A Toni compagno della mia vita

A Pamela e Andrea miei figli

A Giovanni amico fraterno

INDICE

INTRODUZIONE **3**

1. LA CULTURA AFRICANA TRA STORIA E ANTROPOLOGIA **9**

1.1. Complessità della cultura africana 9

1.2. La concezione della natura 15

1.3. Identità e alterità nel pensiero africano 20

1.4.Cause e conseguenze della colonizzazione 20

1.5 La rilevanza della tradizione 24

1.6.Percorsi culturali nel pensiero africano 34

1.6.1. Trasmissione orale del sapere (miti,proverbi e racconti, leggende e fiabe, riti e costumi 37

1.6.2. Musica e danza……...

1.6.3. Le arti figurative……

1.6.4. La scrittura e la produzione letteraria……

2. SPIRITUALITA' E RELIGIONE COME FONDAMENTO DEL PENSIERO AFRICANO **40**

2.1. L'ESISTENZA DEL PENSIERO AFRICANO 40

2.2. L'AFRICA TRA TRADIZIONE E GLOBALIZZAZIONE 48

2.1. Il Sacro e la trascendenza 49

2.2. La gerarchia degli esseri 49

2. 3. L'essere supremo 50

2.4. L'uomo e la sua dignità 51

2. 5. La creazione del mondo 52

2.6. La nozione di tempo e spazio……

2.7. L'ospitalità e la sua dimensione sacra in alcune società africane……..

3. FILOSOFI E PENSATORI:IL LORO RAPPORTO CON IL PENSIERO AFRICANO **71**

3.1. I FILOSOFI OCCIDENTALI 71

3.2. I FILOSOFI AFRICANI 73

3.3. I PENSATORI AFRICANI 75

4.TEMI DI CARETTERE SPECULATIVO E CATEGORIE

4.1. ESSERE. UNO. ONTOLOGIA 105

4.2. VITA, FOZA VITALE, VITALOGIA 110

4.3. DIVINO E METAFISICA 115

4. 4. ETICA E VITA PRATICA 119

5. CONCLUSIONE **129**

GLOSSARIO **170**

PROFILO DEGLI AUTORI **178**

BIBLIOGRAFIA **183**

2.3. UN DIALOGO INTERCULTURALE **56**

2.6. ERMENEUTICA E MULTICULTURALISMO ..... **Errore. Il segnalibro non è definito.**

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!"[1] La dimensione dell'ascolto è una delle componenti più importanti *nel* pensiero africano, un filo conduttore che parte dai miti e dalle cosmogonie, attraversa la tradizione, la storia, l'antropologia, l'etnologia e la religione fino ad arrivare a un pensiero filosofico che si struttura, con categorie proprie, a partire dalla seconda metà del novecento. Con l'ascolto si percepisce l'Arcano e allo stesso tempo si percepisce l'essere, si coglie l'essenza del creatore, quella del mondo e quella dell'uomo. Il pensiero africano è così un'oscillazione continua fra tradizione e filosofia e in questo modo dà senso e risponde alle domande fondamentali che da sempre l'uomo si pone.

Per comprendere e parlare del pensiero africano è stato necessario quindi operare una scelta tra il criterio cronologico e quello delle singole questioni: antropologia, etnologia, tradizione in genere, religione, filosofia da dedurre da un contesto "compatto" come è quello africano, e isolarle per analizzarle; sempre con il pericolo di espandersi troppo e diluire le problematiche in qualcosa di banale e senza reale incidenza. La storia è venuta in aiuto nel dare un ordine temporale ai fatti permettendo, successivamente, di suddividere le varie problematiche, estrapolandole dal contesto. Operazione non facile perché 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 che comprende anche gli antenati.

Un altro problema che si è presentato è l'immensità dell'Africa, dire pensiero africano non significa parlare del pensiero di tutto il continente ma di alcune parti, per questo vengono considerate tre grandi aree che corrispondono alla dominazione coloniale e agli esiti che

[1] Mi trovavo per la prima volta, nel 1986, in Rwanda per una missione esplorativa per l'Associazione "Amici dei Popoli", questa anziana continuò a ripetere la stessa cosa in *Kinyarwanda*, alle mie richieste di spiegazione tramite Padre Tiziano Pegoraro, missionario nella zona al confine con il Burundi, scuoteva la testa e ripeteva. "Ascolta e capirai". Si può considerare questo paese al centro dell'Africa, con un territorio molto piccolo e che allora aveva un altissimo incremento demografico, come l'emblema di tutta la condizione africana: tedeschi, francesi, belgi si sono avvicendati per occupare la zona dei Grandi Laghi a partire dalla fine dell'ottocento; lotte "tribali" che si sono succedute si possono considerare guerre per procura. La situazione ruandese, di cui oggi si parla poco, non è ancora risolta perché richiede un impegno a livello politico mondiale che preveda progetti su tempi lunghi e quindi proiezioni e iniziative sul futuro. Ciò sembra paradossale vista la concezione del tempo nel pensiero africano.

questa ha avuto in queste zone: area francese-belga, Africa centrale e ovest; area inglese con la Nigeria; area portoghese con Angola e Mozambico.

Dopo tale premessa è stato importante definire l'approccio per affrontare la questione del pensiero africano sotto il profilo antropologico e storico e la sua identità; quindi cosa significa civiltà africana e questo è oggetto del primo capitolo. B. Davidson dimostra che le prime popolazioni hanno "*domato"* un continente, così l'Africa si presenta come culla dell'umanità e per questo ha dato un primo decisivo contributo al progresso generale del nostro pianeta. Poi è stato necessario trattare il problema della colonizzazione che ha lasciato la sua pesante eredità sul mondo africano e la neo-colonizzazione che continua ad esercitare una forte pressione sulle economie e sulle realtà socio-politiche dell'Africa.

Tutto il pensiero africano è pervaso di *umanesimo,* 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 cosa 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.

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 una filosofia veramente africana. In realtà riconoscere che c'è un sapere e che questo rimane tale anche se viene trasmesso oralmente, significa evitare le contrapposizioni ed integrarlo con quello accademico. Per questo vengono riconosciuti da M. Nkafu 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 ai fini 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 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.

Nel secondo capitolo si cerca di capire se esiste un pensiero africano e quale sia la sua identità. La risposta sta in tutte quelle forme che costituiscono le fonti di ogni cultura: i miti e le leggende, i proverbi e i riti sui quali poggiano le strutture del pensiero successivo. Un pensiero che si deve confrontare con le sfide attuali: con il dialogo tra culture, con l'incontro con l'altro, il diverso che ci pone di fronte alla nostra identità; questa può costruirsi solo nel confronto con l'alterità. Il secondo capitolo si conclude con il discorso multiculturale rapportato alla possibilità di un'ermeneutica che riscopra in modo diverso il pensiero africano.

L'uomo africano è profondamente religioso e quindi la *religione tradizionale*, che nel pensiero africano è *fenomeno ontologico*, mette in luce la sua identità più profonda. Questo viene analizzato nel terzo capitolo.

Vengono confrontati due autori: P. Miguel e M.Nkafu e successivamente alcuni concetti spesso usati per spiegare il pensare degli africani: l'animismo, il monoteismo, il creazionismo e il misticismo. Una delle cose 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. Il terzo capitolo si chiude con un discorso sul sacro dell'ospitalità nella cultura africana, accogliere è un'istanza per conoscere se stessi, tutti siamo nella condizione di viandanti in cammino verso qualcosa che sta al di là e chi sta alla nostra porta e ci chiede di entrare rappresenta tutti noi.

Con la religione tradizionale ci si avvicina già a ciò che è la filosofia per gli africani e questo basta ai filosofi naturali, ma è ancora molto lontano da ciò che viene concepito come tale nel pensiero occidentale e dai giovani filosofi che più stanno contribuendo alla strutturazione di un sistema di un pensiero conoscibile e condivisibile. Il capitolo quarto affronta per prima cosa il dibattito su cosa si intenda per 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 quel bagaglio culturale rappresentato dalla tradizione e fare di questo un sistema che sia fonte e base per la filosofia attuale. Come si vedrà, sempre nel quarto capitolo, la tradizione rappresentata dal pensiero mitico, dalla divinazione, dai riti

come l'iniziazione, dalla vita mistica, ha 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.

La letteratura africana tradotta in lingue europee collega il sapere tradizionale a quello accademico, F.Lopes 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 questo tipo di letteratura, perché solo con la trascrizione si entra nella tradizione della scrittura e ha inizio un progetto filosofico propriamente detto. Come è già successo per Socrate, la sua sola avventura non bastava a far nascere a 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 al *papyrus* si affida ad una possibilità critica, la sola capace di inaugurare un sistema filosofico propriamente detto.

Il quinto capitolo affronta i temi fondamentali della filosofia africana partendo proprio dalla trascrizione e dalla sistematizzazione del pensiero tradizionale. È un missionario belga, Placide Tempels, a parlare per primo di filosofia bantu inaugurando il concetto di *forza vitale*; la sua opera è un opuscolo o poco più, ma aprirà la strada per un dibattito che oggi non è ancora spento. Seguirà un africano, Alexis Kagame del Rwanda, che tratterà la filosofia bantu- rwandese dell'essere, sulla stessa linea di Tempels restringe però il suo studio alla lingua *kinyarwanda* traendo dalle sue strutture il pensiero sottostante dell'uomo bantu.

A questo punto è importante chiedersi cosa significa *essere* per alcuni filosofi africani, qual è la loro concezione rapportata al pensiero occidentale; ne escono interessanti accostamenti, tutti da analizzare e verificare come l'identificazione tra *essere e forza vitale* o *essere e misticismo*.

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.

Vale per tutti P. Hountondji che critica l'opera di Tempels dichiarandola *etnofilosofia*, cioè pensiero di una sola etnia non estensibile a tutta l'Africa.

Successivamente sono state analizzate le concezioni più originali di due pensatori attuali, la *Vitalogia* di M. Nkafu e il rapporto tra *Linguaggio e Arcano* di P. Miguel. Sono due autori che meritano attenzione perché rappresentano due parti di Africa molto diverse tra loro: il primo il Camerun, zona francofona, il secondo l'Angola, zona portoghese o lusofona. I due, molto diversi nell'approccio e nell'adeguare i propri temi e linguaggi alla sensibilità 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.

Alla fine del capitolo quinto vengono definite le correnti filosofiche frutto di un lavoro storico fatto dai pensatori più giovani non solo per l'età ma per il momento d'arrivo nel panorama della filosofia. È da notare che gli ultimi autori non si pongono nemmeno più il problema dell'esistenza di una filosofia africana e partono direttamente dai concetti di questa per compararli alle altre filosofie. Segno questo che considerano il pensiero africano maturo per confrontarsi con pari dignità con tutti gli altri ponendo domande e indicando vie da percorrere perché, come dice A. Ndaw., il pensiero negro africano manifesta, al di là del moltiplicarsi delle teorie date dalla varietà delle interpretazioni, il suo carattere essenzialmente aporetico.

Nell'ultima parte viene presentato un glossario con i termini più importanti riguardanti il pensiero Bangwa del Camerun, il Kinyarwanda-Kiswahili e il Kimbundu dell'Angola, 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.

Desidero ringraziare per la collaborazione e l'aiuto:

- Il Prof: Martin Nkafu Nkemnkia che, con la sua disponibilità e i suoi scritti, rende chiara la filosofia africana e il Prof. Pedro Miguel da cui ho avuto l'idea di intraprendere questo lavoro;
- L'Associazione Amici dei Popoli, a questo gruppo e alla forte amicizia con i suoi componenti devo le conoscenze e l'inserimento nel mondo africano; i Missionari Comboniani, e Federica responsabile della loro biblioteca, vera miniera per chi vuole conoscere l'Africa;
- Tutti gli africani con cui ho fatto un pezzo di strada qui in Italia che mi hanno permesso di entrare nell'anima africana. La mia gratitudine va soprattutto alle donne capaci di resistenza e di speranza e con cui ho un rapporto di sorellanza.
- Tutti i rwandesi che ho conosciuto, che mi sono venuti incontro e mi hanno concesso il privilegio di vederli per come sono veramente, da loro ho imparato l'ascolto e da loro ho capito che esiste la filosofia africana.
- Ma il mio ricordo va soprattutto a Antoinette Mukantaganira, forte donna rwandese morta l'otto maggio 1998 a causa della guerra, a Jean Baptiste, suo marito, ancora in prigione senza processo, ai loro quattro figli, che lei mi ha affidato e che ora sono i miei figli.

1. IL PENSARE AFRICANO TRA STORIA E ANTROPOLOGIA

1.1. L'IDEA DI CIVILTA' AFRICANA

"Un giorno, molto tempo fa, Ananse Kokrofu, 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"[1] 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 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

[1] B. Davidson*, La civiltà africana*, G.Einaudi, Torino, 1^ edizione 1972 , 2^ edizione 1997.

completamente Ananse; in fin dei conti egli aveva fondati motivi per capire che nessuno può sapere tutto.[2]

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 [3], professore di scienze naturali.

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

---

[2] *Ivi*, p. 4

[3] 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 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

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 malgrado la comparsa di una scienza delle "culture primitive" nell'Inghilterra vittoriana, il discorso sul selvaggio andrà assumendo i caratteri di una ideologia celebrativa della società capitalistico/industriale in piena ascesa; infatti, nel 1861 i vittoriani della società etnografica di Londra [4], durante una delle loro riunioni, si 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*"[5] in cui le frontiere e le fondamenta stesse di una credenza giusta ed accettata avevano cominciato a subire gravi scosse. 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

[4] cfr. *Ivi,* 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."

[5] *Ivi*, alle p. 10, 12 si legge. "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".

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 una introduzione alla storia delle religioni che divenne un classico. Settant'anni dopo Evan–Pritchard [6], 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*

[6] *Ivi,* 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.

inferiori" 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[7], 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.[8] 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

[7] Cfr. *Ivi*. p.70 e p. 98; M. Harris, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna, 2000, p. 247 e p.406.
[8] 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.[9]

[9] Ivi, 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.

1.2. LA QUESTIONE DELLA COLONIZZAZIONE

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, 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 ridicola 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 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"*[10].

Le dinamiche storiche della maggior parte dei paesi del mondo, nel corso del novecento, 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

[10] Eric J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, BUR, Milano, 2000, p. 240

territori ritenuti di scarso interesse economico, anche se pittoreschi, come i grandi deserti popolati dai beduini; tutto questo, però, prima che in quei luoghi inospitali venisse scoperto il petrolio.

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.[11]

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 dalle colonie. La dipendenza coloniale divenne inaccettabile anche per 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

[11] Cfr. *iv*i, 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 mond*iale"

minoranze politiche e masse popolari.[12] 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; infatti il sistema di migrazione temporanea dei contadini dal villaggio alla miniera era 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. Alcuni futuri presidenti delle future repubbliche africane erano già sulla scena.[13] 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;[14] 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

[12] Cfr. *ivi*, 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

[13] Cfr. *ivi* 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

[14] 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.

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 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.[15]

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

[15] *Ivi,* 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.

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.

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*".[16]

[16] E. Hobsbawm, *op. cit*. p. 264.

1.3. UMANESIMO AFRICANO

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 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 [17] e G. I.Onah .[18] Infine è rilevante lo specifico femminile, l'umanità nell'umanità con P. A. Ogho[19].

1.3.1. *La nozione di persona in Africa nera*

Nelle tradizioni *Peul* e *Bambara*[20] 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

[17] 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.

[18] 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".

[19] 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.

[20] 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."

Benke-so. La nascita[21] 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 dell'individuo.[22]

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.

---

[21] *Ivi*, 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."

[22] Ivi p. 53: "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 ventuno 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.

