precisa del concetto di *colpa e di responsabilità* che deriva sempre da necessità naturali e vitali, quindi sono colpevoli: la cattiva volontà del *buloji* (presso i Baluba); la cattiva volontà *sollecitata; l'influenza funesta involontaria e incosciente.*

Coerente con il concetto di forza vitale Tempels, afferma che il male e l'ingiustizia derivano dal mancato rispetto delle gerarchie delle forze, sia a quelle superiori: Dio, antenati,

sia a quelle inferiori: mondo animale, vegetale ed esseri inanimati; altrettanto colpevole è chi non rispetta i pari rango, cioè gli altri uomini vivi e quelli appena morti. Il mancato rispetto richiede riparazione in proporzione all'offesa provocata. I giudici hanno il ruolo di valutare e determinare quale indennità rappresenterà la giusta riparazione al torto subito, poi appoggeranno chi ha subito il torto nella richiesta della riparazione anche materiale.

Alla fine del suo discorso sull'etica, che tratta anche nel sesto capitolo, Tempels elenca minuziosamente i rimedi per riparare il male e l'ingiustizia per quanto riguarda ogni essere e la sua forza vitale: in particolare tratta il *Muntu/Persona* che si trova al centro della gerarchia delle forze e che, con il suo atteggiamento, può provocare il dolore e la sofferenza ai suoi simili (quando offende gli esseri superiori), oppure una diminuzione della forza negli esseri inferiori.[434]

A distanza di quarant'anni A. Ndaw del Senegal parla di etica africana: i tempi sono cambiati, molte cose sono successe e, come si è detto, la delusione dopo il periodo delle indipendenze, porta gli autori a ragionare in modo più vicino alla realtà del momento pur rifacendosi alla tradizione.

Per l'autore l'etica si fonda su una nozione fondamentale: la conoscenza di sé ed il suo corollario, la padronanza di sé. "Padrone di sé, cosciente del proprio valore, l'Africano acquisisce il sentimento del suo potere a forza d'averlo esercitato su se stesso. Il suo solo desiderio, ma anche il suo dovere, è di estendere questo potere applicandolo ed esercitandolo sul mondo."[435]

L'educazione è tesa verso questo scopo, orientata verso questo comportamento etico perché la vigliaccheria non è tollerata essendo fonte di umiliazione e di disonore. L'individuo, sia esso bambino piccolo, donna partoriente o uomo adulto, deve controllare e sopportare stoicamente il dolore fino a ignorarlo dominando tutta la sensibilità in un trascinamento verso l'impassibilità. Sapere conservare un viso chiuso, contenere la propria parola sono le virtù e allo stesso tempo i criteri di valutazione e di stima degli uomini tra loro. Il silenzio diventa, di conseguenza, il valore fondamentale, fonte e fine al tempo stesso di ogni condotta e di ogni qualità etica, favorisce l'interiorizzazione, la riflessione su di sé dell'uomo. Ciò conduce allo stadio propriamente etico la cui forma più compiuta è incarnata dall'eroe: proprio colui che,

[434] M. NKAFU – E. SIGNORINI, *op.cit.* p. 85-97
[435] A.NDAW, *op. cit.* p. 160.

padrone di se stesso, ha saputo estendere il potere esercitato sulla sua persona e gli esseri e alle cose che lo circondano.[436]

Realizzare se stessi e giungere alla condotta etica è possibile solo ad un piccolo numero di individui e ad una certa categoria; qui subentra una ripartizione degli individui in categorie sociali. L'uomo nobile è quello libero, che basta a se stesso per nutrirsi: è l'agricoltore. Mentre coloro che lavorano il ferro, il cuoio, il legno, o gli intellettuali, hanno bisogno di ricevere il loro nutrimento dal coltivatore, costui non ha alcun intermediario tra le terra che coltiva e se stesso e può accedere all'ultimo stadio etico che mette in contatto con la morte. Le prove inflitte sono molto dure perché devono condurre allo stato di annientamento delle sensazioni e di insensibilità totale simile a quello che caratterizza la morte. Lo scopo di queste prove è di far giungere al mistero della nascita, ad una resurrezione simbolica che segue alla morte al di là della sensibilità del corpo, è l'esperienza che conferisce agli uomini ciò che le donne possiedono per natura, il segreto della vita, della generazione.

Alla segregazione sociale, il cui criterio è il rapporto con la terra, corrispondono due comportamenti etici: quello dell'uomo libero ritirato nel silenzio e nella padronanza delle proprie passioni e quello che appartiene alle "caste" che avrà come caratteristica la proliferazione verbale, l'esuberanza e il gesticolare. Questa possibilità di esercitare il potere di discorrere può essere sfruttata al massimo fino a diventare un'arte oratoria tipica del cronista, dell'intellettuale e del cantastorie. Essa si esercita su una parte determinata dell'individuo, che non sarà un organo del corpo, ma un'energia, una *forza vitale*. E' evidente che guardando alle finalità e alle intenzione dei due comportamenti, il secondo risulta più etico nella misura in cui si considera l'etica una relazione, un rapporto con gli altri. Infatti i primi si dedicano ad una condotta di tipo ascetico, si tratta più di una ricerca della saggezza che di una condotta morale pura e semplice, il loro comportamento si dedica alla piena realizzazione ed espressione della persona e bandisce ogni commercio con coloro che sono di dignità inferiore. Gli uomini delle caste, chiamati *Nyama Kalaw,* devono lottare contro delle forze che si oppongono, forze dinamiche e forze inerti, somigliano a dei guerrieri ed è per questo che la loro origine è legata al sangue.[437]

---

[436] *Ibidem,* p. 161, come non trovare un collegamento con l'*atarassia*, intesa come distacco totale dalle passioni dello stoicismo? L'autore racconta: " ancora piccolo il bambino apprende a sopportare stoicamente il dolore e il suo amor proprio cresce a poco a poco fino all'orgoglio. Le prove che segnano il passaggio dall'infanzia all'adolescenza e quelle dell'iniziazione sono destinate a fare acquisire la padronanza del corpo attraverso la sofferenza, il disprezzo del dolore, e la cui contropartita è il disprezzo impietoso verso coloro che cedono. (…) la donna che partorisce ha l'obbligo di non far trasparire il suo dolore in qualunque modo perché la sua debolezza impegnerebbe la futura reputazione del bambino. Se ella grida,il bambino, dalla nascita, sentirà pesare su di lui la disapprovazione e il disprezzo della società."

[437] *Ibidem*, p. 166, l'autore si riferisce soprattutto alla popolazione *Bambara* del nord-ovest dell'Africa.

A conclusione del suo discorso sul pensiero tradizionale Ndaw dice che si potrebbe qualificare il pensiero negro-africano come “prassi simbolica”, perché riconcilia il discorso teorico e il discorso pratico. Vi è nell’Africano, anche se egli non ignora affatto il dubbio e l’errore, una fiducia serena nella veracità dei sensi e delle funzioni conoscitive superiori. L’eredità culturale africana, formando un blocco indiviso di verità religiose e sociali, non lascia posto alle fantasie speculative poiché vi è un sistema di riferimento fondato su una metafisica che ne assicura l’unità.[438]

[438] *Ibidem*, p.!73.

6. TEMI DELL'ATTUALITA'

6.1. L'Africa tra tradizione e globalizzazione

La tradizione, pur nella sua differenziazione tra popolo e popolo, tra zone e zone, tra realtà diverse, è ciò che dà identità ad ogni cultura; questa deve, però, fare i conti con i cambiamenti radicali dei nostri tempi, in cui le condizioni storiche, politiche, economiche e sociali appaiono marcate sempre più dal fenomeno denominato *globalizzazione.*

La questione è molto complessa e di difficile spiegazione, per cui ci si limiterà ad alcuni cenni, per quanto riguarda le contraddizioni e le difficoltà per le culture di conoscersi, integrarsi in modo positivo e sullo stesso piano[439].

La globalizzazione appare caratterizzata da alcune tendenze che si vanno sviluppando con un andamento sempre più accelerato: esiste un *predominio dell'economico sul politico*: questa tendenza, che è andata di pari passo con la logica e la storia del capitalismo, si è sviluppata enormemente negli ultimi decenni, favorendo le imprese transnazionali e le capacità decisionali dei grandi centri finanziari, e togliendo autorità e potere ai singoli stati.

Un'altra è *l'omologazione del mercato* che produce uniformità di prodotti e di immagini di massa: cibi, abbigliamento, forme di convivenza e di divertimento. Particolarmente significativa è l'omologazione di carattere culturale, sia perché produce un livellamento delle specificità culturali, sia perché ottiene questo facendo credere che esista solo la realtà virtuale, eliminando così la fiducia nell'efficacia di ogni forma di critica.

Altrettanto rilevante è *l'internazionalizzazione del processo produttivo,* realizzata mediante la dislocazione della produzione delle merci sul territorio mondiale. Un risvolto molto importante di questa internazionalizzazione produttiva sta nel fatto che ciascun individuo tende sempre più ad affermare la propria identità come consumatore, indipendentemente dall'appartenenza ad uno stato ad una nazione, ad una società o etnia.

E infine *la liberalizzazione dei mercati finanziari,* per cui le contrattazioni e gli scambi di capitali possono avvenire in tempo reale e da ogni parte del mondo.

Si potrebbe pensare che proprio la globalizzazione contribuisca realmente ad eliminare tutte quelle differenze culturali che in passato hanno provocato lo scoppio di conflitti cruenti e drammatici, proprio nel momento in cui rende uniformi i processi produttivi e quelli

[439] Per quanto riguarda la globalizzazione nei suoi aspetti essenziali si rimanda al saggio di G. Pasqualotto, *Intercultura e globalizzazione* in "*Incontri di sguardi*", Unipress, Padova, 2002 Al saggio di Mohammed Arkoun, *L'Islam tra tradizione e globalizzazione,*in *L'inquietudine dell'Islam*, edizioni Dedalo, Bari 2002.

distributivi, abbatte le frontiere nazionali e annulla il ruolo dei singoli stati. Conducendo ad un'unica visione una molteplicità di culture, potrebbe apparire come la migliore occasione che l'umanità abbia mai avuto per realizzare l'intercultura[440].

In realtà le tendenze che caratterizzano la globalizzazione portano all'azzeramento delle differenze e quindi alla pura e semplice eliminazione della molteplicità culturale che determina l'esistenza e lo sviluppo delle singole culture.

Tutto ciò può portare *all'atomismo culturale* in base al quale ogni singola cultura viene ritenuta autonoma e autoctona, isolata e indipendente. Atteggiamento che porta ad esasperare le differenze e a trasformarle in opposizioni radicali e farle agire come presupposti e giustificazione di conflitti etnici.

Ancora più pericolosa è *l'indifferenza culturale* che induce a trattare tutte le culture indifferentemente, come semplici ambiti di mercato sia materiali che intellettuali, identiche per tutti; questo atteggiamento non mostra un volto crudele e sanguinario, ma si presenta come egualitario e democratico; in realtà l'indifferenza culturale che accompagna e sostiene la globalizzazione non è affatto neutrale o "super partes", perché estende, su scala mondiale, modi di pensare, agire, comunicare, produrre e consumare concepiti e sviluppati nell'occidente industrializzato e tecnologicamente avanzato. Trattare tutte le culture come identiche, non significa affatto considerarle uguali sul piano del valore, ma semplicemente equivalenti sul piano di particolari interessi mercantili.

Il volto universale della globalizzazione è falso perché maschera un processo che rende generale un punto di vista particolare, e questa falsità non è solo culturale ma anche, e soprattutto, economica. Parallelamente alla propaganda sulla possibilità di tutti i popoli del mondo di accedere a merci sempre più uguali e sempre meno care, si sta verificando un vertiginoso aumento delle disparità di ricchezza tra le aree del mondo.

Mohammed Arkoun nel suo saggio: *L'Islam tra tradizione e globalizzazione,* afferma che la globalizzazione ci costringe a "rivedere i sistemi cognitivi legati a tutti i tipi di razionalità, rispettando le regole dell'epistemologia storico critica".

L'Islam attuale, come l'Africa, ha bisogno di superare le proteste sterili e spesso pericolose, *"il rigetto"* come dice I: Tubaldo[441], per integrare le conquiste positive della modernità e le nuove possibilità di emancipazione politica, economica sociale e culturale aperte da una

[440] G. PASQUALOTTO, *op. cit.*, p. 60 e seg.
[441] I. TUBALDO, *Filosofia in bianco e nero*, l'Harmattan Italia, Torino 1995

globalizzazione che sia intesa e condotta come sviluppo del progetto storico della modernità e correzione delle sue ingiustizie e delle sue deviazioni.

Se la modernità è quel progetto, incompiuto, di allargamento progressivo degli orizzonti della condizione umana, esso deve permettere di orientare la globalizzazione verso una migliore integrazione di quei valori che sono stati resi conflittuali dalla sistematica opposizione tra le visioni delle religioni tradizionali e le categorizzazioni ideologiche delle religioni secolari.

Occorre, quindi, ripensare l'Islam, l'Africa e le loro tradizioni: attualmente le culture tradizionali non sono sufficienti a conferire loro un fondamento che permetta di svolgere il ruolo di modello alternativo a quello occidentale, tale da produrre regimi più giusti e società meglio integrate e integranti per tutti gli esseri umani. D'altra parte la pretesa dell'occidente di rimanere l'unico modello di riferimento per tutti i regimi e per tutte le società contemporanee è ancora più inaccettabile. Nei paesi occidentali e democratizzati, l'individuo, protetto dallo Stato di diritto e dallo stato Sociale, tende ad essere modello di se stesso, sempre più incapace di riconoscere un debito di senso ad una religione, ad una filosofia, ad una nazione, ad una comunità, ad un eroe liberatore, a un pensatore o ad un poeta.

Da qui la necessità di precisare quale sia l'atteggiamento filosofico e il genere di attività cognitive che dovrebbero accompagnare la globalizzazione attuale come pratica storica concreta. Di affrontare la questione fondamentale della riforma dei sistemi educativi per adattarli ovunque alla esigenza di questo vorticoso evolversi della realtà mondiale.

Questo senza minimizzare sia i riferimenti greci del pensiero filosofico, sia i suoi percorsi i suoi sviluppi nella storia europea e, allo stesso tempo, riconoscere che esiste uno iato fra posizioni legate a tempi e spazi socioculturali e politici determinati e visioni del mondo frettolosamente proclamate universali[442].

[442] M. ARKOUN, *op. cit.* 67 e seg. – p. 77 , Barber, politologo americano, ha coniato il termine "Mc World, per definire le forze cieche della globalizzazione, l'economia di mercato, il sistema monetario, le tecnologie, i media, la rivoluzione informatica che sconvolge la sfera del lavoro e del tempo libero. Una violenza strutturale diffusa nel mondo da istanze sfuggenti, anonime ed eticamente irresponsabili

6.2. Ermeneutica e multiculturalismo

Dopo il percorso compiuto sui concetti fondamentali del pensiero africano è necessario compiere un'ulteriore, piccola analisi su come sia possibile interpretare i testi, quali categorie si possano usare e quali giudizi si debbano sospendere quando si va ad analizzare un pensiero per certi versi nuovo. Soprattutto qui si guarda al rapporto tra ermeneutica e multiculturalismo.

Nella teoria dell'interpretazione P. Ricoeur[443] parla di *conflitto delle interpretazioni*, riferendosi ai due filoni discordanti della tradizione che hanno come principali fonti storiche il *De Interpretazione* di Aristotele e *l'Esegesi biblica*: il primo ha un concetto troppo *corto* di interpretazione, il secondo troppo *lungo*; per questo ricorrere alla tradizione significa la possibilità di raggiungere un *concetto medio di ermeneutica*. "Il simbolo è un'espressione linguistica dal senso duplice che richiede un'interpretazione, mentre l'interpretazione è un lavoro di comprensione che mira a decifrare i simboli. La discussione critica deve avere per tema il diritto di ricercare il criterio semantico del simbolo nella struttura intenzionale del senso duplice, e il diritto di considerare questa struttura come l'oggetto privilegiato dell'interpretazione."sottolinea il concetto di interpretazione come svelamento di sensi nascosti, in quanto concepisce questa come comprensione dei simboli, di quei segni che hanno significati equivoci. Grazie all'interpretazione la questione del simbolo si inserisce nel più vasto problema del linguaggio, racchiude una semantica ad esso peculiare e stimola ad un'attività intellettuale di decifrazione e di decodificazione

H. G.Gadamer, ripreso poi anche da Taylor e di Habermas [444], parla di *fusione di orizzonti*, concetto cardine in ermeneutica, utilizzabile anche per interpretare il confronto interculturale: si tratta di un processo in cui l'orizzonte particolare dell'interprete entra in comunicazione con l'orizzonte dell'autore, riadattando costantemente la propria posizione, modificando le proprie attese, individuando nuove possibilità conoscitive, inizialmente non previste.

La comprensione non può arrivare, quindi, da un unico orizzonte, ma dalla fusione di orizzonti particolari che si incontrano.

---

[443] P. RICOEUR, *Della interpretazione*, Saggio su Freud, Il Saggiatore, Milano 2002, cfr cap. 2, pag. 34; cfr anche p. 21

[444] cfr A. DA Re, *Figure dell'etica*, Pre-print del volume "Introduzione all'etica, Vita e pensiero, Milano 2001. Habermas in *Teoria della morale*, p. 216 afferma: " Ci dev'essere una base comune sulla quale sia possibile un'intesa fra culture, sistemi di fede, e forme di vita estranei l'un altro, cioè ci dev'essere una traduzione fra linguaggi valutativi diversi e che sia fondata sulla reciproca osservazione di culture straniere e non soltanto una comunicazione tra appartenenti alla medesima comunità linguistica".

Dall'altra parte il termine *multiculturalismo* viene usato in diverse accezioni: per Panikkar rivela la sindrome colonialista che consiste nel credere che una cultura sia superiore a tutte le altre; oppure la tolleranza di uno stato nei confronti di diverse forme subculturali o folcloristiche di gruppi etnici differenti.

Dal punto di vista pedagogico il termine spesso assume una connotazione statica perché sta a designare la semplice convivenza di diverse culture; mentre il concetto di interculturalità definisce un approccio dinamico di mutua fecondazione tra le stesse. Questa distinzione è importante per E. Nigris[445], perché occuparsi di educazione interculturale non significa solo rivolgersi ai comportamenti individuali, ma implica un ripensamento generale della cultura educativa e istituzionale che investe i servizi educativi, sia per quanto riguarda il quadro comunicativo e relazionale, sia quello organizzativo e curriculare.

Per G. Petracchi[446] la multiculturalità nella scuola è possibile solo in una società multiculturale. Questa condizione può essere definita anche "pluriculturale"? L'autore esprime delle riserve perché questo secondo termine ha alla sua base solo la tolleranza tra culture (cioè si accetta la convivenza ma non si riconosce valore alle culture di cui sono portatori coloro verso i quali si manifesta la tolleranza); la multiculturalità riconosce la compresenza e la condivisione di culture diverse e postula la creazione di un contesto socio-politico nel quale gli individui possano sviluppare "sane identità e positive disponibilità all' interazione culturale".

A. Da Re in *Figure dell'etica*[447], riporta il pensiero di A. Gutman per la quale il multiculturalismo si riferisce ad "una società nella quale siano presenti molte culture diverse che interagiscono in modo significativo le une con le altre". Questo significa dare al termine una valenza descrittiva, prendere atto di una realtà, del fatto che molte società si evolvono in senso multiculturale. Per esempio quelle occidentali lo stanno diventando sempre più per i movimenti migratori che portano intere popolazioni provenienti dall'Asia, dall'Africa, dal Sudamerica e dall'Europa dell'Est, verso Gli Stati Uniti e l'Europa occidentale.

Su questo c'è accordo, la questione riguarda l'*interazione* tra le diverse culture, su come debba essere intesa, visto che, nella prassi, essa può avvenire attraverso modalità differenti quali lo scontro, l'incontro, il confronto, l'assimilazione e l'inclusione o l'esclusione.

Se si attribuisce al termine multiculturalismo una valenza prescrittiva, ne deriva la necessità di un confronto produttivo tra più identità e, solo grazie a questo, è possibile

[445] E. NIGRIS, *Educazione interculturale*, B. Mondatori, Milano 1999
[446] G. PETRACCHI, *Multiculturalità e didattica*, ed. La Scuola, Brescia, 1994
[447] A. DA RE, *op. cit.* p.115

coniugare l'esigenza universalistica con il rispetto delle differenze. Al contrario, il tentativo di eliminare una o più identità sulla base di un criterio rigido di appartenenza e di cittadinanza, comporta la negazione del multiculturalismo.

Così "l'identità" diventa nodo cruciale all'interno delle questioni interculturali. Si diceva che le modalità improprie di concepire l'identità culturale hanno dei riflessi immediati sul modo di intendere il confronto tra le culture: il *melting-pot, l'etnocentrismo, l'esotismo*, impediscono il confronto vero e produttivo, sopravvalutano la propria o l'altrui cultura disorientando l'individuo e rendendolo insicuro. Non vi può essere comprensione reciproca, gli altri non meritano di essere compresi e alla fine non si capisce neppure più se stessi[448].

Anche le comunità, come le culture, sono in continua evoluzione, mentre, spesso, vengono considerate come una realtà fissa e immodificabile. In realtà le identità delle culture, delle società e degli individui sono sottoposte ad una continua opera di ridefinizione, e così sono multiculturali sia le comunità sia le persone che le compongono. In questa realtà, in cui le identità sono in continuo divenire, esse comunicano condizionandosi reciprocamente per cui la questione si sposta su come debba essere inteso questo processo di comunicazione.

Diventa, pertanto, inderogabile il confronto tra culture e sostenere questo significa ribadire che "il dialogo tra le diversità non può ridursi all'annullamento di una delle identità, né a un banale appiattimento, ma all'apertura di un orizzonte più ampio. Lo sforzo è di sottrarsi, attraverso il paradigma ermeneutico della *fusione di orizzonti*, alla falsa alternativa fra un'assimilazione a 'noi' o una conversione a 'loro' per assumere un orizzonte più ampio, una prospettiva superiore"[449].

Non vi è un'ermeneutica generale, un canone universale per le interpretazioni, bensì teorie separate e contrapposte, il campo ermeneutico è frantumato e al suo interno esiste una radicale opposizione: da un lato l'ermeneutica è intesa come la manifestazione e la restaurazione di un senso, dall'altro come una demistificazione, una riduzione delle illusioni e quindi come esercizio del sospetto[450].

Nell'affrontare il pensiero africano, anche tutto ciò che e stato trasmesso oralmente e non scritto, occorre tenere conto di tutto questo perché è necessaria la consapevolezza di vivere in orizzonti diversi e di appartenere a tradizioni e a culture diverse. Se questi orizzonti

---

[448] *Ibidem* p.118

[449] *Ibidem*, p. 120, Gadamer, a conferma della sua teoria, dice: "la mobilità storica dell'esistenza umana è proprio costituita dal fatto che essa non è rigidamente legata ad un punto di vista, e quindi non ha neanche un orizzonte davvero conchiuso. L'orizzonte è invece qualcosa entro cui noi ci muoviamo e che si muove con noi. Per chi si muove gli orizzonti si spostano".

[450] P. RICOEUR, *op cit*. p. 21, 40 e seg. Cfr. sull'ermenetica anche H. MAURIER, *Philosophie de l'Afrique noire*, Studia Istituti Anthropos 27, p. 26

fossero chiusi non si vi sarebbe partecipazione tra un orizzonte e l'altro e di conseguenza ciascuno rivendicherebbe la specificità del proprio, giustificando così anche l'idea di supremazia, con il pretesto della distanza incolmabile tra la propria e l'altrui prospettiva.

P. Ricoeur si esprime così a proposito della dialettica di partecipazione e distanziazione che sta al di sotto del movimento della fusione di orizzonti: "Noi non viviamo né in orizzonti chiusi, né in un orizzonte unico"[451]. Partendo dagli stessi presupposti e da Heidegger e Gadamer, T: Serequeberhan[452] con la sua opera: *L'Ermeneutica della Filosofia Africana: Orizzonte e Discorso*[453]*,* vuole mettere in luce il carattere interpretativo della Filosofia Africana contemporanea, considera la filosofia, come tutte le cose umane, "un'attività intrinsecamente interpretativa, fondata sull'esperienza dell'esistenza. In questo senso *horizon* è l'esperienza vissuta rispetto alla quale il *discorse* filosofico si trova in primo piano. La filosofia presuppone e fonda il proprio discorso di riflessione e di analisi all'interno di un milieu storico, culturale e politico vissuto"[454].

