

Trasfigurazioni.

La costruzione filosofica dell'identità africana

di Ivan Bargna

Tutte le nostre tradizioni e le nostre
esperienze sono legate a una razza straniera.
Non abbiamo altra poesia e filosofia
che quelle dei nostri padroni
(Edward Blyden, 1887)

... every man is like all other men,
like some other men, like no other man
(Clyde Kluckhohn e Henry Murray, 1948)

La filosofia africana ha il suo luogo di nascita nel *margin*. Sorge nelle incerte zone di confine che separano e congiungono spazi socioculturali, politici, mentali e disciplinari diversi: dominio coloniale e lotte di liberazione, Africa e diaspora, saperi locali e linguaggi disciplinari occidentali.

Uno spazio ambiguo, lacerato e mal definito che ha reso urgente la domanda sulla propria *identità*, personale e collettiva, e che appunto cerca nella filosofia una possibile chiave di risposta, oscillando tra la rivendicazione di una propria irriducibile diversità e l'affermazione della rilevanza universale del proprio pensiero e della propria cultura. L'interrogarsi sulla propria identità è stato e continua a essere la preoccupazione centrale, se non unica, della filosofia africana, ciò che la conduce a indugiare sulla soglia, sui confini della filosofia: nel continuo riproporre l'interrogativo radicale della propria possibilità – che cos'è la "filosofia africana"? Esiste una "filosofia africana"? – essa dà così l'impressione di essere sempre al punto zero consumandosi nell'autocritica o in dichiarazioni di intenzioni. Da ciò trae, nei casi migliori, la propria radicalità filosofica (proprio nel ricominciare sempre da capo, nel porre instancabilmente la questione delle proprie condizioni di possibilità) ma anche il rischio di una certa inconcludenza, che talora scade in un vuoto ideologismo mosso dal risentimento verso l'Occidente.

Il rapporto con l'Occidente, comunque venga espresso ed articolato, in termini di continuità o cesura, sembra costituire lo sfondo ineludibile della filosofia africana, sia per quel che riguarda la formulazione di un discorso filosofico che la definizione di un'identità africana.

L'«Africa», non diversamente dall'Europa, non ha potuto pensarsi come dotata di una fisionomia distinta a partire da sé; per farlo ha avuto bisogno della mediazione di un Altro, di assumere su di sé uno sguardo esterno, che le ha consentito di vedersi dal di fuori come dotata di un'identità coerente e unitaria proprio grazie alla relazione contrastiva con l'altro. In questo senso la dominazione coloniale non può essere ridotta a una parentesi negativa della storia africana ma deve essere vista come un elemento costitutivo della sua identità, proprio perché da un lato, introducendo un processo di segmentazione politica, sociale, economica e culturale che ha incrementato le differenze, ha alimentato il fantasma dell'unità di un'Africa precoloniale, e dall'altro perché ha creato le condizioni per un'unità africana sottoponendo le popolazioni del continente ad esperienze simili in un sistema economico-politico globalizzato.

La filosofia africana in senso stretto, intesa cioè come produzione di testi filosofici che si inserisce in un ambito disciplinare istituzionalmente definito e non come semplice sinonimo di cultura o *Weltanschauung*,

nasce infatti come *risposta* ai discorsi discriminatori che l'Occidente ha sviluppato sull'Africa: filosofi, etnologi e missionari hanno infatti, a lungo e in vario modo, negato agli africani una pari dignità culturale e la capacità di un pensiero razionale, vedendovi dei primitivi in balia dei sensi, delle passioni, della superstizione e di credenze collettive.

La filosofia africana nasce quindi come discorso che si rivolge nel contempo all'Africa e all'Occidente, come forma di reazione e resistenza e come tentativo di proporre a sé e agli altri un'immagine positiva di se stessi in cui ci si possa riconoscere ed essere riconosciuti. Le due cose avvengono insieme perché per la filosofia africana il soggiornare nella differenza, nella distanza da sé, non è qualcosa di accidentale ma di costitutivo, non un difetto di origine ma una condizione di esistenza.

Questa "ambiguità congenita" della filosofia africana ben si coglie nel ruolo chiave che nella sua genesi hanno giocato gli ideologi afro-americani della *Black Personality* e dell'*Harlem Renaissance*.¹ Se figure come quelle di Blyden, Garvey e Du Bois sono state determinanti per l'origine del panafricanismo, dell'ideologia della negritudine e del ritorno alle radici dell'"etnofilosofia" africana, è stato proprio a partire dal loro essere americani che guardano all'Africa dal di fuori e da lontano: è nello spazio dell'esilio che si rende pensabile il ritorno.

Il ruolo giocato dall'Occidente come interlocutore e codestinatario del discorso filosofico africano permette anche di comprendere il particolare accanimento con cui si è lottato per ottenere il riconoscimento del carattere filosofico dei saperi africani o di una via africana alla filosofia: è proprio a partire dallo *status* che nel sistema dei saperi la filosofia ha goduto in Occidente che ha senso rivendicare il titolo di "filosofia" per le produzioni intellettuali di altre culture.

Non solo, se la proclamazione dell'esistenza di una "filosofia africana" tradizionale diviene così importante è perché si è fatta propria la concezione hegeliana della filosofia come ragione che perviene al concetto di se stessa in quanto ragione autocosciente: è partendo da questo presupposto che la questione della "filosofia africana" diviene determinante, perché allora negare all'Africa una filosofia equivarrebbe a negarle una piena partecipazione alla ragione. Questo spiega perché la critica del carattere etnocentrico della filosofia occidentale non porti a una semplice dismissione della filosofia in nome di altri saperi ma alla rivendicazione di una "filosofia africana".