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 [23] 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*."[24]

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

[23] G.I. Onah*, Chi è l'uomo? Risposte dei filosofi africani*, in "Prospettive di filosofia africana", p.81

[24] *Ivi*,p. 86. anche M. Buber in *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon. Comunità di Bose, Magnano (VC), 1990, 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."

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.[25]

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.

Il primo ad affrontare la questione è stato Origene con *I Principi* 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.

[25] *Ivi*, p. 87, Onah 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 filosofi 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*.

Chi è, infine, l'uomo per i filosofi africani? Onah, seguendo le voci d'Africa, ne fa un riepilogo:

- *L'uomo 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.
- *L'uomo 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.
- *L'uomo 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.[26]
- *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.
- *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. 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.

1.3.2 Lo specifico femminile nel pensiero africano

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.

[26] Cfr. *Ivi*, p.98 e seg.in cui Onah 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. 2.5 di questo lavoro.

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*,[27] 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.[28] 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 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

---

[27] Cfr. A. P. Ogho, in Prospettive di filosofia africana, p.107.

[28] *Ivi*, 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)."

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."*[29]

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 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".[30] La colonizzazione aveva introdotto un sistema e un concetto rigido di

[29] *Ivi*, 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."

[30] *Ivi* p. 113

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 predomino 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, subendo solo le modificazioni necessarie per renderli compatibili con gli assunti della fede cristiana[…]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"[31]

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[32] nel 1880, descrive le femmine di Massaua dividendole, come dice lui, in tre classi o meglio in tre tipi differenti. *"Dissi che la 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 costì 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 pronunciati 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

[31] *Ivi*, p. 114,

[32] 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 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.

camminano con il viso scoperto mentre il resto del corpo è accuratamente ravvolto nella lunga 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 costì 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*,[33] 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 ammirabilmente 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."

[33] *Ivi*, p.56, *il corsivo è mio*, questo autore pur rappresentando il pensiero del tempo,in certi momenti sembra staccarsi dall'eurocentrismo per concedere ad altri popoli la loro cultura e i loro usi e costumi.

I cambiamenti operati dal colonialismo produssero delle conseguenze che la donna africana subì anche dopo la conquista dell'indipendenza.[34] Mentre nell'Africa pre-coloniale si poteva parlare di donne munite di potere e di autorità che contribuivano alle varie società 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

[34] 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."

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".*[35] 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 già sono stati analizzati ma che vale la pena di ricordare: il tipo di accoglienza delle comunità ospitanti che hanno spesso incentivato il

[35] Ivi, 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."

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.[36] Tutto questo tocca da vicino il mondo 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.

[36] 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 di cui si è parlato a lungo in queste pagine. Anche oggi, dopo più di un decennio, 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.

1.4. MENTALITA' 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.[37]

In particolare L. Levy-Bruhl[38] 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 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.

---

[37] U. Fabietti, Cap 5, pag. 69. Questa tradizione (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.

[38] L. Levy–Bruhl: (Parigi 1857-1939), 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. *(La morale e la scienza dei costumi, 1903*). Ne *Le funzioni mentali nelle società 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. 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

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.[39] 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 contraddizione, e in Kant, è chiamata in gioco la sfera emozionale piuttosto che quella intellettiva.[40]

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

[39] R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, A.Mondadori, Milano,1968, p.314
[40] L. Levy-Bruhl*, Il soprannaturale e la natura nella mentalità primitiva*, Parigi ,1931, pag. 14 e seg.

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".[41]

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.[42] Dai *Cahiers,* pubblicati postumi traspare la volontà di Levy-Bruhl di attenuare lo iato tra pensiero pre-logico e pensiero logico, soprattutto attraverso la constatazione di come, anche nella società positiva e scientifica, fosse possibile rilevare indubbie tracce di pre-logismo.

[41] 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.l'autore esamina le tesi di questo autore e le confronta 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.

[42] A.Ndaw, *Pensiero africano*, Ediz. Milella Incontri, Lecce, 1993 p.105 e seg.

1.5. TRASMISSIONE ORALE DEL SAPERE E SCRITTURA

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 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 di cui si è parlato in precedenza.[43] Al momento attuale esistono tante opere, scritte negli ultimi quarant'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."[44] Per questo motivo il discorso orale è più adatto della scrittura per la ricerca della verità, ma la

[43] 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.

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

scrittura resta fondamentale in quanto permette una conservazione e una memorizzazione della riflessione e offre materia per la riflessione ai pensatori di ogni tempo[45]. 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[46] 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 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.[47] 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

[45] F. Lopez, *op.cit* p.43-47
[46] A. Hampatè Ba, *Aspetti della civiltà africana,* EMI, Bologna, 1975, p.88
[47] M. Nkafu *op. cit*. p. !81

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.[48]

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 interpretato e non accettato semplicemente, il reale viene penetrato con la luce del pensiero, con intelligenza 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.[49]

[48] 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
[49] M.Nkafu, *op. cit*. p. 183. L. Procesi e M..Nkafu*, op cit*. p.23-24

2. IL PENSIERO AFRICANO E LA SUA IDENTITA'

2.1. L'ESISTENZA DEL PENSIERO AFRICANO

"Esiste un pensare africano?" Se lo chiede M. Nkafu[1] quando constata che nelle biblioteche e librerie da lui frequentate, durante i suoi studi di filosofia, non ha trovato manuali o trattati sistematici di filosofia africana. Eppure in Africa sono esistiti ed esistono pensatori di grandissimo rilievo in diversi campi, una schiera ricchissima di intellettuali africani in campo politico, scientifico e religioso ma che non sono riconoscibili come ricercatori in campo filosofico. Occorre rilevare che alcune opere che portano il titolo di "Filosofia Africana", sono state scritte in gran parte da occidentali, molti dei quali missionari, che avendo vissuto in terra africana per molti anni, hanno tentato di portare alla conoscenza del mondo culturale occidentale il pensiero africano.

Attualmente esistono molti articoli scritti sul pensiero africano da africani, ma trattandosi di realtà e di categorie africane, il problema fondamentale è quello della "lingua" da usare per mettere per scritto questo pensiero. Le lingue africane non sono tutte scritte e non si studia a scuola una lingua africana in maniera scientifica.

Sul pensiero africano ha pesato per tanto tempo il concetto di "prelogismo" che caratterizzerebbe la "mentalità primitiva", espresso soprattutto L. Levy Bruhl*:* un pensiero che non si sviluppa secondo la logica aristotelica basata sul principio di contraddizione, ma per il quale gli oggetti, gli esseri, i fenomeni possono essere, in un modo per noi incomprensibile, se stessi e nel contempo, qualcosa d'altro."[2] Anziché trovarsi nella situazione di distacco fra soggetto ed oggetto, uomo e mondo, io e non io, i primitivi stanno in rapporto d'unione con il mondo circostante. La realtà stessa in cui operano è mistica, la legge di partecipazione e il carattere prelogico di questa mentalità sono determinazioni riguardanti non tanto il rapporto uomo ambiente quanto il modo di esplicarsi della mente che lo governa.

---

[1] M. Nkafu*, Il pensare africano come vitalogia*, Città nuova editrice, Roma,1995, p.17. M: Nkafu, L.Procesi, *Prospettive di Filosofia Africana*, Ediz. Associate, Roma, 2001, p.9.

[2] Il prelogismo e la mentalità primitiva sono trattati nel 1° capit. parte 3^, per queste tematiche cfr. P.A. Kahango**,** *La scorza, il legno, il cuore*,Nuova Specie,Foggia, 1993. L.Levy Bruhl, *Les fonctions nentales dans les societes infèrieures*, Paris 1910, *Carnets*, Paris 1949*, Sovrannaturale e natura nella mentalità* ***primitiva***, 1931. - P. Miguel, Honga, *Per un'antropologia africana*, La Meridiana, Molfetta(Bari) 1990. – R. Cantoni, *Il pensiero*
dei primitivi**,** **A**. Mondatori, MI 1963.

Anche P. Miguel in “Honga” sostiene che il pensiero bantu non si sviluppa secondo il principio di contraddizione, ma questo non significa che sia caratteristica di una mentalità primitiva e prelogica, questa tesi porterebbe alla distruzione di tutto l’edificio del mito, del simbolo e della metafora, linguaggi molto usati dai popoli che Levy Bruhl chiama “primitivi”. Nelle sue ultime opere questo filosofo-antropologo, morto nel 1939, aveva manifestato un sostanziale ripensamento sui principali temi della sua antropologia: possono coesistere e perfino compenetrarsi, le leggi della logica occidentale (identità, non contraddizione e terzo escluso) e la legge di partecipazione nel pensiero dei popoli definiti “primitivi”. La struttura logica dello spirito è identica in tutti gli uomini e quindi esclude che la mentalità di alcuni di loro possa costituire una sorta di stadio anteriore, nel tempo, all’apparizione del pensiero logico.

Ciò premesso ci si può chiedere in che modo una filosofia possa dirsi africana e quali siano i suoi aspetti fondamentali ciò su cui si basa. La stessa domanda vale anche per tutte le altre culture. Occorre individuare le condizioni e le specificità che consentono di parlare di una filosofia, sia essa europea, araba, asiatica o africana, come un pensiero sia determinato dalla cultura di riferimento: ad esempio quando si parla della Grecia come culla della filosofia occidentale.

Ma questa sicurezza può essere relativizzata da posizioni che sostengono che il sapere occidentale è stato largamente influenzato dal pensiero e dalle scoperte scientifiche africane.

J.P. Omotunde, originario di Guadalupe e appassionato di storia, sostiene che i grandi sapienti: Talete, Pitagora, Aristotele, Platone, sono i primi veri “afrocentristi” nella storia dell’umanità. Le fonti greche spiegano il legame tra Talete di Mileto e i sacerdoti neri dell’Egitto, a cui deve tutto il suo sapere. Infatti il suo teorema era conosciuto in Africa 1300 anni prima della sua nascita. Pitagora dovette aspettare pazientemente tre anni prima di essere ammesso negli istituti superiori di formazione africana dove rimase per diciannove anni. I sapienti egiziani custodivano gelosamente le loro conoscenze e le rilasciavano a piccole dosi solo agli spiriti forniti di una profonda saggezza. L’autore dimostra, avvalendosi di fonti greche e africane, che non c’era un rapporto di parità tra greci ed egiziani, questi si ritenevano depositari del sapere e non ammettevano facilmente stranieri ignoranti e “infanti”, se non dopo un lungo tirocinio. Quando parla di africani Omotunde si riferisce all’Egitto, il

legame di questo con il resto dell'Africa è dato anche dall'immagine di Narmer, primo faraone d'Egitto, che dimostra dai tratti del suo volto di essere sudanese.[3]

Pedro Miguel dell'Angola parla di testimonianze esplicite di Erodoto che ha visitato l'Egitto, e che nel secondo libro delle Storie afferma che i Colchi paiono Egizi perché hanno la pelle nera e i capelli crespi, ma ancor di più perché questi popoli sono gli unici, con gli Etiopi, che si circoncidono dalla nascita.[4]

Anche E. Guernier riconosce all'Africa il suo essere culla dell'umanità e della coscienza umana: l'arte industriale dei primi uomini nella preistoria è africana e presenta un carattere di assoluta "universalità", segno dell'unicità della natura umana. E' soprattutto nel pensiero che l'occidente è debitore all'Africa: "Se il pensiero filosofico è nato in Grecia, si può affermare che la Berberia (Alessandria, Leptis Magna, Cartagine Romana) ha dato origine a dei concetti nuovi sia sul piano metafisico che sul piano della ragion pura. Gli gnostici alessandrini pongono al centro dell'Universo, sostituendolo al motore immobile di Aristotele, il postulato dell'Assoluto nella perfezione e nella grandezza. Poi, per colmare l'abisso tra l'assoluto e l'uomo concepirono l'idea di emanazioni non corporee: gli ioni, che rappresentano la volontà superiore dell'Uno."[5] Il contributo dato dalla civiltà Egizia e dalla Berberia all'occidente è, quindi, fondamentale: provenienti da questa zona africana campeggiano le figure di Manilio, Floro e di S. Agostino definito "il grande berbero, questo africano la cui anima e lo spirito illuminarono tutto l'occidente". Guernier cita infine Ibn Rushd, detto Averroè, anche se non è africano, perché il mondo occidentale ha un grosso debito con lui che ha fornito le "armi aristoteliche" al mondo occidentale e che gli autori scolastici spesso non hanno saputo "manovrare"[6]

E' necessario, però, rilevare che questi pensatori-filosofi definiti africani appartengono alla zona del nord Africa, ad un territorio che fa parte del bacino del Mediterraneo e che ha sempre avuto notevoli scambi culturali con il resto dell'Europa, solo le successive vicende storiche hanno creato una barriera ed una rottura tra i popoli che si affacciano sul Mediterraneo; difficilmente l'immaginario occidentale riesce a pensare ad un S. Agostino, Padre della Chiesa Cristiana, come ad un africano.

---

[3] J.F. Omotunde, *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Edit. Menaibuc, Yaoundè, 2000, p.50-95. L'autore vuole dimostrare il legame Egitto Africa anche attraverso altre immagini, a p. 47 la regina Ahmose-Nefertari, moglie del Faraone Amhosis della XVIII^ dinastia, porta i capelli acconciati con delle treccine come le donne dell'Africa subsahariana.

[4] P.Miguel, *Tussangh*e. Ed. Milella , Lecce, 1998, pag. 17

[5] E.Guernier, *Il contributo dell'Africa al pensiero umano*, Sansoni, Firenze 1969, p.199

[6] *Ivi*. p.231

Ben diversa è la situazione di tutto il sapere che viene dalle zone dell'Africa subsahariana, l'Africa nera, sconosciuto e ignorato fino alla metà del ventesimo secolo. Viste le affinità culturali tra la cultura occidentale e quella egiziana si sente spesso porre la questione del perché i popoli africani siano rimasti tecnicamente arretrati mentre gli egiziani avevano l'aratro, la scrittura e costruivano le piramidi. Ancora Pedro Miguel riferendosi a Ki-Zerbo ricorda che non bisogna confondere "razza con cultura" e che la causa del grande sviluppo egizio è dovuta soprattutto a condizioni economiche, demografiche e sociologiche: la dispersione della popolazione con la conseguente cultura itinerante, i terreni poveri che non potevano tollerare lo sfruttamento intensivo con l'aratro, gli scarsi, se non inesistenti scambi con gli altri popoli. Ma le grandi piramidi erano ancora di là da venire quando i Dogon, che probabilmente sono gli iniziatori di tutte le culture del nord, avevano già concepito il cosmo a forma di cesto tronco-piramidale rovesciato, rappresentato dai granai, basando il computo delle cose sulla perennità di Sirio e della sua gemella invisibile.[7]

Chi più di tutti ha teorizzato sul ruolo dell'Africa come culla della civiltà è stato C.A. Diop, senegalese,[8] che ha posto la questione della necessità di rendere giustizia all'africano attraverso il 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. A suo giudizio i Neri dell'Africa sono i soli a poter dimostrare l'identità dell'essenza della loro cultura con quella dell'Egitto faraonico. Ciò rende possibile una nuova chiave di lettura che condiziona l'emergere di una nuova coscienza storica per evitare quello che W. Soyinka definisce "schiavitù ideologica" che consiste nello scopiazzare le ideologie elaborate dagli altri piuttosto che cercare modelli appropriati che conferiscano alle popolazioni africane il ruolo di protagonisti. Nei primi anni quaranta fu fondamentale il contributo di missionari che studiarono il pensiero di alcuni popoli bantu. Per primo il belga *Placide Tempels*[9] che parlò apertamente di "filosofia bantu", sulle sue tesi ci furono consensi e forti contrasti, perché qualcuno salutò l'opera come un primo passo verso la riabilitazione delle culture africane; altri invece reputarono l'indagine carente perché Tempels avrebbe tratto dallo studio di una sola tribù un sistema filosofico in piena regola. Ci fu anche chi vide

[7] Pedro Miguel, Tussanghe, p.53. Cfr. L. e F. Cavalli Sforza *Chi siamo,* Mondatori, Milano, 2002, *cap.9*
[8] C. A. Diop. *Antériorité des civilisations nègres : Mythes ou vérité historique*, Présence Africaine, Paris, 1967, p.11,12. Cfr F. Lopes, *Filosofia intorno al fuoco*, EMI, Bologna, 2001, p..99-112.
[9] P. Tempels*, La Philosophie Bantoue*. Presence Africaine, Paris,1949

in quest'opera uno strumento nelle mani dei colonizzatori per mantenere nell'inferiorità le popolazioni africane.