In ultima analisi l'interpretare un pensiero che è oggetto di dispute metodologiche-disciplinari richiede di tenere conto anche delle continue riformulazioni e revisioni dei valori del *liberalismo* e del *comunitarismo.* "Ciò significa una corretta distanza da estremismi e radicalizzazioni, veri punti deboli dai quali ci si deve guardare: L'universalismo astratto ed estrinseco, al di là di una sua presunta neutralità e della limitata efficacia, non è in grado di assumere e valorizzare adeguatamente le diversità di cui sono espressione le culture, le tradizioni, le comunità. Sul versante opposto, la radicalizzazione delle istanze comunitarie si manifesta quando vengono idealizzate le condizioni di vita delle comunità premoderne, o quando, per respingere la tesi del primato del giusto, si finisce per appoggiare una concezione statica del bene, quasi che in certe comunità fosse scontata l'unanimità riguardo alla natura del bene e non vi fosse la necessità di dirimere conflitti o, in esse, si potesse prescindere dalle cosiddette circostanze di giustizia"[455].

Lo studio di T. Serequberhan mantiene la tesi "che la filosofia è intrinsecamente un'ermeneutica dell'esistenzialità dell'essere umano, dando luogo ad una disanima preliminare intorno all'attuale dibattito della filosofia africana…per mettere in luce come la

---

[451] A. DA RE, *op. cit.* p. 121

[452] T. SEREQUEBERHAN è di nazionalità eritrea, professore di filosofia presso la Morgan State University di Baltimora.

[453] Cfr. Il saggio di M: Massoni su T, Serequeberhan *in Prospettive di filosofia africana* a cura di L. Procesi e M.Nkafu, Ediz. Associate, Roma, 2001, p 150-169

[454] A. DA RE, *op. cit.* p. 150

[455] *Ibidem,* p. 115, L'autore analizza le caratteristiche e le teorie di liberalismo e comunitarismo nelle pagine precedenti. A mio parere è anche molto importante, quando ci si confronta con la diversità e si determinano dei giudizi morali, tenere conto *dell'etica della responsabilità,* con i diversi approcci: deontologico e teleologico; cfr. ivi p. 89 e, dello stesso autore: *L'etica tra felicità e dovere*, EDB Bologna, 1987

filosofia in generale e quella africana in particolare, siano necessariamente pensieri ermeneutici che passano attraverso le maglie del vissuto della propria storicità".

L'ermeneutica filosofica africana "è pienamente consapevole di prendere le mosse a partire dal suo essere situata in un dato contesto storico e culturale rispetto al quale articola gli argomenti e le *verità* del suo presente vissuto. Tale verità non è altro che la sua, propria autorappresentazione riflessa sul piano argomentativo, al servizio di tutto quel coacervo di speranze e aspirazioni, inscritte nella storia degli africani".[456]

Infine possiamo ritenere che grazie ai nostri alfabeti, possiamo pensare in molte lingue europee di sicuro successo storico, comprese le lingue antiche, agli esordi della filosofia: ma abbiamo bisogno della filosofia pensata e formulata da africani, nelle lingue africane in parallelo con le lingue europee, per imparare a pensare la realtà "in africano".[457]

6.3. Identità e alterità nel pensiero africano

Per un produttivo incontro tra le culture, per la loro conoscenza su un piano di parità e per una pratica interculturale efficace, occorre ridefinire il concetto stesso di identità[458]. Questo lavoro, già avviato da tempo all'interno delle discipline antropologiche, deve coinvolgere anche la filosofia, a partire dal riutilizzo di tutti quei luoghi alti del pensiero, sia occidentale che orientale (qui possiamo aggiungere anche africano), che hanno messo in discussione la nozione di identità, nozione che spesso è stata assunta come dato di fatto dal senso comune e come presupposto da gran parte delle teorie scientifiche e delle dottrine filosofiche .

In tal senso si dovrebbero attivare alcuni fondamentali nuclei del pensiero di Eraclito, di Platone e di Hegel, facendoli interagire con alcuni nuclei altrettanto profondi e potenti, delle riflessioni sviluppate dal taoismo filosofico e da alcune scuole buddiste[459].
In questa ottica, sarà quindi possibile un confronto anche con il pensiero africano, una volta che questo sarà conosciuto e rielaborato secondo categorie e modelli specifici.

Vi sono sostanzialmente tre modi per considerare il rapporto tra le identità: il primo si basa sull'*esclusione* o sulla *giustapposizione* di identità radicalmente diverse, ciascuna delle quali è intesa come realtà separata, autonoma e indipendente; in questa prospettiva individui e

[456] M. MASSONI, p. 162
[457] L. PROCESI – M. NKAFU, *op. cit*. p. 6
[458] G. PASQUALOTTO *op. cit.* p. 72 .
[459] *Ibidem*, note 38 – 39, p. 72

culture vivono in "parallelo", senza comunicazioni reciproche, ogni identità abita solo il proprio spazio e vive esclusivamente la propria storia. Come se diversi alberi vicini non intrecciassero le loro radici e i loro rami, condizionandosi a vicenda, e vivessero come blocchi monolitici separati.

Il secondo vede questo rapporto tra identità nella forma dell'*omologazione*, in base alla quale vengono tolti tutti gli elementi differenzianti, compresa la memoria e l'immaginazione e viene offerta una standardizzazione degli ideali, dei bisogni, dei consumi e dei comportamenti. Come se un bosco fosse costituito solo da tronchi uniformi e indistinguibili privi di rami e di radici.

Il terzo considera invece le diverse identità costituite, fin dal loro sorgere, nella forma dell'*interconnessione*. Questo significa non solo che ciascuna identità è costantemente in *rapporto con l'alterità*, ma anche e soprattutto che ciascuna identità *è sempre prodotta dall'alterità.*

Questo è l'unico modo in cui il rapporto tra identità corrisponde alla realtà, non un'astrazione forzata come nei primi due, inoltre tale concezione risulta particolarmente efficace per sfatare e sciogliere il pregiudizio secondo cui, quanto più a fondo si va alla ricerca delle proprie radici, tanto più si individuerebbe la loro purezza identitaria. Invece, più si approfondisce in senso storico e spaziale la ricerca delle identità, tanto più fitto si fa l'intreccio che le costituisce e le alimenta.

A. Da Re parla di *identità dispersa e di identità bloccata*, modalità improprie di concepire l'identità culturale che hanno degli immediati riflessi nel modo di intendere il confronto interculturale; da queste derivano: il *melting-pot*: grande miscuglio indistinto dove non emergono le differenze e scompaiono le stesse identità; l'*etnocentrismo* in cui viene esaltata la propria identità e *l'esotismo* in cui si sopravvaluta un'identità diversa dalla propria[460]. Queste prospettive trascurano la dinamicità e il radicamento comunitario dell'identità che non può essere catalogata in modo rigido e definitivo, in base ad un unico riferimento culturale.

Il multiculturalismo è reso possibile dalla concezione *dell'identità dinamica*[461]. Essa è il risultato di una molteplicità di appartenenze; non solo quella ad una comunità locale, ma anche di tipo religioso, sportivo, culturale e professionale. Si partecipa a comunità variegate che non costituiscono una realtà fissa ed immutabile, le cui culture si evolvono continuamente

[460] A. DA RE, *Figure dell'Etica,* (Introduzione all'Etica), Vita e Pensiero, Milano. 2001, p. 117, l'autore analizza le varie tesi sull'identità. Cfr Appendice
[461] *Ibidem*, p. 119

e i cui componenti si trovano a condividere finalità differenti con soggetti ogni volta diversi. Le identità personali, in questo modo, sono sottoposte ad una continua opera di ridefinizione. Non c'è comprensione dell'altro che non passi attraverso alla comprensione di sé; e non c'è comprensione di sé che non passi attraverso il confronto con l'altro[462].

L'alterità, quindi come costruzione di un'identità e come punto di partenza per la definizione di sé. Inoltre, "parlando con l'altro io oltrepasso l'ambito della mia cultura individuale ed entro già nel campo interculturale che contribuisco a creare. Mi riferisco all'altro come a una persona viva fonte di consapevolezza e non a una mente computerizzata."[463].

L'alterità diventa un *fattore interno all'identità* non un semplice termine o*pposto all'identità*. La non riducibilità del rapporto interpersonale ad un rapporto conoscitivo è un tema ricorrente nella riflessione filosofica di *E. Levinas*[464]. All'origine c'è la differenza, la diversità, poi ogni comunicazione "presuppone il dare accoglienza all'interlocutore", il non assimilare la relazione a quella dell'oggetto, del tema del discorso. La parola si rivolge all'altro, che interpella o convoca, nella sua alterità, perché gli si rivolge non come essere rappresentato e pensato, ma in un rapporto non mediato, faccia a faccia.

Non solo questo fondamentale rapporto di alterità, che il discorso presuppone, è irriducibile alla relazione soggetto-oggetto, ma richiede la rivelazione dell'altro che si mantiene e si conferma nella sua eterogeneità non appena lo si interpella, "foss'anche per dirgli che non gli si può parlare, per dichiararlo malato, per comunicargli la sua condanna a morte".

Alla base della comunicazione vi è *il rapporto con l'altro come volto*, nella sua nudità di volto, come *altrimenti* rispetto a tutto ciò che egli è, *cioè come alterità*, come singolo, come fine a sé, fuori dai ruoli, dalla posizione sociale, dagli scambi, dalla differenza di genere, di etnia, di nazione e dalle identità ad esse relative[465].

Ciò significa avvicinare l'altro come "volto" eliminando progressivamente tutte le etichette che arbitrariamente gli sono state incollate; vale a dire conoscere qui il pensiero africano al di fuori di tutti i pregiudizi e gli stereotipi che nel corso della storia, sono serviti ad un pensiero

[462] I*bidem*, p. 118
[463] R. PANIKKAR *op. c*it. p. 20
[464] Cfr: E. LEVINAS, *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma, 2002, p. 43 e p. 75
[465] *Ibidem*, p. 76, "Il volto ha un senso, non per le sue relazioni ma a partire da se stesso. e l'espressione è proprio questo. Il volto è l'espressione dell'essente come essente, la sua presentazione personale. Il volto non scopre l'essente né lo ricopre. Al di là dello svelamento e della dissimulazione che caratterizzano le forme, il volto è espressione, l'esistenza di una sostanza, di cosa in sé. L'assoluta nudità del volto, questo volto assolutamente senza difesa, senza copertura, senza abbigliamento, senza maschera, è tuttavia ciò che si oppone al mio potere su di esso, alla mia violenza, ciò che si oppone in maniera assoluta, con una opposizione che è l'opposizione in sé."

dominante per svalorizzare, se non distruggere la ricchezza e la freschezza di culture ricche e vitali[466].

In tutto ciò è necessario riconoscere all'altro "sempre e comunque un valore" e questo significherà "mutare il paradigma di riferimento socio culturale: dalla tolleranza delle differenze… alla cultura/coltura delle differenze. Il riconoscimento dell'altro come valore ha come proprio presupposto *ontologico* il bisogno dell'altro da cui ciascuno è costituito e che trova nella relazione motivazionale il proprio statuto fondamentale…L'inter-dipendenza di identità e differenza ci apre a nuove possibilità di dire il senso dell'uomo…La logica della differenza intesa come *grammatica e sintassi del pluralismo* istituisce un'antropologia dialogica in cui ogni io è l'altro dell'altro e la cui etica è l'accoglienza responsabile e benevolente"[467].

Infine A. Ndaw riassume, da africano, quanto detto da tanti intellettuali sulla necessità di riconoscere la propria e l'altrui identità: "L'uomo contemporaneo deve tentare di situarsi al punto di incontro delle grandi forme del pensiero umano e scoprire, nello stesso tempo, la relatività del modo di pensare privilegiato dagli occidentali e la vanità delle pretese di superiorità, sempre soggiacenti nel dialogo che l'occidente intrattiene con le altre culture. La filosofia occidentale è stata, più spesso, un'ontologia della totalità, *una riduzione dell'altro allo stesso,* la neutralizzazione dell'altro che diventa tema o argomento e proprio la sua riduzione allo stesso. Il vero dialogo presuppone il riconoscimento dell'altro contemporaneamente nella sua identità e nella sua alterità. Non può essere il rigetto del *barbaro* fuori dalla *civiltà*[468].

6.4. Un dialogo interculturale

La storia delle civiltà e gli sviluppi recenti dell'antropologia ci hanno insegnato che ogni cultura si è costruita una propria identità solo mediante un confronto, talvolta anche conflittuale, con le altre culture. Questo aspetto è molto importante anche se può apparire banale e scontato; significa che nessuna cultura, per quanto si sia estesa nei territori

[466] P: MIGUEL è l'autore africano che ribadisce con più forza questo concetto. *"Il terribile malinteso che per secoli ha impedito alla cultura occidentale di dialogare veramente con le culture dell'Africa Nera nasce, come ormai sembra pacifico anche a tanti pensatori occidentali, dal porsi imperialistico di un pensiero che si sente e si comporta da onnipotente, che esclude ogni altra voce, ogni altro dubbio che non abbia ricevuto il crisma dell'occidentalità"*, cfr. Honga, p. 14.
[467] EBACCARINI, *La sfida delle differenze*, www.uniroma2.it/quaderni/AttSci. L'autore è docente di antropologia filosofica presso università di Roma Tor Vergata
[468] A. NDAW, *Pensiero africano*, Milella Incontri, Lecce 1993, p. 82

conquistati e nel tempo, per quanto abbia raggiunto un grado elevato di raffinatezza, può arrogarsi il diritto di una priorità cronologica o di una superiorità qualitativa.

Si può affermare, quindi, che ogni cultura si produce e si costituisce solo in quanto "*intercultura*", costruita come risultato di scambi culturali. Ogni cultura è, quindi, intercultura in senso intrinseco perché si è formata grazie al complesso delle sue mediazioni con culture diverse da sé. Un'identità, statica, immobile e perfettamente definita di una civiltà, non può esistere, ma è il risultato di una comoda astrazione e di una semplificazione strumentale.

Le identità si producono incessantemente attraverso "*movimenti differenziali*" per cui non hanno senso le strategie di difesa e di protezione di nuclei fissi di forme di vita considerate intangibili, ma è vitale tutto ciò che coltiva ed incrementa la capacità di adattamento e di trasformazione. In questa prospettiva si prendono le distanze dalla difesa ottusa delle identità intese come blocchi immodificabili in cui non esiste scambio, ma anche dall'abbandono delle identità alle forze dirompenti, economiche e culturali, che ne disgregano le specificità.[469]

Cultura è apertura a valori superiori e comuni a tutti gli uomini. Se per cultura si vuole intendere un universo chiuso, ciò sarebbe una condanna a morte. Le culture non sono "isole o monadi" o raccolte di coleotteri da tenere sotto vetro, ma qualcosa di molto simile allo sviluppo di un organismo vivente soggetto ad un processo globale, compatto ed unitario.[470] La comunicazione, come l'apertura, tra identità è uno strumento che le mantiene in vita e le sviluppa solo se si riesce a trovare un equilibrio tra l'eccesso di comunicazione di ciascuna con se stessa, e l'eccesso di comunicazione di ciascuna con tutte le altre o con quella che, tra le altre, possiede la forza maggiore per imporsi.[471]

Gli esempi sono forniti dalle grandi civiltà dominatrici che hanno imposto i loro valori culturali alle altre civiltà, soprattutto nei loro aspetti più monolitici e conclusi, mentre hanno sottovalutato il movimento inverso, gli apporti subiti dalle culture meno forti. Gli esempi sono numerosi: la civiltà greca e quella romana, sviluppatesi grazie al contributo di centinaia di etnie presenti sulle coste del Mediterraneo, in Asia minore, in Gallia e di molte altre. L'esempio più moderno ed efficace è quello degli Stati Uniti d'America, la cui identità culturale è stata prodotta, e continua ancor oggi ad essere prodotta, dall'apporto di una

[469] G. PASQUALOTTO, *op. cit.* p. 53 e seg.
[470] I. TUBALDO, *op. cit.* p. 84 e seg.
[471] G. PASQUALOTTO, *op. cit.* p. 55

molteplicità di culture, da quella europea a quella latino-americana, da quella mediterranea a quella cinese.

Occorre quindi insistere sulle differenze; il successo innegabile della civiltà d'origine occidentale propagata in tutto il mondo, porta facilmente a credere che si possa arrivare ad una sola cultura mondiale, ma, pur non togliendo nulla all'enorme valore delle conquiste dell'occidente, il monopolio di una sola cultura non è storicamente più possibile; solo se diventa patrimonio universale dell'umanità in uno scambio e confronto continuo, può rappresentare la sfida dell'interculturalità, intesa come superamento del multiculturalismo.[472]

L'approccio interculturale si propone come dialogo le cui regole non si presuppongono unilateralmente, né si danno scontate a priori senza averle stabilite nel dialogo stesso.[473] Questo crea un problema di ordine logico: come si possono stabilire le regole del dialogo se questo non può avere luogo in assenza di quelle? Occorre un "*dialogo dialogale*", radicalmente diverso da quello dialettico, che non cerchi di con-vincere l'altro, o di ricercare una verità sottomessa alla dialettica, o l'accettazione di un campo logico impersonale al quale si attribuisce e si riconosce una validità puramente oggettiva. Il dialogo dialogale presuppone, invece, una fiducia reciproca, un comune avventurarsi nell'ignoto, poiché non è possibile stabilire a priori se ci si capirà l'un l'altro, né se l'altro si porrà in ascolto o rifiuterà il dialogo, come accade frequentemente in caso di conflitti tra persone o popoli. In questo caso le "regole" non sono soltanto norme di procedura, ma "atteggiamenti esistenziali", che richiedono un disponibilità di tutta la persona e non solo strategie per stabilire chi ha ragione. La finalità del dialogo, l'intenzione, va oltre gli interessi particolari dei partecipanti e viene comunemente definita "desiderio di *verità*" ma che Panikkar preferisce chiamare aspirazione all'*armonia o concordia.*

Il "dialogo dialogale" per essere fecondo e non una semplice elucubrazione razionale , non può limitarsi a formalismi astratti, genericamente validi, ma deve calarsi nel dialogo tra culture concrete che entrano in contatto nei loro multiformi aspetti. Quindi, non solo un

---

[472] R: PANIKKAR, *Pace e Interculturalità*, Jaca Book, Milano, 2002, p. 28: Il *multiculturalismo* rivela ancora la sindrome colonialista che consiste nel credere che esista una cultura superiore a tutte le altre – una metacultura – in grado di offrire una benevola e condiscendente ospitalità. Con un significato leggermente diverso si definisce *multiculturalismo* la tolleranza di uno stato nei confronti di diverse forme subculturali o folcloristiche di gruppi etnici differenti, che devono però accettare le leggi di quello stato derivate dalla sua cultura e dal suo stile di vita.

[473] *Ibidem,* p. 41 e seg., p. 44 "Il campo del dialogo dialogale non è *l'arena* logica della lotta fra le idee, ma piuttosto *l'agora spirituale* dell'incontro tra due esseri che parlano, ascoltano e che, si spera, sono coscienti di essere "*macchine pensanti*" *o res cogitans*. Dico "si spera", perché non si dovrebbe evitare il dialogo - nemmeno con una mente "computerizzata" - badando però a non perdere mai di vista le premesse riduzionistiche di tale mente. Le conclusioni saranno valide "fin dove il dialogo ci porta". Possiamo scendere *nell'arena*, ma dobbiamo sempre mantenere aperto l'invito all'*agora* e non rimanere intrappolati nell'*arena*. Nell'agora si parla, nell'arena si lotta.

discorso teoretico, ma anche un fondamento antropologico per avere risultati duraturi e non solo strategie più o meno utilitaristiche .

La sfida interculturale è l'imperativo umano del nostro tempo e perché ciò avvenga dobbiamo modificare i nostri miti e non solo le nostre idee, e questo è il compito della filosofia interculturale. Si parla di "sfida interculturale" e non soltanto "etica" perché questa è obbligo: fare il bene, amare gli altri, essere sinceri sono norme morali valide per tutti i tempi; ma che cos'è il bene se ognuno lo intende a modo suo?

Ogni cultura crede nei propri miti, e quando ci si dimentica della relatività delle convinzioni che sono racchiuse e comprese nel mito, si corre il rischio di convertire le idee e valori di una qualsiasi cultura in assoluti.

Accettare la sfida interculturale implica un rischio e porta con sé l'accettazione della vulnerabilità umana, perché l'apertura all'interculturalità è *sovversiva*. Ci destabilizza, contesta convinzioni profondamente radicate che diamo per scontate perché mai messe in discussione, ci dice che la nostra visione del mondo, e quindi il nostro stesso mondo, non è l'unico.

L'apertura all'interculturalità è *arricchente* perché permette di crescere, di essere trasformati; stimola a diventare più critici e meno assoluti, allo stesso tempo amplia il nostro campo di tolleranza, ci fa scoprire, nelle stesse radici della nostra cultura, quei punti di intersezione che permettono una crescita armoniosa.

Infine quest'apertura è *difficile* perché ci invita ad essere prudenti e realisti. L'incontro delle culture non è eccletismo, né superficiale conoscenza di alcuni tratti di una realtà che può avere anche un fascino esotico. "Noi siamo riusciti a raggiungere la luna, ma non sappiamo quasi niente dell'uomo che abbiamo mandato lassù. Deve essere necessariamente un esperto nel maneggiare strumenti delicati, ma pare non abbia bisogno di preoccuparsi di ciò che fin dai tempi di Delfi, delle Upanisad, del Tao e dei Vangeli è stato considerato come l'elemento essenziale di una vita pienamente umana: cioè *conoscere se stesso*".[474]

L'approccio interculturale, quindi, si propone come dialogo interculturale inteso non come un semplice confronto tra opinioni già definite e consolidate, ma nel senso più

[474] *Ibidem, op. cit.* p.91 – P. A KAHANGO *La scorza, il legno, il cuore,* Ass. Nuova specie, Foggia, 1993, p. 100: "Ospitare una persona nella cultura bantu è anche istanza per conoscere se stessi, è quella presenza illuminatrice che troviamo in Socrate, che si può leggere sul frontone del tempio di Delfi, quello degli Incas dove il Creatore era raffigurato da un disco a forma d'uovo esposto nel tempio di Cuzco. Un "conosci te stesso" che non può derivare da astrazioni concettuali, fini a se stesse, ma che si presenta come il risultato di meditazioni e mediazioni, durate secoli; la saggezza africana è proverbiale". Cfr. anche *Incontri di sguardi* p. 56. nota 5

autentico, quello *socratico* del termine, come incontro tra due o più interlocutori disposti a mettere in discussione tutti i loro presupposti e, se necessario, perfino se stessi.

CONCLUSIONI

Lo scopo di questo lavoro è presentare una panoramica del pensiero africano a partire dalle origini per arrivare ai giorni nostri.

Dopo l'introduzione, nel primo capitolo, è stato affrontato il discorso storico e antropologico: l'Africa delle origini si presenta come culla della civiltà e offre un patrimonio di conoscenze molto complesso dovuto all'estensione, alle difficoltà di comunicazione tra le varie regioni e al fatto che ogni insieme di popolazioni ha prodotto proprie lingue, tradizioni, usi e costumi per cui, analizzando la struttura arcaica del pensiero, occorre ridefinire continuamente le acquisizioni e i giudizi, alla luce di quanto risulta da eredità che emergono solo con lo studio accurato e con i confronti continui tra i vari "segnali" tramandati dalla storia.

Successivamente è stato analizzato il discorso storico: la colonizzazione ha lasciato conseguenze, a volte irreversibili, sulle strutture sociali e culturali delle popolazioni africane: Francia, Inghilterra, Belgio e Portogallo, hanno creato identità che non appartenevano agli africani, successivamente la globalizzazione ha costituito negli ultimi decenni una sorta di neocolonizzazione i cui effetti sono percepibili sotto forma di guerre e povertà.

Nel passaggio tra la trasmissione orale e la scrittura è stata prodotta dagli africani una notevole quantità di letteratura. Per tanti anni gli intellettuali africani hanno preferito il lavoro semplicemente letterario alla ricerca storica; questo è facilmente comprensibile, e forse giustificabile, perché era necessario esprimere i caratteri della realtà africana nella narrazione e nella trasposizione poetica, e allo stesso tempo registrare l'impressione che essa suscitava nelle altre culture.