Di quanto il rapporto, polemico, con la filosofia hegeliana sia stato e sia ancora centrale per i filosofi africani testimoniano diversi degli autori che qui presentiamo.

È il caso, in particolare, di T. Carlos Jacques che vede nella questione del carattere magico del pensiero africano, posta da Hegel e divenuta poi un paradigma delle scienze sociali, il nodo intorno a cui si articolano le topiche centrali della filosofia africana, quelle di "identità" e "cultura". I filosofi africani sarebbero così andati *contro* Hegel ritrovando le radici della filosofia africana nella propria cultura ma per poi rintracciare, *con* Hegel, la specificità della cultura africana proprio nella sua mentalità "magica" (pur affermandone il carattere "razionale").

Tra locale e universale: il campo di tensione della filosofia africana

Il dibattito del dopoguerra intorno alla "filosofia africana" può dunque essere letto come momento di una "politica del riconoscimento" attraverso cui *si* è de-ciso il senso della propria identità nel rapporto con l'Altro (la tradizione filosofica occidentale).

Un percorso che è stato segnato da una contrapposizione fra due diversi modi di intendere la filosofia,

l'Africa e il suo futuro che ha accompagnato il continente nel periodo della lotta per l'indipendenza e della successiva affermazione degli stati postcoloniali.

Da un lato c'è chi sostiene l'*africanità* della filosofia africana, marcando un'alterità radicale rispetto all'Occidente (per origini, categorie, stile, temi e contenuti) e ridefinendo la filosofia occidentale, in quanto *greca*, come un sapere locale e dall'altro chi riafferma l'*universalità* della filosofia che, nata in Grecia, si diffonde in Africa sulla base di una ragione comune a tutto il genere umano e di cui la filosofia costituirebbe l'inveramento.

Nel primo caso la priorità è data all'"africanità" piuttosto che alla "filosofia", marcando una differenza *essenziale* in termini di categorie e valori.² Muovendo da presupposti che sono spesso quelli del relativismo linguistico di matrice romantica³ si ridefinisce la "filosofia" nei termini di una molteplicità di "ontologie regionali": se i Greci hanno costruito la loro filosofia facendo del verbo "essere" una sostanza, l'essere appunto, le popolazioni di lingua bantu hanno invece individuato nella "forza vitale" la dimensione fondamentale della realtà. A un'"ontologia statica" si opporrebbe un'"ontologia dinamica".

Con uno sguardo rivolto verso il passato e la tradizione, mitologie e cosmologie vengono assunte come filosofie comunitarie, indipendenti, complementari o alternative rispetto alla filosofia occidentale. Il termine "filosofia" diviene dunque un sinonimo di concezione collettiva del mondo e della vita, una sorta di antropologia spontanea sedimentata nelle categorie della lingua, nelle rappresentazioni sociali e nei costumi. Proprio per questo i suoi critici parleranno di "etnofilosofia", come di qualcosa che nei contenuti e nell'oggetto, ha più a che fare con l'etnologia che con la filosofia e che sovrapponendovi un linguaggio filosofico finisce con l'attribuire a quelle tradizioni un rigore sistematico e una coerenza formale che non appartiene loro.

All'origine di questo filone sta per altro la figura di un missionario belga, Placide Tempels, che nel tracciare le coordinate della "filosofia bantu"⁴ l'ha concepita sul modello della religione, come un sistema di credenze atemporalmente, distinguendo fra un contenuto di "saggezza" condivisibile (cioè conciliabile con il cristianesimo) e la superstizione del "feticismo". Nell'atto stesso in cui se ne afferma la dignità contrapponendola all'ontologia greca, se ne prepara quindi l'assorbimento.⁵

In modo analogo oggetto di critica sono state anche le modalità intimamente contraddittorie con cui il suo continuatore, il ruandese Alexis Kagame ha cercato di delineare la "filosofia bantu-ruandese dell'essere"⁶ nei termini di un'"ontologia regionale" opposta alla filosofia occidentale ma erigendo però di fatto e nel contempo la logica e ontologia aristotelica come l'unico modello valido di filosofia.⁷ Al fondo della questione c'è il confronto fra termini non rapportabili: da una parte un pensiero individuale sistematico che utilizza un linguaggio specialistico e dall'altra un insieme di concezioni e credenze collettive largamente implicite che opera attraverso i termini del linguaggio ordinario (e di un'altra lingua).⁸ Se dunque nell'"etnofilosofia" c'è filosofia, non è là dove gli "etnofilosofi" la vorrebbero – nello spirito, nella lingua, nella cultura di un popolo – ma nel loro intervento autoriale: filosofi che non si riconoscono in quanto tali perché credono di *raccontare* una filosofia africana mentre in realtà la *stanno creando*.⁹

Un approccio quello dell'"etnofilosofia" che – agli occhi dei suoi critici – non è solo filosoficamente errato ma anche socialmente deleterio, perché alimentando velleità tradizionaliste e il particolarismo condanna l'Africa al sottosviluppo e alla marginalizzazione.