Per la conoscenza del pensiero africano è stato fondamentale il movimento della *Negritudine o l'Africanità* [10] che ha dato vita ad un'ideologia, elaborata tra gli intellettuali africani di Parigi, come opposizione dell'africano contro il dominio colonialista in tutti i campi, come un richiamo ad una presa di coscienza che mette insieme i valori della cultura africana autentica, come una lotta per l'identità e l'indipendenza. I rappresentanti più importanti del movimento furono il senegalese Léopold S. Senghor e Aimè Cèsaire della Martinica. Per questi uomini l'indipendenza e la libertà erano l'unica meta da raggiungere mentre altri leaders dell'Africa indipendente ritennero che il socialismo africano fosse l'unica via per recuperare i valori perduti o messi a tacere con il colonialismo. Tra questi Julius Nyerere primo presidente della Tanzania; Kwame Nkrumah, presidente del Ghana nel 57, che trae il suo "coscientismo" dallo stile dell'umanesimo e dalla concezione comunitaria dell'Africa tradizionale. Linea seguita anche da *Kenneth* D. Kaunda, primo presidente dello Zambia che, contro il colonialismo che svaluta l'uomo, crede nella persona e nelle relazioni umane in un recupero di valori con il quale è possibile costruire una nuova Africa.

Chi ha dimostrato l'influsso reciproco tra religione e filosofia nel pensiero africano è stato John S. Mbiti, pastore anglicano nato in Kenya, ha cercato una via per la conoscenza dell'uomo africano attraverso lo studio delle strutture tradizionali, dei miti, dei proverbi e di varie espressioni culturali e religiose.

Alexis Kagamé, rwandese,[11] G.Bello della Nigeria e W. Kwassi del Ghana hanno analizzato il complesso rapporto tra lingue africane e filosofia; la scrittura come rappresentazione e metafora della parola allo stesso modo in cui le parole sono metafora del pensiero. L'approccio linguistico è determinante per una formulazione del pensiero africano a livello accademico e molto difficilmente si potrà esprimere il pensiero africano nelle lingue europee. Kwassi afferma che di fronte a problemi epistemologici si deve dire che alcuni concetti che fino ad oggi sono stati ritenuti universali non lo sono affatto.

G.Bello, invece, asserisce che la lingua non gioca da sola un ruolo decisivo nelle discussioni filosofiche perché le traduzioni sono un fatto puramente tecnico in cui entra la linguistica; ciò che conta è che i significati non mutino nelle traduzioni e, data l'universalità

[10] Mongo Beti – Odile Tobner, *Dictionnaire de la Négritude*. L'Harmattan, Paris, 1989.
[11] Alexis Kagame, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Etre,* Bruxelles, 1956 – *La philopsophie Bantu comparée*, Presence africaine, Paris,1976

del pensiero filosofico, qualunque lingua può essere usata per esprimere e fissare il concetto di un popolo e, in questo senso, la scrittura è memoria.

Molti di questi autori sono stati reputati come "etnofilosofi" e criticati. L'etno-filosofia è una corrente di pensiero che tratta la questione della filosofia africana come una forma di "sapienza popolare o collettiva" che trova nelle credenze e nella religiosità di un popolo il fondamento della filosofia africana.

Tra chi si oppone a questa impostazione ci sono: Paulin J. Houndtondji,[12] intellettuale del Benin e H. Odera Oruka del Kenia che criticano la tesi della riduzione del pensiero africano ad una forma di sapienza perché la percepiscono come una generalizzazione arbitraria in quanto, partendo dallo studio della cultura di un singolo gruppo etnico, si fanno derivare principi e regole di pensiero validi per tutti gli africani.

Tutto questo non sarebbe altro che "etnologia", una filosofia in terza persona alla ricerca di una concezione del mondo, una filosofia che risiederebbe in un'anima africana unica per tutto il continente e che si rifarebbe ad un pensiero mitico. Questa pretesa, secondo Houndtondji, deriverebbe dalla dominazione coloniale che propone, ai popoli colonizzati, un pensiero ad immagine dell'occidente. Quindi un'attività filosofica creativa deve essere opera degli africani perché l'africanità della filosofia non deve consistere nei suoi argomenti, ma deve nascere soprattutto dal contesto geografico d'appartenenza di chi la produce.

Tutti gli autori africani citati hanno in comune una buona conoscenza del pensiero occidentale in quanto hanno seguito corsi di studi universitari o hanno tenuto cattedre di filosofia in Atenei Europei o degli Stati Uniti; gli strumenti concettuali che usano per la riflessione teoretica sono nati nel contesto culturale dell'occidente ed appartengono alla storia della sua cultura.

Oltre a Tempels, altri studiosi occidentali hanno investigato sul problema dell'esistenza di una filosofia africana; essi si sono chiesti se sia lecito che un occidentale dia una definizione di filosofia africana e se sia veramente necessario il suo contributo. Tra questi *Henri Maurier*,[13] francese, il cui pensiero, dopo un lungo lavoro, dedicato anche all'aspetto religioso, arriva alla conclusione che ci sono molte filosofie e tutte concorrono all'educazione del pensiero umano; il ruolo specifico di ogni filosofo è quello di dare il

[12] Paulin Houndtondji*, Sur la philosophie africane: Critique de l'Etnophilosophie*, Paris 77

[13] H. Maurier, *Philosophie de l'Afrique noire*, Anthropos,Institut, Paris 1985 – *La religion spontanée*, L'Harmattan, Paris, 1997

proprio contributo al sapere universale e ogni studioso, africano o no, può dunque concorrere alla fondazione della filosofia africana.

Dall'incontro di Ernest Ruch, nato a Strasburgo, con K.C. Anyanwu, nigeriano è nata l'opera *African Philosophy,*[14] che continua la discussione sull'esistenza di una filosofia africana e sulla sua formulazione accademica. Per Ruch solo un osservatore esterno può spiegare in modo adeguato un sistema a lui estraneo: a chi è all'interno manca la distanza ideale tra sé e il sistema e la possibilità di formulare un giudizio esterno, vale anche per la definizione di filosofia africana; però solo chi sta all'interno può comprendere realmente una visione africana ed esprimerla; in altre parole, soltanto un africano può capire ed esprimere una filosofia africana, ma un non africano può spiegarla meglio. La conclusione di Ruch sta nella collaborazione di tutto il mondo filosofico internazionale perché sia possibile la fondazione di un sistema di filosofia africano.

Anyyanwu non parte dalla domanda se esista o meno un pensare africano ma sceglie certi argomenti che ritiene rientrino nella ricerca filosofica e allo stesso tempo prende posizione anche sulla problematica della filosofia africana. Contro la tesi di coloro che ritengono che la filosofia sia uguale per ogni popolo egli afferma che ogni forma di pensiero dipende da una cultura particolare, essa non può essere la stessa per tutti e non si può mai separare un popolo dall'interprete della sua cultura.

La riflessione filosofica nasce quando si mette in discussione l'esperienza e l'esistenza, l'io e il valore dell'Uomo, che cosa è il Mondo, chi è Dio, quale rapporto lega tra loro i diversi enti. Queste sono domande sul senso, il filosofo è colui che dialoga con la realtà, che cerca la verità nella sua totalità e[15]: dato che tutti gli uomini pensano, si può dire che in certo qual modo ogni uomo è un filosofo "sui generis". Tutti gli uomini possono rispondere a modo proprio alle domande riguardanti l'Uomo, il Mondo, Dio.[16]

Ogni uomo è "filosofo" quindi, ma esistono esigenze pragmatiche, come quella di comunicare il sapere, e necessità di uscire dall'individuale per generalizzare e condividere, quanto più possibile, le conoscenze e le istanze etiche e sociali. Così ogni filosofia può essere coltivata come un patrimonio ricchissimo di conoscenze, goduta come un tesoro di idee e di

[14] Ruch E. – Anyaanwu K.C.*African Philosophy*, Catholic Book Agency, Roma, 1984
[15] M. Nkafu, *op. cit*., cfr. il 2° capitolo per una sintesi sul contributo di vari autori alla formulazione del pensiero africano.
[16] *Ivi*, pag.18

opinioni appassionate sulla verità, l'identità, la realtà, il senso, sulle passioni , sul bene e sul male.

"Le riflessioni filosofiche coltivano il dubbio su verità e su valori tacitamente accettati, condivisi in forza di veri e propri automatismi culturali e insinuano il sospetto che possano avere perso di valore conoscitivo e di efficacia qualunque sia la loro natura e la loro giustificazione. La portata critica del pensiero filosofico dimostra tutto il proprio peso quando sono in gioco le visioni del mondo fondamentali.[17]"

Gli autori citati, di cui si parlerà più diffusamente nell'analizzare i singoli concetti, sono molto precisi nel dire cosa "non" deve essere una filosofia africana, ma le indicazioni in senso positivo sono piuttosto scarse. Tuttavia l'analisi suggerisce che la cosa più importante è "trovare lo stretto legame tra la riflessione filosofica e il modo di sentire, l'ethos, il mistero che caratterizzano l'anima africana." Questa sembra la via vera per giungere ad un vero e proprio pensare africano, ma rimane aperto il problema più difficile. Le modalità, le categorie con cui si determina la riflessione sull'espressione originaria dell'anima africana e gli strumenti concettuali con cui andrebbe fatta.

A questo punto sorgono due ulteriori questioni: è possibile trovare nella soggettività africana degli strumenti di pensiero originali e caratteristici? La struttura concettuale dell'occidente è veramente tipica dell'occidente o piuttosto appartiene ad ogni mente umana? Se così fosse dobbiamo ammettere che queste strutture concettuali sono espressione dell'occidente solo per ragioni storiche.

Quindi, scoprire alcune vie di accesso all'universalità nel pensiero africano, è un tema da approfondire, come sia necessario individuare aree di maggiore interesse per il pensare, il sentire africano e cercare in esso strutture e linguaggi che permettano di delineare una visione del mondo e della vita tipica di una *Weltaschauung* africana.

Infine l'incontro con la filosofia africana suggerisce di ripensare alle diatribe sul mito, il logos e la storia che hanno segnato il ventesimo secolo, mostrando una certa coerenza con la vocazione filosofica al dubbio.[18] E anche perché "la prodigiosa varietà delle interpretazioni date al pensiero negro–africano manifesta, al di là del moltiplicarsi delle teorie, il suo carattere essenzialmente aporetico."[19]

---

[17] M. Nkafu -L. Procesi*, op.cit., p.4*

[18] M. Nkafu, *op. cit. p.*90

[19] Alassane Ndaw, *Pensiero africano*, Ediz Milella , Lecce 1993. *(La Pensée africane*, Recherches sur les fondaments de la pensèe negro-africaine Les nouivelles Editions Africaines, Dakkar, 1983), p. 73

2.2. L'AFRICA TRA TRADIZIONE E GLOBALIZZAZIONE

"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"[20].

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 ,[21] 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.*

[20] B. Davidson, *La civiltà africana*, Einaudi, Torino, 1972, 1997
[21] M. Nkafu, *op cit*. p.19 e seg.

2.2.1. I 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.

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 discendono da Mbuya, generato da Dio e dalla figlia di Dio Mwamba. Si schiuderanno quegli "archivi sociali" composti dai Dogon intagliando 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.[22]

2.2.2. 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, perché non ci sono

[22] 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

risultati o conclusioni nel racconto, ed è egli stesso che deve 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.

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".[23]

2.2.3. 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

[23] Pierre Crepeau, *Parole et sagesse*, Valeurs sociales dans les proverbes du Ruanda, Annales Musee Royal de l'Afrique centrale,Tervuren-Belgique, 1985 ; Yiriitiè Bagayoko (AMRAD*), Initiation à laculture 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.

"cuore". I tre non termineranno il loro viaggio 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 il 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 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. [24]

2.2.4. I riti e i costumi, le preghiere

I riti e i costumi 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

[24] 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.

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.[25]

2.2.5. 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 tribù 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.

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.[26]

La globalizzazione appare caratterizzata da alcune tendenze che si vanno sviluppando con un andamento sempre più accelerato:

1- *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.

2- *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.

[25] 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.

[26] 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.

3- *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.
4- *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 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.[27]

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

[27] G. Pasqualotto, *op. cit*., p. 60 e seg.

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,[28] per integrare le conquiste positive della modernità e le nuove possibilità di emancipazione politica, economica sociale e culturale aperte da una 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

[28] I. Tubaldo, *Filosofia in bianco e nero*,l'Harmattan Italia, Torino 1995

iato fra posizioni legate a tempi e spazi socioculturali e politici determinati e visioni del mondo frettolosamente proclamate universali.[29]

[29] M. Arkoun, *op. cit*. p. 67 e seg. - p. 77, Barber, politologo americano, ha coniato il termine "McWorld" 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 decisionali, sfuggenti, anonime ed eticamente irresponsabili.

2.3. 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 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.[30]

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.[31] 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.[32]

---

[30] G. Pasqualotto*, op. cit*. p.53 e seg.
[31] I. Tubaldo, *op. cit*. p.84 e seg.
[32] G. Pasqualotto*, op. cit*. p. 55

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 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.[33]

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.[34] 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

[33] R: Panikkar*, Pace e Inteculturalità*, 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.
[34] *Ivi,* 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.

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 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*".[35]

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 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.

[35] *Ivi*, 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

2.4. UNA COMPLESSITA' SPESSO NEGATA

"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?"[36]

Polemicamente I. Tubaldo inizia così la sua analisi della situazione del pensiero africano. Per l'Africa l'anno fatidico è stato il 1960: anno di grazia 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, nella 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."

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.

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!"[37]

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, quasi inamovibili, che considerano le loro popolazioni

[36] I. Tubaldo, *op. cit*. p 11
[37] *Ivi*, p.13

e il loro paese come riserve personali da predare fino all'esaurimento a cui l'occidente consegnò tutto in mano.

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.

Adel Jabbar[38] 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:

1- *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.

2- *l'eterogeneità*. Occorre guardare ai paesi musulmani 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.

3- *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.

4- *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

[38] A. Jabbar, *op. cit*. p.115 e seg.

queste aree all'introduzione di processi di privatizzazione e di modelli di mercato neoliberisti.

5- *la 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.

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",[39] 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.

[39] A. Jabbar, *op. cit*. p.139

2.5. IDENTITA' E ALTERITA '

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.[40] 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, che hanno messo in discussione la nozione di identità, la quale 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.[41]

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 adeguati.

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 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.*

---

[40] G. Pasqualotto, *op. cit*. p.72 .
[41] *Ivi*, note 38 – 39, p.72

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.[42]

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.*[43] 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 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 al comprensione di sé; e non c'è comprensione di sé che non passi attraverso il confronto con l'altro.[44]

---

[42] A. Da Re, *Figure dell'Etica,* (Introduzione all'Etica), Vita e Pensiero, Milano. 2001, p.117, l'autore analizza le varie 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.