La componente più importante del pensiero africano è la centralità della persona umana, l'umanesimo è trattato da vari autori di nazionalità diverse e, sostanzialmente, sono d'accordo sulla sua origine la cui causa prima è Dio, l'uomo è una sua creatura.

La persona sta al centro della visione cosmologica e dell'esperienza umana. Nella religione stessa l'uomo viene dopo Dio e gli spiriti antenati ma prima di tutti gli altri esseri, quindi un ruolo attivo, non è solo contemplazione o ricerca di cose divine, ma un modo per affermare se stesso e comprendersi. Per questo è in relazione anche con la natura e con tutti gli esseri che la compongono.

L’antropocentrismo che caratterizza il pensiero africano è evidente nel rapporto della persona con la comunità, infatti, secondo Mbiti, l’uomo afferma il proprio essere a partire dalla relazione con la comunità di cui è membro, rovesciando la formula cartesiana in cui l’uomo riconosce se stesso a partire dal suo pensiero.

Una parte è stata dedicata allo specifico femminile: agli albori di molte culture esisteva una società matriarcale che poi è stata soppressa con l’avvento del cristianesimo e della colonizzazione che avevano introdotto un sistema e un concetto rigido di genere. Il tipo di sistema di amministrazione politica importato era prettamente maschile.

Il primo capitolo si conclude con il sacro dell’ospitalità che in Africa è modo per conoscere se stessi. L’ospite rappresenta la figura emblematica della condizione umana: il viandante in cammino verso la Parola madre, le strutture linguistiche di molte etnie africane confermano questo con le particelle correlanti e con le forme relativo-determinative dei verbi.

La tradizione e i percorsi culturali ad essa attinenti, hanno grande importanza nel pensiero africano: esaminare i miti, i proverbi, le leggende e le fiabe significa andare alle radici di qualsiasi cultura. Come nel pensiero occidentale e in quello orientale, gli antichi africani hanno costruito narrazioni fantastiche e racconti per spiegare l’origine dell’uomo, del mondo, di Dio e del trascendente.

L’Africa tradizionale non ha scritto libri, né trattati dedicati alla spiegazione tecnica, scolastica, dei problemi dell’essere, del divenire, del tempo, del sensibile, della materia dell’anima, della libertà, dell’azione, del pensiero; sulle intenzionalità senza dubbio avviluppate in un contesto che non è tecnicamente filosofico, ma che è opportuno trattare razionalmente per risalire alle condizioni metafisiche del loro contenuto. La mitologia e la simbologia africana contengono un’insieme di tesi propriamente metafisiche molto precise e determinate che comportano, sia in modo esplicito che implicito, un insieme di tesi e dottrine le quali dichiarano l’essere, la materia, la temporalità l’anima umana e la libertà. Sulla rilevanza della tradizione il dibattito è ancora molto acceso tra i pensatori attuali:

L’avvento della colonizzazione ha portato gli europei a pensare gli africani chiusi nel cosiddetto “prelogismo”. Ciò è stato smentito ampiamente dagli scritti degli autori analizzati, questi, però, si chiedono come e quanto della tradizione possa dare le basi per la costruzione di un sistema teorico accessibile e condivisibile dalle altre culture, il nome di Eboussi Boulaga vale per tutti.

Come si può vedere nel terzo capitolo, la religione tradizionale fa da elemento costitutivo del pensiero africano: superando i luoghi comuni e i pregiudizi costruiti attorno

alla questione, autori come J. Mbiti, M. Nkafu, P.Miguel, U. Agbo hanno spiegato concetti come monoteismo opposto al politeismo, misticismo e, soprattutto la concezione del tempo in rapporto con lo svolgersi della vita umana e oltre. Conoscere bene questo aspetto è importante perché, come dice Ricoeur, "nell'incontro tra le culture ci dev'essere una base comune sulla quale sia possibile un'intesa fra culture, sistemi di fede, e forme di vita estranei l'un altro, cioè ci dev'essere una traduzione fra linguaggi valutativi diversi e che sia fondata sulla reciproca osservazione di culture straniere e non soltanto una comunicazione tra appartenenti alla medesima comunità linguistica". Questo vale ancora di più oggi: con le immigrazioni molte frontiere sono state abbattute e, anche se sono stati elevati molti muri più o meno visibili, non è più possibile rimandare la conoscenza dell'altro.

Dopo avere esaminato la tradizione e la religione africana, aspetti in cui il mondo viene intuito e la sua rappresentazione appare più vicina al concetto etnologico ed antropologico di cultura, si può passare al ragionamento filosofico dove occorre un discorso che critica se stesso e che prende se stesso ad oggetto.

Il dibattito sull'esistenza o meno della filosofia africana si è fatto rovente dopo la pubblicazione dell'opera di Tempels*: La filosofia Bantu* nel 1945, la figura dell'autore missionario belga che proponeva una missione civilizzatrice alle popolazioni fra cui viveva, il periodo storico alla fine della seconda guerra a cui avevano partecipato molti africani a fianco delle potenze coloniali, l'attivazione di speranze e aspettative che intellettuali africani coltivavano accanto alla subalternità e soggezione di intere masse sono tutti elementi che concorrono alla formazione di partiti pro-contro l'esistenza della filosofia africana.

Attualmente la questione è obsoleta: nel pensiero africano sono entrati vari elementi che hanno permesso di scendere sul terreno storico e di costruire tra gli africani una coscienza collettiva in cui identificarsi. Sono stati riconosciuti e valorizzati i "precursori": Blyden, Delany, Garvey, James che hanno coltivato l'utopia del ritorno alle origini; tutti appartenenti all'area dei Carabi, hanno introdotto concetti come *Panafricanismo,* diritti degli *African people*, il *Nazionalismo nero*, la costituzione di un *Black Israele* sulle coste occidentali dell'Africa. Le loro attività e le loro opere hanno avuto un'influenza considerevole sulle generazioni successive di militanti neri e di sinistra.

Il movimento della *Negritudine* è il vero paradigma del 900, anche se contestato dai pensatori successivi per avere espresso gli aspetti più importanti del pensiero africano nella lingua dei colonizzatori e per essersi lasciato, in qualche modo, *assimilare* dalla Francia, ha contribuito al dibattito filosofico. Paradossalmente, proprio la politica assimilazionista

francese ha permesso a Senghor, Cesaire e a molti altri l'opposizione, l'unione tra studenti neri e l'elaborazione di un'idea che parla di affermazione di sé e la riabilitazione di una razza. Questa non più svilita e libera dai vincoli, può portare dei contenuti compresi da tutte le culture e condivisi.

Tra gli anni 50 e 60 si svilupparono le lotte per l'indipendenza in molti paesi africani ed emersero delle personalità con grande carisma e capaci di fondere le loro idee con i concetti del socialismo come J. Nyerere della Tanzania, oppure K.Nkruma del Ghana che teorizzò il *Coscientismo* come possibilità di eliminare, tramite il sapere, tutte le sovrastrutture della persona imposte dalla cultura coloniale. Altro intellettuale che si inserisce nella lotta per l'indipendenza fu K. Kaunda dello Zambia che parla di *Umanesimo cristiano*.

Questi fondatori dell'Africa nuova che si sono fatti apprezzare e notare nell'ambito della riflessione teoretica, sono stati tutti dei pensatori e degli uomini d'azione piuttosto che degli speculativi esclusivamente dediti al compito e alla ricerca filosofica, molti sono diventati le guide del loro stato indipendente. Questo spiega perché, per molti, il fatto che la filosofia in Africa appare *poco robusta e poco pura* rispetto a ciò che succede negli altri paesi e con un'altra tradizione culturale.

Dopo Tempels il dibattito sul pensiero africano si è sviluppato, apparentemente, su due tematiche principali: da una parte il concetto di *forza vitale, l'essere* africano, dall'altra la critica, a volte spietata dell'*etnofilosofia*. Ma questa visione è semplicistica: in realtà gli autori considerati in questo lavoro, e molti altri che meritano un discorso a parte, hanno apportato qualcosa di nuovo e di diverso arricchendo la cultura africana di nuove idee e concetti.

Alexis. Kagame con il suo discorso sull'*Essere*; I. M. Thsiamalenga Ntumba che ha curato la filosofia del *Noi;* Odera Oruka che ha posto alla base della sua teoria la *Sage Philosopy* con il recupero e la valorizzazione della tradizione; i critici dell'etnofilosofia: Eboussi Boulaga, P. Hountndji e P. Laléye che parla di *fenomenologia evocativa* come creazione di un linguaggio nuovo che significhi *être-au-mond* oggi. H. Maurier che, da missionario belga, ha parlato di Filosofia dell'Africa Nera puntualizzando i concetti essenziali e chiarendo la specificità del linguaggio filosofico

Tutti insieme hanno consentito l'emergere dei conflitti e delle problematiche anche psicologiche, sull'identità e sull'estraniamento da sé, imposto dalla colonizzazione.

Ci sono poi i pensatori più attuali: A. Nadaw afferma che si potrebbe qualificare il pensiero negro-africano come "*prassi simbolica*", perché riconcilia il discorso teorico e il discorso pratico. Vi è nell'Africano, anche se egli non ignora affatto il dubbio e l'errore, una

fiducia serena nella veracità dei sensi e delle funzioni conoscitive superiori. L'eredità culturale africana, formando un blocco indiviso di verità religiose e sociali, non lascia posto alle fantasie speculative poiché vi è un sistema di riferimento fondato su una metafisica che ne assicura l'unità; P. Miguel che espone delle teorie affascinanti sul linguaggio della sua regione: il Kimbundu, visto come un viaggio che porta alla Parola Madre e a riconoscere l'*Arcano*, il *Trascendente*; Martin Nkafu che con il suo concetto di *Vitalogia* permette oggi di definire il pensiero africano senza usare il termine di filosofia che ha creato tanti equivoci e discussioni.

Occorre fare un discorso specifico sull'evoluzione delle facoltà teologiche del Congo-Zaire, partite da discorsi puramente teologici, si sono sviluppate in un vero e proprio sistema filosofico seguendo il percorso dell'evoluzione politica di questa zona centrale dell'Africa. Nel decennio successivo agli anni 60 pensatori e professori delle Università Cattoliche si misero all'opera per raccogliere testi e costruire una storia del pensiero che potesse essere compresa e studiata nelle università. A.J. Smet nel 1972 tiene il primo corso di filosofia africana, ha già identificato dei criteri per la scelta dei testi da dare in mano agli studenti e continuerà nell'organizzazione delle Settimane Filosofiche e nei Seminari Scientifici a Kinshasa. Accanto a questi congressi sono stati predisposti dei Forum, dei gruppi di Riflessione Epistemologica e nei primi anni 80 venne fondata la Società Filosofica di Kinshasa. Tutto ciò per dare un'idea del fermento e della vivacità del dibattito filosofico in Congo, discussione che testimonia il dinamismo del pensiero africano anche oggi.

Dopo l'excursus sugli autori del pensiero africano che hanno permesso più chiarezza, questo lavoro affronta nel V capitolo alcuni temi di carattere speculativo: l'Essere, l'Uno, l'Ontologia, la Vita, la forza Vitale e la Vitalogia; l'Etica legata alla vita spirituale. Aspetti che offrono una vera e preziosa possibilità di comprendere l'anima africana a partire dalla sua propria cultura.

Non ci si può esimere a questo punto di parlare dei temi dell'attualità a conferma di quanto sia importante discutere e ragionare sulla situazione del pensiero africano di oggi confrontandolo con le altre filosofie: l'Africa fra tradizione e globalizzazione, l'Ermeneutica e il Multiculturalismo, L'Identità e l'Alterità e il Dialogo interculturale sono tematiche che si potrebbe definire Universali e che mettono in contatto le culture e i saperi.

Questo lavoro presenta un'Appendice dove si sviluppano temi trattati lungo il percorso, un Glossario in lingua Bangwa, Bantu dell'Africa centrale e Kimbundu dell'Angola per chiarire alcune terminologie usate e per un approccio ai diversi linguaggi africani. La

questione della lingua è fondamentale perchè ogni lingua, se può muoversi liberamente, si presta a tutte le esigenze umane, alla ragione come al sentimento, è comunicazione e dialogo, soliloquio e preghiera, implorazione, comando ed esecrazione, la lingua è performativa crea cioè comportamenti, come dice V. Klemperer, considerato oggi anticipatore della nuova linguistica sociale e culturale, nella Germania del Terzo Reich.

Alla fine di questa tesi c'è un indice con le informazioni sui principali autori trattati e la bibliografia che offre solo in parte l'idea della vastità della produzione letterario filosofica sull'Africa.

Per molti la strada da percorrere sta nella necessità di liberalizzare il discorso che consiste innanzitutto nel cambiare l'impostazione della ricerca: non tenere più gli occhi costantemente rivolti al passato, ma ammettere che la filosofia sta operando, oggi, la sua prima svolta decisiva ed è più un progetto dell'avvenire che un dato precostituito. La filosofia africana non sarà quindi una visione del mondo collettiva, una Weltanschauung, ma esisterà come filosofia solo a condizione di un confronto di pensiero individuale, di discussione, di dibattito.

La sua realizzazione richiede di creare spazio, di organizzare un ambiente umanamente favorevole perché un tale dibattito possa essere realizzato: un dibattito autonomo che confronti direttamente i filosofi africani tra loro e crei così, all'interno dell'Africa, un terreno favorevole nel quale possano venire discussi i vari problemi teorici.

Per qualcuno l'africanità della filosofia africana non sta strettamente nei temi che costituiscono il dibattito teorico ma anzitutto nell'appartenenza geografica di coloro che li producono. In questo modo il migliore africanista europeo resta sempre europeo anche se inventa una *filosofia bantu*. Al contrario, il filosofo africano che pensa con Platone o con Marx e che assume senza complessi l'eredità teorica della filosofia occidentale per assimilarla e poterla superare, fa opera autenticamente africana. il vero problema non è di *parler de l'Afrique*, bensì di *discuter entre africains*. Ma, soprattutto, per molti è chiaro ormai che la filosofia africana ha superato la fase in cui il pensiero era dedicato esclusivamente alla sua autogiustificazione ed è pronta a dibattere, ad affrontare e confrontarsi, con pari dignità con la realtà mondializzata e globalizzata.

Alcuni pensatori hanno considerato fondamentale la questione del *contesto* in cui ciascuno si trova a vivere e ad operare; infatti affermano che, nonostante l'*universalità* della filosofia, essa vada per certi versi *contestualizzata*, rivista alla luce degli spazi e dei tempi in cui un determinato pensiero si è sviluppato.

Oltre a questo è rilevante la tematica della *saggezza* ricorrente nel pensiero africano: tutti gli autori ne parlano e per molti è sinonimo di filosofia. Il pensiero *va oltre la filosofia,* come dice G. Pasqualotto, studioso del pensiero orientale: "occorre sfatare il falso mito di una facile saggezza spacciata per filosofia a basso prezzo. La saggezza sia in Occidente e ancora di più in Oriente, risulta essere, al contrario, un patrimonio *di pensieri profondi* sempre congiunti a *pratiche impegnative*: essa offre non solo *visioni del mondo* ma anche esperienze di vita. Consiste infatti in *teorie coerenti* sempre associate a *pratiche corrette*: in particolare, tali pratiche non sono affidate al caso o all'improvvisazione individuale, ma si coordinano in *azioni* finalizzate al bene e in precisi esercizi *fisici* e mentali, sperimentati entrambi in collaudate scuole di saggezza.

In definitiva si tratta di dimostrare che la saggezza non è, e non è mai stata, qualcosa di meno, ma qualcosa di *più* della filosofia.

Il futuro del pensiero africano potrebbe essere proprio questo: il recupero della saggezza andando oltre anche la filosofia.

APPENDICE

L'etnologia classica francese da Durkheim a Mauss

Questa tradizione[475] (fine 800, inizio 900) va inserita, sia da un punto di vista strettamente teorico, sia da un punto di vista intellettuale ad un campo di appartenenza specifico. Per questi autori le società primitive sarebbero il luogo in cui diviene possibile reperire ed osservare i fenomeni sociali nella loro forma più semplice ed elementare. Sia che si tratti di fenomeni situabili a livello del simbolico o appartenenti all'ordine dell'organizzazione sociale, tali fenomeni appaiono, nella prospettiva di questi autori, come meglio analizzabili all'interno di contesti sociali semplici, dove essi vengono ad acquisire un valore altissimo dal punto di vista esplicativo proprio in virtù della natura espressiva che essi rivestono all'interno di un sociale scarsamente strutturato come è quello delle società primitive.

Un altro fatto che consente di assegnare a questa tradizione i caratteri della omogeneità e continuità, è che questi autori credono tutti indistintamente nella possibilità di esistenza di una "scienza etnologica". Da questo punto di vista l'etnologia francese è l'ultima espressione del mito positivista di una "scienza delle società primitive". In base a questa scienza l'oggetto, "il primitivo", deve essere pensato come qualcosa di radicalmente distinto e separato dalla realtà alla quale appartiene il soggetto osservante, l'etnologo. Solo in questo modo è possibile pensare di ricavare quelle condizioni di analisi che, sul modello delle scienze naturali (qualcosa che assomiglia all'esperimento di laboratorio), riescano a conferire al sapere etnografico quei caratteri di coerenza e di sistematicità che la tradizione scientifica richiede. Questa prospettiva sarà destinata ad entrare progressivamente in crisi mano a mano che l'etnologo finirà per ritrovarsi sempre più coinvolto, tanto professionalmente che emotivamente nel processo di destrutturazione delle società *primitiv*e in conseguenza dell'estensione progressiva della dominazione occidentale sul resto del mondo.

Colui che meglio di ogni altro esprimerà questa situazione di coinvolgimento e disorientamento emotivo di fronte allo svanire del tradizionale oggetto dell'etnologia sarà, non a caso, l'ultimo esponente dell'etnologia classica francese: C. Lévi–Strauss.

[475] U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 1999. Cap 5, pag. 69

L. Levy–Bruhl[476] storico della filosofia, affianca alla problematica di ispirazione durkheimiana delle "rappresentazioni collettive" quella più strettamente filosofica della critica di ogni pretesa di creare una morale teorica universalmente valida, oggettiva in senso filosofico. Ne *Le funzioni mentali nelle sociétà inferiori* del 1910, sono già presenti i concetti che consentiranno all'autore di elaborare una teoria generale della mentalità primitiva. L'opera di Levy-Bruhl è in netta polemica con gli evoluzionisti inglesi le cui teorie consistono nel ripercorrere la genesi e lo sviluppo delle rappresentazioni collettive attraverso la ricostruzione dei processi psichici individuali.

Hegel e la concezione della storia in Africa

Nell'immensa energia dell'arbitrio sensibile, che domina i negri, il momento morale non ha alcun potere preciso. Chi vuole conoscere manifestazioni spaventose della natura umana può trovarle in Africa. Le più antiche notizie su questa parte del mondo dicono lo stesso: essa non ha dunque, propriamente una storia. Perciò noi lasciamo qui l'Africa per non più menzionarla in seguito. Essa, infatti, non è un continente storico, non ha alcun movimento o sviluppo da mostrare. Se qualcosa in esso, nella sua parte settentrionale, è propriamente accaduto, esso appartiene al mondo asiatico ed europeo […]. L'Egitto sarà considerato a proposito del trapasso dello spirito umano da Oriente a Occidente, ma non appartiene allo spirito africano. Ciò che intendiamo propriamente come l'Africa è quel suo essere non storico e non dispiegato, che è ancora del tutto immerso nel grado naturale dello spirito, e che quindi doveva essere messo innanzi qui, dove si è ancora alle soglie della storia del mondo.[477]

In generale dobbiamo dire che nell'Africa interiore la coscienza non è ancora giunta alla contemplazione di qualcosa di saldamente oggettivo, di un'oggettività…gli africani non sono ancora giunti al riconoscimento dell'universale… Nella sua unità indifferenziata e concentrata, l'Africano non è ancora giunto alla distinzione di sé, come singolo, dalla sua universalità essenziale: onde gli manca totalmente la scienza di un essere assoluto, che sia altro e superiore rispetto all'io. Non troviamo dunque qui che l'uomo nella sua immediatezza: tale è l'uomo in Africa. In quanto l'uomo si fa avanti come uomo, esso costituisce il termine di antitesi rispetto alla natura: ed è questo il suo primo modo di essere uomo. Ma in quanto si

[476] L. LEVY-BRUHL, *La morale e la scienza dei costumi, 1903*; *le funzioni mentali delle società inferiori*, 1910 Le altre opere di L: Bruhl sono: *La mentalità primitiva* del 1922; *Il soprannaturale e la natura della mentalità primitiva* del 1932 *e I quaderni*, usciti postumi nel 1949

[477] G.F HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1941, p. 262

distingue dalla natura, esso è solo al primo stadio, è dominato da passioni, orgoglio e povertà: è un uomo allo stato grezzo… Il negro rappresenta l'uomo naturale nella sua totale barbarie e sfrenatezza: per comprenderlo dobbiamo abbandonare tutte le nostre intuizioni europee.[478]

Il pensiero mitico

Il mito[479] appare come l'elemento fondamentale del pensiero negro-africano. Contemporaneamente fonte di sapere profondo e memoria di questo, esso è anche l'istanza suprema che definisce le regole delle cerimonie e le regole del gioco in occasione della rappresentazione della storia sacra. Per la tradizione ancestrale, il mito è la verità stessa e non ha senso la distinzione fra immagine del mondo oggettiva, reale, scientifica ed immagine soggettiva o mitica.

Il mito è la struttura della conoscenza che ingloba la totalità del sapere che l'uomo può avere su se stesso e su ciò che lo circonda; tende essenzialmente a informare l'uomo sui suoi rapporti con l'universo, concepito come cosmo ritmico, insieme di forze, ed a regolamentare questi rapporti affinché egli possa rivolgere a proprio beneficio il concorso di queste potenze per la conservazione e l'accrescimento del suo essere. Il mito è un tipo particolare di racconto; ma il suo rapporto con la storia è complesso nella misura in cui vi è interferenza cronologica, cioè fine del tempo mitico che esso racconta, ed anche inserzione del tempo mistico secondo i ritmi da esso stesso dettati; richiama il passato ma ne è anche il garante contro il caos, il disordine del nuovo. "Non si negava che un caos imprevedibile potesse verificarsi, e si fosse verificato fuori dalle classificazioni ordinate di *giusto e naturale*. Anzi era generalmente dato per scontato che il caos avanzasse e travolgesse una data comunità se questa avesse insistito a discostarsi dall'ordine come era inteso dal suo mondo. Molti miti sulle origini spiegano la grande difficoltà dei padri della creazione per fare uscire quest'ordine dalla confusione premeva."[480]

---

[478] *Ibidem*, p.242

[479].. L. LEVY-BRUHL p. 123 e seg. p. 180 e seg. a p. 84 l'autore, citando L. Robin, dice: " Mi è sembrato notevole che alcune immaginazioni ed alcuni modi popolari di pensare, osservati presso gli australiani e presso i Lapponi, fossero della stessa vena di alcune rappresentazioni tradizionali, nelle quali comunque la storia percepisce i germi della filosofia de greci e anche la loro scienza (…) Si trova meno illogicità ed incoerenza nella letteratura cosmogonica o teogonia, nel poema di Esiodo, per esempio, che nelle analoghe concezioni osservate presso i popoli chiamati oggi arcaici?" Sempre alla stessa pagina, citando Bergson in *Le due fonti della morale e della religione*, osserva che "una funzione fabulatrice è presente nel pensiero di tutti i popoli," essa "ha il compito di costituire un processo di difesa e di salvaguardia contro le tendenze dissolventi dell'intelligenza." A p. 193 e seg. l'autore analizza la mitologia delle origini e quella del cosmo presso molti popoli dell'ovest africano.. Cfr. per il mito anche M. Nkafu, *op cit.* p. 20; B. Davidson, *op cit.* p. 97 e 155.