Tra i testi che presentiamo, quello che più si rifà all'eredità dell'"etnofilosofia" è quello di **Godwin Azenabor** il cui proposito, normativo, è quello di stabilire le condizioni di "autenticità" di una "filosofia

africana". Egli le reperisce nell'"ontologia olistica" come "segno" o "stile" distintivo della tradizione filosofica africana rispetto a quella occidentale.

A partire da questo presupposto "filosofia africana" non è tutta quella, *quale che sia*, prodotta da filosofi africani, ma solo quella che poggia e si nutre della vita sociale, culturale e intellettuale africana presente e passata. Dunque anche quella elaborata da filosofi non-africani se questi hanno familiarità con l'Africa.

Per Azenabor lo "spirito" e lo "stile" della filosofia africana, ciò che ne definisce l'orientamento persistente e dominante, è il riferimento alla tradizione che costituisce la "filosofia di un popolo": mentre l'Occidente avrebbe il proprio carattere distintivo in un atteggiamento analitico che conduce alla dominazione della natura e all'atomismo sociale, l'Africa troverebbe la propria peculiarità in una visione sintetica del mondo e del sapere che favorirebbe la coesistenza con la natura e la convivenza comunitaria fra gli uomini. Posizioni che attingono sia all'"etnofilosofia" che alla negritudine di Senghor.¹⁰

Il secondo filone è quello della "filosofia critica" (o "eurocentrica"). Anch'essa ha avuto la sua figura simbolicamente inaugurale in un belga, nel filosofo Franz Crahay e in particolare in una sua conferenza tenuta a Kinshasa nel 1965,¹¹ evento che Valentin Mudimbe rievoca nel suo articolo. L'accento cade sulla filosofia intesa come disciplina di pensiero razionale che si è sviluppata in occidente a partire dalla Grecia facendo dell'"africanità" una semplice localizzazione geografica che non influisce sull'identità di fondo del sapere filosofico. Opponendo in modo reciso *mythos* e *logos*, questa prospettiva – che ha tra i suoi principali sostenitori Marcien Towa, Paulin Hotoundji e Kwasi Wiredu – sollecita un taglio netto con la tradizione africana (in Wiredu in misura minore come si vede anche nel saggio di Azenabor), in nome dello sviluppo e della modernizzazione.¹² La discriminante qui non passa tanto dalla contrapposizione Africa-Occidente ma lungo quella fra modernità-tradizione: la caratteristica saliente del pensiero tradizionale africano non sta tanto nel suo essere africano quanto nell'essere tradizionale e quindi non razionale. Rispetto all'"etnofilosofia" l'attenzione perciò si sposta dai *contenuti*, il carattere vincolante del mondo e della cultura africani, alla *forma* autonoma del discorso filosofico.

L'assunto di fondo è che una collettività non possa pensare filosoficamente e dunque tra tradizione comunitaria e filosofia non ci sia alcuna continuità ma al contrario una rottura, un *décollage*, che si produce con l'emergere dell'individualità critica e del pensiero concettuale la cui universalità si esprime storicamente nell'affermazione del pensiero scientifico e nella tecnologia, nel dominio sulla natura e nella libertà democratica. La filosofia si dà dunque essenzialmente come epistemologia (filosofia della scienza) ed etica (filosofia morale e politica).

I critici di questa posizione vi hanno visto un'ideologia assimilazionista funzionale all'affermazione di un ceto tecnocratico, un cavallo di Troia dell'Occidente che spacciando per universale la propria particolarità culturale, abbassa il pensiero altrui a superstizione e legittima la propria volontà di potenza. La ragione greca e illuminista non sarebbe altro che la mitologia dell'uomo bianco.

Un nodo centrale in questo dibattito e che ritorna anche in alcuni dei saggi che presentiamo in questo numero di *Africa e Mediterraneo* è quello del ruolo giocato dalla scrittura nella costruzione del sapere filosofico. Può esistere filosofia senza scrittura? Oppure la filosofia (senza nulla togliere ad altre modalità di pensiero) non è nient'altro, nel bene e nel male, che quella forma di pensiero che è modellata dalla scrittura? Il fatto che la tradizione orale abbia carattere testuale e storico è sufficiente perché si abbia filosofia? Masolo e in misura ancora maggiore Azenabor, nei loro articoli, ritengono che la scrittura non costituisca una discriminante essenziale. Il primo rilevando che il nodo centrale è quello della trasmissione intergenerazionale del sapere, cosa che si dà anche nella tradizione orale e il secondo, in

maniera ancor più tranciante, sostenendo che la scrittura non è il pensiero ma solo uno strumento della sua espressione. Ridurre la scrittura a uno strumento espressivo appare però un po' limitante perché non tiene conto degli effetti che essa ha sulla possibilità di strutturare il pensiero concettuale astratto, di liberare la mente dalla necessità della trasmissione mnemonica e di assumere una distanza critica rispetto al testo grazie alla sua oggettivazione materiale.¹³ La scrittura non si limita a raccogliere un pensiero già formato ma ne comporta una diversa articolazione.

Al nocciolo della *querelle* intorno alla "filosofia africana" stanno le questioni della "differenza", della matrice culturale dei saperi e della loro capacità di attraversamento interculturale, del loro carattere locale o universale, dell'unicità e pluralità della filosofia, del dominio esercitato dal logocentrismo occidentale.