[43] *Iv*i, p. 119

[44] *Ivi*, p. 118

L'alterità, quindi come costruzione di una 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."[45]

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*. [46]

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.[47]

Ciò significa avvicinare l'altro come "volto" eliminando progressivamente tutte le etichette che arbitrariamente gli sono state attaccate; 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

[45] R. Panikkar*, op.cit*. p. 20

[46] Cfr: E. Lévinas, *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma, 2002, p. 43 e p. 75

[47] *Ivi*, 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.[48]

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, una 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.*"[49]

[48] 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.

[49] A. Ndaw, *Pensiero africano*, Milella Incontri, Lecce 1993, p.82

2.5. IDENTITA' E ALTERITA '

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.[50] 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, che hanno messo in discussione la nozione di identità, la quale 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.[51]

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 adeguati.

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 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.*

---

[50]G. Pasqualotto*, op. cit*. p.72 .
[51] *Ivi*, note 38 – 39, p.72

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.[52]

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.*[53] 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 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 al comprensione di sé; e non c'è comprensione di sé che non passi attraverso il confronto con l'altro.[54]

---

[52] A. Da Re, *Figure dell'Etica,* (Introduzione all'Etica), Vita e Pensiero, Milano. 2001, p.117, l'autore analizza le varie 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.

[53] *Iv*i, p. 119

[54] *Ivi*, p. 118

L'alterità, quindi come costruzione di una 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."[55]

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*. [56]

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.[57]

Ciò significa avvicinare l'altro come "volto" eliminando progressivamente tutte le etichette che arbitrariamente gli sono state attaccate; 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

[55] R. Panikkar*, op.cit*. p. 20

[56] Cfr: E. Lévinas, *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma, 2002, p. 43 e p. 75

[57] *Ivi*, 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.[58]

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, una 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.*"[59]

[58] 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.

[59] A. Ndaw, *Pensiero africano*, Milella Incontri, Lecce 1993, p.82

3. IL PENSIERO AFRICANO TRA RELIGIONE E FILOSOFIA

3.1. LA RELIGIONE TRADIZIONALE AFRICANA

Il principio primo della filosofia tradizionale africana è il "vissuto", la vita vissuta realmente, mediante la quale si arriva ai principi e fondamenti ultimi dell'essere umano.[60] 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 ha 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."[61]

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 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

[60] 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

[61] 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".

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 lingua 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.[62]

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.[63]

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.[64]

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: "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

[62] J. S. Mbiti *, Oltre la magia, religioni e culture nel mondo,* SEI, Torino, 1992, 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".
[63] *Ivi,* pag. 4
[64] *Ivi*, pag. 3

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." [65]

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 …" [66] 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 in 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

[65] *Ivi* pag. 3
[66] *Iv*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.

comunque appartiene, si trova all'interno del proprio contesto, sia storico-geografico, sia etico- psicologico.

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*." [67]*

Con "*Pungu",* attributo maschile di Dio colto e trasmesso nell'onnipotenza del suo soffio vitale che rappresenta 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:"[68]

Pedro Miguel ribadisce che il Bantu possiede, dal punto di vista religioso, una "piattaforma eziologia", 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.[69]

---

[67] Pedro Miguel , *Mwa Lemba*, Edlico, Bari 1987, p.11

[68] *Ivi*, pag. 168

[69] *Ivi,* pag. 133

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 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."[70]

Tutto questo rende difficile ogni argomentazione su Dio e si capisce perché ogni scritto su di lui si riveli insufficiente. Il discorso su Dio può essere solamente di ordine verbale, costituito di espressioni dinamiche e lasciato all'intuizione, perché qualunque definizione impoverirebbe il rapporto tra Dio e uomo e spesso potrebbe allontanarci dalla percezione della sua 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

[70] M. Nkafu *op cit*. pag.122

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. " [71]

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*"* [72]

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*."*[73]

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

[71] *Ivi,* pag.120

[72] *Ivi,* pag.121: " 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 è una formula piena di significati e carica di senso che invita l'africano a fidarsi della volontà di Dio.

[73] *Ivi.* pag.121

agli africani va cercata nell'idea di incorruttibilità, che richiama l'idea di eternità e di immortalità, che hanno gli africani.

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. [74]

[74] *Ivi*. pag.124

3.2. LA RELIGIONE COME FENOMENO ONTOLOGICO

Per 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 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." [75]

"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."[76]

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

[75] J.S. Mbiti, *op. cit*. pag.17

[76] 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.

punto che distruggere o rimuovere una di esse significa distruggere l'intero sistema di vita, compreso il creatore stesso.[77]

1) Dio, come spiegazione ultima della genesi e della sopravvivenza dell'uomo e di tutte le cose;
2) Gli Spiriti, che comprendono esseri extra umani e gli spiriti degli uomini morti molto tempo fa;
3) L'Uomo, che comprende gli esseri umani viventi e quelli che stanno per nascere;
4) Animali, piante e tutto il resto della vita biologica;
5) 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. [78]

Anche Hampaté Ba del Mali, parlando di religione tradizionale, fa riferimento a delle categorie ontologiche:[79] 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

---

[77] J.S. Mbiti *op. cit*. p. 18

[78] J.S: Mbiti, *op. cit.* p. 16- 17

[79] 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.

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 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.[80]

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*

[80] *Iv*i, pag.63-65

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."[81]

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.[82] 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 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.[83]

[81] Mbiti, *op cit*, pag.1-2

[82] 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."

[83] *Ivi*, p. 100, 101

3.3. ANIMISMO E MONOTEISMO

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."[84]

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. [85]

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.

---

[84] M.Nkafu, *op. cit*. pag.128

[85] *Ivi,* pag. 130, *Animismo* 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. 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. 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 *animismo 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 Nakafu. Cfr. H. Ba, *op cit*. pag. 59- 80

3.4. CREAZIONISMO

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.[86] Ma in Africa il creazionismo è sostenuto da una larga maggioranza di filosofi 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, incluso anche il cosiddetto ateo, 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.[87]

G.I. Onah, parte dalla questione 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 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." [88]

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

---

[86] 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

[87] 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.

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

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.[89]

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.[90] 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.[91]

---

[89] *ivi*. pag.83

[90] Per 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.

[91] G. I. Onah *op. cit*. pag.86

3.5. IL MISTICISMO AFRICANO

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.[92]

U. E. Agbo, studioso nigeriano che incentra la propria ricerca sulla realtà della "Magia e del Misticismo," [93] 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,[94] 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.[95]

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.

---

[92] 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

[93] 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."

[94] 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.

[95] 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.

"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."[96]

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.[97]

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*

[96] U. E. Agbo*, Ibi*, pag. 65
[97] Cfr. *Ivi*,p. 66 e seg. per gli autori citati: E.Underhill, G. Parrinder , C. Ugwoke e Ekwueme e Nnamani

raggiungere una realtà superiore, che è tale da unificare tutte le realtà. Rispettandone parimenti le individualità."[98]

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 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*."[99]

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.[100]

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

[98] *Ivi* pag. 67-68
[99] *Iv*i pag. 69
[100] *Ivi*, p. 70

persona psico-fisica-spirituale viaggia nel mondo totalmente spirituale nella sua forma "iperspirituale."[101] 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.

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.[102] 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".

---

[101] *Ivi*, 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."

[102] *Ivi*, 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 nostre forme di pensiero quando sono frutto di stereotipi e luoghi comuni non più attuali e che la storia e lo studio hanno resi obsoleti.

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."

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 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 (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.[103]

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

[103] *Ivi*, p. 76, 77, Gli autori citati sono: Wiredu K. *Philosophy and African culture*, Cambridge University Press,Cambridge, 1980. p. 99; Ndaw Alassane, *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.

3.6. IL CONCETTO DI TEMPO E IL SUO RAPPORTO CON LA VITA UMANA

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).[104] 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 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

[104] 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.

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.

3.6.1. 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 direttamemente. *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.[105]

3.6.2. Storia e Preistoria

Ogni popolo africano ha la propria stori a 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 cristianesimo.[106] Una *dimensione escatologica,* elemento determinante nel discorso religioso e anche nel pensiero filosofico di molti occidentali, in particolare P. Ricoeur, che è completamente assente nella religione tradizionale africana.[107]

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

[105] In alcuni luoghi d'Africa per dire la formula "nei secoli dei secoli" contenuta nel "Gloria al Padre," si usa dire "Zamani, Zamani, Zamani".
[106] J.S. Mbiti, op. cit. pag.26
[107] 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".

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.

3.6.3. 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 comunità, spesso sotto forma di attività religiosa. "Ciò che appare anormale o inusitato è visto come un'invasione dell'armonia ontologica."[108]

3.6.4. 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*."[109]

---

[108] *J.S.Mbiti, op. cit. pag. 27*
[109] *Ivi* pag. 25

La morte è un processo che rimuove gradatamente la persona dal periodo Sasa 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. "[110]

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 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"[111]

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.

[110] *Ivi*, pag. 25
[111] *Ivi*, pag. 25, 26

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

3.6.5. 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 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. [112]

3.6.6. 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

[112] *Ivi*, pag. 27

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.

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.[113]

Ma c'è anche chi sostiene, [114] 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[115]. Il passato

[113] *Ivi* pag. 27-28
[114] I. Tubaldo, *op. cit*: p.103
[115] Cfr. *Ivi* 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".

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."[116]

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*.[117]

A. Ndaw conviene con Mbiti che le società tradizionali 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 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."[118] 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

---

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.

[116] *Ivi*, p. 103

[117] *Ivi, p.* 104-105

[118] A. Ndaw, *op. cit*. p.187 e seg.

instaurare *un'intellegibilità 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."[119] 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 che lo caratterizzano, è il veicolo per eccellenza del nuovo e dello strano. Proprio per questo conviene annullarlo a qualsiasi prezzo.

[119] *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."

3.7. IL SACRO DELL'OSPITALITÀ IN ALCUNE CULTURE AFRICANE

Anastasio Kahango,[120] 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."[121] 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 1984/85.

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*".[122] 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, 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

[120] A. Kahango*, La scorza, il legno, il cuore*, Nuova Specie, Foggia, 1993
[121] *Iv*i, p.85
[122] *Ivi*, 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".

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*;[123] 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,[124] lascia intendere che essi compiono 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, come abbiamo visto, 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*: "uomo" (plurale *bantu*); *Kintu:* "cosa" (plurale *bintu)*; *Hantu* "luogo e tempo"; *Kuntu:* "modalità"[125]

---

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

[124] *Ivi*, 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.*

[125] *Ivi* p. 94, cfr . A. Kagame*, La Philosophie bantu-rwandaise del l'Etre*, SRSC. Bruxelles, 1956

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", [126] 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."[127]

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.[128] 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 schemi mentali delle proprie strutture di pensiero ed

[126] P. Miguel, *Honga*, p. 54
[127] P.Miguel*, Kijila*,p.18
[128] A. Kahango*, op. cit*. p. 97, per quanto riguarda il linguaggio Kimbundu, cfr. P. Miguel, *Honga*, p.63, 64.

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.[129] 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".[130]

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.

[129] Cfr. *ivi*, 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".*

[130] *Cfr.* p. 111, il proverbio popolare è citato da Ki-Zerbo in *Storia dell'Africa nera. Un continente tra la preistoria e il futuro*, trad italiana di R. Long, Einaudi, Torino, 1977.

Dalla nostra capacità di accoglierlo o meno dipende il destino di questo nostro "villaggio globale" in cui viviamo."[131]

[131] *Ivi*, p. 113

4. PENSIERO E FILOSOFIA AFRICANA

4.1. IL DIBATTITO ATTORNO ALLA FILOSOFIA AFRICANA

"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." 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.[1] 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, secondo Ndaw, Hegel ha dato una delle più decise formulazioni della visione etnocentrica della storia culturale del mondo e dell'egemonia dei processi culturali europei.[2]

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.[3]

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. Aveva scelto di studiare il pensiero selvaggio perché esso gli sembrava rivelare, in

---

[1] Cfr.A. Ndaw*, op. cit.a* p. 102 l'autore, di origine senegalese, analizza il pensiero di Hegel (*La Ragione nella storia*, p. 190-191) e riporta questo suo giudizio quando parla della forma generale del carattere africano: "Questo carattere è difficile da comprendere perché differisce completamente dal nostro mondo culturale: ha in sé qualcosa di interamente estraneo alla nostra coscienza. Abbiamo bisogno di 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. 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."

[2] *Ivi,* p. 103

[3] Cfr.il capitolo 1,3 di questo lavoro per un'analisi della mentalità primitiva e del prelogismo.

modo più puro, i caratteri generali di ogni pensiero."[4] 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, secondo Ndaw, 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 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."[5]

La questione della definizione, e addirittura dell'esistenza di una filosofia africana, è dovuta alla mancanza di testi scritti specifici che riguarda il tempo precedente la 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.

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. Al punto che, ancora oggi, i filosofi occidentali, "i professionisti della filosofia", come dice ironicamente I.Tubaldo [6], 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.

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

[4] 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".
[5] *Ivi*, p.77
[6] 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."

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." [7]

Ma la tradizione *Dogon*,[8] 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 [9] 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:[10] "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."

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

[7] A. Ndaw, *op. cit*. p. 107

[8] 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.

[9] 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.

[10] B. Davidson, *op. cit*. p.147.

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 dicevano 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."

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 trentatrè giorni.[11]

[11] *Ivi,* p.148, "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

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.[12] 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.[13]

---

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 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. Cfr. anche G. de Santillana, *Fato antico e fato moderno*, Adelphi, 1993, p.15, "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."

[12] *Ivi*, p. 149

[13] *Ivi*, p. 152

4.2. FILOSOFIA: PENSATORI E FILOSOFI

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*."[14]

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":[15]

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."[16]

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*[17] 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, 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

[14] I. Tubaldo, *op, cit.Filosofia in bianco e nero*, L'Harmattan, Torino, 1995, p.63
[15] La Stampa, 2 marzo 1994.
[16] M.Nkafu, *Il pensare africano come "vitalogia*", Città Nuova , Roma 1995, p.17,18
[17] Si riferisce a*: Storia del pensiero occidentale* pubblicato da Marzorati Editore a Milano tra il 1973 e il 1975.

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."[18]

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 suo proprio metodo, essa 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."[19]

"Non ogni pensiero è necessariamente filosofia" ribadisce F. Lopes,[20] 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 loro pluralismo. Di conseguenza, piuttosto che parlare di pensiero tradizionale, sarebbe meglio parlare di tradizioni di pensiero africano".

---

[18] G. I. Onah, in *Prospettive di filosofia africana,* p.80
[19] A.Ndaw, *op cit*. p.87
[20] F. Lopes, *Filosofia intorno al fuoco*, Emi, Bologna 2000, p. 43. L'autore si riferisce al pensiero di P. Hountondji: "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?"

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."[21]

Storicamente i primi approcci con "una certa pretesa scientifica" al pensiero negro 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 sono 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."[22] 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 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

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

[22] A. Ndaw*, op. cit*.p.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."

il pensiero dell'africano contemporaneo.[23] "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,[24] per scoprire dei sistemi di pensiero che mettono in opera tutt'altre categorie, tutt'altri principi direttivi rispetto a quelli della metafisica di Aristotele"[25] 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".[26]

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 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."[27]

---

[23] 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.

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

[25] *Ivi*, p. 75

[26] P.Miguel, *Mwa Lemba*, Edilico Bari, 1987, p.64

[27] M.Nkafu*, Il pensare africano come vitalogia*, Città Nuova, Roma, 1995 p. 89.