[480] B. DAVIDSON op. cit. p.155. Cfr. anche A. NDAW, *op. cit.* p. 195, nella nota 9 l'autore parlando dei miti delle origini presso i popoli Peul, Bambara, Sénoufo, si chiede: "Si devono o si possono unire questi concetti in una stessa ricerca

La divinazione

"La divinazione, considerata nella sua duplice dimensione di atteggiamento mentale e di istituzione sociale, rivela le procedure intellettuali messe in opera dall'indovino per decifrare l'invisibile conformemente ad un tipo di razionalità di natura simbolica che funziona come una vera e propria semiologia, una scienza generale dei segni."[481] Nelle società africane, l'arte oracolare non riveste un carattere marginale opponendosi ad altri modi di ragionare. Si inserisce in modo coerente nell'insieme del pensiero sociale e si conforma ad esso nelle sue iniziative intellettuali. Nella maggior parte delle etnie, si ritrovano dei sistemi divinatori che raggiungono un grado molto elevato di elaborazione e che esprimono sotto le operazioni simboliche dell'indovino il sistema mentale che le sottende. I *Kissi*, una popolazione dell'Africa dell'ovest utilizzano delle statuette chiamate *pomdo*, si ritrovano nella terra e questo ritrovamento è il punto di partenza di un processo di divinazione. Dopo la scoperta la statuetta viene identificata, riconosciuta come la reincarnazione di un antenato del quale riceve il nome. In realtà ne è solo il messaggero e attraverso di essa il mondo invisibile, il soprannaturale si esprime. Nella misura in cui il pensiero africano concepisce difficilmente delle entità astratte, dei concetti vuoti di ogni riferimento materiale, l'esigenza di designazione, di denominazione spiega il fatto che il *pomdo* sia oggetto di una identificazione al fine di ricevere un nome.

Il *kala* sembrerebbe un rituale più antico, si pratica ancora in alcune etnie dell'ovest africano e riguarda l'interrogazione del cadavere. La pratica divinatoria consiste in una specie di inchiesta alla quale partecipa tutta la collettività tranne chi non ha ricevuto l'investitura della società, alla quale non può nuocere dopo la sua morte. Esiste anche un tipo di divinazione che si fonda sulle ceneri, qualche volta sostituite dalla sabbia, che concerne soprattutto l'individuo. Il personaggio centrale è l'indovino che si prepara, attraverso un insieme di riti, a ricevere l'ispirazione. Si serve, in genere, di una specie di arpa la cui musica gli permette di raggiungere un intenso stato psicologico. Il supporto visibile della divinazione è costituito da disegni geometrici iscritti su delle ceneri preliminarmente stese e disposte in modo da raffigurare una superficie circolare o ovale.

Il ricorso alle pratiche divinatorie manifesta il sentimento intenso della penetrazione del mondo visibile da parte di quello dei morti. Questi influiscono sull'equilibrio delle forze e

---

analogica che leghi il pensiero africano agli avvenimenti biblici come quelli del diluvio e della caduta? Sono semplici coincidenze, puri e semplici incontri del pensiero universale? Interpenetrazione delle culture e dei saperi?"

[481] A.NDAW, *op cit*. p. 137 e seg.

sul potenziale energetico vitale che è una conseguenza della dottrina fondamentale della interpenetrazione dell'uomo e del cosmo. Essendo l'uomo riflesso del mondo, ci si può conoscere e cogliere la propria personalità, solo comprendendo le informazioni che l'universo che ci circonda, emette.

La funzione dell'indovino non è solo ed esclusivamente riservata ai maschi; le donne Azande ricevono la loro investitura attraverso la narrazione di un racconto che attesta che esse sono entrate in relazione con le potenze dell'aldilà. "Il questo caso, la coppia di opposizione fondamentale, sulla quale si innesta la vocazione di intermediario, di medium, la possibilità di trasmettere e comprendere il senso, è la coppia vita-morte."[482]

Il profano non è in grado di cogliere il senso e le corrispondenze sono per lui prive di significato perché la divinazione è scienza e arte e l'indovino ha una responsabilità vitale sia di fronte all'individuo, sia di fronte alla società. La sua potenza non sta tutta nella sua destrezza nell'applicare i significati codificati alle situazioni concrete, l'indovino è anche colui che evoca i segni e i messaggi del mondo, in questo modo manipola il senso, crea nuove griglie di comprensione allo scopo di delucidare il significato di determinate situazioni e quindi ha una responsabilità vitale sia di fronte all'individuo che alla società.

Pensiero africano e vita mistica

Di misticismo africano e del suo rapporto con l'essere si è già parlato nel secondo capitolo; qui si intende approfondire ulteriormente il rapporto tra la mistica e l'unione integrale dell'uomo con il cosmo, la ricerca di uno stadio mediano tra il mondo terrestre e il mondo cosmico, tra l'uomo e la coscienza divina. La vita mistica non è fine a se stessa, ma la ricerca di uno statuto ontologico diverso; ed è anche linguaggio della ricerca che diventa strumento per "esprimersi, per superarsi".

Il linguaggio, così come i rituali che esso rappresenta, non sono la cosa più importante; devono veicolare il sapere che permetterà di raggiungere il misticismo, nuova natura dell'uomo. Tutta l'opera simbolica è destinata alla penetrazione progressiva dell'uomo nella sfera della comprensione di sé e del cosmo. La vita mistica diventa, allora, pratica del simbolismo e della purificazione nella quale entra la capacità sia di cogliere intellettualmente il significato dei simboli, sia la capacità intuitiva del senso, cioè la visione totale, immediata

[482] *Ibidem*, p. 143

ed individuale della relazione ontologica uomo-cosmo. Nell'atto stesso di questa visione l'uomo fa un salto metafisico che lo trasforma e gli fa scoprire la sua vera natura.

Questo stato ontologico differente, fino a questo momento ignorato, è il *misticismo*. Si tratta di un nuovo essere che è come il garante ontologico dello stato contemplativo o mistico. Ci si trova in un movimento che va dal molteplice all'Uno e dall'Uno al molteplice e la cui dinamica gnoseologica è la simbolica dei nomi. La conoscenza, l'iniziazione al simbolismo conduce al misticismo, a quello stato di *con-versione* di ritorno su di sé per penetrare il segreto dell'essere delle cose, del Principio Supremo dell'universo. I tre livelli di struttura si fondono in un principio spirituale trascendente ed immanente nello stesso tempo poiché è presente al cuore stesso delle cose, nel reale e che la sua trascendenza è frutto di un oblio, di un misconoscimento relativo alla finitezza dell'uomo finché non ha raggiunto il misticismo. Ndaw descrive la mistica *Bwiti tsogo*; "Per ritrovare il radicamento cosmico della persona ci deve essere una rappresentazione ordinata e strutturata delle forze cosmiche. I luoghi sono l'*ebanza*, il tempio e *nzimbé*, lo spazio al di fuori del tempio. Nel rituale, il cui linguaggio è accessibile solo agli iniziati, viene rappresentato l'ordine cosmico, una gerarchia che va dall'uomo al principio supremo dell'universo passando attraverso la parola-verbo. Lo stadio linguistico, grazie alla sua funzione simbolica è ciò che assicura il passaggio dall'uno all'altro. Il simbolismo veicola dalla creatura al principio. Oltre alla parola che ha la funzione di evocare il soffio dell'Essere Supremo, la danza, composizione sapiente di canti, di musica, di colori e di luci, è in realtà un'arte coreografica con un valore altamente iniziatico, contemporaneamente meta-linguaggio e meta-lingua sta a significare che ciò che viene detto e mostrato vuol dire altro dalla realtà sulla quale non bisogna fermarsi pena l'esclusione dalla identità essenziale, ontologica dell'uomo.[483]

I passaggi dalla Parola al Linguaggio, dalla luce alla Conoscenza, all'entità rivelato/ nascosto e la coscienza della finitezza umana, costituiscono il primo passo verso la comprensione che l'Essere Supremo non sta nell'ordine del quantitativo, del sempre più grande, ma appartiene all'incommensurabile, ciò significa realizzare il superamento verso la Parola ed entrare nella sfera nella quale si vive l'intuizione mistica.

[483] *Ibidem*, a p. 146 e seg.

Iniziazione e conoscenza

Una delle dimensioni della spiritualità africana passa attraverso l'interiorizzazione. L'intenzione, il pensiero, il vissuto e il conosciuto interiori sono incontestabilmente investiti di un valore massimo, l'importanza accordata a ciò che è non detto, al segreto e all'invisibile è immensa. Tutto ciò che avviene senza ricorrere ad una materializzazione esteriore, ad una concretizzazione evidente è superiore. La personalità diventa, così, il luogo di una attenzione e di una cura particolarmente acuti. Apprendere, acquisire il sapere di sé è ontologicamente necessario, significa realizzare la perfezione e questa è la funzione dell'iniziazione. Tutto ciò non si compie in un solo momento. La mediazione costante e la perseveranza saranno la strada per mezzo della quale l'individuo evolverà, acquisendo la saggezza, la sola cosa che lo farà passare, venuta la morte, nel mondo degli antenati. Ancora una volta viene ribadito che i riti iniziatici, le prove non sono che la concessione al visibile, destinate a colpire i profani e a nascondere loro la realtà, il sapere. Sono solo lo schermo del segreto che esse preservano.

Le diverse tappe iniziatiche dei Bantu del Sud-Ovest si presentano come un'acquisizione successiva e progressiva del sapere che viene prima circoscritto al villaggio natale, poi si allarga alla regione, poi ai gruppi più estesi, "compiendosi di una cosmologia, in una conoscenza delle leggi del mondo e dell'universo. Il corpo è il punto di partenza di un cammino che va da microcosmo a microcosmo, dei quali il secondo è un macrocosmo del precedente.". Il processo iniziatico propone all'adepto un circuito sistematico e globale. Sistematico perché il sapere comunicato lungo le tappe si articola logicamente, dando dell'universo un'immagine ragionata, un'armatura logica e progressiva, corrispondente a un atteggiamento, che si può qualificare metodologico. Il mondo è realmente presentato come un cosmo, cioè come un tutto organizzato, coerente, come un sistema di relazioni. "Il primo stadio, o *khomba,* è riservato all'apprendimento delle leggi del corpo, del fuoco, del focolare, della cottura ed ogni insieme rinvia rispettivamente ai registri della società, della gerarchia tra i membri della stessa secondo la loro età, della vita coniugale e della procreazione. Il secondo stadio, o *tstrikanda*, rivela le corrispondenze di natura simbolica tra la casa ed alcune parti del corpo. Il terzo, o *domba,* ha lo scopo di realizzare pienamente l'integrazione dell'individuo nella società. Qui gli vengono comunicate le leggi, le cariche e le responsabilità che dovrà assumersi come desiderio e non come costrizione.". Anche in altre popolazioni, sempre del Sud-Ovest, l'iniziazione prevede tappe simili tutte implicanti un apprendimento molto lungo e destinato a mettere in pratica delle qualità morali come la perseveranza, la discrezione, la

pazienza. Presso il Peul, l'iniziato alla fine del suo percorso di formazione diventa *Silatiji* Cioè prete e capo della comunità, detentore del sapere relativo alla gestione di un gregge o di piante. [484]

Tutta questo ha una razionalità intrinseca perché: "Se le catene simboliche, le leggi di corrispondenza, fanno appello ad una logica molto concreta priva di ogni formalizzazione e di ogni astrazione eccessive, se la semantica non si svincola dalla struttura formale, noi ci troviamo comunque in presenza di una preoccupazione caratteristica del pensiero moderno, cioè la cura del rigore e dell'ordine. Al posto di una meccanica ben regolata di catene assiomatiche, l'Africano ricorre ad un'intuizione del dato che fa del sapere dell'iniziato, una somma di sensi. Questo contatto con il senso profondo è l'entrata nel sacro. L'equilibrio delle reti di significati, il suo mantenimento contro ogni forza perturbatrice sono affidati al sapere ed al compito affidato al saggio. L'ordine e il caos rinviano, termine a termine, al sacro e al profano."[485]

Il percorso di iniziazione che procede secondo un ritmo rigoroso, cadenzato, passo a passo, secondo un itinerario progressivo e scrupoloso, sembra comune alla maggior parte dei popoli del continente africano. Questo è interessante in quanto, al di là della diversità dei contenuti, permette di avanzare, sulla base di permanenze logiche, strutturali e constatate, l'ipotesi di una forma specificamente africana del pensiero umano.

Anche il fatto che numerose prove, in diversi itinerari iniziatici, comportino una fase di simulazione simbolica dell'uscita dal ventre materno o del ritorno ad esso, manifesta lo stretto legame tra la morte e la resurrezione che è significato anche di rinascita. L'importanza dei molti riti relativi alla morte e alla nascita dimostra la connessione che il pensiero africano stabilisce fra l'acquisizione del sapere, la perfezione spirituale, lo sviluppo e la costituzione della personalità."Vi è simultaneità, e ciò in virtù del potere liberatore, della potenza disalienante della conoscenza.". [486] Se la morte al mondo profano dell'uomo alienato è la condizione dell'accesso al sacro e a se stessi, se la resurrezione ne è il termine, allora, lungi dal trattarsi di un ritorno al profano, di un profano che avrebbe in più la conoscenza, vi è veramente trasformazione radicale del vecchio essere e rinascita. L'intervallo è un periodo simile a quello che precede la nascita.

[484] *Ibidem*, a p. 147
[485] *Ibidem*, p. 156 e seg.
[486] *Ibidem*, p. 159, In queste pagine l'autore spiega i riti presso i Peul, i Sénoufo e i Bambara, tutte popolazioni dell'Ovest africano. A p. 157 dà un'ulteriore dimostrazione del collegamento tradizione-religione, pensiero-filosofia.

Prima di nascere di nuovo, l'uomo ridiventa feto.". Poi in nota chiarisce: "Si sarebbe tentati, forse ingiustamente, di assimilare questo schema ad un intervallo compreso tra due termini, il cui svolgimento però giunge ad una differenza fondamentale tra il grado iniziale e quello finale, ad una specie di "dialettica", attraverso le categorie di presa di coscienza progressiva del mondo e di sé e di inversione dell'inizio nel suo contrario o nei suoi contrari se si prendono in considerazione i piani molteplici sui quali si produce la trasformazione. Con il termine di "dialettica" e le sue connotazioni, a seconda che ci si riferisca ad una filosofia di tipo hegeliano o di tipo marxista, o anche platonico, ci si trova subito di fronte al problema del tempo e della storia. Il tempo iniziatico è un tempo mitico o è solo un tempo vissuto nella sfera temporale-mitica? In altri termini, benché all'interno di un ritorno e di una realizzazione del passato, non vi è effettivamente un tempo secondario con efficienza del divenire in quanto condizione necessaria di una [487] presa di coscienza all'apparizione del nuovo sul vecchio per mezzo del soggetto?

Letteratura Africana

C. Brambilla è studiosa di letteratura africana e caraibica, curatrice del dizionario enciclopedico in cui percorre le tappe che, a partire dagli anni venti, hanno visto nascere e svilupparsi le letterature africane in lingue europee nell'Africa subsahariana. Centrale è la riflessione sul movimento letterario, e successivamente ideologico, della *negritudine,* sorta di volano critico e culturale che per decenni, a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale, ha animato il dibattito, non senza strascichi polemici, sulla possibilità di un'autentica letteratura africana scritta nelle lingue delle tre maggiori ex potenze coloniali: inglese, francese, portoghese.

C'è un'analisi sui diversi modi con cui, nel periodo successivo alle "indipendenze" viene interpretata o contrastata la *Negritude*, tramite studi di carattere storico, sociologico, linguistico, o improntati al marxismo, si trasforma in un'utile rassegna bibliografica ragionata nella quale trova posto anche un conclusivo commento sull'accoglienza e lo scarso interesse riservati in Italia, con rare ma importanti eccezioni, a questa letteratura e ai lavori critici su di essa: "L'Italia è arrivata tardi all'appuntamento con la letteratura africana. Il dibattito attorno alla "decolonizzazione" e al "neo-colonialismo" in Africa ha toccato di striscio il nostro paese. Salvo rare eccezioni il pubblico italiano è rimasto ancorato ad un latente razzismo

[487] C. BRAMBILLA, *Letterature africane in lingue europee,* Jaca Book, Milano, 1993

culturale. Le prime sporadiche traduzioni di opere africane e le prime raccolte antologiche, risalenti agli anni cinquanta sono cadute nel generale disinteresse. Per mancanza di informazione adeguata, un avvenimento di grande importanza come il 2° Congresso mondiale di Scrittori e Artisti Negri tenuto nel 1959 a Roma, e promosso oltre che da Présence Africane, anche dall'Istituto Italo-Africano, non ha suscitato che un'eco distratta, e puramente di cronaca, nei quotidiani. Negli anni sessanta, Einaudi ha pubblicato la traduzione di tre rilevanti opere di saggistica*: Muntu*. *La civiltà africana moderna* (1961) di J.Jahn. *I dannati della terra*, (1962) e *Sociologia della rivoluzione algerina* (1963) di f. Fanon, e, dello stesso autore, Il Saggiatore ha presentato *Il negro e l'altro*. Le idee degli autori hanno suscitato un certo interesse ma non sono riuscite a provocare una curiosità per la letteratura d'Africa Nera. Negli anni 70 il Movimento della Negritudine costituisce, per la sua rinomanza mondiale, il tema più sfruttato per le opere di saggistica; vengono pubblicati da Rizzoli nel 74 in varie raccolte le poesie e gli scritti di estetica di Senghor.

L'attenzione si sposta dalla poesia al romanzo, tra gli editori si distinguono la Società Editrice Internazionale con opere di saggistica scritte da autori africani occidentali. La Jaca Book che pubblica le opere dei massimi romanzieri e autori teatrali anglofoni.

L'Istituto italiano di cultura di Dahar ha lanciato un vasto progetto di traduzione, ma ha dovuto purtroppo interrompere le pubblicazioni. Negli anni 80 vari editori presentano, in modo non sistematico traduzioni di opere africane, ma si viene formando una schiera, seppure non numerosa, di critici facenti capo alle università, dove sono stati creati centri di studio e di ricerca. La critica perde il suo carattere divulgativo e si fa specialistica, più metodologica e approfondita perché non si rivolge più ad un pubblico disinformato. Purtroppo queste opere circolano in una ristretta cerchia culturalmente avanzata e non arrivano a toccare ed orientare il gusto del pubblico.

Negli ultimi anni hanno avuto luogo numerosi convegni sulla letteratura africana promossi dalle università. Nonostante questo l'interesse per la letteratura africana in Italia è recente e non tocca ampi strati di pubblico. "In questo campo si deve lamentare la scarsità di informazioni fornite dai mass media che continuano a presentare un'immagine dell'Africa piuttosto esotica.

La necessità di conoscere "l'altra" Africa, non solo quella dei turisti e dei safari, appare sempre più urgente, anche per il massiccio movimento migratorio degli africani verso il nostro paese dove, purtroppo, per la mancanza di un'informazione colta si riesce difficilmente a superare antichi e radicati pregiudizi.

Umanesimo africano

Onah[488] analizza questi principi costitutivi dell'uomo presso altre culture: i filosofi egiziani riservavano un ruolo privilegiato al principio vitale (*ka*), quale parola creatrice di Dio, presente in tutto il creato come la ragione universale e nell'uomo come una scintilla divina, il *ka* non corrisponde all'*anima* della filosofia occidentale perché ha la capacità di esistere indipendentemente dal corpo fisico, come doppio di questo e può anche fungere da angelo custode. Per i filosofi africani di ispirazione cristiana, Tertulliano ed Agostino, l'uomo è costituito di anima e corpo ma con qualche differenza. Il primo considera l'anima come qualcosa che rimane corporeo e la sua immortalità è un dono di Dio, mentre Agostino difende la spiritualità assoluta dell'anima umana che possiede l'immortalità per sua natura. Lo stesso tipo di divergenza si avverte anche tra filosofi africani che si ispirano alla stessa cultura: K. Wiredu e K. Gyekye, entrambi *Akan* del Ghana e nomi di spicco nella filosofia africana contemporanea.

Secondo Gyekye l'uomo è costituito da due principi fondamentali: *anima-okra e corpo-nipadua o honan,* quindi difende una visione dualistica dell'uomo e una concezione bipartita dell'anima. Wiredu, invece, non accetta questa visione e considera tre i principi costitutivi dell'uomo: *principio vitale-okra, il principio della personalità-sunsumm, il corpo-nipadua*.

In tutti i pensatori africani è molto importante la dimensione corporea che, essendo visibile, ha un valore rappresentativo della persona, il corpo non deve mai essere trascurato perché ha un rapporto stretto con le altre dimensioni dell'uomo, questo è molto evidente nel modo di concepire la salute e la malattia. Non si può stare bene nel corpo se si sta male moralmente e non si può guarire una malattia fisica senza prima sanare lo spirito. Al cuore viene spesso attribuito un ruolo che da una parte lo rende quasi una facoltà spirituale e dall'altra mette in chiara evidenza il legame strettissimo tra le dimensioni della persona: Onah prende in esame ancora gli egiziani, Kagame del Rwanda, Gbadegesin degli Yoruba; tutto questo gli conferma che il ruolo del cuore va ben oltre quello che gli si attribuisce nel linguaggio comune: cioè essere sede dei sentimenti. Una visione molto più olistica dell'uomo è quella di P. Tempels fedelissimo alla sua logica dell'ontologia *forza-vita* in cui tutte le componenti umane diventano espressioni o operazioni della *forza-vita del muntu*.

[488] ONAH, pag. .87

Onah delinea lo stesso concetto: “L’uomo per la sua crescita e per raggiungere l’autenticità deve innanzitutto tornare a se stesso*: Lek-leka, ma anche Leki-Lak, va verso te stesso,* quindi ritrovare se stesso raggiungere il proprio destino, risalire la sua fonte… l’uomo deve cioè fare della sua vita un cammino rispondendo alla domanda: -Dove sei?- senza tentativi di nascondimento e o affermazioni di impotenza. Da questa prima tappa essenziale occorre prendere coscienza che sta davanti all’uomo una via particolare, sua propria: nessun tentativo di imitazione di ciò che è già stato percorso e nessuna pretesa che la propria via escluda ad altri la loro via: non c’è un’unica via, occorre invece scegliere la propria e scegliere significa anche rinunciare. Nel mondo futuro non mi si chiederà *perché non sono stato Mosè, bensì perché non sono stato me stesso*. Ognuno ha una sua vita e sceltala, deve perseguirla con risolutezza, abbandonando la concezione della vita come accumulo di esperienze diverse […] Qualunque sia la via scelta, se essa è la propria vita e la si persegue con fedeltà e perseveranza, alla fine si conosce la gioia, la bellezza, la pienezza e quindi il cammino percorso può aprirsi a Dio.”.

Marcel Griaule e gli studi sui Dogon

Marcel GRIAULE, (1898-1956) etnologo della Sorbona, fu uno dei primi studiosi francese a condurre ricerche sul campo, dedicandovisi per oltre vent’anni. Il suo interesse pressoché esclusivo per i *dogon*, si spiega con la sua teoria che solo attraverso studi monografici, fondati su un’azione continuata, per periodi di tempo sufficienti a comprendere lo sviluppo di un determinato ciclo,(sette, dieci, quindici anni e più) si possono comprendere gli strati profondi di una realtà culturale. Vi sono, infatti, secondo Griaule, sotto la conoscenza esoterica africana più divulgata, livelli accessibili solo ad un ristretto gruppo di soggetti iniziati, che è indispensabile raggiungere per comprendere i meccanismi essenziali della strutturazione sciale.[489][490]

La tradizione *Dogon*, una popolazione dei territori del medio Niger, ha messo in luce l’importanza della ricerca teorica, una riflessione che assume una forma mitico simbolica. Un modo di pensare che consiste nel cogliere le cose, i fenomeni, l’azione umana in funzione di alcuni tipi estratti dalla molteplicità dei fenomeni naturali e sociali e che M.Griaule [491] riuscì a

[489] M. GRIAULE, *Dieu d’eau*, Paris, 1948

cogliere, mediante un'osservazione costante, negli strati culturali più profondi di questo popolo. Questo studio ha permesso la comprensione dello strettissimo nesso tra attività di tipo rituale, teorie metafisiche e strutturazione sociale ed economica

Con fine humour tutto inglese Davidson prosegue immaginando cosa potrebbero pensare gli africani di noi se fosse accaduto l'inverso: "Prendete per esempio i canonici della cattedrale di Coventry: certamente non si sarebbero comportati in modo diverso. Di fronte ad un viaggiatore esotico ma simpatico, amabilmente ma ostinatamente desideroso di capire come funziona la legge divina, anch'essi alla fine sarebbero stati stufi di domande disinformate e di risposte semplici. Pur essendo molto occupati avrebbero riconosciuto che ci sono momenti in cui la teologia va spiegata e sarebbero ricorsi al decano e magari al vescovo."