La costruzione ermeneutica dell'identità e della differenza culturale

Altre prospettive filosofiche hanno cercato di ripensare queste questioni. Tra i due estremi dell'atavismo essenzialista e dell'universalismo occidentalizzante, nel tentativo di oltrepassarne la contrapposizione, hanno operato gli approcci ermeneutici di Ntumba Thsiamalenga, Issiaka-Prospér Laleye, Theophilus Okere, Odera Oruka, Tsenay Serequeberhan,¹⁴ che rifiutano tanto la filosofia come sfera separata e acontestuale quanto la riduzione della filosofia a mera ripetizione della cultura, del già-detto.

"Etnofilosofia" e "filosofia critica", al di là della loro opposizione, sono viste come convergenti nell'avvalorare l'immagine di un'Africa primitiva dalla mentalità puramente mitica. La filosofia africana non può dunque risolversi in un'estensione, in un semplice trasferimento in Africa, della filosofia nata in Grecia e sviluppatasi in Occidente, ma non deve neppure cadere nell'errore di considerare le credenze collettive o il pensiero dei saggi tradizionali come una filosofia sistematica e coerente. Vi si trova piuttosto un patrimonio di idee e valori che la filosofia ha il compito di pensare, esplicitare, tradurre, portare a compimento: così il linguaggio simbolico dei miti, della poesia orale e delle maschere trova una chiarificazione, un significato compiuto, nel discorso che dà loro forma.

Nonostante tutte le critiche che gli sono state giustamente rivolte, di nuovo, non siamo forse molto lontani da certi assunti della dialettica hegeliana: se non vi è una "filosofia prima della filosofia" è tuttavia l'immediatezza stessa della cultura irriflessa che domanda il proprio trascendimento critico per giungere all'autocoscienza e che accoglie ciò che le manca come proprio ed atteso Altro.

Il riferimento più diretto è però all'ermeneutica di Heidegger, Gadamer e Ricoeur. Dell'ermeneutica si condivide la critica del razionalismo illuministico-positivista e la riabilitazione del senso comune e del "pre-giudizio" che in quanto competenze che derivano dall'essere partecipi di una cultura e di una tradizione sono accolti non come un impedimento ma come una condizione della comprensione. La possibilità del fare filosofia sta dunque nel suo radicamento nel non-filosofico, nella vita vissuta degli uomini.¹⁵

L'ermeneutica viene assunta innanzitutto come *metodo* sostenendo quindi la possibilità di slegarla dal contesto di origine per farne un libero utilizzo, o meglio, un utilizzo africano.

Ci si può chiedere se invece di una modalità appropriativa che scinda il proprio dall'estraneo non sarebbe possibile porre, a partire dal concetto gadameriano di "fusione di orizzonti",¹⁶ la questione dell'interpretazione entro una dimensione costitutivamente *interculturale*. Spesso si ha però l'impressione che, se anche il punto di partenza è quello del riconoscimento del carattere misto, eterogeneo e

molteplice delle identità africane contemporanee, persista l'immagine idealizzata di una passata società organica che conduca a sovrapporre ai concetti heideggeriani di "autenticità"/"inautenticità" quelli marxiani di "alienazione"/"disalienazione", facendo riaffiorare l'ideale dell'autotrasparenza. Ma qui, comprensibilmente, altri bisogni e finalità balzano in primo piano: essendo il presente segnato dal persistere del dominio neocoloniale, ad orientare l'ermeneutica è la concretezza di una prassi¹⁷ volta alla realizzazione di "pratiche di libertà".¹⁸ Il luogo dell'ermeneutica africana è quello doloroso della distanza e sfasatura fra l'ideale, il futuro di un'Africa postcoloniale libera, la memoria intermittente di un'Africa precoloniale, e poi colonizzata, e la realtà presente del dominio neocoloniale. Per questo l'ermeneutica del senso non può prescindere da un'analisi dei rapporti di forza e quindi a Heidegger spesso si affiancano Marx o, in un'altra direzione, Foucault.

L'ermeneutica africana dà forse i suoi frutti migliori quando, pur proponendo il radicamento della filosofia nei simboli di una determinata cultura, si apre all'indeterminatezza del divenire, al carattere storico, errante e mai innocente, dell'interpretazione riconoscendo il carattere sempre finito e situazionale di ogni attualizzazione interpretativa. Idee, cosmologie e credenze vengono così ricondotte non a entità collettive anonime come la tribù, il popolo o l'etnia, ma a specifici gruppi di potere. Masolo, in particolare, nel testo che qui pubblichiamo, sottolinea come anche nelle società tradizionali africane siano esistite figure di pensatori individuali che hanno smosso criticamente la tradizione alla ricerca di una verità definita in termini razionali, come talora il pensiero indipendente sia stato incoraggiato e come le decisioni venissero prese attraverso la discussione e il consenso. In questo modo la tradizione cessa di essere un blocco monolitico e atemporale per divenire un passato che va adeguatamente compreso affinché si possa *scegliere*, sulla base del proprio presente e dei progetti futuri, che cosa ereditare e che cosa rifiutare. La tradizione appare così come qualcosa a cui si appartiene e che conferisce senso e orientamento ma solo a partire dalla sua assunzione nell'attualizzazione interpretativa. "Ritornare" alle origini significa allora riguadagnare un futuro: ogni possibile ricostruzione richiede che da un lato si decostruisca criticamente il presente e dall'altro che si esplorino le parti vitali di un passato incompiuto, le possibilità non realizzate. Il compito attribuito all'ermeneutica – come sottolinea **Barry Hallen** nel suo saggio dedicato all'influenza heideggeriano-gadameriana in Africa – è appunto quello di liberare il futuro attraverso una scelta consapevole del proprio passato, filtrato al setaccio dell'interpretazione.