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, malgrado il carattere episodico e frammentario di ciò che si poteva conoscere di essa."[28]

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 "[29] Questa proposizione implica però il rigetto assoluto di un sistema diverso di pensiero, quello tradizionale, considerato ridicolo e assurdo. Tutti i pensatori africani considerano tale reazione superficiale; cosa che ha già ritardato lo studio dei tesori del pensiero africano perché ostile ad ogni valorizzazione di concetti specificatamente africani.

[28] A.Ndaw, *op cit*. p. 78
[29] *Ivi*, p. 80

4.3. LA TRADIZIONE AFRICANA COME FILOSOFIA

La tradizione e tutto ciò che l'Africa ha tramandato oralmente è questione molto importante e carica di significati nel pensiero africano. Come si diceva, 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".[30]

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".[31]

Il fondamento autentico, le basi del pensiero africano sono costituite da forme di sapere spesso considerate folclore, affabulazione, ma che hanno al loro interno, come si è visto, 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.

4.3.1. Il pensiero mitico

Il mito[32] appare come l'elemento fondamentale del pensiero negro-africano. Contemporaneamente fonte di sapere profondo e memoria di questo, esso è anche l'istanza

[30] A. Ndaw, *op. cit.*, p. 79
[31] *Ivi,* p. 83,
[32] Cfr. *Ivi*. 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

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."[33]

4.3.2. 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."[34] 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

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.

[33] 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, Barbara, Sénoufo, si chiede: "Si devono o si possono unire questi concetti in una stessa ricerca 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?"

[34] A. Ndaw, *op cit*. p.137 e seg.

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 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."[35]

[35] *Ivi*, p. 143

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.

4.3.3. Pensiero africano e vita mistica

Di misticismo africano e del suo rapporto con l'essere si è già parlato nel terzo 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 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."[36] 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.

4.3.4. 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

[36] *Ivi*, a p.146 e seg. 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 inziati, 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 inziatico, 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 con il cosmo.

precedente."[37] 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. 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."[38]

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

[37] *Ivi,* a p. 146 vengono descritti i vari stadi dell'iniziazione: "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.

[38] *Ivi*, p.156 e seg.

della personalità.“Vi è simultaneità, e ciò in virtù del potere liberatore, della potenza disalienante della conoscenza.” [39]

4.3.5. Etica e vita spirituale

L’etica africana secondo A.Ndaw 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.”[40]

L’educazione è tesa verso questo scopo, orientata verso questo comportamento etico. Poiché 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, padrone di se stesso, ha saputo estendere il potere esercitato sulla sua persona e gli esseri e alle cose che lo circondano.[41]

---

[39] *Ivi*, 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: “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. Prima di nascere di nuovo, l’uomo ridiventa feto.” Poi in nota (31 p.157) 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 presa di coscienza all’apparizione del nuovo sul vecchio per mezzo del soggetto?

[40] *Ivi*, p.160.

[41] *Ivi,* 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

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.[42]

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.

---

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."

[42] *Ivi*, p. 166, l'autore si riferisce soprattutto alla popolazione *Bambara* del nord-ovest dell'Africa.

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.[43]

[43] *Ivi,* p.!73.

4.4. LETTERATURA, TRADIZIONE E PENSIERO AFRICANO

P. Hountondji, perentoriamente 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".[44] 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 di archivio avrebbe il vantaggio di rendere possibile, da un individuo all'altro, da una generazione all'altra, la critica del sapere." [45]

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

[44] Cfr. F.Lopes, *op. cit*. p.44.
[45] *Ivi*, p. 45.

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."[46]

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 *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. [47]

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

[46] Ivi, p. 47.
[47] L. Gaffuri, *Raccontare l'Africa*, Nigrizia, ottobre 1994.

trascrizione, cioè al momento in cui la memoria, affidandosi al *papyrus* crea una possibilità critica, la sola capace di inaugurare una filosofia propriamente detta.[48]

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. [49]

---

[48] F. Lopes, *op. cit*. p.51.

[49] Per la letteratura africana cfr: C. Brambilla, *Letterature africane in lingue europee,* Jaca Book, Milano, 1993. L'autrice, studiosa di letteratura africana e caraibica, nonché curatrice del dizionario enciclopedico 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 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. Fra gli atenei più attivi l'Università di Padova (Prof. G.Toso Rodinis), Di Bologna (Prof. Marcato Falzoni), di Verona (Prof. I. Vivan), La Sapienza di Roma (prof. Wilkinson), di Trieste (prof. Benelli), di Torino (Prof. Mossetto), Di Genova (prof. Amoroso), di Parma (Prof. Biondi), di Bari (Prof. Dottoli), l'Istituto orientale di Napoli, Ca' Foscari di Venezia, le Università dell'Aquila e di Pescara. La critica perde il suo carattere divulgativo e si fa specialistica, piuù 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. A questo si aggiunga la scarsità di riviste che accolgono opere e presentano recensioni. Le più importanti sono "Nigrizia", dei Missionari Comboniani di Verona. "Africa" dell'Istituto Italo-Africano di Roma che è stata pioniera in questo campo e che ha curato la bibliografie "Studi sulle Letterature d'Africa". Negli

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 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."
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."[50]

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.

[50] C. Brambilla, *op. cit.* p.54.

5. LA FILOSOFIA AFRICANA DALLA TRADIZIONE ALL'ACCADEMIA

Quanto è stato detto fino a qui sulla questione dell'oralità come tradizione e della scrittura come conservazione e innovazione, permette di definire il concetto di filosofia africana, intesa come sistema a cui tutti possono accedere e che tutti possono conoscere. Per spiegare meglio la questione ci si può riferire alle parole di P.Hountondji e di F. Lopes. "L'assenza della trascrizione non toglie per nulla il valore intrinseco di un discorso filosofico, essa impedisce invece di integrarsi in una tradizione teorica collettiva, di prendere posto in una storia, come riferimento per nutrire le discussioni future".[1] Quindi i filosofi senza opere scritte non sono sufficienti per far nascere una filosofia africana, occorre raccogliere le *briciole filosofiche* della tradizione orale con la precisa consapevolezza che si potrà parlare "al mondo" di filosofia nel momento in cui la memoria si affiderà allo scritto e quindi alla possibilità critica inaugurando una filosofia accessibile a tutti.[2]
Questo avvenne quando Placide Tempels pubblicò la sua opera: *La filosofia bantu* nel 1945, una pubblicazione che all'epoca fece molto scalpore e che parla di una concezione dell'essere e dell'universo che sarebbe propria dei Baluba, dei bantu e degli africani in generale.

5.1. LA FORZA VITALE E L'ESSERE IN TEMPELS

Secondo Tempels [3] "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.[4] Il pensiero negro africano situa la vera realtà nel dinamismo dell'essere. Numerosi etnologi, antropologi e intellettuali avevano alluso alla

[1] P. Hountondji, Sur la *''Philosophie Africaine''* Clè , Yaoundé, 1980, p. 36, 37.
[2] F. Lopes*, Filosofia intorno al fuoco*, EMI, Bologna 2001
[3] Placide Tempels era un missionario francescano belga arrivato in Congo negli anni trenta." Partendo dai dati etnologici concernenti la cultura bantu e servendosi del modello filosofico della scolastica elabora una teoria che ha come scopo la civilizzazione dell'uomo africano tramite l'evangelizzazione e la liberazione teologica.(…). La sua tesi fondamentale è che il comportamento dei bantu deve essere compreso come un comportamento razionale, che poggia su un sistema coerente di pensiero. Ciò lo porta ad affermare che il *negro* è un uomo, un essere pienamente umano e che il più grande peccato commesso dal colonizzatore è stato quello di ridurlo alla dimensione di un bambino o di un sotto-uomo, di crederlo inferiore e di trattarlo come tale. Tempels invita tutta la comunità bianca ad un'autocritrica coraggiosa, mettendo a nudo l'ignoranza dell'aministrazione coloniale riguardo ai valori e alle pratiche culturali del popolo bantu." Cfr. F. Lopes. *op cit*. p. 20
[4] 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."

"forza vitale",[5] 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".[6] 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."[7]

Tempels infatti afferma: "Noi europei occidentali riusciamo a concettualizzare la nozione trascendentale dell'*essere* distinguendola dal concetto di *forza*, cosa che i bantu non fanno. 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. Nel nostro pensiero *l'essere* ha una connotazione statica, in quello dei bantu ha una concezione dinamica. Quanto detto 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."[8] *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.

---

[5] 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 em provérbios Angolenses,* secondo P. Miguel, Tempels si è rifatto proprio a questo autore per la sua opera. Cfr *Tussanghe*, p.129

[6] A. Ndaw, *op.cit.*, p. 342. L'opera di Tempels ha costituto per il pensiero africano una rottura con il pensiero precedente e l'inizio della costruzione di apparati teorici molto più accessibili e conoscibili, soprattutto per la filosofia occidentale..Chiunque voglia conoscere, analizzare e valutare la questione non può prescindere da questo pensatore e chiunque abbia parlato di pensiero africano ha dovuto necessariamente riferirsi a Tempels; anche i volontari, che negli anni sessanta partivano per l'Africa, trovavano nel loro corso di formazione *La philosophie Bantoue*.

[7] M. Nkafu, *Il pensare africano come "vitalogia*", Città nuova Editrice, Roma,1995, p.28

[8] P.Tempels, *La Philosophie bantoue*, Presence africane, Paris, 1961, p.34

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). [9]

"La nostra mentalità scientifica – ribadisce I. Tubaldo[10]- 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: "Gli africani con una terminologia molto varia (vita, forza vitale, rinforzare la vita, forza del nostro essere intero, forza della nostra vita…) affermano 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

[9] 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".
[10] I Tubaldo, *Filosofia in bianco e nero*, L'Harmattan, Torino, 1995, p. 129 e seg.

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."

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".[11] *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. 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." [12]

-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

[11] 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.
[12] P. Tempels, *op. cit*. p. 68, 81.

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.[13]

- 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 piante e minerali. Questi esseri inferiori esistono per decisione divina soltanto per essere d'aiuto all'uomo, loro superiore".[14]

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…"[15]

Malgrado la seduzione di una tale concezione, e malgrado il fatto che Tempels si sia fatto portavoce dei Neri imputando all'ignoranza dei bianchi colonizzatori la mancata comprensione della loro pratiche culturali,[16] un certo numero di critiche e di riserve sono state fatte sia a lui ed all'utilizzazione del suo lavoro sul piano missionario, sia alla sue teoria. Ciò

---

[13] *Ivi*, 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.

[14] *Ivi*, p. 44

[15] I. Tubaldo, *op.cit*. p.130.

[16] Tempels, *op. cit*. a pag. 15 dichiara: "Colui che pretende che i primitivi non possiedano un sistema di pensiero, nega loro l'appartenenza alla categoria di uomini." E a p. 116: "Ciò che essi desiderano anzitutto è il riconoscimento da parte del Bianco, il rispetto della loro dignità di uomini e il loro pieno valore umano."

ha contribuito ad alimentare un dibattito proficuo sul pensiero africano e, pur tra polemiche anche aspre, a fare chiarezza sulla definizione di “filosofia africana”.

5.2. LA FILOSOFIA BANTU RWANDESE DI ALEXIS KAGAME

Alexis Kagame,[17] rwandese, è il primo africano che ha ripreso, lo studio del pensiero bantu partendo dalle strutture linguistiche del *kinyarwanda*,[18] la sua lingua madre e da questa ha tratto la concezione del mondo e le articolazioni del reale del suo popolo. 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.

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.[19] Da questo esame e dalla comparazione tra "filosofie" riduce le dieci categorie aristoteliche a quattro.

1- *Umuntu*: corrisponde alla *Sostanza*; la persona umana, essere intelligente

2- *Ikintu:* corrisponde sempre alla S*ostanza*, però per gli esseri privi d'intelligenza.

3- *Ahantu*: mette insieme le categorie di *luogo e di tempo*

4- *Ukuntu*:. Comprende tutte le altre categorie aristoteteliche: *quantità, qualità, relazione*, *azione, passione, passione e possessione*.

Nel suo studio Kagame ha per primo stabilito il senso generale 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.

---

[17] A. 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.

[18] *Ivi*, a p. 56 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."

[19] *Ivi,* 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.

"…*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* .[20] "*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." [21]

Tutta questa strutturazione del *Ntu* permette di esprimere le manifestazioni delle proprietà particolari di tutti gli elementi della realtà sensibile. Pare rappresentare 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."[22]

---

[20] 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.

[21] *Ivi,* p. 119 e seg. Nel capitolo 4 a p. 122, che ha per titolo: *Il problema dell'esistenza nella filosofia bantu rwandese*, Kagame dice. "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 questo è impossibile *formulare un giudizio* senza che intervenga sia direttamente che indirettamente" ; Cfr. A.Ndaw, *op. cit*. p.347 e seg.; P. A. Kahango, *op. cit*.p. 94;. I. Tubaldo, *op. cit*. p. 90; P. Miguel, *Tussanghe,* p. 121.

[22] 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. "

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.[23]

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 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.

Infine, secondo A. Ndaw, 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."[24]

[23] Cfr. A. Kagame, *La philosophia bantu comparata*, Presence africane, Paris, 1976. Cfr. anche M. Nkafu, *op. cit.* p. 65.
[24] A. Ndaw, *op. cit.* p.350

5.3. 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 intitolò 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.[25]

E. 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".[26]

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."[27] 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.

---

[25] Cfr. P. Tempels*, op.cit.*, e A.Kagame, *op. cit.*

[26] 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.

[27] 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.

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."[28]

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".[29] Ogni *azem* è principio vitale della propria specie e del proprio genere. Ogni *azem* ha la sua propria ragion d'essere, una sua vita, un suo valore. Qualificato dal principio si

[28] *Ivi*, p.354,

[29] M. Nkafu*, op. cit.* p.164, "*Azem*, 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 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.

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". 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*.[30] Per gli africani l'insieme comporta l'unificazione delle parti, il tutto non è una realtà che si sovrappone alle parti, bensì una realtà ontologica, vitalogica e metafisica. A tutto ciò che è, e quindi non 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"[31]

[30] *Ivi*, p 165, « *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.

[31] *Ivi* p. 166.

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.[32] " 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."[33] 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, 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

[32] 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*.

[33] *Ivi,* p. 69.

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." [34]

"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."[35]

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 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

[34] *Ivi*, a p. 72 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.

[35] Ivi, p.73

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*."[36]

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".[37] 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 esistono le *forme dell'essere*, così *la forza vitale* esprimerebbe l'intensità dell'essere, più che una sua modalità accidentale."[38]
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.[39]

[36] *Ivi*, p.77.
[37] I.Tubaldo, *op. cit*. p.123
[38] *Ivi*, p. 124 e 125.
[39] 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.

5.4. LA CRITICA ALL' ETNOFILOSOFIA

Nel 1970 P. Hountondji[40] pubblicò un saggio in cui introduceva il termine *etnofilosofia*[41] nel mondo africano; con questo evidenziava le confusioni metodologiche e 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". 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 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.

"[40] Paulin J. Hountondji nato in Costa d'Avorio, laureato a Parigi, insegnante all'Università del Benin, è uno dei maggiori esponenti, insieme ad Odera Oruka, della critica contro l'etnofilosofia.

[41] F.Lopes, *Filosofia intorno al fuoco*, Emi, Bologna, 2001, a p.19 l'autore, guineense, espone la questione terminologica creatasi attorno al termine *etnofilosofia*: "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*:"

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. [42] 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 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*,

[42] Cfr. F. Lopes op.cit. p.21 e seg.

"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".[43]

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 [44] 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.

[43] F. Lopes, *op. cit.* p. 24, l'autore si riferisce ad Hountondji di cui si parlerà più diffusamente a proposito della corrente critica.
[44] Cfr. *Ivi,* p.26.