Che genere di notizie sugli inglesi avrebbe portato con sé e raccontato al mondo, questo viaggiatore venuto da lontano? "Gli inglesi prestano poca o nessuna attenzione alla religione, hanno chiese splendide ma vi si recano di rado. Pretendono di avere qualche nozione di un Dio Supremo ma ci si accorge subito che si considera questo Dio come un uomo, fatto che senza dubbio dà un'idea del loro fortissimo individualismo e della loro avversione per il controllo da parte della comunità, ma non lo ammetteranno mai. Sebbene la Cattedrale di Coventry sia ornata di un dipinto rappresentante un'enorme figura maschile, i sacerdoti dicono che questo è veramente il ritratto di un dio, un essere soprasensibile, in un certo senso l'incarnazione della saggezza ancestrale. Negano che questa sia un'immagine da adorare, pur essendo perfettamente evidente che in realtà la gente si inginocchia davanti a questa immagine e le rivolge preghiere. Con pari incoerenza pretendono di avere un solo dio, eppure è chiaro che non ne hanno uno, ma tre importanti, e molti altri dei minori. Questi ultimi li chiamano santi, forse perché qui la gente ama di rado chiamare le cose con il loro vero nome.

Sono evasivi anche a proposito di uno dei loro riti più solenni che consiste nel mangiare il corpo e il sangue del loro dio. Al tempo stesso sono naturalmente suscettibili a proposito della vecchia credenza africana secondo cui gli europei sono, o almeno erano, cannibali impenitenti. I sacerdoti insistono a dire che questo rito è, ed è sempre stato, soltanto simbolico. E ciò che essi mangiano è soltanto pane e vino. Ho osservato il rito personalmente e, almeno in quell'occasione sono sicuro che dicessero la verità.

Naturalmente posso essere accusato di idealizzare un popolo che ha fama di rapacità e violenza. Resta il fatto che gli inglesi, anche se il loro comportamento abituale sembra smentirlo, hanno veramente una religione con un luogo per l'amore e la non violenza, e perfino per la modestia e il rispetto per la verità. Oltre a ciò hanno un'ontologia ed una metafisica relative alle origini del mondo. Purtroppo ci vorrà ancora molto tempo per arrivare a capirli."

Wole Soyinka: Rispettare la dignità dei corpi

Ogni singolo articolo della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani trasuda la stessa essenza di base: la dignità e la sacralità di ogni vita umana. Una condotta che può essere condannata come un'eresia, poiché va contro l'umanesimo fondamentalmente insito in questa visione, si sta gradatamente coagulando, trasformandosi pian piano in un'ortodossia di violazioni disumane in via di auto-rigenerazione – o forse sarebbe meglio dire, con più accuratezza, in via di degenerazione e certamente di auto-proliferazione. Si tratta di violazioni disumane che vengono giustificate o facendo ricorso ad alibi di natura culturale, religiosa e politica; o sulla base di una presunta supremazia di una supposta causa superiore, proposta ora da una setta e ora da un'altra; ovvero sulla rivendicazione della trascendenza della memoria dei torti storici, a favore dei diritti di chi vive nel presente.

Quest'ultimo modello di violazione abbraccia le azioni di un'entità sempre più aggressiva, che nelle conferenze che ho tenuto per la BBC nel 2005, le Reith Lectures, ho descritto come il quasi-stato: un'entità che si auto-riconosce, che non possiede né una costituzione, né confini geografici, né una bandiera nazionale, né una rappresentanza diplomatica e che tuttavia si comporta a tutti gli effetti come uno stato esperto. Un quasi-stato siffatto può risultare progressivo o reazionario, può rispettare i diritti umani oppure può essere costruito su principi che li violano; può battersi per accaparrarsi il rispetto delle nazioni e delle organizzazioni civiche riconosciute in tutto il mondo, o può invece fondarsi sulla pretesa arrogante di un assoluto rifiuto di questi diritti, specialmente quelli degli innocenti. È all'interno di questo tipo di modello che si originano, quasi senza eccezione, alcune tra le più recenti violazioni umane. È un modello responsabile di vari crimini contro l'umanità, che perpetra con soddisfazione, appropriandosi senza mezze misure della veste di un'ostentata immunità.

Tuttavia, così come nessun secolo, o millennio, spicca letteralmente un salto per attraversare la palizzata del tempo – se non per le 24 ore che, da un fuso orario all'altro del mondo, segnano il passaggio da un lato all'altro della staccionata – similmente noi, creature la cui vita è ben più limitata nel tempo, dobbiamo decidere a quale secolo apparteniamo, sia pur accettando il fatto che le date e le nostre annotazioni sul calendario non sono universali bensì un espediente di mera convenienza. Non c'è niente in cielo o in terra che segni il confine tra un anno e l'altro, tra un decennio e quello successivo, tra un secolo e il prossimo, o tra un millennio e quello che segue. Magari nei momenti di passaggio il cielo sarà illuminato da fuochi d'artificio per mano dell'uomo; ma non sarà certo una luce siderale ad attraversarlo.

Ciò nonostante, le annotazioni sui calendari risultano utili. Per cominciare, esortano a fare una ricognizione, a prendere risoluzioni per il futuro e ad assumere piena coscienza che un'era è passata. In una situazione simile, nel momento in cui si passa da un'era all'altra, ci si può sentire ragionevolmente spinti a cogliere l'occasione di disfarsi, con un atto di volontà, del bagaglio ormai logoro che ha dominato gli incontri internazionali su argomenti quali i Diritti Umani – un bagaglio che consiste negli alibi basati sul relativismo, sulle differenze culturali o di qualsiasi altro tipo, con cui si vorrebbero giustificare i crimini commessi contro la nostra comune umanità. È proprio in questi momenti che ci si può interrogare su questioni quali, per esempio, quali siano i tratti comuni dell'umanità. Il concetto di umanità, per esempio, è relativo? Ai tempi della schiavitù, che peraltro non ci siamo ancora del tutto lasciati alle spalle, lo era. E oggi? Lo è ancora? E rispondere a questo interrogativo significa aver fatto un passo avanti rispetto al secolo precedente? Secondo quale parametro?

Il tempo non viaggia all'indietro – non ancora, almeno. Dunque, ogni epoca merita di essere colta e vissuta attivamente nell'interesse dell'umanità che vive e si evolve nel presente, non in conformità ad asserzioni che traevano la loro stessa ragion d'essere dalle incertezze del passato, da una comprensione limitata della condizione dell'uomo in relazione all'universo, alla storia e ai fenomeni visibili. Per esempio, insistere nel volere asservire alcune affermazioni umanistiche alle deduzioni di certe intuizioni personali – che esse si rifacciano a profeti, veggenti, divinità o semi-divinità poco cambia – significa sottomettere l'umanità alle certezze discutibili di pochi. Possiamo scegliere di sostenere la causa tanto del presente a noi noto, quanto di un immaginabile futuro; possiamo, cioè, rettificare di continuo i principi che corrispondono alla nostra conoscenza dell'entità umana e dell'evoluzione della società. Oppure possiamo regredire ai secoli precedenti, a quando cioè il concetto di umano era arbitrario, dottrinario e brutale.

Julius K Nyerere: Ujamaa: Dichiarazione di Arusha

"Man can only liberate himself or develop himself. He cannot be liberated or developed by another. For Man makes himself. It is his ability to act deliberately, for a self-determined purpose, which distinguishes him from the other animals. The expansion of his own consciousness, and therefore of his power over himself, his environment, and his society, must therefore ultimately be what we mean by development.

So development is for Man, by Man, and of Man. The same is true of education. vale per Its purpose is the liberation of Man from the restraints and limitations of ignorance and dependency. Education has to increase men's physical and mental freedom to increase their control over themselves, their own lives, the environment in which they live. The ideas imparted by education, or released in the mind through education, should therefore be liberating ideas; the skills acquired by education should be liberating skills. Nothing else can properly be called education. Teaching which induces a slave mentality or a sense of impotence is not education at all — it is attack on the minds of men.

This means that adult education has to be directed at helping men to develop themself. It has to contribute to an enlargement of Man's ability in every way. In particular it has to help men to decide for themselves in co-operation what development. It must help men to think clearly; it must enable them to examine the possible alternative courses of action; to make a choice between those alternatives in keeping with their own purposes; and it must equip them with the ability to translate their decisions into reality.

The personal and physical aspects of development cannot be separated. . It is in the process of deciding for himself what is development, and deciding in what direction it should take his society, and in implementing those decisions, that Man develops himself. For man does not develop himself in a vacuum, in isolation from his society and his environment; and he certainly cannot be developed by others. Man's consciousness is developed in the process of thinking, and deciding and of acting.. His capacity is developed in the process of doing things..

But doing things means co-operating with others, for in isolation Man is virtually helpless physically, and stultified mentally. Education for liberation is therefore also education for co-operation among men, because it is in co-operation with others that Man liberates himself from the constraints of nature, and also those imposed upon him by his fellow-men. Education is thus intensely personal. Istruzione per la liberazione è quindi anche

l'istruzione per la cooperazione tra gli uomini, perché è in collaborazione con gli altri che l'uomo si libera da vincoli di natura, e anche quelli imposti su di lui con la sua collega, gli uominile. In the sense that it has to be a personal experience— no one cam have his consciousness developed by proxy. But it is also am activity of great social significance, because the man whom education liberates is a man in society, and his society will be affected by the change which education creates in him.

There is another aspect to this. A Man learns because he wants to do something. And once he has started along this road of developing his capacity he also learns because he wants to be; to be a more conscious and understanding person. Learning has not liberated a man if all he learns to want is a certificate on his wall, and the reputation of being a 'learned person'— a possessor of knowledge. For such a desire is merely another aspect of the disease of the acquisitive society - the accumulation of goods for the sake of accumulating then. The accumulation of knowledge or, worse still, the accumulation of pieces of paper which represent a kind of legal tender for such knowledge, has nothing to do with development.

So if adult education is to contribute to development, it must be a part of life — integrated with life and inseparable from it. It is not something which can be put into a box and taken out for certain periods of the day or week—or certain periods of a life. Non è qualcosa che può essere messo in una scatola e prese per certi periodi del giorno o della settimana o in alcuni periodi della vita. And it cannot be imposed: every learner is ultimately a volunteer, because, however much teaching he is given, only he can learn. He can deal with just "agriculture", or "health", or "literacy", or "mechanical skill", etc.

All these separate branches of education are related to the total life a man is living, and to the man he is and will become. Learning how best to grow soy-beans is of little use to a man if it is not combined with learning about nutrition and/or the existence of a market for the beans.. This means that adult education will promote changes in men, and in society. And it means that adult education should promote change, at the same time as it assists men to control both the change which they induce, and that which is forced upon them by the decisions of other men or the cataclysms of nature. Further, it means that adult education encompasses the whole of life, and must build upon what already exists[492].

---

[492] JULIUS K. NYERERE '"*Development is for Man, by Man, and of Man": The Declaration of Dar es Salaam*' in Budd L. Hall and J. Roby Kidd (eds.) (1978) *Adult Education: A design for action*, Oxford: Pergamon.

Kwasi Wiredu: La necessità di una decolonizzazione concettuale nella filosofia africana

Nel giugno 1980, in occasione della conferenza dell'UNESCO a Nairobi su "Insegnamento e ricerca in filosofia in Africa", difesi un programma di decolonizzazione concettuale nella filosofia africana1. Scrivo ora con un senso di urgenza ancora maggiore, vedendo che il decennio trascorso non sembra aver apportato alcun indizio di una realizzazione capillare di questa necessità.

Per decolonizzazione concettuale intendo due operazioni complementari.In senso negativo: evitare l'assimilazione senza verifiche nel nostro pensiero (vale a dire nel pensiero dei filosofi africani contemporanei) di schemi concettuali fissati nelle tradizioni filosofiche straniere che hanno avuto un impatto sulla vita e sul pensiero africani, oppure ribaltare tali schemi con consapevolezza concettuale critica. In senso positivo: nelle nostre meditazioni filosofiche sfruttare al massimo, pur con la dovuta prudenza, le risorse dei nostri schemi concettuali originari, anche in settori altamente specialistici della filosofia contemporanea. L'aspetto negativo è ovviamente il rovescio di quello positivo ma lo menziono per primo, perché la necessità di decolonizzazione si è imposta innanzitutto a causa della sovrapposizione storica di categorie di pensiero straniere sui sistemi di pensiero africani, provocata dal colonialismo.

Questa sovrapposizione si è attuata attraverso tre canali principali. Il primo è il linguaggio, in quanto la nostra formazione filosofica è stata effettuata generalmente con la mediazione di lingue straniere, le lingue dei nostri colonizzatori. È questa la condizione fondamentale della colonizzazione mentale, la più sottile, pervasiva e ingestibile. Benché più platealmente evidenti, anche gli altri due canali sono stati tuttavia altrettanto insidiosi.

Mi riferisco qui alla religione e alla politica. Per loro tramite ci sono state trasmesse come un'eredità permanente l'evangelizzazione religiosa e la tutela politica. In questa discussione posso appena sfiorare la punta di questi tre tremendi iceberg storici.

Si prenda innanzitutto la situazione linguistica. Per definizione, i concetti fondamentali della filosofia sono le categorie più essenziali del pensiero umano. I modi peculiari di pensiero che producono questi concetti possono tuttavia riflettere le specificità della cultura e dell'ambiente del popolo interessato, e perfino le sue idiosincrasie accidentali. L'idiosincrasia concettuale, sebbene sia una complicazione imponderabile nelle faccende umane, probabilmente spiega in ampia misura le disparità concettuali tra differenti tradizioni filosofiche specialmente quelle in cui siano profondamente implicati i singoli filosofi di professione.

Pensate, dunque, all'enorme massa di zavorra filosofica evitabile, che probabilmente ci stiamo trascinando dietro a causa dell'acquisizione di una formazione filosofica in un linguaggiostraniero, forzata storicamente. Un esame di coscienza analogo, altrettanto pessimistico, vale naturalmente per gli appartenenti a qualunque tradizione filosofica data, rispetto alla propria eredità storica. Questo dato di fatto è molto evidente ad esempio nella filosofia occidentale contemporanea. Nella nostra situazione, tuttavia, la posizione è ancora più grave, perché anche il comune buon senso disapproverebbe questo trascinare la spazzatura di altri popoli senza alcuna necessità. A che concetti sto pensando qui esattamente?

Ce ne sono molti, ma lasciatemi menzionare solo i seguenti: realtà, essere, esistenza, cosa, oggetto, entità, sostanza, proprietà, qualità, verità, fatto, opinione, convinzione, conoscenza, fede, dubbio, certezza, enunciato, proposizione, sentenza, idea, mente, anima, spirito, pensiero, sensazione, materia, ego, sé, persona, individualità, comunità, soggettività, oggettività, causa, accidente, ragione, spiegazione, significato, libertà, responsabilità, punizione, democrazia, giustizia, Dio, mondo, universo, natura, sovra-natura, spazio, tempo, nulla, creazione, vita, morte, al di là, morale, religione. Rispetto a tutti questi concetti la ricetta semplice della decolonizzazione per gli africani è: cercate di pensarli nel vostro linguaggio africano e, sulla base dei risultati, riconsiderate l'intelligibilità dei problemi associati o la plausibilità delle soluzioni apparenti, che vi hanno tentato mentre stavate riflettendoci in uno dei vostri linguaggi metropolitani. Gli enunciati in questione possono concernere soggetti privi di qualunque riferimento all'Africa ma anche i nuclei più propri di un sistema di pensiero africano

Per il semplice fatto della nostra educazione istituzionale, è probabile che abbiamo pensato almeno alcuni di questi concetti e dei problemi formulati nei loro termini, servendoci dell'inglese o del francese o di altre lingue imposte dai colonialisti. Il problema è che pensando *in inglese* si finisce inevitabilmente col pensare *all'inglese*. Certo è ovvio, almeno in filosofia, che per ciascuno sia naturale pensare nel linguaggio della propria formazione e competenza. Ma nel nostro caso ciò significa pensare secondo intelaiature concettuali che possono essere significativamente differenti da quelle proprie dei nostri idiomi nativi.

Per via di questo fenomeno, siamo costantemente in pericolo di un'involontaria de-africanizzazione, a meno che non ricorriamo consapevolmente e deliberatamente alle nostre lingue (e culture). Dato che questa forma di autocoscienza non è facile da conseguire, non è raro imbattersi in africani dotati di un alto livello di formazione che, ad esempio, dissertano con orgoglio sulle glorie della religione africana tradizionale in un idioma concettuale di

origine metropolitana, interiorizzato, che distorce le strutture del pensiero originario fino a renderle irriconoscibili. Non si pretende certo che il ricorso alle lingue locali africane debba risolversi in rivelazioni filosofiche istantanee.

È probabile, al contrario, che gli errori filosofici siano equamente distribuiti tra le varie razze dell'umanità. Poniamo, ad esempio, che un concetto molto utilizzato nell'inglese filosofico sembri perdere ogni significato quando sia reso in una determinata lingua africana. Questa conseguenza può essere dovuta comprensibilmente a un'insufficienza nel linguaggio africano più che a un difetto intrinseco alla concettualizzazione della lingua o della cultura straniera di cui si tratta. Come si determina tuttavia se si tratta o no di questo? L'unica via, a mio parere, è tentare di esaminare la questione su *basi indipendenti*. Con questo intendo che si dovrebbe argomentare in un modo comprensibile in entrambi i linguaggi, quello africano e l'altro di cui si tratta. In tal modo, sarebbe chiaro che le considerazioni addotte non sono *dipendenti* dalle peculiarità del linguaggio africano in questione. In generale, il mancato rispetto di questa esigenza è una delle ragioni basilari di quei tipi di idiosincrasie concettuali che differenziano, in parte, le tradizioni culturali di pensiero

Si noti che se si possono addurre tali ragioni indipendenti, il relativismo è falso. In molti dei miei scritti ho argomentato contro il relativismo. In questo testo darò quindi per ammesso che tale teoria sia falsa e proseguirò a presentare in modo più generale alcune esemplificazioni della procedura di decolonizzazione concettuale di cui ho parlato.

Atteniamoci, per cominciare, al gruppo di concetti epistemologici nella lista di concetti basilari già data.

Abbiamo menzionato: Verità, Fatto, Certezza, Dubbio, Conoscenza, Convinzione, Opinione e molti altri. Ora, un motivo molto potente dello scontro permanente su questi concetti nell'epistemologia occidentale è stato il desiderio di superare lo scetticismo e in particolare quella forma molto autorevole di scetticismo espressa in modo chiaro e semplice nello scetticismo metodologico di Descartes. È interessante notare che lo scetticismo greco classico era più complesso nella sua argomentazione, rispetto alla sua versione cartesiana. Quest'ultima, tuttavia, è diventata forza trainante dell'indagine epistemologica, probabilmente anche per il fascino della sua semplicità e lucidità: in quanto la mia intelligenza è soggetta alla possibilità di errore è incerta; e in quanto è incerta, non riesce a ottenere conoscenza.

Questo, in sintesi, è il problema scettico *à la* Descartes. Nelle *Meditazioni* il programma del dubbio comincia con l'osservazione che i sensi si sono già dimostrati ingannevoli e conseguentemente non possono essere ritenuti affidabili nel fornirci la

conoscenza. Questa considerazione è corroborata con la riflessione per cui, in ogni caso, ogni nostra convinzione basata sulle percezioni potrebbe essere benissimo solo un'illusione onirica. Questi due gradi di dubbio non toccano tuttavia le semplici proposizioni *a priori*, come quelle dell'aritmetica elementare. Non per molto, però, giacché ben presto Descartes evoca l'ipotesi di un Dio onnipotente o, per timore dell'empietà, l'idea di «un qualche demone maligno potente al massimo» che potrebbe «trascinarmi in errore ogni volta che sommo due più tre o conto i lati del quadrato». A parte il dramma immaginario dell'ipotesi, quanto intende è semplicemente che nessuna delle nostre cognizioni è esente dalla possibilità dell'errore, o almeno nessuna di quelle prese in considerazione fino a questo punto. E questa è l'unica ragione per cui si deve sospendere ogni pretesa di certezza. Come è ben noto, l'unico argomento che si dimostra atto a interrompere questa sospensione è il *Cogito*, che sostiene: "Penso dunque sono" il che, nell'ottica di Descartes, non solo garantisce dall'errore ma perfino dalla sua possibilità. È importante notare che nella filosofia occidentale questa concezione della certezza non è propria solo di Descartes ma ha esercitato tradizionalmente un grande potere sulle menti di filosofi di convinzioni diverse, prima e dopo di lui. Ad esempio, la posizione del positivismo logico secondo cui la conoscenza empirica è incapace di certezza è stata basata sulla singola considerazione che cognizioni di quel tipo sono costantemente aperte alla *possibilità* dell'errore. Nella filosofia contemporanea questa nozione è stata trattata (molto bene) anche da Clarance Irving Lewis, "pragmatista concettuale", e da altri autori non-positivisti.

Joseph Ki-Zerbo: Appunti sulla storia dell'africa e dell'umanita' *

Spero che dopo che avrò parlato non sarò più uno straniero e avrò dato e ricevuto qualche cosa.

Mi piace considerare l'Africa come un discorso, perchè questo mi ricorda la forza, l'energia, la ricchezza che sono nella parola creatrice, nel verbo. E se l'Africa è come un discorso che è stato scritto dai nostri antenati, dobbiamo sapere che la storia non è terminata, che il discorso va proseguito.

Ho avuto la fortuna di studiare il latino: Cicerone, Sallustio, Tacito. Eppure mi rendo conto che ciò che è importante non è quello che abbiamo imparato in latino, ma ciò che abbiamo dimenticato in africano. Dobbiamo considerare la storia autoctona, non quella che ci hanno imposto da fuori.

Ciò che contraddistingue l’uomo dagli altri animali non è tanto il presente, quanto le altre due dimensioni della storia, cioè il passato e il futuro. La storia, infatti, non è soltanto il passato; essa è come un motore a tre tempi: il tempo del presente non è abbastanza significativo, qualificante, indicatore dell’umanità. Gli animali sono molto concentrati sul presente. Per esempio il fatto che alcuni quadrupedi abbiano la testa rivolta verso il suolo indica l’importanza che ha per loro il presente del qui ed ora.

Un momento decisivo nella storia dell’umanità fu quello in cui l’uomo assunse la posizione eretta, e ciò è avvenuto in Africa. Questa tappa dell’evoluzione è considerata come un inizio di liberazione dell’uomo.

Infatti prima di allora l’uomo era costretto a dedicarsi completamente al presente. Ma dal momento in cui ha assunto la posizione eretta ha potuto finalmente utilizzare le sue mani, e attraverso di esse iniziare la sua civilizzazione. Nel frattempo la parte inferiore del cranio ha assunto dimensioni piu’ piccole dando spazio all’encefalo, che si è accresciuto, ed egli ha imparato a guardare altrettanto bene davanti e dietro di sè, cioè a contemplare il suo passato e a prevedere il suo avvenire.

Gli avvenimenti che conosciamo, confermati dalla recente scoperta in Ciad di un cranio risalente a 7 milioni di anni fa, ci dicono che la storia è iniziata in Africa ben prima che in altri continenti. Non dobbiamo studiare la storia per contemplare il passato, bensì per incontrare noi stessi. Il processo evolutivo è una parte essenziale della nostra identitè e se recuperiamo la storia lo facciamo anche per i nostri posteri, per i nostri discendenti, per i nostri nipoti.

Questa storia non è di nostra proprietà, è di proprieta’ del mondo. Essa è in accordo con la concezione africana della proprieta’, che non e’ fondata soltanto sulla dimensione del presente, ma evoca gli antenati - per esempio con la concezione della terra che appartiene agli avi - e contempla ancora di piu’ i discendenti, i figli, ai quali viene trasmessa.

Io penso che ciò che ci interessa oggi della storia è proprio questa capacità di reinvestire il passato nel presente e nell’avvenire. Non per riprodurre la storia in maniera meccanica e robotica, non per dare vita a dei cloni delle società africane di un tempo, ma per fondarci credibilmente sulle nostre proprie radici, senza esserne schiavi. Ho appena terminato di scrivere un saggio dal titolo "Storia critica dell’Africa nera" - inserito nell’opera piu’ vasta "Storia critica dell’umanita’" - il cui scopo e’ quello di determinare i periodi di rottura e i periodi di ascesa della storia africana. Non vogliamo coltivare la recriminazione e l’odio, ma rifondarci e ritrovare la nostra identita’.