Particolarmente interessanti a questo riguardo sono i riferimenti autobiografici che chiudono l'articolo di Hallen, in cui emerge la motivazione che in gioventù lo ha condotto ad abbracciare la filosofia analitica, dopo un primo avvicinamento alla filosofia ermeneutica. La convinzione cioè che la sua condizione di africano-americano gli precludesse quell'intimità vissuta della cultura africana che egli giudica indispensabile al fine di orientare il lavoro interpretativo nel giusto senso, senza cioè violentare i testi di partenza. Il distacco e l'apparente oggettività della filosofia analitica gli sono così parsi più consoni alla distanza a partire da cui poteva rapportarsi alle sue ascendenze africane. E tuttavia in questo articolo, a distanza di tempo ed entro un clima filosofico mutato, in cui la contrapposizione fra analitici e continentali (che in Africa diventa divisione fra un'Africa anglofona e una francofona) è in parte venuta meno,¹⁹ egli riesamina gli esponenti principali del filone ermeneutico stabilendo alcune consonanze con la sua indagine analitica.

Dismas A. Masolo suggerisce un analogo percorso di avvicinamento ma partendo dall'ermeneutica e sottolineando come nel porre la questione del rapporto fra pensiero critico e credenze popolari trovi dei punti di connessione con la filosofia analitica che studia sia la lingua ordinaria che i linguaggi specialistici.

I problemi sono alla fine gli stessi, quelli messi in rilievo dalla comune origine africana, dalla volontà di estrarre il contenuto filosofico implicito e potenziale del pensiero dei saggi tradizionali e del senso comune per riformularlo in maniera critica e rigorosa; ma dall'altra anche l'intento di ricondurre le formulazioni del pensiero astratto e filosofico allo sfondo culturale e al contesto sociale dentro le quali si originano. A mutare sono le strategie operative, ma anche su questo piano si stabiliscono significative consonanze.

Nelle indagini di Hallen²⁰ il metodo della filosofia analitica, nell'ottica di un superamento dell'opposizione fra filosofia critica ed etnofilosofia, è applicato ai testi orali dei saggi tradizionali yoruba della Nigeria mostrando come abbiano stili di pensiero individuali e aperti e riflettano criticamente sulla propria tradizione. Viene inoltre riaffermata la possibilità del dialogo interculturale, rifiutando la tesi di Quine sull'indeterminazione radicale della traduzione, che negherebbero la possibilità per un filosofo africano (in questo caso di lingua yoruba) di poter parlare della propria cultura in un'altra lingua (in questo caso l'inglese).

Nella visione di Masolo l'articolazione del rapporto fra teorie e pratiche, fra filosofia e cultura non approda a una negazione relativista del carattere universale del discorso filosofico, ma all'idea di un compito che è ancora da realizzare nell'estendersi della conversazione umana.²¹

Da questo punto di vista il riportare la filosofia nel mondo dei discorsi e delle pratiche quotidiane ha più significati: denunciare le debolezze del filosofo che in quanto persona particolare può non essere all'altezza della sua propria filosofia; svelare il *false* universalismo di cui si è ammantata spesso la filosofia occidentale nella sua difesa di interessi *particolari*, attraverso un'estensione indebita dei propri valori culturali al resto del mondo. A questo livello non si nega l'universalità dei principi della ragione ma se ne lamenta piuttosto la mancata o incoerente applicazione.

Ma procedendo oltre, quella che si critica è anche una definizione troppo ristretta della ragione a partire dall'identificazione della lingua greca come lingua filosofica per eccellenza a scapito delle potenzialità filosofiche contenute in altre lingue. Tutto questo però non comporta un rifiuto né della possibilità di un giudizio e di un'intesa sulla base di principi razionali, universali e condivisi né dell'adozione da parte dei filosofi africani di metodi e problemi dei filosofi occidentali, come è in particolare il caso di Heidegger e Gadamer per la filosofia ermeneutica africana, che Masolo, riprendendo Oruka, chiama *sage philosophy*: «So while we say yes to African personality, we ought also to say yes to technological modernism; yes to the African conscience, but also yes to universal science».²²

Genealogia, decostruzione e filosofia postcoloniale

L'età postcoloniale in Africa e quella postmoderna in Occidente (ma le due situazioni nel mondo globalizzato finiscono con il sovrapporsi pur senza coincidere) moltiplicano le differenze frammentando l'identità africana e proiettano nuove posizioni di identità che scavalcano la scala continentale (grandi contenitori categoriali quali il "Sud del mondo" o modelli di vita condivisi, almeno a livello dell'immaginario, su scala globale). In maniera contraddittoria si assiste così tanto al ritorno di identità forti, dai connotati biologico-razziali, alla ripresa della mitologia afrocentrica,²³ quanto al flettersi dell'identità nelle prospettive postmoderna e poststrutturalista del *métissage*.