5.5. M. NKAFU E IL CONCETTO DI "VITALOGIA"

Il nome di Martin Nkafu,[45] 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."[46]

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

[45] M. Nkafu è docente di Cultura, Religione e Pensiero africani presso le Pontificie Università Lateranense, Urbaniana e Gregoriana di Roma. Ha pubblicato numerosi saggi e articoli sulla "vitalogia" e sulle tematiche dell'educazione interculturale e della mondialità. Le sue opera principale, quella che definisce il suo pensiero è *Il pensare africano come "vitalogia"* frutto della sue tesi per il dottorato in filosofia all'Università Lateranense nel dicembre 1993. Ha curato con L. Procesi (docente di Storia della filosofia moderna e di filosofia delle religioni all'Università Roma 3) il testo *Prospettive di filosofia africana* nel 2001*;"* Per la Emi ha pubblicato il Quaderno n°26: *Aprire la filosofia all'intercultura* nel 2003.Ha pubblicato numerosi altri saggi, alcuni dei quali sono citati nella bibliografia.

[46] Cfr. *Il pensare*… cap 6, p.141; *Prospettive*… p. 11 e seg.; *Aprire la filosofia*…p.102.

ideologisti: Senghor, Aimé Cesaire, (Movimento della Negritudine), Nyerere e 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.[47]

"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.

La *vitalogia* 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. "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 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

[47] Cfr. il cap.5.8. di questo lavoro per un'analisi più dettagliata delle correnti di pensiero africane.

fondamento del pensare africano". Dalla ricerca 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.[48]

[48] Cfr. M. Nkafu – L. Procesi, *op.cit* a 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."

5.6. P. MIGUEL, IL LINGUAGGIO CHE SVELA L'ARCANO

Pedro Miguel,[49] 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"[50]

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.[51] L'ascolto è un sintonizzarsi sulle frequenze della specie umana, riallacciandosi "alla voce primeva del 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,

[49] 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. 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. È un autore ostico, difficile da accettare nelle sue denunce crude e aperte del colonialismo portoghese e delle imposizioni e distruzioni che ha portato, soprattutto nella cultura angolana. Denunce che Miguel sembra estendere, in certi momenti, a tutto il mondo culturale europeo e al suo pensiero. Ma se si va oltre questa dura scorza, per certi versi comprensibile e anche legittima, si scopre ricchezza culturale, uso disinvolto dei linguaggi, metafore felici. Cfr. per una sommaria analisi della dominazione portoghese, il cap. 1 di questo lavoro con i relativi riferimenti storici.
Le opere principali di P.Miguel sono *Honga, per un'antropologia africana*, la Meridiana, Bari 1990; *Kijila, per una filosofia bantu*, Edilico, Bari, 1987; *Mwa Lemba, per una teologia bantu*, Edilico, Bari, 1987; *Tussanghe,* Milella Incontri, Lecce, 1998.

[50] Honga, p.52.

[51] 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!).

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*"*[52]

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 un 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 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.

[52] *Ivi*, 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!

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 mia 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." [53]

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*.

[53] *Ivi,*p 71.

5.7.CORRENTI FILOSOFICHE

La filosofia africana, nel suo esplicitarsi e nel suo rivendicare pari dignità accanto alle "altre filosofie", ha subito un'evoluzione per cui al suo interno si sono delineate varie correnti ed è possibile identificare dei modi di approccio peculiari, caratteristici. Ciò che sta alla base di questo è il contesto storico-ambientale: l'ambiente fisico, le migrazioni umane sin dai tempi più remoti, la colonizzazione e per ultima la globalizzazione, hanno dato una fisionomia al pensiero africano per cui è possibile riconoscere ad una prima lettura, un pensatore angolano (colonizzazione portoghese), un senegalese, (francofono) o un Keniano (anglofono) . Pur nell'autonomia dei vari pensatori e della varie correnti, è percepibile dietro un pensiero, la storia spesso fatta di sofferenze ma anche di possibilità e di grandi idee.

5.7.1. La corrente ideologica

Sin dalla sua nascita, verso gli anni trenta del XX secolo, la corrente ideologica della filosofia africana moderna si propose come "negazione della negazione", cioè come confutazione radicale dei pregiudizi ideologici consolidatisi storicamente nei confronti dei Negri, opponendosi sia alla schiavitù, sia al colonialismo con il richiamo alla teoria ormai comune dell'uguaglianza tra tutti gli uomini.

Tale critica fu ripresa dall'opera di numerosi autori sia afroamericani che africani attivi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Essi affermavano l'esistenza di una cultura propria dei Negri che all'inizio fu denominata *anima negra o personalità africana*. Si tratta di una letteratura filosofica di trincea, raramente elaborata in modo sistematico ed implicito. Il cui unico obiettivo è la liberazione dei Negri, una liberazione di tipo politico-economico e socio-culturale. Nella sua evoluzione questa corrente si ramificò in diversi momenti politico-culturali: *African Personalità, pan-africanisme, unité africane, négritude,authenticité africane, socialisme africane, conciencisme, humanisme africain…* "E' importante considerare che tutti questi movimenti sono frutto di una reazione degli intellettuali africani contro i pregiudizi occidentali, che riducevano tutta la razionalità negra al cosiddetto *pensiero primitivo*. Si ricorse allora, alla ricerca degli elementi filosofici capaci di restituire al pensiero tradizionale africano una rigorosità coerente."[54]

[54] F. Lopes, *op. cit*. p.13. L'autore fa riferimento a: N. Oleko e A.J. Smet, *Panorama de la philosophie africane* contemporaine in Melange de philosophie africane. Bibliographie-Histoire-Essaiis, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1978, p.267.

La corrente ideologica si può suddividere in due momenti: il primo è caratterizzato dalla ricerca degli elementi filosofici (XIX-XX secolo), a partire da uno studio approfondito delle lingue culturali africane. Gli studi vertono soprattutto sul concetto di *anima* o, più specificamente, sulla psicologia, la morale e le religioni tradizionali africane.
In un secondo momento si afferma esplicitamente l'esistenza di *filosofie* africane tradizionali o di *una filosofia* africana tradizionale. Tramite lo studio delle culture delle società africane si spera di individuare una base solida della civiltà degli africani. Questa base è conosciuta e interpretata ideologicamente come *un'anima comune*. Però questa stessa ideologia venne a scontrarsi con due realtà che ne svelarono l'ambiguità: da una parte la situazione delle nazioni africane, ancora essenzialmente coloniali, con le loro esigenze e le loro culture; dall'altra la società tradizionale con i suoi usi, miti e riti. Si sentì allora il bisogno di agganciarsi alla tradizione per combattere lo stato coloniale, non per distruggerlo, ma per conoscerlo dall'interno al fine di integrarlo pienamente nella realtà africana. Vinto il colonialismo emerse il bisogno di organizzare lo stato indipendente, al fine di superare le istituzioni tradizionali, poco compatibili con la nuova ideologia. Questa fu la natura della lotta per la liberazione dell'Africa, la cui ambiguità è ancora attuale. E' grazie a questa lotta che la nuova ideologia passò progressivamente dalla semplice idea alla realtà, subendo poi ulteriori metamorfosi in seguito a questo impatto.

Difatti, man mano che la lotta trionfava e che le responsabilità politiche, culturali ed economiche passavano nelle mani dei "combattenti", si sentiva la necessità di conferire all'ideologia primitiva ed originaria dei contenuti dottrinali e delle pratiche precise. In questo modo si cominciò ad operare una frammentazione all'interno dell'ideologia africana stessa, dovuta alla ricerca degli elementi capaci di rispondere alle esigenze concrete del tempo e dell'ambiente. Fu così che il Ghana, allora indipendente, passò dal *panafricanismo* al *materialismo giacobinista*, dal *nazionalismo* al *socialismo scientifico* e al *socialismo* cosiddetto *africano.* Anche il Senegal passò dalla semplice *negritudine*, allora essenzialmente letteraria, *al federalismo*, al *nazionalismo* e al *socialismo africano.*

Per la varietà delle sue configurazioni "riteniamo sia opportuno parlare non più di ideologia, bensì di ideologie africane che hanno tra loro aspetti di volta in volta divergenti e complementari.[55] Rispetto al modello occidentale,[56] le società africane si presentarono nella

[55] Cfr. in F. Lopes*, op.cit.*, p.15, P.E. Elungo si chiede se tutte queste ideologie africane siano veramente tali, se meritano veramente di essere chiamate ideologie. Per rispondere a questa domanda e

loro realtà di subordinazione, di società dominate, soprattutto a livello di produzione economica, tecnica e scientifica e a livello di infrastrutture. Da qui nacque la tendenza delle loro ideologie ad arroccarsi nella lotta per la propria totale indipendenza. Questo retroscena storico illustra in qualche modo la natura socio-politica e lo stato febbrile delle attuali ideologie africane, così come la maggioranza di quelle società dove la scienza e la tecnica occidentali non trovano ancora un ruolo determinante nell'organizzazione materiale e morale dell'esistenza.

5.7.2. La corrente etnologica

Questa corrente, nata con la "scoperta" dell'Africa da parte dell'Europa, prosegue gli sforzi degli etnografi e degli etnologi nel tentativo di comprendere specificamente l'uomo africano secondo un approccio scientifico di osservazione e spiegazione dei modi di vita dei cosiddetti primitivi. Col tempo l'etnologia non ha mai cessato, come tante altre scienze umane, di diventare sempre più scientifica, di adottare un metodo di descrizione sempre più rigoroso, una spiegazione sempre più globale con lo scopo di mettere in relazione differenti fatti sociali, nella ricerca di una struttura fondamentale di ogni società data. Le società

---

gli cerca di scavare nel significato filosofico del termine "ideologia" e si confronta con i canoni della filosofia occidentale, sostenendo che la questione dell'ideologia è diventato un problema africano a motivo dei conflitti dovuti ai contatti tra la società africana e la filosofia occidentale.

[56] Cfr. *Ivi,*p. 16; è interessante vedere come si invertono le parti e un africano legge e spiega il pensiero occidentale anziché il contrario come noi siamo abituati; "L'ideologia sembra un abito nuovo che riveste la filosofia in Europa a partire dal XIX secolo. E' in questo momento che si pone apertamente la questione dell'ideologo e dell'ideologia (la filosofia come *Weltanschauung*). In questo scorcio di fine secolo il soffio delle onde ideologiche comincia ad assumere in occidente la forma attuale. L'eredità greca della filosofia occidentale si trasforma profondamente: Essa consisteva anzitutto in una riflessione critica che avrebbe condotto alla scoperta dell'autonomia del discorso, del *logos*: discorso autonomo che possiede la sua verità per la sua coerenza interna e il suo confronto con la totalità del reale; dall'altra parte doveva condurre alla scoperta dell'uomo come soggetto del discorso e come misura di tutto il reale. Da questa antica radice trae linfa la scoperta moderna della *soggettività*. Tuttavia nel corso del XIX secolo e soprattutto verso la sua fine si assiste ad uno sviluppo straordinario della scienza e della tecnica e alla loro socializzazione: un evento epocale che segna una trasformazione estrema dello spirito filosofico. Tutta la cultura viene sottomessa allo spirito scientifico, l'autonomia del discorso, proprio della filosofia classica, diviene autonomia della cultura e di tutta la società umana che definisce questa cultura. Questo momento di passaggio è caratterizzato anche dalla nuova consapevolezza filosofica dell'urgenza di superare i limiti della soggettività individuale per aprirsi all'intersoggettività. Questa presa di coscienza collettiva trasforma la filosofia da *teoria* del vero e del bene in una *ricerca collettiva* del vero e del bene, da realizzarsi tramite le forme scientifiche del discorso e le esigenze tecniche del lavoro. Questa sorta di nuova filosofia viene denominata "ideologia" che è legata, per sua natura, all'esistenza di società dinamiche che tendono, tramite la realizzazione collettiva della scienza e della tecnica, al primato del vero e del bene, come realizzazione del massimo benessere accessibile al maggior numero di persone. Tale è la visione del mondo dominante che apre un dibattito teorico e pratico; è una costituzione e un'espressione degli ideali sociologici da realizzarsi in vista del miglioramento delle società in cui si vive.

tradizionali erano allora così "poco sviluppate" da apparire all'evoluzionismo del XIX secolo come società statiche, società senza storia.[57]

L'Europa industrializzata non si è mai staccata dal "mito del buon selvaggio" di Rousseau e, la scoperta di queste società, rappresentò la possibilità di un rifugio naturale per il civilizzato; questa nostalgia del buon selvaggio resta ancora viva tra tanti etnologi. Tra questi esistono anche coloro che le assegnano anche una funzione filosofica. Il ruolo dell'uomo è quello di dominare la natura umanizzandola, questo significa scoprirne tutti i segreti, sottometterla all'azione tecnologica, in modo da renderla sempre più funzionale. Il metodo utilizzato è sempre lo stesso: la conoscenza scientifica e la manipolazione tecnologica. All'etnologia si chiede così la somma delle conoscenze scientifiche sugli africani e le loro società. Ai missionari si raccomanda di modellare i primitivi per renderli simili al colonizzatore e così, finalmente, "instaurare la civiltà".

Da queste premesse si stabilisce uno stretto legame tra etnologia, sociologia e religione e con questo l'etnologia è rimasta, in Africa, per metà scientifica e per metà filosofica. Nasce una nuova disciplina ibrida: La philosophie de Sauvage di Brelsford nel 1938; La philosophie des Negres di Madeleine Rousseau nel 1948. Questa nuova disciplina segue gli orizzonti dell'etnologia nello studio dei popoli e delle società particolari, sforzandosi di portare alla luce una filosofia che sia propriamente dei Negri africani. E' come " uno squarcio dei cieli e la sua eco si fa sentire ancora ai giorni nostri, in modo ancora più problematico, con l'opera del missionario belga, Placide Tempels e, successivamente, con Alexis Kagame sacerdote rwandese laureato a Roma. Con loro i tentativi di una filosofia africana acquistano un assetto sistematico. Ciò che da sempre fu, ora si trasforma in una disciplina autentica e sistematica: l'attuale etnofilosofia africana."[58]

5.7.3. La corrente critica

I massimi esponenti di questa corrente sono F. Crahay, E. Boulaga, M. Towa, P.J. Hountondji. Generalmente i filosofi di questa corrente si contrappongono alle due precedenti, non in quanto correnti etnologiche o ideologiche, ma contro l'uso filosofico dell'etnologia e contro l'uso mitico dell'ideologia. Il problema di fondo è mettere in luce le accuse che la

[57] Cfr. il cap. 1 di questo lavoro; cfr anche F. Lopes, *op. cit.*, che a p. 18 esprime il pensiero di E. Elungo.
[58] Per la questione della critica all'etnofilosofia cfr. il cap. 5.3. di questo lavoro, P. Hountondji, *op. cit*. e F. Lopes, *op. cit.* p. 21 e seg.

corrente critica rivolge ai due precedenti filoni di pensiero. Gli elementi di contrapposizione sono tanti, il più sostanziale è il concetto stesso di filosofia africana.

Infatti gli esponenti di questa corrente sostengono che il tentativo di individuare una filosofia puramente africana, oltre ad essere uno sforzo regressivo, dà luogo ad una riflessione del tutto ignara dei suoi fondamenti. "Il filosofo in questo caso si trasforma in uno spettatore che osserva passivamente le conclusioni altrui, tutt'al più sintetizzando un pensiero che non sarà mai suo, un pensiero precostituito, statico e inconsapevole. Del resto il lavoro degli etnofilosofi e degli ideologi non considera sufficientemente il carattere personale e responsabile che ogni ricerca filosofica dovrebbe comportare".[59]

Esistono filosofie solo là dove esistono singoli filosofi ed essere filosofo non significa altro che lanciarsi nella via della ricerca libera e permanente della verità che va espressa piuttosto che contemplata L'esercizio del pensiero deliberatamente discorsivo costituisce dunque l'essenza stessa della filosofia e l'adesione libera e responsabile al discorso razionale esige la rottura con i miti, con le idee semplicemente ricevute e precostituite. L'atteggiamento di coloro che accolgono queste idee, questi miti come espressione della realtà e dei valori è proprio ciò che rifiutano i filosofi di questa corrente. Non si può costruire un sistema filosofico simile, perché esso porta solo alla ricerca della giustificazione di idee, di opinioni morali e politiche che vengono accettate in blocco come valori assolutamente validi e discutibili.