Nella storia africana - come in quella europea - ci sono stati dei periodi di ascesa e di sviluppo, così come periodi di decadenza, a volte infernale. Ma questi periodi di rottura erano i nostri. Per centinaia di migliaia di anni, fino al XV secolo, l'Africa - anche quella sahariana - si è evoluta, tanto da essere alla pari con le civiltà di altri continenti, o addirittura alla loro testa.

Il termine "preistoria", inventato dai miei colleghi europei, non e' esatto. Io non lo accetto. Esso si basa sul presupposto che fino a che un fatto non e' riportato per iscritto esso non puo' essere considerato come un fatto storico, ma preistorico. Io preferisco definirlo protostorico. Dal momento in cui c'e' l'uomo c'e' storia. Non c'è motivo per considerare preistoria il momento in cui l'umanita' ha inventato la parola, l'arte, la religione, l'agricoltura. E' ridicolo. Dovremmo dire che tutti i popoli che ancora oggi sono analfabeti e che non hanno una cultura scritta sono dei popoli preistorici, e questo non ha senso.

In Africa ha dunque avuto inizio la storia dell'umanità, che e' poi proseguita nell'antico Egitto, nella cui civiltà ritroviamo molti elementi religiosi e della struttura sociale propri dell'Africa nera. L'Africa ha continuato a svilupparsi fino al XIV-XV secolo. In questo periodo alcuni grandi imperi africani potevano rivaleggiare con l'Europa.

Le statistiche dimostrano che le capitali dell'impero del Mali e del Ghana erano piu' popolate di quanto lo fosse Londra nello stesso periodo. Ho condotto personalmente una ricerca sulla densità della popolazione scolastica in quei tempi nella regione: tra i cittadini liberi l'insegnamento primario era piu' diffuso di quanto non lo fosse in Europa nello stesso periodo. Vi invito di approfondire questo argomento nella mia "Storia dell'Africa nera".

Non e' per non parlare degli orrori, ma in Africa esistevano molti fattori positivi di sviluppo in ogni campo, anche in quello del diritto. Possiamo per esempio citare un motto che esprime uno dei fondamenti del diritto pubblico di quel tempo: non e' il re che ha la sovranita', ma e' la sovranità che ha il re. Cio' significa che ci sono delle norme superiori che si impongono a tutta la comunita', a cominciare dal principale responsabile, che e' appunto il sovrano.

C'erano inoltre dei sistemi di riproduzione sociale, per la formazione e la trasformazione delle società ed esistevano dei veri e propri istituti per la formazione specifica, per esempio dei griot, coloro i quali avevano l'incarico di tramandare la memoria storica.

I miei ascoltatori si stupiscono sempre quando racconto che l'inno nazionale del Mali di oggi è un antico canto del XIII secolo intonato dalla madre di Sundiata, un ragazzo handicappato. Per riscattare l'onore della madre, derisa dalle altre donne del villaggio, Sundiata si ripropose di drizzarsi e di camminare correttamente e quando riuscì a farlo,

sorreggendosi al bastone che la madre gli aveva donato, ella intonò un canto, che oggi, dopo sette secoli, è ancora importantissimo, tanto da essere l'inno nazionale del Mali. Si tratta di una narrazione in cui il mito si unisce alla storia.

Anche l'Africa dunque ha avuto l'idea di reinvestire il passato nel presente per il futuro. Personalmente ho la sensazione che una delle cause interne del rallentamento dello sviluppo in Africa sia da ricercarsi nella disponibilità di spazi immensi; quando all'interno delle societa' nascevano dei contrasti essi venivano risolti con la partenza di coloro che erano in minoranza. Questa soluzione era favorita dalla certezza che dovunque fossero andati avrebbero trovato una terra e che avrebbero avuto diritto al territorio su cui si fossero insediati. Tutti gli "stranieri" che arrivavano avevano diritto al suolo, poichè non esisteva il concetto di "proprietà privata". La terra era una proprietà collettiva a disposizione degli autoctoni e degli stranieri. Dunque i conflitti non venivano risolti con la guerra, ma in maniera "orizzontale", attraverso l'allontanamento di una parte della comunità e delle ragioni del contrasto.

Al contrario, nella Valle del Nilo e nell'antico Egitto lo spazio era limitato; qui le contraddizioni non potevano essere risolte sfruttando le terre circostanti, ma solo attraverso la guerra, o attraverso le innovazioni tecnologiche, o ancora attraverso la riorganizzazione sociale. Si è così passati ad un livello di società superiore a causa dei conflitti e attraverso i conflitti. I conflitti africani interni all'Africa sono sempre stati risolti dagli africani stessi e hanno portato alla configurazione di grandi realtà sociali e politiche come l'Impero del Mali o l'Impero del Ghana, cosi' come sono descritti dagli scrittori arabi o dagli stessi scrittori africani del XV, XVI e XVII secolo.

Alcune carte geografiche europee del tempo mostrano l'imperatore del Mali seduto su un trono, con la dicitura "Re del Mali", a testimonianza del fatto che esso veniva considerato alla pari di un qualsiasi altro sovrano. L'imperatore del Mali e in seguito quello del Ghana andando in pellegrinaggio alla Mecca portavano con sè tonnellate di oro, tanto da influenzare il prezzo del prezioso metallo in tutta la regione. Il re del Ghana era considerato il "re dell'oro". Si trattava dunque di una regione molto sviluppata dal punto di vista economico, dove si producevano anche merci con valore aggiunto, come tessuti, oggetti metallici, vetro. In alcune importanti città, ad esempio della Nigeria, si produceva così tanto che l'intera regione fu soprannominata la "Bisanzio nera".

Quando i primi portoghesi arrivarono in Congo, essi rimasero talmente impressionati al cospetto del re che lo salutarono e gli resero omaggio come se si trattasse del proprio re.

Sono solito dire che l'incontro tra Africa ed Europa fu un incontro storicamente mancato, perchè le cose potevano andare ben diversamente. Quando il re congolese Alfonso chiese dei tecnici europei per l'educazione, le infrastrutture, le costruzioni, ci si è rifiutati di inviarglieli. Lui desiderava importare dall'Europa ciò che avrebbe potuto migliorare la situazione del suo regno, ma gli è stato rifiutato qualsiasi aiuto, perchè in quel periodo iniziava la tratta degli schiavi.

Re Alfonso si era convertito al Cristianesimo ed era molto rispettoso dei principi della religione cattolica, che faceva osservare anche con la forza; aveva favorito la distruzione degli oggetti di culto e delle scritture legate alle tradizioni degli antenati. Ma malgrado tutto egli non si è meritato la fiducia di coloro che aveva convertito, al punto che essi tentarono di ucciderlo durante la celebrazione di una messa pasquale, perchè i negrieri lo volevano.

Lo stesso Vasco De Gama commise molte atrocità, organizzò e diresse non pochi massacri, alla pari dei conquistatori del continente americano, perche' voleva a tutti i costi impedire agli arabi di dominare l'Oceano Indiano.

L'Africa non ha potuto costruire la sua storia beneficiando di un dialogo autentico con l'Europa, un dialogo che favorisse una vera civilizzazione. I progressi civili tecnici e materiali dell'Europa erano nettamente superiori, e l'Europa ne ha approfittato per molto tempo, al pari di quanto ha fatto con altri continenti.

L'Europa ha ricevuto molto da ogni parte del mondo: dall'Africa; dal Medio Oriente, che ha rappresentato l'anello di congiunzione tra la cultura greco-romana e l'Europa occidentale (molti testi greci arrivarono infatti in occidente proprio grazie agli arabi); dall'Estremo Oriente, con i cinesi, dai quali hanno preso la polvere da sparo. Questa e altre invenzioni sono state portate in Europa, dove gli europei vi hanno aggiunto la loro creativita'. Così si è arrivati all'invenzione delle armi da fuoco, che in Africa hanno fatto la differenza, anche se il continente era già ridotto alla sottomissione a causa della schiavitù.

I quattro secoli di tratta degli schiavi hanno letteralmente bloccato l'Africa, ma hanno fatto meno danni di quanti ne ha fatti un secolo di colonizzazione, sia perche' a quel punto gli europei disponevano di mezzi tecnicamente troppo superiori, sia perche' si tratto' di una vera e propria sostituzione della civilizzazione africana da parte di quella europea, in tutti i campi, religioso, politico, culturale.

La tratta degli schiavi rappresentò una profonda ferita nel corpo dell'Africa, ma il condizionamento fu più marginale, e il sistema africano restò strutturato secondo la propria tradizione.

Durante la colonizzazione invece l'Africa smise di vivere e di produrre per se stessa, e il concetto di sviluppo endogeno fu completamente abolito. Ha servito gli altri invece di servire se stessa, in vista di un cambiamento o di un'evoluzione, che avrebbero potuto compiersi, nel bene o nel male, e che le furono impediti, almeno fino alle lotte di liberazione, negli anni Sessanta. Le indipendenze furono in buona parte delle false "liberazioni"; il neocolonialismo ha infatti sostituito il colonialismo, e ancora oggi non possiamo dire che il colonialismo e' stato sradicato in Africa.

Non voglio terminare in un'ottica afropessimista. L'Europa ha portato molti elementi positivi: la scienza, la religione, la coscientizzazione, le lingue, attraverso le quali possiamo attingere all'enorme ricchezza culturale e intellettuale a livello mondiale. Tutto questo pesa in modo positivo sul piatto della bilancia. Ma quello che noi avvertiamo ancora oggi è che per la massa della popolazione - non per i privilegiati che hanno potuto emergere, per gli intellettuali, come me, che hanno potuto beneficiare di questa eredità positiva - ma per la stragrande maggioranza della gente, la bilancia continua a pendere dalla parte negativa.

Antonio Da Re: Tesi sull'identità

La tesi dell'identità dispersa può essere attribuita ai fautori *del melting pot* e trova un'accoglienza del tutto speciale nel *milieu* post-moderno. La società e la cultura post-moderne tendono a indebolire, se non a disperdere il senso d'identità; ma ciò di fatto inibisce la possibilità stessa di un confronto vero e produttivo fra le diverse appartenenze, perché l'identità –hegelianamente- può essere colta solo attraverso la diversità e quindi grazie al rapporto con altre identità. Se al contrario tutto viene appiattito, se si forma un grande miscuglio indistinto, allora non emergono più le differenze e quindi scompaiono le stesse identità, gli individui si trovano a vivere in uno stato di sostanziale anomia e a provare un senso di disorientamento e di insicurezza, ciò alla fine può ingenerare incomprensioni, fraintendimenti, conflittualità anche violente.

La tesi dell'identità bloccata può essere ricondotta a due diversi e opposti orientamenti: l'etnocentrismo e l'esotismo. Nel primo caso si ha un'esaltazione della propria identità a scapito delle altrui appartenenze, misconosciute e denigrate. Anche l'esotismo si fonda su un'identità irrigidita e sopravalutata, solo che in questo caso si tratta di un'identità diversa rispetto alla propria. E' espressione di un malinteso senso di comprensione e di

rispetto dell'alterità, si ritiene che recidendo le proprie radici di cultura e identità sia più facile capire l'altrui prospettiva.

H. Maurier: Breve sintesi del pensiero africano

Prendendo le cose per sommi capi e senza volere essere completo, si può dire che la prima idea di filosofia africana comincia con P. Tempels), prosegue con Kagame (1956), Makarakiza (1959), Lufulabo (1962-1964), e Mulago (1965). Questi ecclesiastici formati con la filosofia scolastico-aristotelica cercano di distanziarsi dalla prima formazione ricevuta. Nel 1957 viene presentato il lavoro *Des prētres noirs' interrogent* , e nel 1963 *Personalité africane et catholicisme*. Accanto agli ecclesiastici ci sono gli interpreti del *Movimento della Negritudine* nel 1947, la *Rivista Presence africane* dal 1947 e il primo *Congresso di Scrittori e Artisti ner isempre* del 1947, Altro autore è Jahn. Queste opere si inseriscono nelle ricerche antropologiche riguardanti lo lo studio del pensiero simbolico e mitologico delle società africane: tra gli studiosi: Griaule, Dieterlen, Zahan, Holas. Per gli anglofoni Evans-Pritchard, Turner e Fortes. Congressi e incontri premettono il confronto tra filosofia e religione tradizionale, le tesi si moltiplicano e tra gli autori si può citare Bahoken (1967), Fouda (1967), Mbiti (1969), Magobeko Kamana (1972), Kossou (1971).
Negli anni 60 alcuni autori criticano le posizioni fin qui citate, inizia Crahay (1965), poi E. Boulaga, Hountondji, Towa, Fabian, N'Daw, Mudimbe. Il congresso di Algeri sulla C*ultura Africana* del 1969 pone il problema politico della filosofia". (op. cit. p.115).

GLOSSARIO

Bantu. I bantu sono una delle razze più numerose d'Africa. Il termine trae la sua origine dalla lingua *baluba* del Congo. E' il plurale di *muntu* che significa l'uomo. il prefisso che indica il singolare "mu" (il plurale è "ba"), è seguito dal radicale "ntu. Aggiungendo il prefisso che indica il plurale "ba", si ottiene la parola "Bantu": gli esseri umani . Il concetto di "uomo"(umanità) per i Bantu è sempre espresso al plurale, l'uomo=gli uomini. Tale espressione esprime la concezione che culmina nella realtà della comunità (collettività, clan, tribù…). Muntu può essere anche tradotto con "persona umana".

Terminologia Bangwa[493]

Bangwua, Tribù del Camerun. La lingua bangwa detta anche *Nweh*, è molto ricca di significati, è una lingua bantu che si presta molto bene all'argomentazione di concetti astratti.

Ndem ma jeah, espressione Bangwa. *Ndem* significa Dio. *Ndem ma jeah* = Solo Dio lo sa.

Ujamaa, termine swahili che ha molti significati: familiarità,comunità,collettività, come base del socialismo africano. E' un termine usato da Nyerere per connotare il suo socialismo in opposizione all'individualismo, al capitalismo e alla lotta di classe.

Mite be tsy lany ny mamba. Proverbio del Madagascar. Se si è in tanti, è possibile attraversare il fiume senza essere mangiati dal coccodrillo".

Sasa e zamani, sono due termini Swahili usati da J.S. Mbiti per esprimere l'idea di tempo. *Sasa* indica ciò che sta per accadere, è il periodo più significativo per l'individuo, è, in ultima analisi il microtempo. *Zamani* è il tempo indeterminato nel quale *sasa* si realizza, è il futuro prossimo e anche il passato illimitato, è il macrotempo.

Leguih ma leboh, due termini bangwa. *Leguih* = fare, *leboh* = creare. Entrambi sono usati per esprimere l'operare di Dio che per i Bantu fa e crea, mentre gli uomini costruiscono e fabbricano.

Ndem ma guih. Ndem ma kong beh-eah, (espressioni bangwa). *Ndem ma guih* = è Dio che ha fatto. *Ndem ma kong beh-eah* = è Dio che ha voluto così. Il fare di Dio per i Bantu non ha modalità poiché egli esiste da sempre e non può lavorare, né si può pensare che un giorno abbia lavorato. Il *Fare* e il *Creare* di Dio rimangono nell'ambito dei racconti mitici. Ciò che

[493] Cfr: M. NKAFU *op. cit.* p. 185

si riferisce a Dio, come massima espansione della sua vita è l'amore, cioè *lekongwoh*, amare qualcuno.

Azem, ngong, *Azem,* la cosa, qualcosa, una cosa, delle cose, tutte le cose. Anche il mondo è la "cosa" più grande, l'ente più grande**.** *Azem* si riferisce soprattutto alle cose particolari mentre *Ngong,* cioè il "Mondo", è l'espressione unitaria di tutta la realtà conoscibile.

Ndem ma fiah, (espressione Bangwa), *Ndem* = Dio. *Nfiah* = dato. Si sottintende il verbo essere; l'espressione può essere tradotta: "E' Dio che ha dato"; "egli ha dato"; "Egli è colui che dà". Il dare di Dio è concepito come provvidenza, poiché non è come il dare degli uomini che può presupporre un ritorno. Il "dare" di Dio è del tutto gratuito.

Nfiah ngong joh, Significa letteralmente: "Dare il tuo mondo", ovvero "concedere la vita" a qualcuno: "Hai ricevuto la tua vita. Hai ricevuto il tuo mondo". Questo è possibile solo a Dio.

Ndem ma logh, "E' Dio che ha preso". La frase viene usata soprattutto in occasione della morte di qualcuno. Si dichiara che Dio ha dato e preso la vita. *Ndem ma fiah, Ndem ma logh. (ndogh*, prendere).

Ndem Juih Nwet, "Dio, Lui stesso".

Njeuh,Njuh, Ezeah, Nzeah, E-jegh,, *Njeuh* = vedere; *Njuh* = sentire; *Ezeah* = il sapere; *Nzeah* = il sapiente, il saggio; *E-jegh* = il sapere empirico-scientifico.

Ezeah legnang, saper vivere.

Ezeah njub Ndem, Scienza di Dio.

Ezeah azem nchem, scienza di tutte le cose, ossia *vitalogia* come scienza della vita riflessa.

Nkeag njuh, njeah, "Ho visto, so. Ho visto, conosco." Vedere significa sempre anche sapere.

Ezeah a tu goh, "Tu possiedi l'intelligenza", "Tu sei intelligente", "La tua testa è piena d'intelligenza".

Legnang Ngong, *Legnang* = il vivere. *Nogong* = il mondo. *Ngongzog* = il tuo mondo, la tua vita.

Amiuteh, Goh bila njeah, *Amiuteh* = il ricordo, la memoria. *E-miuteh*, ricordare. *Goh bila njeah* = Ti ricordi che. Come ben sai. Come ben ricordi.

Atu, Efuh, Nzeah leguih, *Tu* = la testa umana (come sede della memoria). *Efeuh* = l'aria, lo spirito, il vento (*afem*), il freddo.

Nzeah leguih, Saper fare, essere capace di…

Alle zeah, Nnazeah, *Alle zeah* = Conoscendo, sapendo, l'atto del sapere. Nnanzeah = Avere coscienza di… Essere coscienti.

Ndia Asonghe. La casa della parola, il parlamento, l'organo della lingua.

Gob na faeh ezeah buogh bi moch, leyang bi moch buogh, lane allah azap, asonga azap, mbeugh goh zeah agap. (Frase bangwa***).*** Se vuoi conoscere un popolo, una cultura, impara la sua lingua e lo conoscerai).

Nyo asembeigh ngong wuo nchem, Nyo asentiah atu wuo nchem, (proverbio Bangwa). *Nyo* = il sole. *Asembeigh* = potere essere ciò che è. Ngong = il mondo, la vita. *Wohh nchem* = qualcuno, ognuno, tutti. "Il sole è la vita di tutti i viventi". *Nyo asentiah* = il sole brilla…*Atu wuo nchem* = su tutti allo stesso modo.

Terminologia Bantu [494]

Abacunnyi, Umulaye, medico, guaritore.

Abapfumu, indovino, guaritore.

Abazimu –Bazimu, uomini disincarnati, defunti, trapassati, antenati, spiriti.

Ahantu, Hantu posto, luogo, tempo.

Akili, Intelligenza.

Amagara – Bupanga, vita, forza vitale.

Atolo, Antenati.

Aye mwine L'uomo-stesso, questa espressione significa "il piccolo muntu", "ossia il il doppio dell'uomo" che abita il corpo umano

Baya – Bibi, La malvagità, il male.

Bulobo – Ufahamu, memoria

Buloji – Bulozi, Stregoneria

Djigi – Immana – Katonda – Leza – Likube – Mungu – Niambe – Nyame - Nzambe, Nzambi, Dio, Essere supremo**.**

Dya, Igicu, Igicucu, Ingusho, Itsitunzi, principio, nodo, centro vitale, fonte della vita psichica-sensibile nell'uomo e nell'animale. Questo termine significa anche "anima spirito" in certe tribù bantu, o "anima ombra" .

Dunia, La terra, il mondo.

Guca, Kufa, Gupfa, Gutanga, Kifo,Urupufu, la morte, morire, decedere.

Gukora**.** Tatto.

[494] Cfr: M.NIMISI *op. cit*. p.167, l'autore si riferisce alle popolazioni bantu del centro Africa che parlano *Kiswahili e Kinyarwanda.*

Habyar'Immana, Nome proprio ed espressione che attribuisce solo a Dio il potere di dare la vita. *Solo Dio genera*

Hali, natura, essenza, natura dell'essere

Hasa, ***Mahasa***, le facoltà conoscitive tramite i sensi.

Hasi, Holaho, per terra, nella terra, "l'aldilà".

Heri, felicità.

H'igulya, il firmamento

Hujambo, Jambo, salute, forma di saluto.

Ibibi, le cattive azioni, le cose malvagie.

Ibintu, Vitu, le cose, gli esseri privi d'intelligenza, le forze cieche.

Ibishushungwa – Igishushungwa, Zombi, uomo privato del controllo della propria vita psichica, del proprio *principio vitale* "Igicucu) in seguito al sortilegio di un stregone presso cui resta prigioniero.

Igiti, Ubusisi, vegetali.

Igituro, sepolcro, defunto in senso figurato.

Igihango, patto di sangue.

Ikimuga, storpi, zoppi, paralitici.

Ikintu, Kintu,Vitu, le cose e tutti gli esseri privi d'intelligenza.

Ikuzimu,Kuzimu, *soggiorno dei morti, l'aldilà.*

Iteka, Milele, eternità, eternamente.

Kamere, Ntu, Essere-forza, natura di un essere, Essenza, forza vitale.

Kijimba, centro vitale, nodo vitale dell'uomo e dell'animale.

Kuba, Cubaho, verbo essere.

Kubona, Kuona, vedere, il senso della vista.

Kukumbuka, Kukumbula, ricordare, ricordarsi.

Ku Likube, Ku Mwanekili, da Dio, presso, vicino a Dio.

Kunukirwa, Kunusa, senso dell'odorato.

Kupanga,Kurema, Kuumba, creare.

Kupapasa, toccare, il senso del tatto.

Kusaya, essere tristi.

Kusikia, Kwunva, il senso dell'udito.

Kuvuka, Kuzaliwa, nascere..

Kw'iganika, Kwizukira, pensare, riflettere.

Maiti, Umurambo, cadavere dell'uomo. Il cadavere di una bestia si dice *Intumbi* in kinyarwanda.

Maonjo, l'appetito, il senso del gusto.

Makusudi, Ubwende, apposta, volontariamente.

Mashitere, le parti più sensibili del corpo.

Masiamo, i genitori, la famiglia allargata.

Modimo, Muzimo, Shikwembu, Sikwembu, Zimu, uomo disincarnato privato della vita, defunto, trapassato, antenato, spirito.

Motu, Mtu, Muntu, persona, uomo, essere umano vivente.

Moyo, cuore.

Mulozi, Stregone.

Mwana, bambino, significa anche "discendenza e posterità".

Mwenyezi, L **'**Onnipotente.

Mwili, il corpo.

Nitu, ***Roho,*** anima-spirito, principio vitale che è fonte della vita psichica spirituale nell'uomo. "Nitu" è considerato come il "doppio dell'uomo", ciò che si disincarna al momento della morte in cui porterà il nome di *Muzimu*, gode di una grande autonomia dall'uomo vivente. Si ritiene che abbandoni l'uomo durante il sonno.

Rurema, Il Creatore.

Tere, coscienza.

Ubusa, Niente.

Ubuvandimwe, Undugu, parentela, fraternità, solidarietà clanica.

Ubuzima, principio vitale grazie al quale i viventi si sviluppano psichicamente e si riproducono. Vita o forza vitale.

Ufahamu, Ukwibuka, memoria.

Ugushaka, volontà

Ukuntu, maniera, modo di essere.

Ulimwengu, Universo.

Urugori, specie di corona portata dalle madri. È il simbolo della maternità in Rwanda.

Urukundo, amore, passione.

Utashi, volontà

Wanzo, impurità rituale.

Watu, Zima, uomini, persone, esseri umani,i viventi.

Proverbi bantu concernenti l'origine e la natura degli esseri dell' universo

Ala gueni ne fuya ru, Nessuno vive in virtù della propria forza, " la forza degli esseri viene da Dio".