Fondamentale in questo contesto appare l'opera del filosofo congolese **V.Y. Mudimbe** che riprendendo il metodo archeologico-genealogico di Michel Foucault ha indagato le condizioni storiche di possibilità della "filosofia africana" (distinta nella sua accezione disciplinare dai sistemi di pensiero africani tradizionali che

chiamata "gnosi") rintracciandole in quell'ampio *corpus* di saperi sull'Africa che è l'"africanismo",²⁴ termine che rimanda per filiazione storica e disciplinare, nonché per la critica di cui è stato fatto oggetto, a quello di "orientalismo".²⁵

I discorsi filosofici degli africani sull'Africa fanno la loro comparsa entro i rapporti di potere-sapere disegnati dalla struttura coloniale, dal discorso missionario e da quello antropologico dentro i quali si definiscono le nozioni di "tradizione", "modernità" e "sviluppo". E a questo non sfugge secondo Mudimbe neanche la critica che negli anni '70 ha colpito l'etnofilosofia e che ha trovato la sua origine in una crisi del sapere che è partita dalla cultura europea. Se questa decostruzione genealogica mina apparentemente l'"originalità" della produzione filosofica africana, la mette però in realtà nelle condizioni di operare con consapevolezza proprio nella misura in cui le strappa ogni illusione di indipendenza. All'autorità di una razionalità universale subentra una molteplicità di saperi locali la cui traducibilità si realizza nel contesto di *performance* concrete.²⁶

I riferimenti al carattere inevitabilmente commisto dell'esperienza africana sono ripresi nel testo di Mudimbe che pubblichiamo lungo il filo conduttore di una rivisitazione della filosofia africana del dopoguerra filtrata dal prisma della scrittura autobiografica.

Mudimbe ripercorre così con gli occhi del maturo storico delle idee che è diventato, le diverse tappe del proprio itinerario personale e intellettuale. La propria formazione filosofica è vista come il comporsi di un'identità plurale in cui la soggettività si scopre inscindibilmente legata all'alterità. Il linguaggio filosofico diviene il luogo di un'autorappresentazione investita affettivamente in cui si fa inscindibilmente l'esperienza del vincolo e dello scioglimento: da un lato lo si usa e dall'altro lo si abita e dentro di esso si è presi; si parla sempre da un qualche luogo ma nel contempo si esperisce la propria soggettività come instabile in quanto composita e fatta di alterità (un'altra lingua, un'altra cultura).

Formarsi in un monastero benedettino del Ruanda – come è stato il caso di Mudimbe – comporta il vivere tutta una serie di cesure con lo spazio e il tempo circostanti per immergersi in un'altra visione del mondo che in quanto riferita a Dio si vuole sottratta al tempo, ma che in realtà attinge e trapianta in Africa una regola plurisecolare nata altrove, quella dell'*ora et labora*.

Nelle opere dei discepoli africani di Tempels – Mulago, Kagame, Lufuluabo e altri – egli vede poi il crearsi di un immaginario comune che consentiva alle pratiche di pensiero africane di partecipare a un dialogo interculturale più ampio, nell'ambito di un disegno che mirava a costruire se stessi come differenti nel seno della *communitas* universale. Nei vuoti di queste griglie rigide, basate sui modelli di identificazione forniti dalla chiesa cattolica, emergeva la possibilità di trovare indicazioni su come vivere la differenza culturale e rapportarsi a se stessi come soggettività divise al proprio interno. Il linguaggio etnofilosofico, proprio per l'ambiguità della sua genesi e struttura, per la sua originaria e irrimediabile compromissione con il discorso dominante dell'Occidente, si scopre in grado di dire e di esprimere, suo malgrado, il carattere fratturato dell'esperienza personale nella società coloniale e postcoloniale dispersa fra molteplici metafore, memorie, saperi.

In questa direzione vanno, per certi versi, anche i saggi che qui pubblichiamo di Jacques, Hamlet e Bidima.

Nel suo testo, come accennavamo più sopra, **Carlos Jacques** vede nei temi centrali della filosofia africana – quelle dell'"identità", della "cultura" e del carattere "magico" o "razionale" del pensiero africano – una ripresa polemica di questioni che storicamente e logicamente rimandano al contesto della dominazione coloniale. La "filosofia africana" nelle sue modalità di negazione, appropriazione e

reinterpretazione di nozioni e categorie della filosofia e delle scienze sociali occidentali, vi appare come strutturalmente ambigua, inevitabilmente compromessa. Ecco allora che non si tratta di chiamarsi fuori dal rapporto medesimo-altro ma di continuare ad abitarlo decostruendone i termini: di togliere alla "cultura" il suo carattere di entità reificata, fissa e immutabile («non esistono identità, ma solo identificazioni») di far fuoriuscire da termini esogeni e troppo generici come quelli di "magia" e "stregoneria" tutta una serie di pratiche che le lingue locali mantengono invece separate o che combinano diversamente.

Non l'uno o l'altro ma l'uno e l'altro, l'uno *nell'*altro: «The task then is to see beyond the simple cognitive interpretation of magical beliefs and to endeavour to grasp magic against the background of African ways of life. And, in turn, to see the identities *constructed* around magic as constructed by and through the relationship between Europe and Africa.»