Un secondo punto di critica riguarda il destino della filosofia africana. "Se per i filosofi della corrente critica la filosofia nasce dal discorso e si nutre di esso, ne segue che non può trovare una sua giustificazione ultima fuori dalla discussione, discussione che suscita l'autonomia e la molteplicità dei discorsi. Costoro accusano sia gli etnofilosofi che gli ideologi di avere svalutato la filosofia, subordinandola incondizionatamente alla religione e alla politica, trasformandola da interlocutrice in una semplice ancella della fede religiosa o delle convinzioni politiche."[60] Ciò che i filosofi critici affermano è l'autonomia della ragione, e più concretamente dell'uomo e del *logos*. "La ragione deve obbedire a se stessa e trovare in se stessa regole e norme suscettibili di fare scoprire la verità da seguire e di svelare il valore da realizzare. Questa è la via del *razionalismo puro*, la via propria della *ragione pura*, intesa

[59] F. Lopes, *op. cit*. p.28.

[60] *Iv*i, p.29, "Non risulta, tuttavia, che questi filosofi della corrente critica vogliano contrapporsi radicalmente alla religione o alla politica, né che essi siano necessariamente areligiosi e apolitici come spesso si vuole far credere. Nella spiegazione delle teorie della corrente critica Lopes si riferisce ad P.E. Elungo e alla sua *Philosophie africane hier et aujourd'hui.*

qui come la ragione non mescolata con l'ideologia né con altre concezioni, religiose o socio-culturali-tradizionali del quotidiano immanente alle società africane."

Un'altra obiezione che viene mossa alle correnti ideologica e etnologica è di adoperare un concetto europeo di filosofia per l'Africa; in realtà quest'uso è voluto, e non sembra necessario un uso diverso, né che ci si debba scusare per questo. In realtà essa deve indirizzarsi essenzialmente al discorso teorico, costituendosi sulla base dei suoi propri criteri di verità e diffondendosi il più possibile tra il maggior numero di persone. Solo rinunciando a voler convincere l'Europa dell'originalità africana aiuterà i suoi "con-continentali"[61] nella ricerca dell'essenziale per l'Africa. Una ricerca in cui si incontrano in tanti e in cui ognuno cerca di definire sempre più chiaramente il ruolo privilegiato della filosofia africana. Da questa ricchezza di idee si origina un'altra corrente filosofica, la corrente ermeneutica.[62]

5.7.4. La corrente ermeneutica

La corrente ermeneutica[63] è più attuale rispetto alle precedenti, essa cerca di elaborare un pensiero che possa rispondere alle esigenze e alle preoccupazioni dell'africano e dell'Africa attuale con la *saggezza* africana che costituisce l'elemento base. Il ruolo del pensatore, di conseguenza, consiste nell'interpretare la tradizione alla luce del presente, perché l'elaborazione di un pensiero che non tenga conto di questa saggezza sarebbe del tutto inconsistente, un rifiuto totale di una sapere assolutamente unico e proprio dell'Africa. Su questo punto gli ermeneuti sono in disaccordo con i filosofi della corrente critica, ritenendo che essa non abbia sufficientemente considerato il patrimonio il patrimonio della saggezza africana: i simboli, i proverbi, le istituzioni.

Come la corrente critica, così anche la corrente ermeneutica si contrappone all'idea elaborata dall'etnofilosofia, in particolare da Tempels. Piuttosto che parlare dell'esistenza di una filosofia africana precostituita che aspetta solo di esser riscoperta, la filosofia africana deve esser un progetto da elaborare, un progetto per l'avvenire. Per raggiungere questo obiettivo gli esponenti di questo filone di pensiero fanno appello all'ermeneutica dove il soggetto deve autoimplicarsi. Propongono quindi una rilettura personale della tradizione il cui

---

[61] F. Lopes spiega "L'uso azzardato del nostro neologismo (con-continentali) è motivato dall'esigenza di ampliare il più possibile l'orizzonte geografico, fino a comprendere tutto il continente africano."
[62] Cfr. M. Nkafu, *op. cit.* p.68 e seg.
[63] Per una comprensione più ampia di questa corrente cfr. H. Maurier, *Philosophie de l'Afrique Noire*, Studia Istituti Anthropos, 27, St. Augustin, 1985. cfr. anche M. Massoni, *T. Serequeberhan,Un'Ermeneutica della filosofia africana, in Prospettive di filosofia africana* p. 150.

fine non può limitarsi ad una semplice ricostruzione del pensiero antico –degli antenati- come tale ma deve conseguirne la riattualizzazione, entro il contesto dei nuovi sistemi, in modo da renderlo efficiente nel presente. La maggioranza degli autori che appartengono a questo filone s'ispirano fortemente a P. Ricoeur e a tutta l'ermeneutica occidentale: Okere, Bimwenyi N'kombe Oleko, Tshimalenga, Laleyé, Maurier. Ma al loro interno si suddividono in tendenze ricoeuriane, wittgensteiniane, e fortemente heideggeriane .

Gli ermeneuti partono da dati comuni agli etnofilosofi (la cultura, le istituzioni tradizionali…), ma non mirano ad una filosofia universalistica ed ipotetica. Al contrario affrontano, a partire dal dato culturale non filosofico (simboli, proverbi, istituzioni) la ricerca di un senso per il quale riappropriarsi della tradizione africana e renderla di nuovo operante. In questo modo elaborano le diverse filosofie del linguaggio, dei simboli e delle diverse opere di cultura tradizionale africana.

Non manca il confronto con la filosofia occidentale, anzi T. Serequeberhan sostiene che l'obiettivo ermeneutico del suo studio è già presente in Heidegger: "La riflessione è il coraggio di rendere la verità dei nostri presupposti ed il reame dei nostri obiettivi nelle cose che più necessitano di essere chiamate in causa". Ma ammonisce che "I richiami più ortodossi ai fondatori dell'Ermeneutica filosofica contemporanea, Gadamer e Heidegger, non devono far allontanare il lettore da quelle che sono le motivazioni più profonde da cui muove il suo ragionamento. Egli infatti non vede il proprio discorso limitarsi ad un ambito strettamente teoretico, ma intende ampliarlo necessariamente ad implicazioni pratiche e politiche; questo perché, spesso per *neutralità politica* in filosofia, come in altri campi si intende. nella migliore delle ipotesi, una *naiveté* priva di alcuna forza, mentre nella peggiore un pernicioso sotterfugio per indicibili fini." [64]

Anche se non si può rimproverare a questi filosofi una mancanza di spirito critico nei confronti della tradizione stessa, o un'assenza di metodo, di attualità e originalità dei loro argomenti, tuttavia, le loro trattazioni funzionano in alcuni casi come un *corpus* precostituito di pensieri e di precetti, come un già detto che bisogna riprendere e ridire, a scapito della creatività e della ragione discorsiva, che vengono subordinate a tutto ciò che è considerato

[64] M.Massoni*, op. cit.*,a p.152, chiarisce ulteriormente: "E' necessario riconoscere che molta della letteratura riguardante la filosofia africana ha un orientamento piuttosto equivoco, in quanto i testi focalizzano o la documentazione di molteplici *Veltanschauungen*, vale a dire una filosofia vissuta delle popolazioni africane intese a livello etnologico, ma non sufficientemente articolata né teoreticamente argomentata; oppure fanno riferimento a tutto ciò che sia in termini generici di pertinenza africana. Proprio in ragione di tali fraintendimenti e sovrapposizioni l'esitazione in seno a questo malinteso teorico è stato il contenzioso sul quale si è dibattuto a lungo a cavallo tra gli anni sessanta e settanta."

come già esistente. Il loro rischio è di perdersi negli stessi limiti delle etnofilosofie, anzi di muoversi proprio in un'ottica neo-etnofilosofica, anche se questo rilievo non è generalizzabile attualmente.[65] Cosa sempre possibile come dice T. Serequeberhan: "Propriamente parlando la filosofia ha la specificità di essere sempre direttamente implicata nelle proprie concezioni e formulazioni. Che lo si ignori o meno la filosofia è come il proverbiale ragno che tesse il filo della sua tela fuori di sé; dimentica di ciò corre il pericolo di rimanere intrappolata nella sua stessa maglia".[66]

"In sintesi è lecito affermare che, relativamente alla storia del pensiero europeo (dopo l'amara esperienza del colonialismo prima e del neocolonialismo dopo), *l'Ermeneutica della Filosofia Africana o Ermeneutica filosofica Africana* vede virtualmente se stessa come approvazione critico-riflessiva e continuazione delle speranze e delle aspirazioni emancipatorie di ciò che era ed è lo *African liberation struggle.*

Come Frantz Fanon osservava nel 1955, il processo politico concreto del confronto anticoloniale assieme a quello delle emancipazione politica sono delle *esperienze metafisiche* e proprio la storicità vissuta di *quest'esperienza metafisica* che l'Ermeneutica della Filosofia Africana vuole fare oggetto del proprio discorso"[67]

[65] Cfr. M.Nkafu, op. cit. p.83-86. sul pensiero di H. Maurier
[66] M. Massoni, T. Serequeberan*, op. cit*. P.151.
[67] *Ivi,* p. 154.

6. CONCLUSIONE

"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 sulla 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 dire 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.

Alcuni africani come Omotunde e C.Aanta Diop 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.

Allo stesso tempo 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. Esso 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.

Siamo nel campo del tradizionale, quello dei filosofi naturali, dove il mondo viene intuito, e la sua rappresentazione appare più vicina al concetto etnologico ed antropologico di cultura che a quello filosofico. Per arrivare alla filosofia occorre un discorso che critica se stesso e che prende se stesso ad oggetto.

Questo avviene quando degli africani, formati nelle accademie, sentono il bisogno di dare al pensiero una concettualizzazione filosofica. In un primo tempo questo avviene, però, tramite la 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 negli animi. La trasposizione letteraria continua anche in altre forme di espressione come il cinema e parallelamente si sviluppa una vasta produzione storica e geografica che, per la particolarità della realtà africana si accompagna con ricerche sociologiche, economiche ed anche politiche.

Ndaw prosegue la sua analisi sostenendo che il carattere astratto della filosofia e soprattutto la sua strumentazione concettuale molto tecnica, che le dà "un incedere rigoroso ed arido", non suscita vocazioni e allontana. Anche perché i *fondator*i 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, ciò spiega che la filosofia in Africa appaia *poco robusta e poco pura* rispetto a ciò che succede negli altri paesi e con un'altra tradizione culturale.

In realtà l'Africa, fino agli anni settanta, era impegnata sia nel processo dell'indipendenza, sia nell'organizzazione dei singoli Stati a livello delle idee più avanzate dell'epoca. Per esempio l'affermazione di un progetto socialista, che nei paesi d'Europa era nato dopo dure battaglie, fu accettato immediatamente a titolo di fondamento degli stati che stavano per nascere, dal momento stesso nel quale era stato soppresso l'assoggettamento coloniale. L'influenza del marxismo e socialismo in Africa è un argomento che in questo lavoro non viene affrontato, però sarebbe interessante analizzarlo e approfondirlo per capire la sua reale incidenza sul pensiero africano, anche perché, più che di filosofia bisognerebbe parlare di un programma politico sociale molto concreto, che si proponeva di creare gli strumenti elementari di governo e a sviluppare le strutture giuridiche economiche e sociali necessarie. E' sempre Ndaw a considerare che, quando si studia il ruolo delle idee nella costituzione dell'Africa contemporanea, si è colpiti dal vedere l'influenza delle idee europee. La "straordinaria plasticità" dello spirito africano che lo rende adatto ad accomodarsi a tutto,

spiega l'eclettismo caratteristico delle grandi correnti ideologiche e politiche che informano i paesi africani; ma non si può parlare veramente di una corrente che corrisponda profondamente al pensiero tradizionale autoctono.

Tuttavia, dopo la fine della seconda guerra mondiale il pensiero tradizionale si afferma con un'indipendenza sempre più grande. Appoggiandosi sui propri valori, si trasforma e in tutti gli ambiti d'espressione diventa fonte d'ispirazione e dà fecondi risultati sul piano della creazione e della indipendenza intellettuale. Ai grandi anziani, nei quali è sempre presente un sentimento di nostalgica tenerezza per la cultura e la civiltà europea, è succeduta una generazione animata da sentimenti nuovi e più preoccupata di autenticità.

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.

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.

Ndaw, che scrive nel 1983, denuncia quei filosofi africani che si sono formati nelle scuole occidentali e che ancora non hanno preso coscienza di ciò che è il pensiero tradizionale africano, di tutto ciò che esso implica, esige e comporta in se stesso, si sono accontentati di utilizzare le categorie che già esistevano nella tradizione filosofica. Così hanno esteso alla realtà africana le categorie aristoteliche, esistenzialiste, marxiane e perfino quelle psicoanalitiche, piuttosto che impegnarsi nello sforzo per concepire delle categorie originali. Ma qui si pone un problema fondamentale: per esprimere questa realtà *sui generis* che sarebbe il pensiero africano bisogna operare una messa tra parentesi di tutto l'extra-africano, per tornare ad essere, nudi intellettualmente, come prima della colonizzazione? Oppure ci si deve accontentare di costituire una filosofia virtualmente rivolta verso l'universale, nel suo stesso accento africano? La domanda resta aperta, da quando Ndaw ha scritto queste pagine sono

passati vent'anni e il pensiero africano ha camminato e ha dovuto fare i conti con la neocolonizzazione, con le speranze deluse, con la globalizzazione e molto altro. [1]

I. Tubaldo, che scrive nel 1995 F*ilosofia in bianco e nero,* afferma che gli africani devono andare oltre il *rigetto*: "mostrano ancora i denti…contro qualcuno, specie contro il mondo occidentale, che ha causato sofferenze, segregazione, discriminazione, servitù, terribili ritardi: *Sono stati i bianchi a creare i neri*; *prima erano uomini*. E' un rifiuto anche dell'*Etnologia*, perché prese il posto della S*toria* e fu ritenuta mezzo indispensabile per conoscere qualcosa dell'Africa: gli occidentali considerarono la *Storia* come propria dei popoli evoluti, per i primitivi e selvaggi si addiceva l*'Etnologia,* si partiva dalla premessa che questi *barbari* erano privi di storia" Gli intellettuali africani, in genere, sono ancora in questa fase, tutta a scapito di iniziative creative e quando scriveranno, *loro, la loro storia*, il discorso si farà certamente molto più interessante, anche per la filosofia occidentale che risulta arroccata su se stessa, adulta e conscia dei propri valori, ma, data l'età, obesa e pesante. Si trova, un po', nella condizione del millepiedi nella favola orientale a cui fu chiesto come facesse a regolare tutti i suoi piedi, si fermò e si mise a riflettere, ma questo lo turbò a tal punto da non potere più camminare e morì. C'è il rischio di una frattura fra soggetto e oggetto, di frantumare tutto in una filosofia che "se ancora parla di valori, ne sconvolge l'ordine gerarchico, oppure non si preoccupa di indicare i mezzi per conseguirli o le regole che occorre rispettare."[2]

Intanto, alle soglie del duemila, altri pensatori africani si sono interrogati sulla questione della *negritudine o africanità*. T. Serequeberhan[3] parla di Africanità legata alla storia africana; quindi un inventario critico e concreto su come si esprima la propria eredità vissuta come processo di esteriorizzazione -nel senso di *producere*- e per contro di come viene esibita attraverso la concreta realtà della nostra esistenza. Diversamente da L. Senghor l'africanità non è un'essenza culturale, né un'entità metafisica ultrastorica che controlla e si manifesta per mezzo di realtà effimere della nostra esistenza storica e culturale. Piuttosto l'Africanità o Négritude è, nelle parole di A. Césaire, il fondatore della *Negritudine*, *una presa di coscienza concreta e non astratta della nostra identità, la nostra Blackness o Africanità*, volendo significare il proprio essere-storia. Serequeberhan analizza lo spazio politico-economico in cui il presente vissuto africano si muove e il complesso d'inferiorità di *essere nero* rifacendosi a F. Fanon e alla sua polemica con Sartre.