Agaciwe karuma, Ciò che è tagliato si secca. L'uomo a cui è tolta la corrente vitale cessa d'essere una forza vitale.

Ke Djigi ma fuya ku fu banlambo, E' Dio che ha preso la forza e l'ha donata ad ogni cosa.

Nta kidakiza, tutto è una forza che può guarire e salvare.

Usuzugura agafu kakakujiana kw' ivomo, un essere, per piccolo che sia, è una forza e deve essere preso in considerazione.

Gapfe utabyaye, ***Uragasigubusa,*** (imprecazione), Che tu possa morire senza avere generato.

Ntakiruta ubuzima, Niente vale più della vita.

Nyama ni nyama, Gli animali sono veramente "bestie", in altre parole, le bestie sono prive d'intelligenza.

Ruriye abandi ntirukwibagiwe, Non pensare che la morte ti abbia dimenticato, ella verrà a prendere anche te!

Terminologia Kimbundu [495]

Ditombola, Matombola, Spiriti maligni

Divimu, nucleo familiare che può arrivare fino alla dodicesima generazione.

Dizanga dia Muenhu, Mare di forza vitale, (titolo di un'opera di B. Cardoso, scrittore angolano).

Kabenda (Nzambi), Dio

Kasule, nome che deriva dal verbo kusuluka, essere liberato, viene abbinato a quello dell'ultimo figlio a simboleggiare che l'opera di salvazione è finalmente compiuta.

Kalumga,, mare Infinito al di là dello spazio profondamente immenso: (attributo della divinità).

Kijila, forza autoregolatrice della comunità clanica, intreccio di leggi e precetti che regolano i rapporti all'interno della comunità.

Kimbanda, guaritore.

[495] P. MIGUEL *Kijila,, per una filosofia bantu,* Edilico, Bari, 1985, p.13 Cfr. dello stesso autore: *Mwua Lemba, Honga e Tussanghe* Il Kimbundu è una zona dell'Angola centro-occidentale situata lungo la fascia tra Luanda (capitale dell'Angola) e la città di Falange.

Kimbi, essere inanimato, cadavere.

Kubanduluka, dare alla luce, partorire, essere salvato dalla forza di qualcuno

Kubandulula, accorrere per separare due contendenti

Ku-kala, essere (verbo), essere (sostantivo), *Ku* prefisso verbale, parte integrante della parola; *kala* traduce letteralmente "essere, etre, Sein ecc."

Kolokotenu, imperativo del verbo *Kukolokota* che significa operare sotto l'azione dell'*energia vitale*, sotto una forza che trasforma.

Lemba, Volto materno di Dio, Dio Madre

Maka, "forum" in cui vengono trattate e risolte tutte le questioni riguardanti l'individuo e la comunità. Grande riunione di tutto il villaggio, all'ombra di una *mulemba*,tutta l'area deputata alla *maka* si chiama *Manza*; presiede il capo villaggio che ha la funzione di *magistrato* e di *sacerdote.*

Mbimbi, voce lingua.

Miji, discendenza, generazione

Muenho, Il *sé*, il proprio *Io* in cui risiede il substrato che sottende alle attività inconsce, queste non cadono sotto la luce della coscienza razionale e quindi anche le sue leggi non sottostanno alle regole della logica razionale.

Muiji, genealogia.

Muloji, Stregone

Mussudi, Colui che plasma.

Muxima, *Mente* come luogo di pensieri e percezioni; *cuore* come luogo di sentimenti ed emozioni; facoltà della comprensione della *forza vitale*, sede dell'intelligenza e della volontà che può accettare o meno i dettami della *kijila*; da non confondere con *nzundo*: cuore inteso come organo

Nganga, sacerdote

Nzambi, Dio creatore.

Nzumbi, lo Spirito, indeterminato.

Sungila, riunione del villaggio di sera, dopo il tramonto, che ha lo scopo di ammaestrare la gente.

Pungu, Immenso Soffio di vita, forza vitale, attributo maschile di Dio.

Tussanghe, deriva la verbo *Kusanga*, che significa incontrare; si può tradurre con "benvenuto"

Proverbi e modi di dire Kimbundu

Kienda nkoka, Nzambi wakijiya, solo Dio sa come cammina il serpente: (Dio è mistero).

Eme ngala ni inzo, io sto con la casa.(io ho una casa) In Kimbundu non esiste il verbo avere nel senso di possedere, questo testimonia l'interazione esistenziale con le cose piuttosto che un rapporto dominante di possesso.

Ki aluna o muxima, kanu ka-ki-tumbule, ciò che la coscienza umana abbraccia, la bocca non può dichiararlo; in altre parole; la parola come segno che esprime il dato non può dichiarare tutta la verità, perché la realtà di quest'ultima sta in una recondita "origine".

INDICE E PROFILO DEGLI AUTORI

Placide Frans Tempels nacque a Berlaar, in Belgio il 18 febbraio 1906, entrò nel noviziato dell'Ordine dei Frati Minori a Thielt nel 1924. Fu ordinato sacerdote nel 1930 e partì come missionario per il Congo nel 1933. Dopo dieci anni di permanenza nel nord della diocesi di Kamina cominciò a riflettere su come portare il messaggio evangelico tra i Bantu. Il colonialismo era molto forte e l'africano sembrava sottomettersi passivamente al dominio coloniale bianco. Tempels si interessò dell'uomo africano nella sua totalità. Nel 1944-45 elaborò l'opera *Bantu Philosophy*, (Elisabethville 1945). Tra il 1949 e il 1951 la pubblicò in Belgio in olandese. L'opera voleva essere una visione dell'africano a cui si doveva annunciare il messaggio evangelico e per la prima volta, ci si pone la domanda sull'esistenza del pensiero africano, che si individua ed analizza un'ontologia africana. Tempels con il suo lavoro suscitò numerose polemiche dando luogo da una vasta discussione sul pensiero africano. Nel 1962 lasciò il Congo.

Alexis Kagame è nato a Kiyanza, prefettura di Kigali (Rwanda) il 15 maggio 1912. nel 1928 entrò nel seminario minore. Nel 33 proseguì gli studi nel seminario maggiore dove fu ordinato sacerdote nel 1941. Già nel 1935 iniziò a raccogliere i poemi e le tradizioni orali del Rwanda per analizzarli criticamente. Nel 1952 fu mandato a Roma dove frequentò l'università Gregoriana. Vi conseguì nel 1955 il Dottorato di ricerca in filosofia con la tesi *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'etre* che fu pubblicata nella "Collection de Memoirés de l'Académie Royale del sciences l'Autre-mer de Bruxelles. Altra opera significativa: La Philosophie Bantu Comparée. Ha insegnato filosofia a Seminario di Kansi (Rwanda). Kagamé è morto a Nairobi in Kenia nel 1981.

Basil Davidson è nato a Bristol nel 1914, ha viaggiato a lungo in Africa "percorrendo sentieri non battuti, facendo domande e raccogliendo tutta la saggezza", alternando inchieste a opere storiche. Dei suoi libri Einaudi ha pubblicato: *Madre nera. L'Africa nera e il commercio degli schiavi* (1966*); La liberazione della Guinea, Aspetti di una rivoluzione africana* (1970); *L'Angola nell'occhio del ciclone* (1975); *La civiltà africana*,(1997).

John S. Mbiti è nato in Kenia, pastore anglicano ha studiato teologia a Cambridge dove ha conseguito il Dottorato, ha insegnato teologia al Makerere University College di Kampala (Uganda) ed ha svolto un'intensa attività didattica in numerose altre università europee e americane. E' autore di numerose pubblicazioni in campo teologico, religioso, letterario e anche filosofico. Il suo testo più autorevole è *African Religion and Philosophy*, Nairobi 1969. (L'edizione italiana è intitolata *Oltre la Magia*, SEI, Torino,1992). Il libro è un classico in materia; in esso l'autore presenta una visione globale del pensiero africano vista dall'angolazione religiosa, così da evidenziare che tutto l'essere africano è permeato dal senso religioso. Ha scritto inoltre: *Akamba* Stories (1966); *Concepts of God in Africa* (1969).

Leopold Sedar Senghor è nato nella cittadina costiera di Joal, al termine degli studi liceali, gli venne assegnata una borsa di studio per continuare i suoi studi in Francia. Si laureò in lettere a Parigi nel 1935 e per i dieci anni successivi insegnò in qualità di professore nelle università e nei licei francesi: è stato in questo periodo che Senghor, insieme ad altri intellettuali africani, Cesaire, Damas, venuti a studiare nella capitale coloniale, ampliò il concetto di **negritudine**, intesa come riscoperta e riappropriazione della cultura africana, in risposta alla cultura europea imposta dai colonizzatori. Nel 1939, Senghor fu arruolato nell'esercito francese ed entrò a far parte della 59ª divisione della fanteria coloniale. Un anno dopo fu fatto prigioniero dai tedeschi a La Charité-sur-Loire. Nel 1946 divenne deputato dell'Assemblea Nazionale francese e due anni dopo fondò un proprio movimento politico: il Blocco Democratico Senegalese. Nel 1951 venne rieletto al parlamento e nel 1956, al termine del suo mandato, divenne sindaco della città di Thies (Senegal). Senghor è stato un sostenitore del federalismo per gli Stati africani di recente indipendenza, propugnando una sorta di Commonwealth. Nel 1960 divenne presidente della Repubblica del Senegal. Fu nominato membro *dell'Académie française* nel 1983, diventando, di fatto, il primo africano a sedere nella prestigiosa istituzione. È scomparso nel 2001 il presidente francese Jacques Chirac dichiarò: "La poesia ha perso uno dei suoi maestri, il Senegal un uomo di stato, l'Africa un visionario e la Francia un amico." Shenghor fu poeta e autore di: *Chants d'hombre; Hosties noires; Antologie de la Nouvell poésie noire et malgache de langue française.* Il testo più conosciuto di Senghor resta *La Negritude*, elaborato tra il 1933 ed il 1935, in cui descrive le idee fondamentali che, a suo avviso, differenziano l'africano dall'europeo; richiama ogni africano alla sua dignità e coscienza e a recuperare la sua identità liberandosi dal dominio coloniale.

Aimé Césaire nacque a Basse-Pointe, in Martinica (Antille) nel 1913 ottenne una borsa di studio dal governo francese e frequentò il liceo Schoelcher a Fort de France dove incontrò Leon Damas, successivamente studiò a l'École Normale Supérieure di Parigi e si licenziò in lettere alla Sorbona. Partecipò fin dall'inizio alla redazione di "L'Étudiant Noir". Insegnò in Francia dal 1940 al 1945. Insieme a Senghor e Damas al Movimento della Negritude e fu il vero inventore di questo neologismo. Durante il suo soggiorno francese fu membro del partito comunista ma nel 1956 si convinse che il comunismo non era adatto agli africani e si dimise. Nello stesso anno partecipò al primo congresso nazionale di scrittori e artisti africani e nel 1959 al secondo che si svolse a Roma. Ha occupato posti di responsabilità nel governo del proprio paese. Persona di grande cultura, poeta, è stato soprattutto il precursore della Negritude fatta da uomini liberi e capaci di pensare ai propri valori e promuovere le proprie tradizioni. Le sue opere maggiori sono: *Cahier d'un retour au pays; Les armes miraculeuses; Discurs sur le colonialisme.*

Kenneth David Kaunda è nato nel 1924 a Lubwa in Zambia, ha frequentato la Lubwa Training School e la Munali Secondary School. Ha insegnato come maestro dal 1944 al 49 ed è stato membro della sessione lubwana ed è stato membro della commissione lubwana dell'African National Congress nel 1950: nel 1958 diede le dimissioni per fondare la United National Indipendent Party. Kaunda è stato il primo presidente dello Zambia nell'ottobre 1964. Kaunda ha dato una nuiva lettura dell'uomo africano dopo l'indipendenza. Il suo umanesimo si rifà al modello della società tradizionale africana.
Le sue opere principali sono: *Black Government* 1961; *Zambia shall be free,* 1962; A *Humanist in Africa; Humanism in Zambia and its pmplication,* 1967.

Alphonse J. Smet è nato nel 1926 a Vrasene in Belgio, qui ha compiuto gli studi in Belgio ed è entrato nella congregazione dei Padri Passionisti. Dal 1968 al 1993 ha insegnato filosofia nell' Università Lovanium di Kinshasa, alla facultà di lettere all'Università Nationale dello Zaïre, a Lubumbashi e nella Facoltà di Teologia Cattolica di Kinshasa. Dal 1991 al 1993 è stato Rettore del Philosophat di Saint-Augustin che è parte integrante dell'Istituto superiore di Teologia e Filosofia affiliato all'Università Urbaniana di Roma. Dopo un primo rientro in Belgio ritornerà a Kinshasa per reggere ancora il Philosophat di Saint-Augustin, poi il rientro definitivo in Belgio nel 1998. la produzione di testi filosofici di Smet è imponente: tra i più

importanti. " La *Philosophie africaine". Textes choisis et Bibliographie sélective.* Kinshasa-Lubumbashi, UNAZA, 1974; gli scritti su P. Tempels e sulle settimane filosofiche a Kinshasa.

Alassane Ndaw ha compiuto negli anni 1948- 1952, i suoi studi universitari a Rennes e a Parigi, conseguendo sia la laurea in Filosofia che il diploma in etnologia. Dal 1960 al 76 ha ricoperto vari incarichi sia presso l'Unesco che come consigliere presso la Presidenza della Repubblica del Senegal, sostenendo nel frattempo le tesi di dottorato con l'opera *La Pensée Africane, Recherches sul les fondements de la pensée négro-africaine,*(Dakar, 1983). Decano presso la facoltà di Lettere e Scienze Umane dell'Università di Dakar, membro dell'Istituto Internazionale di Filosofia e Presidente della Filosofia Africana, non ha limitato il suo impegno all'ambito culturale ma ha trovato nel civile il luogo sia della sua azione che della sua riflessione. Ha collaborato in numerose riviste ed è stato insignito della Grande Croce dell'Ordine National du Lion, dell'Ordre du merite in Senegal, del titolo di "Officier del Palmes Académiques de la République Française".

Mujynya Nimisi è nato in Zaire (ora Repubblica Democratica del Congo) nel 1933, ha studiato filosofia e teologia nel seminario di Mungombe, ha ricoperto più volte incarichi politici nel Nord Kiwu ed è stato docente a Goma e Lubumbashi. Ha scritto nel 1969, *Le mystère de la mort chez les Bantu,* Cera, Lovanium 1969; *Les fondements derniers de la Moral chez les bantu,* Interlacustres Cera, Lovanium, 1969; *L'homme dans l'univers des Bantu,* Presses Universitaires du Zaïre, Lubumbashi, 1972.

Fabien Eboussi Boulaga è nato in Cameroun nel 1934, è entrato nella Compagnia di Gesù nel 55 e ha compiuto studi filosofici e teologici. Negli anni 50 studia in Francia lettere e filosofia e negli anni 80 insegna filosofia in Cameroun all'Universtà di Yaoundé. Riconosciuto forse come il più illustre tra i filosofi africani è fondatore della rivista *Terroirs. Revue africane de sciences sociales et de culture,* ha offerto il suo contributo alle associazioni per i diritti umani e alla riflessione sui processi di democratizzazione in Africa. Tra le sue opere: 1968, *Identité négro- africane*, in *Penser l'Afrique au XX siècle,* Paris. Présence Africane, 2002, p.66-67 ; 1975, *Le Bantou problematique,* in *Phlosophie africaine*. *Textes choisis II et Bibliographie selective;* 1977, *La crisi du muntu, Authentiticité africaine et philosophie,* Paris, Présence Africaine; 1981, *Christianisme sans fétiche. Révélation et*

domination; 1991, *A contretemps, L'enjeu de Dieu et de l'Afrique;* 2007, *Autenticità africana e filosofia La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione.* Traduzione a cura di Lidia Procesi

Cheik Anta Diop, è nato nel 1923 in Senegal, è conosciuto soprattutto per le sue tesi sulla connotazione negro-aficana dell'Egitto e non, come la considerava Hegel, europea e bianca e la derivazione egiziana delle maggiori lingue africane e di intere classi della lingua greca. A Parigi si formò attraverso studi e ricerche di storia africana, egittologia, linguistica, antropologia, economia e sociologia risorse che si riveleranno fondamentali nella produzione delle sue opere principali. La sue prime tesi, *Nazioni negre e cultura e Civiltà o barbarie,* presentate alla Sorbona nel 1951 risultarono inaccettabili dalla mentalità accademica coloniale e furono respinte. Successivamente lavorò alle sue idee che furono riproposte ed accettate. Le sue opere principali sono: *Nations nègres et culture : de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, 1954; *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, *L'antiquité africaine par l'image* 1959; *L'Afrique noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire de l'Antiquité à la formation des États modernes* 1959; *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur État fédéral d'Afrique noire*, 1960 ; edito da Prèsence Africaine: *Fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique Noire*, 2000; *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?*, 1967; *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, 1977; *Civilisation ou barbarie*, 1981.*Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues africaines modernes*, Présence africaine, Paris, 1988.
Dopo la sua morte in Senegal nel 1986, molte sue opera sono state pubblicate postume.

Igino Tubaldo missionario della Consolata, insegnante di teologia a Torino, Vercelli, a San Paolo in Brasile e a Maputo in Mozambico, è autore di varie opere di carattere teologico e storico, In particolare, *Filosofia in Bianco e Nero*, pubblicata nel 1995, da L'Harmattan Italia, Torino.

Pedro Francisco Miguel, è nato in Angola nel 1941, dopo gli studi superiori insegna nella scuola del suo paese, a causa della guerriglia passa un primo periodo, negli anni sessanta, esule in Spagna Francia e Italia. Nei primi anni settanta ritorna in Angola e milita nel MPLA, movimento di liberazione in cui il principale esponente era Agostinho Neto. Successivamente

si trasferisce in Italia dove compie gli studi di Teologia. È esperto di religioni afrobrasiliane e dei legami che queste hanno con la religione tradizionale africana. Tra le sue opere.: *Kijila, per una filosofia bantu,* 1987; *Mwa Lemba, per una teologia bantu,*1987; *Honga, per un'antropologia africana,* 1990; *Tussanghe,*1998. , la sua vita è molto travagliata a causa della situazione nel suo paese in piena lotta per l'indipendenza e per il clima di guerriglia generalizzata attorno agli anni 70. Nel 1961 il padre e un fratello vengono uccisi dai portoghesi. Passa un primo periodo, clandestino e praticamente in esilio in Spagna, Francia e Italia. Dopo un rientro in Angola nei primi anni 70, in cui milita tra i movimenti di liberazione (il suo riferimento era il Mpla di Agostinho Neto), si stabilisce in Italia. Qui compie i suoi studi in teologia. Si reca in Brasile per un corso di specializzazione sulle religioni afrobrasiliane e poi ritorna definitivamente in Italia. Le opere principali di P.Miguel sono *Kijila, per una filosofia bantu*, Edilico, Bari, 1987; *Mwa Lemba, per una teologia bantu*, Edilico, Bari, 1987; Honga *per un'antropologia africana*, la Meridiana, Bari 1990; *Tussanghe,* Milella Incontri, Lecce, 1998

Issiaka Prosper Laleye, è nato nel Dahomey, attuale Benin, nel 1940, compie gli studi in Senegal e il dottorato in Filosofia a Friburgo con una tesi intitolata : *la Conception de la personne dans la pensée traditionelle Yoruba, approche phénoménologique.* Docente di filosofia prima in Senegal e poi in Zaire/Congo fino al 2003, ha scritto numerose opere tra cui : *La Philosophie? Pourquoi en Afrique? 'Une phénoménologie de la question'* nel 1974 ; *La philosophie africaine, Ē et devoir être,* in *Philosophie africaines,* Textes choisis et bibliographie selective, 1986 e, infine *20 questions sur la philosophie africaine,* una sorta di vade-mecum per insegnanti e studenti, 2003.

Paulin Hountondji, uno dei massimi esponenti della corrente critica della filosofia africana moderna e contemporanea, è nato ad Abidjan in Costa d'Avorio nel 1942. Ha frequentato le scuole nel Dahomey (attuale Benin). Dopo avere studiato all'Ecole Normale Supérieure a Parigi, ha discusso la sua tesi di laurea, nel 1970, sulla fenomenologia di Husserl. Ha insegnato filosofia a a Besançon e nell'ex Università *Lovanium* di Kinshasha. E' uno dei fondatori della rivista filosofica *Cahiers Philosophiques Africaines* pubblicata nel 1972 nell'attuale Repubblica Democratica del Congo (Zaire). Le sue opere principali sono: Sur la "*Philosophie africaine*; *Libertés. contribution à la révolution dahoméenne; Histoire d'un Mythe.*

Martin Nkafu Nkemnkia è nato in Camerun nel 1950. E' docente di Cultura, Religione e Pensiero africani presso le Pontificia Università Lateranense, Urbaniana e Gregoriana di Roma. Ha pubblicato numerosi saggi sulla "Vitalogia" e sulle tematiche dell'Educazione interculturale e della mondialità.La sua opera principale che definisce il suo pensiero è *Il pensare africano come Vitalogia*. Frutto delle sue tesi per il dottorato in filosofia all'Università Lateranense nel dicembre 1993. Ha curato con L. Procesi il testo *Prospettive di filosofia africana* nel 2001; Per la Emi ha pubblicato, nel 2003, il Quaderno dell'Interculturalità n°26: *Aprire la filosofia all'Intercultura*. Nel 2007 ha curato con Enrica Signorini la traduzione in italiano della *Filosofia Bantu* di Tempels.
Numerosi altri suoi saggi sono citati nella bibliografia e nelle note.