Nel saggio di **Wendy Hamblet** assistiamo invece a una denuncia molto netta della collusione sistematica fra la filosofia e la violenza della società occidentale e tuttavia anche qui l'immagine del pensiero occidentale tende a farsi meno univoca e più diversificata. La Hamblet ritrova l'origine di questa violenza – non diversamente, per altro, da quanto hanno fatto tanti filosofi europei sulla scia di Nietzsche e Heidegger – nell'emergere di una concezione dualistica che trova i suoi momenti fondanti nella dottrina platonica delle idee e nella contrapposizione cartesiana fra corpo e mente. Si assisterebbe così all'emergere di una fredda razionalità calcolatrice, indifferente alla sofferenza dei corpi, che ridurrebbe la natura a macchina e a serbatoio di materie prime. Una ragione che toccherebbe il suo apogeo in epoca coloniale e nel sistema filosofico hegeliano in cui l'affermazione della ragione universale fa tutt'uno con la definizione di un ordinamento gerarchico dell'essere che mette l'Africano nella posizione più bassa in quanto invischiato nell'immediatezza dell'esperienza sensibile che non gli consente di porre quella distanza fra sé e il mondo che è indispensabile allo sviluppo dell'autocoscienza. Nella visione occidentale della storia il progresso dell'umanità comporterebbe quindi la necessaria negazione dell'africanità. Tuttavia è significativo che nel testo della Hamblet si dia anche la possibilità di rintracciare dentro la storia della filosofia occidentale delle voci dissonanti che offrono, almeno potenzialmente, modelli di relazione alternativi. In questa direzione vanno i riferimenti al pensiero di Spinoza della cui ontologia si coglie la dimensione antigierarchica e potenzialmente democratica. Un incontro forse reso possibile dall'assonanza fra il panteismo monistico spinoziano e l'immanentismo di molte religioni africane, molto più preoccupate di questo che dell'altro mondo.

Proprio la questione del rapporto delle culture e società africane con la natura è il tema del saggio di **Jean-Godefroy Bidima**. Oggetto della sua riflessione sono le concezioni africane della "Natura" e in primo luogo, a partire dall'esame di alcune lingue africane, la questione della pertinenza o meno di questo termine desunto dalle lingue e dalla filosofia europea per comprendere le relazioni che le culture africane intrattengono con il proprio ambiente.

A conferire importanza al tema di indagine non è un'astratta rilevanza filosofica ma tutta una serie di problemi sociali, di urgenze, che si impongono in Africa per la loro attualità: l'inquinamento, le politiche di tutela ambientale, lo sfruttamento economico del suolo, il legame tra identità e territorio ecc. È quindi una situazione concreta quella intorno alla quale viene a comporsi il quadro filosofico e che richiama tanto categorie africane che occidentali in quanto tutte direttamente implicate nelle questioni poste. Da un lato questa commistione sta nelle cose, nel senso che fornisce i presupposti che guidano le diverse e spesso conflittuali modalità di interazione con l'ambiente africano, e dall'altra è motivata da un lavoro di

traduzione e messa per iscritto che fa precipitare i saperi orali entro le maglie di un pensiero diversamente strutturato per renderli comunicabili e spendibili in un contesto più ampio. È attraverso queste modalità del resto, non risalendo alle origini o determinandone il destino ma cogliendola nel suo effettivo transitare, che, secondo Bidima, si definisce il luogo stesso della filosofia africana.²⁷ È del resto evidente come tutta la lunga serie di interrogativi rivolti da Bidima alle categorizzazioni africane siano formulati nel linguaggio della tradizione filosofica occidentale e che è a partire da essa che fanno problema e che si pone la questione della loro declinazione ermeneutica. I caratteri distintivi delle concezioni africane sono così riformulati in una sintesi filosofica che ne estragga il contenuto concettuale attraverso un linguaggio che rimanda a Cusano, al romanticismo tedesco e a Merleau-Ponty: mentre l'Occidente moderno stabilisce con la natura un rapporto di appropriazione basato sulla trascendenza di Dio, la contrapposizione soggetto-oggetto, e l'uso economico delle risorse in vista del profitto, il rapporto uomo-natura nell'Africa tradizionale sarebbe invece basato su una relazione di "implicazione" e "complicazione" che presume unità di sostanza e distinzione di piani, una "composizione" che evita tanto la scissione quanto la fusione: non semplicemente l'uno o l'altro ma anche e innanzitutto l'uno e l'altro.

L'identità africana" è dunque un'*invenzione recente* ma non per questo meno *reale*.

Il filosofo ghanese Kwame Anthony Appiah è tra coloro che hanno riflettuto sulle implicazioni di questa acquisizione.²⁸ A suo avviso la consapevolezza del suo carattere fittizio consente di fletterla, depotenziarla e giocarla pragmaticamente, assumendo lo sfasamento irriducibile fra la ricerca intellettuale della verità che svelandone il carattere mitico conduce a esiti scettici e le esigenze dell'azione politica che richiedono che vi si creda. Il pericolo in agguato sembra però, al di là delle intenzioni di Appiah, quello di una teoria cinica della "doppia verità", una per le *élite* e l'altra per il popolo. Un rischio che per altro sembra essere una costante di molta "filosofia" e storiografia africana di tipo decisamente ideologico.²⁹

Appiah la definisce come una questione di equilibrio, prudenza, accortezza, che richiede di volta in volta di essere valutata in rapporto a situazioni specifiche: così ad esempio le nozioni di "razza" ed "etnia" sono rifiutate non solo perché "false" ma anche perché inutili o dannose; diversamente la nozione di "panafricanismo" viene considerata strategicamente utile in determinati contesti anche se non può ne deve più ambire ad essere un'identità onnicomprensiva.³⁰ Le identità africane sono molteplici, definite di volta in volta sulla base delle convergenze e dei conflitti che si realizzano intorno a questioni specifiche (problemi ecologici, situazioni di dipendenza nel quadro dell'economia globalizzata, discriminazioni razziali, ecc.) Non è più solo ciò che "si è" ma anche qualcosa che "si fa", che si può utilizzare, contestare, ridefinire. Tutte questioni per altro che, lungi dal restare disquisizioni puramente teoriche, trovano un concreto banco di prova in situazioni drammatiche come quelle del Ruanda dopo il genocidio o del Sudafrica dopo l'*apartheid*.³¹