[1] Cfr. A. Nadw op. cit. p.373 e segg.
[2] Cfr. I. Tubaldo op. cit. p. 44 e segg.
[3] Cfr. T. Serequeberhan, in Prospettive di filosofia africana, p. 136 e segg.

Una questione importante che meriterebbe di essere analizzata in tutte le sue sfaccettature è la costruzione di un' *Ermeneutica africana*; è sempre Serequeberhan che ne fa oggetto di studio nella sua opera riferendosi ai padri dell'ermeneutica: Heidegger e Gadamer.

Una problematica che i pensatori africani trasmettono implicita ma che sarebbe importante esplicitare è *Il terzo paradigma o l'antropologia filosofica del dono e il suo linguaggio*, teorizzata da A.Caillé e J. Goudbout, ossia l'antiutilitarismo che concepisce il dono come rapporto di obbligazione reciproca e che costituisce la base della società. Questo nel pensiero africano sembrerebbe naturale e spontaneo.

Ora, in Africa è ormai superato, il periodo della discussione a sé stante sull'esistenza o meno della filosofia africana, lo sostiene F. Lopes. I discorsi riguardanti le condizioni di possibilità di una filosofia africana sono stati utili nella misura in cui hanno effettivamente aperto delle vie a delle imprese costruttive che hanno effettivamente assunto il compito di gettare le basi di una forma autenticamente africana di filosofia. Ma nel momento attuale, i problemi di metodologia si sono completamente spostati e non concernono più la questione dell'esistenza, attuale o futura, di una filosofia africana, ma le modalità concrete secondo le quali potrà svilupparsi i pensiero filosofico africano, unitario e pure riccamente molteplice, secondo i molteplici orientamenti interdisciplinari. Ormai infatti, si cerca di riflettere sui problemi concreti che affliggono certo il continente africano ma ne travalicano i confini e minacciano il mondo in generale. "Ed è su questa stessa linea, che a nostro modesto avviso, bisogna riprendere e continuare comunque la riflessione filosofica africana nei paesi africani lusofoni."[4]

Lo stesso Lopes, riferendosi a Hountondji, indica la strada da percorrere che sta nella necessità della liberalizzazione del discorso che consiste innanzitutto nel cambiare l'impostazione della ricerca: non tenere più gli occhi costantemente rivolti al passato, ma ammettere che la nostra 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. L'africanità della filosofia

[4] Cfr. F.Lopes, in *Prospettive di Filosofia africana*, p. 135.

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*. In altre parole i filosofi africani attuali devono riorientare il loro discorso. Non devono più rivolgersi solamente all'attenzione del pubblico non africano, ma indirizzare il loro discorso innanzitutto al pubblico africano. Perché questo finalmente avvenga, i filosofi africani sono chiamati ad abbandonare la loro cosiddetta filosofia ontologica, che consiste nello scrivere di argomenti come la *Methaphysique dogon* o la *Conception du veillard chez les Fulbé*, per non fare che alcuni esempi. Questi sono ormai argomenti da abbandonare, poiché non interessano agli africani ma servono solo a soddisfare il gusto esoterico del pubblico occidentale.

Queste affermazioni, dopo tutto ciò che si è detto per il recupero della tradizione come base per una filosofia autenticamente africana, disorientano e ci si chiede che cosa realmente possa fare la filosofia occidentale; si può ricorrere, ancora una volta, a E. Ruch che afferma che solo un osservatore esterno, in questo caso un occidentale, può spiegare in modo adeguato un sistema a lui estraneo, perché a chi è all'interno non solo manca una distanza reale tra sé e il sistema, ma gli manca anche la possibilità di formulare un giudizio esterno al sistema. Ma solo un interno, in questo caso un africano, può comprendere una visione africana del mondo e può esprimere correttamente una filosofia africana della vita. In altre parole l'africano vive e capisce il sistema, l'occidentale lo spiega; vale a dire che la filosofia africana può fondarsi solo sulla collaborazione di tutto il mondo filosofico.

In ogni caso, trattando il pensiero africano, si ha l'impressione che si intraveda sola la parte emergente di un iceberg e il sospetto che la massa più consistente e più importante, la filosofia, sia nascosta e aspetti il lavoro di tutti per emergere. Credo che tocchi a tutti mettere tra parentesi le proprie storie di vita per operare una mediazione che andrà a vantaggio di tutto il pensiero in quest'era della globalizzazione. La tesi è che ciò che è più importante per l'Africa nell'era attuale non si può esaurire nella comoda ricerca della sua originalità, bensì nella sua apertura all'universale. Come afferma Lopes la filosofia africana deve essere al servizio della libertà e della dignità africana e umana.

In fin dei conti il vecchio coperto di stracci di H. Ba, *Kaidara*, sta alla nostra porta e aspetta che lo accogliamo, da questo dipende la conoscenza di noi stessi e la sorte del nostro

"villaggio globale". Questo potrà succedere solo se sospendiamo il nostro giudizio, se ci poniamo in ascolto, se sosteremo davanti all'anziana africana che ci viene incontro e si fermerà per dirci: "*Tega amatwi umva: Ascolta e capirai."*

APPENDICE

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 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. Cfr. p.10

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 espresione esprime la concezione che culmina nella realtà della comunità (collettività, clan, tribù…). Muntu può essere anche tradotto con "persona umana".

Terminologia Bangwa[5]

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

[5] Cfr: M. Nkafu*, op. cit.* p. 185

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 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, *Atu* = 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.

<u>Terminologia Bantu</u> [6]

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

[6] Cfr: M.Nimisi *op. cit*. p.167, l'autore si riferisce alle popolazioni bantu del centro Africa che parlano *Kiswahili e Kinyarwanda.*

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.

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 essere 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 [7]

Ditombola, Matombola, Spiriti maligni

Divimu, nucleo familiare che può arrivare fino alla dodicesima generazione.

[7] 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.

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.

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".

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 una 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.

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).

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 fondaments 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 studiati 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 mystére de la mort chez les Bantu*, Cera, Lovanium 1969; *Les fondaments derniers de la Moral chez les bantu*, Interlacustres Cera, Lovanium, 1969; *L'homme dans l'univers des Bantu,* Presses Universitaires du Zaire, Lubumbashi, 1972.

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). Ha 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 Africains* pubblicata nel 1972 nell'attuale Repubblica Democratica del Congo (Zaire). Le sue opere principali sono: Sur la "*Philosophie africane*; *Libertés. contribution à la revolution dahoméenne; Histoire d'un Mhthe.*

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.

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*.

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.

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).

Lidia Procesi è docente di Storia Della Filosofia delle religioni presso il Dipartimento di Filosofia di Roma TRE. È autrice di numerose pubblicazioni specialistiche di storiografia filosofica, edizioni di testi e voci lessico-grafiche che riguardano in particolare la filosofia della religione dell'Idealismo tedesco. Da alcuni anni è attivamente impegnata nella scoperta,

promozione e diffusione del pensiero africano, come un capitolo fondamentale della filosofia contemporanea, aperta alle sfide dell'interculturalità.

Godfrey Iguwebuike Onah è di nazionalità nigeriana, laureato in filosofia presso la Pontificia Università Urbaniana, è docente di Filosofia Africana e di Antropologia Filosofica nella stessa Università.Sviluppa da numerosi annii una ricerca approfondita sulla "visione dell'uomo nella filosofia africana. Nelle sue pubblicazioni è centrale il tema dell'uomo come "essere aperto."

Tsenay Serequeberhan è di nazionalità eritrea. È docente di Filosofia presso la Morgan State University di Baltimora. Ha tenuto numerosi corsi di filosofia africana presso le università di Boston e Providence, è specialista di ermeneutica della filosofia africana e filosofia politica.
Le sue opere principali sono: *The Hermeneutics of African Philosophy*, Routlege, Chapman and Hall Incorporation, New York, 1994. African Philosopy: The Essential Reading, Paragon House, New York, 1991.

Edmond Ugwu Agbo è di nazionalità nigeriana. È laureato in Filosofia presso l'Università Lateranense. Studioso del pensiero africano, incentra la propria ricerca sulla realtà della "Magia e del Misticismo" a cui ha dedicato svariate pubblicazioni. È presidente "dell'Istituto per la promozione della Cultura, Risorse e Ricerche avanzate Africane" (PACRARI) di Roma.

Pauline Aweto Ogho, nigeriana, è laureata in Filosofia alla Pontificia Università Salesiana di Roma. È studiosa della cultura e del pensiero socio-filosofico africano e ricercatrice sulla questione femminile africana. Ha tenuto una serie di lezioni per il corso di Perfezionamento sul pensiero femminile presso il Dipartimento di filosofia di Roma TRE. È membro della consulta femminile della Regione Lazio.

Filomeno Lopes Syaré, è nato in Guinea-Bissau, è laureato in "Filosofia della Comunicazione nel Contesto africano" presso l'Università Gregoriana di Roma. Il suo impegno è nella promozione e diffusione del pensiero africano in occidente e si interessa al tema dello sviluppo, della comunicazione, dell'etica e del dialogo tra culture. Attualmente è giornalista alla radio Vaticana.

La sua opera principale è *Filosofia intorno al fuoco, Il pensiero africano contemporaneo tra memoria e futuro.*

Marco Massoni è laureato in Filosofia presso l'Università di Roma TRE con una tesi sul pensiero di T. Serequeberhan. È specialista in filosofia africana con particolare riguardo agli studi di Estetica comparata e dei problemi filosofici dell'Interculturalità. Collabora con la Cattedra di Filosofia delle Religioni all'Università di Roma TRE per l'organizzazione di seminari internazionali di filosofia africana. Ha collaborato all'organizzazione e realizzazione del "Second Panafrican Symposium of Philosophy" organizzato dal Pof Claude Sumner dell'Università di Addis Abeba. È tra i membri fondatori dell'Osservatorio di Politica Internazionale Cooperazione e Sviluppo (OPICS) e di Expertise in Peace Support Operation (ESPO).

BIBLIOGRAFIA

1. OPERE DI FILOSOFIA E CULTURA AFRICANA

- 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 economie, 1989, Kigali.
- BA A HAMPATE', *Aspetti della civiltà africana,* EMI, Bologna, 1975.
- BA A.HAMPATE, *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques Internationaux du C.N.R.S.
- 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.
- BRAMBILLA C., *Letterature africane in lingue europee*, Jaca Book, Milano, 1993.
- CISTERNINO M., *I segreti della serenità*, EMI, Bologna, 1993.
- 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. *La nostra Africa*, Neri Pozza, Vicenza, 2003.
- FEMMES ET DEMOCRATIE - TERRE- Rapport du seminaire sur femmes democratie et terre – Gitarama 20-22 novembre 1991 - 22 au 25 avril 1992 – Rapport du seminaire sur le code de la famille KABGAY, DU 3 AU 5 DECEMBRE 1992 - Reseau des femmes oeuvrant pour le Developpemant rural.
- GADJI M., *Numbelan, il regno degli animali*, Ediz del'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.
- HEREMANS R. *Introduction a l'histoire du Rwanda*, Edit,Rwandaises, Kigali, 1988.

- HOUNTONDJI P.J., *Sur la pholosophie africaine,* F. Maspero, Paris, 1977.
- KAGAME A. *La philosophie Bantu-Rwandaise de l'etre,* Presence africaine, Paris, 1956.
- KAGAME A., *La philosophie bantu comparée,* Presence Africaine, Paris, 1976.
- KAHANGO P.A., *La scorza , il legno, il cuore*, ed. Nuova Specie, 1993, Foggia.
- KANE CHEIKH H., *L'aventure ambiguë,* Union Generale d'editions, Paris, 1973.
- LAURENT P. J. *Une association de developpement en pays Mossi,* Le don comme ruse, Edit. Karthala, Paris,1998.
- 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 traditionelles d'Afrique noire*, L'Harmattan, Paris 1997.
- MAURIER H. *Philosophie de l'Afrique noire*, Institut Anthropos, S. Augustin, Born, 1975.
- MBITI J. S. *Oltre la magia*, religioni e culture nel mondo, SEI Torino 1992, Titolo originale: *African Religions andPhilosophy*, Penguin 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., *Mwa Lemba: per una teologia bantu,* Edilico, Bari, 1987.
- MIGUEL F.P., *Tussanghe*. Milella Incontri, Lecce, 1998.
- MUJYNYA NIMISI, *L'homme dans l'univers des bantu,* Presses universitaires du Zaire – Kinshasa, 1978
- MUSABYMANA G. *Les annees fatidiques pou le Rwanda*, 1986 – 1990 Edit. Kiroha
- NDAW ALASSANE, *La pensèe Africane*, *Recherches sur les fondaments de la pensée négro-africaine*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar, 1983. *Il pensiero africano*, Ed. Milella Incontri, Lecce 1993.
- NDUWAYEZU J.D. *Les fondaments physiques, humains, et Economiques du developpement du Rwanda*., Edit. universitaires du Rwanda. 1990
- 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 del'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.
- OMOTUNDE J. P., *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Editions Menaibuc, Yaoundé, 2000.
- PASQUIER A., *Initiations au Mogo et Contes del 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.
- 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.
- TUBALDO I., *Filosofia in bianco e nero* L'Harmattan Italia, Torino, 1995.

2. 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.
- *Cem Mondialità,* mensile del Centro Educazione dei Missionari Saveriani, Via Piamarta), 25121 Brescia
- *Mani Tese*, mensile dell'organismo contro la fame e per lo sviluppo dei popoli. Piazzale Gambara 7-9, 20146 Milano.

- *Mosaico di Pace*, Rivista mensile promossa da Pax Christi, Via Petronelli 6, 70052 Bisceglie,Bari
- *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, (solo in francese)

3. OPERE DI CARETTERE GENERALE

3.1 Filosofia, educazione e intercultura

- BALDUCCI E., *L'uomo planetario*, Ediz. Cultura per la pace, S. Domenico di Fiesole, (FI). 1994.
- 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.
- CURCI S., *Pedagogia del volto*, Educare dopo Levinas, EMI, Bologna, 2002.
- 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.
- DE SANTILLANA GIORGIO, *Fato antico e fato moderno*, Adelphi,Milano, 1993.
- 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.
- LEVINAS. E., *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma,2002.
- MILTEMBURG A.F,(a cura di) *Incontri di sguardi, Saperi e pratiche dell'intercultura,* Unipress, Padova 2002.
- 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.
- 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.
- 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

3.2. Antropologia culturale e storia

- 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.
- 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., *Primitivi e civilizzat*i, Conversazioni con G. Charbonnier, Rusconi, Milano, 1997.
- 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
- 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.
- SIK E., *Storia dell'Africa nera, Il ventesimo secolo, l'Africa nera durante la seconda guerra mondiale*. Ed. La Pietra, Modena, 1978.