BIBLIOGRAFIA

a. OPERE DI FILOSOFIA E CULTURA AFRICANA

- AAVV, Philosophie africaine, *Bilan et perspectives*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Congo, 2002;
- ASBL A. et *Legislation sul l'einsegnement primaire, rural et artisanal integre et Secondaire; Nouveau code de la famille,* Janvier, 1990, Centre d'Etudes et de recherches, Droit et économie, 1989, Kigali;
- BAGAYOKO V., *Iinitiation a la culture Baman a' travers les proverbes, Mali,* Centro Studi Ricerca Africa FOCSIV, 1990;
- BETI M.-TOBNER O. *Dictionnaire de la Négritude,* L'Harmattan, Paris, 1989;
- E. BOELAERT, *La philosophie Bantu selon le R.P. Placide Tempels*, in *Philosophie Africaine, Texte choisos II et Bliographie Selective*, Presses Universitaires du Zaire, 1946;
- BONTINCK F., *Aux origines de la Philosophie Bantou*, Kinshasa, 1985;
- BRAMBILLA C., *Letterature africane in lingue europee*, Jaca Book, Milano, 1993;
- BUASSA MBADU M. *Philosophie et conflit des cultures, en terre africaine,* Archives de philosophie africaine, Kinshasa – Congo, 2002;
- BUASSA M.M., *Père A.J. Smet e la Philosophie Africaine*, Facultè Catholique de Kinshasa, 1997
- CANNELLI BARBARA, *Un pensiero africano, filosofi africani del Novecento a confronto con l'Occidente,1934-1932*, Leonardo International, Milano, 2008;
- CÉSAIRE A., *Cahier d'un retour au pays natal, Paris*, 1933. *Diario di un ritorno al paese natale*, Jaca Book, 1978;
- CESAIRE. A., *Discours sur le colonialisme,* Présence Africaine, Paris 1955;
- CÉSAIRE A., *Cahier d'un retour au pays natal, Paris*, 1933. *Diario di un ritorno al paese natale,* Jaca Book, 1978;
- CRAHAY F., *La decollage conceptuel: condition d'une philosophie bantu,* in Diogène;
- CREPEAU P., *Parole et sagesse, Valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda* – Serie in 8°, Sciences humaines - n° 118, 1985;

- DAVIDSON B., *La civiltà africana*, Einaudi, Torino,1972 (1^ ediz.) 1997 (2^ ediz.), Titolo originale: *The Africans. An entry to Cultural history*, 1969;
- DEL BOCA A. *Le guerre coloniali del fascismo*, Roma, 1991- 2008;
- DEL BOCA A. *La nostra Africa*, Neri Pozza, Vicenza, 2003;
- DIAGNE P.*CheikAnta Diop e l'Africa nella storia del mondo,* L'Harmattan Italia, Torino 2002; Ediz francese: *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'Histoire du monde*, Harmattan, Parigi, 1997;
- DIOP A. *Niam M'Paya,* in *Philosophie Africaine, Texte choisos II et Bliographie Selective*, Presses Universitaires du Zaire, 1975;
- DIOP A., *Niam n'goura ou les raisons d'être de Présence Africaine*, Dans Présence Africaine, 1947, n°1, p.13;
- DIOP A., *M'npaya, (préface a la "Philosophia Bantoue du R.P. Tempels*) Présence Africaine, Paris,, 1949 ;
- DIOP C.A., *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, Présence Africaine, Paris, 1959;
- DOZIO D. *Penne di faraona e cosce di cavalletta, Un viaggio in Africa con i proverbi*, SMA, Padova, 1998;
- EBOUSSI BOULAGA F: *Le Bantu problematique*, in Philosophie Africaine. Textes choisis II e Bibliographie selective, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975;
- EBOUSSI BOULAGA: *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris, 1977;
- EBOUSSI BOULAGA F.: *Cristianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris 1981;
- ELUNGO Pene ELUNGO, *La philosophie africaine, hier et aujord'hui, dans Mélanges de philosophie africaine,* (RPA, 3) , Kinshasa, FTC, 1978, Idem, *Du culte de la vie à la vie de la raison, De la crise de la conscience africaine.* Thése de doctorat d' État, FLSH, Université de Paris, Nanterre X, 1979, 474 + VII + 43;
- DIMANDJA E.K., *Les*
- FABIAN J., *Placide Tempels et son œuvre vus dans une perspective historique,* in *Philosophie Africaine, Texte choisos II et Bliographie Selective,* Presses Universitaires du Zaire, 1969;
- FEMMES ET DEMOCRATIE – TERRE - *Rapport du séminaire sur femmes démocratie et terre* – Gitarama 20-22 novembre 1991 - 22 au 25 avril 1992 –

Rapport du séminaire sur le code de la famille KABGAY, DU 3 AU 5 DECEMBRE 1992 - Réseau des femmes oeuvrant pour le Développement rural;

- GADJI M., *Numbelan, il regno degli animali*, Ediz dell'Arco, Milano, 1999;
- GALLI S., *Il seggio d'oro, Nyaman, Il dio del cielo e della terra nei racconti degli Any-Bona*, EMI, Bologna, 2000;
- GAYE T.C. *Il giuramento*, Libero di scrivere Editore, Genova, 2002;
- GUERNIER E., *Il contributo dell'Africa al pensiero umano*, Sansoni , Firenze,1969. Titolo originale: L'apport del l'Afrique à la pensée humaine, Paris, Payot, 1952;
- HAMPATE' BA A, *Aspetti della civiltà africana*, EMI, Bologna, 1975;
- HAMPATE' BA A., *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques Internationaux du C.N.R.S;
- HATEGEKA J.B. Stéthoscope sur deux décennies au Rwanda, Histoire et philosophie des valeurs. Pallotti – Presse, Kigali, 1988;
- HEREMANS R. *Introduction a l'histoire du Rwanda*, Edit,Rwandaises, Kigali, 1988;
- HOUNTONDJI P.J., *Sur la philosophie africaine*, F. Maspero, Paris, 1977;
- HOUWLETT J., *la philosophie africaine en question*,dans *Présence Africaine*, (1974) n°91;
- KAGAME A. *La philosophie Bantu Rwandaise de l'être*, Présence africaine, Paris, 1956;
- KAGAME A., *La philosophie bantu comparée*, Présence Africaine, Paris, 1976;
- KAHANGO P.A. *La scorza , il legno, il cuore*, ed. Nuova Specie, 1993, Foggia;
- KANE CHEIKH H., *L'aventure ambiguë*, Union Générale d'éditions, Paris, 1973;
- LAURENT P. J. *Une association de développement en pays Mossi*, Le don comme ruse, Edit. Karthala, Paris,1998;
- HOUTONDJI, *Bilan de la recherché philosophique africaine – Philosophical research in Africa, Répertoire alphabétique – A bibliographicalsurvey, 1900 -1985, 2 vol., CIAP-IACP, 1986 – 1988;*
- LADRIERE J., P*eespectives sur la philosophie africain*,dans *Revue africaine de Théologie* 5 (1981) n° 9, p.57-80;
- LALÊYÉ I.P., *La philosophie? Pourquoi en Afrique*! , in "Cahiers Philosophiques Africains" n. 3-4, Lubumbashi 1973.

- LALÊYÉ I.P., *La Philosophie africaine. Etre e devoir etre,* in Philosophie Africaine. Textes choisis II et Bibliographie sélective, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975
- LALÊYE I.P, *La restitution phenomenologique. Portées méthodoloques pou une pensèe africane efficace,* in Problémes de methodes en philosophie et sciences humaines en Afrique, Kinshasa,1986, Faculté de Theologie catholique, p.16-23;
- LOPES F. *Filosofia intorno al fuoco,*Il pensiero africano contemporaneo tra memoria e futuro, EMI, Bologna, 2001;
- MACONI V. *La famiglia in Africa tra passato e futuro,* Quaderni CUAMM n^5, Padova, 1981;
- MAURIER H ., *La religion spontanée, philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, L'Harmattan, Paris 1997;
- MAURIER H. *Philosophie de l'Afrique noire*, Institut Anthropos, S. Augustin, Born, 1975;
- MAURIER H. : *Religion et développement*, Paris, 1965;
- NJOH-MOUELLE E., *Les Taches de la Philosophie aujourd'hui en Afrique*, *Philosophie Africaine, Texte choisos II et Bliographie Selective,* Presses Universitaires du Zaire, 1968.
- NJOH-MOUELLE E., Jalons, *Recherches d'une mentalitè nueve,* Yaoundè, Editions, Clé, 1970;
- NKRUMAK K., *Consciencism. Philosophy* and Ideology for decolonisation, Panaf, London, 1964
- NYERERE Julius K. Extract from '"*Development is for Man, by Man, and of Man"; The Declaration of Dar es Salaam'* in Budd L. Hall and J. Roby Kidd (eds.) (1978); *Adult Education: A design for action,* Oxford: Pergamon;
- OLEKO N. – SMET A. J., *Panorama de la philosophie africaine contemporaine,* in Melanges de Philosophie Africaine", Théologie Catholique, Kinshasa, 1978;
- MAZZOLENI G., *miti e leggende dell'Africa nera,* Newton Compton Editori, Roma, 2004;
- MBITI J. S. *Oltre la magia*, religioni e culture nel mondo, SEI Torino 1992, Titolo originale: *African Religions and Philosophy*, East African Educational Publishers, Nairobi, 1969;
- MIGUEL F.P., *Honga: per un'antropologia africana,* La Meridiana, Bari, 1990;

- MIGUEL F.P., *Kijila per una filosofia bantu*, Edilico, Bari 1987;
- MIGUEL F.P., *Mua Lemba, per una teologia bantu,* Edilico, Bari, 1987;
- MIGUEL F.P., *Tussanghe*. Niella Incontri, Lecce, 1998;
- MUJYNYA NIMISI, *L'homme dans l'univers des bantu,* Presses universitaires du Zaïre – Kinshasa, 1978;
- MUSABYMANA G. *Les années fatidiques pou le Rwanda*, 1986 – 1990 Edit. Kiroha;
- NDAW ALASSANE, *La pensée Africaine, Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar, 1983. *Il pensiero africano*, Ed. Milella Incontri, Lecce 1993;
- NDUWAYEZU J.D. *Les fondements physiques, humains, et Economiques du développement du Rwanda*., Edit. universitaires du Rwanda. 1990;
- NGOENHA, S. E. *Por una dimensão,Moçambicana de conscienscia Historica*, Ed. Salesianas, Porto, 1992;
- NGOENHA S. E. *Filosofia africana, Das Indipendencias **as** Liberdades,* Ed. Paulistas, Africa, Maputo 1993;
- NGOENHA S. E. *O retorno de bom selvagem. Una perspectiva filosofica africana do problema ecologico*, Ed. Salesianas, Porto 1994;
- NGOMA-BINDA, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, (RPA, 21), Kinshasa, FCK, 1994, p.20;
- NKAFU NKEMNKIA M. *Il pensare africano come "vitalogia"*, Città nuova editrice, Roma, 1995;
- NKAFU NKEMNKIA M. *Il tessuto sociale in Africa,* AA.VV. *Africa ed Europa dalla dipendenza alla cooperazione,* ediz. Del Rezzara- Vicenza 1996 pp.107 – 114;
- NKAFU NKEMNKIA M.– PROCESI L. *Prospettive di filosofia africana*, Edizioni Associate, Editrici internazionali, Roma 2001;
- NKAFU NKEMNKIA M., *Aprire la filosofia all'intercultura,* Quaderni dell'interculturalità n° 26, Emi, Bologna 2003;
- NKAFU NKEMNKIA M., *Il primato della persona nel pensiero africano* in AA.VV.: Pari dignità e comune umanità fra i popoli , atti del convegno Internazionale di studi. Vol. 1, Tip. Fabreschi – Subiaco – 2001;
- NKAFU NKEMNKIA M.– E. SIGNORINI (a cura di), P. Tempels, *La filosofia bantu*, Soc. Editrice "Il Ponte Vecchio", Cesena, 2007;

- NKAFU NKEMNKIA M., *La visione tradizionale africana della vita, AA.VV., Reincarnazione e mesaggio cristiano,* in "Religione e Sette nel Mondo" Anno 3 (1997) ;
- NKAFU NKEMNKIA M., *L'Immagine del Divino nella Religione Tradizionale Africana. (Un approccio comparativo ed ermeneutica).* Exerptum theseos ad Doctoratum in S. Teologia. Ed. Pontificia Università Lateranense. Roma 2006;
- NKOMBE OLEKO, *état actuel de la philosophie en Afrique, dans Science e Sagesse,* Kinshasa, FTC, 1977;
- NKOMBE OLEKO – A.J. SMET, *Panorama de la Philosophie Africaine contemporaine,* dans *Melange de philosophie africaine. Bibliographie, histoire, essais,* (Recherches philosophiques africaines, Kinshasa FTCK, 1978;
- OLEKO N. – SMET A. J., Panorama de la philosophie africaine contemporaine, in Melanges de Philosophie Africaine", Théologie Catholique, Kinshasa, 1978;
- OMOTUNDE J. P., *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Editions Menaibuc, Yaoundé, 2000;
- ORUKA, H.O. *Sage Philosphy, Indigenous thinkers and modern debate on African Pholosohy African* Centre for Technology Studes, Nairobi (Kenia, 1991);
- PASQUIER A., *Initiations au Mogo et Contes de l'Orphelin*, Paris 1976;
- SANTO A., *L'uomo mistero,* Ediz dell'Arco, Milano, 2001;
- SENNO T., *Matebeh, Ricerca d'armonia cosmica tra i Birra della Sierra Leone*, EMI, Bologna, 2000;
- SENGHOR L.S. *Rapport sur la doctrine et la propagande du parti*, Comgrés constitutif di Parti de Rassemblement Africain (PRA), fascicule ronéothipé, 1959, p. 14;
- SENGHOR L. S., Ethiopiques, Paris, 1956, p. 116;
- SENGHOR L. S., *Chants d'ombre*, poèmes, Le Seuil, 1945 ; *Hosties noires*, poèmes Le Seuil, 1948; *Nocturnes*, poèmes, Le Seuil, 1961 ; *Lettres d'hivernage*, poèmes, Le Seuil, 1973 ; *Chant pour Jackie Thomson*, poèmes, 1973 ; *Élégies majeures*, poèmes, Le Seuil, 1979 ; *Guélowar ou prince*, Le Seuil, 1948 ; *Nuit de Sin, La ruée de l'or, Femme noire, Le Lion rouge* (hymne national sénégalais, *Poèmes divers*, Le Seuil, 1990;
- SENGHOR L. S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, précédée de *Orphée noir* par Jean-Paul Sartre, PUF, 1948 ; Liberté 1 :

Négritude et humanisme, discours, conférences, Le Seuil, 1964 ; Liberté 2 : *Nation et voie africaine du socialisme*, discours, conférences, Le Seuil, 1971 ; Liberté 3 : *Négritude et civilisation de l'Universel*, discours, conférences, Le Seuil, 1977 ; Liberté 4 : *Socialisme et planification,* discours, conférences, Le Seuil, 1983 ; Liberté 5 : *Le Dialogue des cultures,* Le Seuil, 1992 ; *La Poésie de l'action*, dialogue, Stock, 1980 ; *Ce que je crois : Négritude, francité, et civilisation de l'universel*, Grasset, 1988;

- SENGHOR L.S., *Elements constitutifs d'une civilisation d'inspirations négro-africaine* , in Présence Africaine" 1959, n. 24-25 ;
- SENGHOR L.S., *Liberté 1, Négritude et humanisme*, Présence Africaine, Seuil, Paris, 1964 ;
- SEREQUEBERHAN T. *The ermeneutics of African Philosophy. Horizon and Discourse, Routledge,* New York/Londra, 1994;
- SMET A.J., *Bibliographie de la pensée Africaine,* in Cahiers Philosopiques Africains n.2, 1972;
- SMET A.J., P*hilosophie africaine, textes choisis,* Kinshasha Presses Universitaires du Zaire, 1975;
- SMET A.J., *Histoire de la philosophie africaine Courants et problèmes,* Kinshasa-Limete, Congo, 1980;
- STAMM A., *Les religiones africaines,* Presses universitaires de France, Paris, 1995;
- TEMPELS P. *La philosophie bantoue,* Présence Africaine, Paris, 1948, (traduzione dall'olandese di A. Rubbens);
- THOMAS L.V.- LUNEAU R, *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris, 1977;
- TOWA MARCIEN, *L'idée d'unephilosophie negro-africaine,* Yaoundé Clé, 1979;
- TSCHIAMALENGA NTUMBA, *La Philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique,* Facultè de Teologie Catolique, Kinshasha, 1981;
- TSCHIAMALENGA NTUMBA- NGOMA BINDA, *Philosophons autrement. Proposition pour une nouvelle race de philosophes en Afrique,* dans Revue Philosophique de Kinshasa IV (1990) n° 6, p. 77;

- UGIRASHEBUJA O. *La raison-entreinte ou l'Epistemologie de Senghor*, in *Philosophie Africaine, Texte choisos II et Bliographie Selective*, Presses Universitaires du Zaire
- TUBALDO I., *Filosofia in bianco e nero* L'Harmattan Italia, Torino, 1995;
- WIREDU K, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1980;
- WIREDU K d., *Canons of Conceptualizations*, in «The Monist», 1993;
- WIREDU K ., *Knowledge, Truth and Fallibility*, in I. Kucuradi / R.S. Cohen (a cura di), *The Concept of Knowledge*, Kluwer Academic, Boston 1995;
- WIREDU, K. *Are There Cultural Universals?*;
- WIREDU K Id., *Cultural Universals And Particulars. An African Perspective.*

b. OPERE DI CARATTERE GENERALE

b.1 Filosofia, educazione e intercultura

- ABBAGNANO N., *La saggezza della filosofia*, Rusconi, Milano, 1987;
- ABBAGNANO N., *La saggezza della vita*, Rusconi,Milano, 1988;
- ALES BELLO A. *Culture e religioni, una lettura fenomenologia*, Città Nuova Editrice, Roma, 1997;
- ALTHEIM F. *Il dio invitto, cristianesimo e culti solari*, Feltrinelli, Milano, 1960;
- BALDUCCI E., *L'uomo planetario*, Ediz. Cultura per la pace, S. Domenico di Fiesole, (FI). 1994;
- BOBBIO N., Il problema della guerra e le vie della pace, Il Mulino, Bologna 1991;
- BORRADORI G., Filosofia del terrore, Dialoghi con J. Habermas e J. Derida, Laterza Editori, Roma-Bari, 2003;
- BUBER M., *Il cammino dell'Uomo*, Ediz. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (VC), 1990;
- BUBER M., *Il problema dell'Uomo*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1990;
- CAMBI F: (a cura di) *Laicità, religioni e formazione, una sfida epocale*, Carrocci, Roma, 2007;

- CARENA C. (a cura di) Sant'Agostino *Confessioni*, Editore A. Mondadori, Milano, 1999.
- CAMPBELL J. Le distese interiori del cosmo, La metafora nel mito e nella religione, Tea, Milano 2007;
- CISTERNINO M., *I segreti della serenità*, EMI, Bologna, 1993;
- CURCI S., *Pedagogia del volto*, Educare dopo Levinas, EMI, Bologna, 2002;
- CURI U. *Straniero,* Raffaello Cortina Ed., Milano, 2010;
- DA RE A., *Figure dell'etica,* Pre-print del volume "introduzione all'etica", Vita e Pensiero, Milano, 2001;
- DA RE A., *L'etica tra felicità e dovere*, Edizioni Devoniane, Bologna, 1987;
- DAHRENDORF, R., *La libertà che cambia*, Laterza, Bari, 1981;
- DE PIERI S., *Verso un sistema educativo integrato,* Franco Angeli, Milano, 2007;
- DE SANTILLANA GIORGIO, *Fato antico e fato moderno,* Adelphi,Milano, 1993;
- FANON F., *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952
- FANON. F. *I dannati della terra,* Ediz di Comunità, Torino, 1979. Titolo originale: *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1961 ;
- GALIMBERTI U., *Le orme del sacro,* Feltrinelli, Milano, 2000;
- GRIAULE M., *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmêli*, Ed. du Chéne, Paris, 1948 ;
- HABERMAS J., *L'occidente diviso*, Editori Laterza, Roma- Bari, 2005
- LEVINAS. E., *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma, 2002;
- MANGANARO P. *L'anima e il suo oltre*, ediz. OCD. Roma, 2006;
- MANGANARO P. *L'esperienza della verità nella parola*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2005;
- MARRAMAO G. *La passione del presente*, Bollati – Boringhieri, Torino, 2008;
- MILTEMBURG A.F. (a cura di) *Incontri di sguardi, Saperi e pratiche dell'intercultura,* Unipress, Padova 2002;
- MOYO D. *La carità che uccide,(Dead aid),* Rizzoli, Milano, 2010;
- NIGRIS E. *Educazione interculturale*, B. Mondatori, Milano, 1999;
- PASQUALOTTO G., *Il tao della filosofia*. Corrispondenze tra pensieri d'oriente e d'occidente. Pratiche Editrice, Parma, 1989;
- PASQUALOTTO G., *Dieci lezioni sul buddismo*, Marsilio Editori, Vemezia, 2008;
- PASQUALOTTO G., *Oltre la filosofia,* Angelo Colla Editore, Vicenza, 2008:
- PETRACCHI G., *Multiculturalità e didattica*, La Scuola, Brescia, 1994;

- RICOEUR P., *Della interpretazione*, Ediz. Seuil, Paris 1965, Il Saggiatore, Milano, 2002**;**
- RIVERA A., (a cura di), *L'inquietudine dell'Islam*, Ediz. Dedalo, Bari, 2002;
- SAVATER F. *Las preguntas della vida*, Editorial Ariel, Barcelona, 1999; *Le domande della vita*, GLF Editori Laterza, Roma. 2001;
- SERVAN-SCHREIBER J.L., *L'arte del tempo*, RCS Libri, Milano, 2000;
- SEVERINO E., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*,Edizioni Mondadori, Milano1988;
- SEVERINO E., *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano 2003;
- SEVERINO E., *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Edizioni BUR, Milano, 2004;
- SARTRE J:P., *Orphé Noir*, 1948 ;
- SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, 1943 ;
- STRAUSS L., *Diritto naturale e Storia*, Il Melangolo, Genova, 1990 ;
- TOSELLO V., *"La specificità del discorso religioso nell'itinerario filosofico di P. Ricoeur"*, Padova, ed Scintilla, 1997;
- ULIVIERI S. (a cura di), *L'educazione e i marginali*, Nuova Italia, Firenze, 1997.
- VISCIDI F. *Lezioni sulla libertà*, Cleup, Padova, 1982;

b.2. Antropologia culturale e storia

- BEALS R.L.- HOIJER H., *Introduzione all'antropologia*, Il Mulino, Bologna, 1971;
- BERNARDI B. gli *Uomo-Cultura-Società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Milano, 1974;
- BRUCKNER P. *Le sanglot de l'homme blanc*, Editions du Seuil, Parigi, 1983; *Il singhiozzo dell'uomo bianco*, tradotto da Longanesi nel 1983 e da Guanda nel 2008:
- CANTONI R., *Il pensiero dei primitivi*, A. Mondadori Editore. Milano, 1963;
- CAILLE C., *Il terzo paradigma, antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998;
- CAVALIERI. R. *I Balcani d'Africa, Burundi, Rwanda, Zaire*:*oltre la guerra etnica.* Ediz. gruppo Abele, Torino, 1997;
- CAVALLI – SFORZA L. e F., *Chi siamo, storia della diversità umana*, Mondadori, Milano, 2002;

- DEL BOCA A. *Le guerre coloniali del fascismo*, Edizioni Mondadori, Milano, 2009;
- FABIETTI U., *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna,1999;
- GODBOUT J. *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998;
- HARRIS M, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna, 2000;
- HOBSBAWM E. J. *Il secolo breve*, BUR, Milano, 2000;
- LEVI-STRAUSS C., *Il pensiero selvaggio* [1962], Il Saggiatore, Milano, 1964
- LEVI-STRAUSS C., *Primitivi e civilizzat*i, Conversazioni con G. Charbonnier, Rusconi, Milano, 1997;
- LEVI-STRAUSS C., *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano,1998;
- LEVY-BRUHL L., *La mentalité primitive*, Presses universitaires de France, Paris, 1922;
- LEVY-BRUHL, *Sovrannaturale e natura nella mentalità primitiva*,(Introduzione di L. Lugarini), Newton italiana, Roma, 1971;
- MABANCKOU, *Le Sanglot dell'homme Noir*, , Ed. Fayard, 2012;
- MALRAUX A., La condizione umana, Mondadori, Milano, 2001;
- MAUSS M., *I fondamenti di un'antropologia storica*; Einaudi, Torino 1998;
- MEMMI A., *Il razzismo, Paura dell'altro e diritti alla differenza*, Ediz. Costa e Nolan, Genova, 1989;
- OLMESTED M.S. *I gruppi sociali elementari*, Il Mulino, Bologna, 1969;
- SIK E., *Storia dell'Africa nera, Il ventesimo secolo, l'Africa nera durante la seconda guerra mondiale*. Ed. La Pietra, Modena, 1978.

c. RIVISTE, EDIZIONI E BIBLIOTECHE SUL PENSIERO AFRICANO

- *Nigrizia* mensile dell'Africa e del mondo nero dei Missionari Comboniani, Vicolo Pozzo,1,37129 Verona;
- *Missione Oggi*. Annuncio dialogo, animazione. Mensile, , Via Piamarta,9,25121 Brescia;
- *L'Harmattan Italia*, Via Bava 37, Torino; dal Gennaio 1995 è aperta a Torino la filiale Italiana dell'Editrice francese "L'Harmattan" (5-7, rue de l'Ecole Polytechnique, 75005 Paris);

- *Associazione Nuova Specie*, C.so Regina Margherita, Troia, (FG) In genere questa associazione tratta il disagio giovanile ed i problemi ad esso collegati, ma nell'ambito della solidarietà reale, avvia anche iniziative per la pubblicazione di testi sulla tematica dell'incontro tra culture diverse;
- *Milella Incontri*, Collana diretta da Angelo Prontera, Lecce;
- *Biblioteca dei Padri Comboniani*, Vicolo pozzo, 1 37129, Verona;
- *Biblioteca dei Padri Bianchi*, Via Aurelia 269, 00165 Roma;
- *Institut De Philosophie, St Pierre Canisius*, Kinshasa.

d. SITI

- www.babele online.net
- www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.
- www.affrica.org - info@affrica.org
- www.pensieriparole.it
- www.ariannaeditrice.it
- www.africanpeople.it/.../..
- www.missioni-africane.org
- www.missionline.org
- www.scrittidafrica.it
- http://www.edicionescarena.org
- www.alberwandesi.blogspot.it
- www.aisum.it/
- www.mimesisedizioni.it/
- www.africaoggi.it
- www.donagostinocantoni.it
- www.esonet.org
- www.africawildtruck.com/it
- www.immagineafrica.blog.tiscali.it
- www.filosofiastoria.wordpress.com/.../risorse
- http://www.ikuska.com/Africa/Etnologia/filosofia.htm