Il discorso postmoderno dell'Occidente trova quindi un suo corrispettivo africano – entro le differenti condizioni socioeconomiche – nella situazione postcoloniale in cui accanto a fenomeni neotradizionali (risultato di contaminazioni e interdipendenze planetarie più che di un recupero delle origini) si sviluppano processi di deligitimazione e decostruzione di quelle che Lyotard ha chiamato "grandi narrazioni".³² Rispetto al postmoderno un elemento peculiare è rintracciato da Appiah nel persistere in Africa dell'orientamento umanista con costante riferimento alla sofferenza passata e presente dei popoli africani e alle loro condizioni materiali di vita. Si tratta però di un umanesimo desostanzializzato in esplicita contiguità con le concezioni di Rorty.³³

La riformulazione della "filosofia africana" come "filosofia (post)coloniale"³⁴ comporta l'esplicita

assunzione del costitutivo meticciano della filosofia africana marcata innanzitutto dall'incontro/scontro con l'Occidente, di cui occorre farsi carico in tutta la sua costitutiva e sofferta ambiguità. Il concetto di "postcoloniale" infatti non implica un terreno libero da condizionamenti, un'indipendenza totale e raggiunta, ma trascina con sé quelli di "coloniale" e "precoloniale", il che non solo significa che quanto alla sua origine ha degli antecedenti storici e *passati*, ma che questi costituiscono un'eredità *presente*, cosa che motiva il ricorso alla barratura o alle parentesi nella scrittura del termine "postcoloniale".

Al rifiuto in blocco e alla contrapposizione frontale subentra un'analisi in chiaroscuro, una consapevolezza del proprio essere implicati che mi sembra sposti il discorso, almeno in taluni casi, dalla questione dell'*indipendenza* a quella dell'*autonomia*: per quanto a livello politico si debba e si possa riaffermare il proprio diritto alla libertà e all'autodeterminazione, questo non può avvenire nei termini di una *separazione* ma solo in quelli di una rearticolazione della *relazione* con l'altro.

Un tale processo di ridefinizione identitaria per altro coinvolge l'Occidente stesso dove, in maniera contraddittoria e non esente da ambiguità, sembrano profilarsi le condizioni per un diverso incontro con le altre tradizioni culturali. La "crisi della ragione", della filosofia, delle scienze umane e della natura che ha attraversato l'Occidente (con la riabilitazione ad esempio del sapere narrativo, della retorica, della parola poetica) ha ridotto le distanze, spuntato le polemiche e moltiplicato i possibili piani di intesa: non più il trascendentale, universale e atemporale che si oppone al mutevole, locale e contingente ma saperi legati a "forme di vita" con diversa capacità di penetrazione interculturale. Le dicotomie escludenti fra mito e filosofia, razionale e irrazionale lasciano il posto a saperi dialogici e costrutti finzionali, a lavori di *bricolage*.

Per alcuni è la fine della filosofia per altri l'inizio di un diverso modo di fare filosofia.

Ivan Bargna è ricercatore e docente di Etnoestetica ed Etnologia presso l'Università di Milano Bicocca. È autore di *Arte africana*, Jaca Book, 1998 e 2003

Note

1 - A. Irele, *Pan-Africanism and African nationalism*, in «Odu», n. 6, 1971; G. Delalle, *La philosophie afro-américaine*, in «Les études philosophiques», n. 4, 1982; L. Outlaw, *African, African American, Africana philosophy*, in «The Philosophical Forum», nn. 1-3, 1992-1993; A.K. Appiah, *African-American Philosophy?*, ibidem.

2 - P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Présence africaine, Parigi 1949; A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles 1956; A. Kagame, *La philosophie bantu comparée*, Présence africaine, Parigi 1976; F.M. Lufuabo, *La notion luba-bantoue de l'être*, Casterman, Tournay 1964; J. Mbiti, *African religion and philosophy*, Heinemann, Oxford 1969; V. Mulago, *La religion traditionnelle des Bantus et leur vision du monde*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1973.

3 - N. Tshiamalenga, *Pensée-langage. Le problème de la "relativité linguistique"*, in «Revue Philosophique de Kinshasa», nn. 1-2, 1983; P.J. Hountondji, *Langues africaines et philosophie: l'hypothèse relativiste*, in «Etudes philosophiques», n. 4, 1982.

4 - P. Tempels, *La philosophie bantoue*, cit.

5 - P. Hountondji, *L'effet Tempels*, in A. Jacob (a cura di), *L'univers philosophique. Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, Paris 1989.

6 - A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, cit.; A. Kagame, *La philosophie bantu*

comparée, cit.

7 - F. Eboussi Boulaga, *Le Bantoue problématique*, in «Présence africaine», n. 66, 1968; P.J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, Maspero, Parigi 1977; P.E.A. Elungu, *L'Éveil philosophique africain*, L'Harmattan, Parigi 1984.

8 - J.E. Wiredu, *How not to compare African thought with Western thought* in R. Wright, *African philosophy: an introduction*, University Press of America, Washington 1977 (poi in J.E. Wiredu, *Philosophy in an African culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1980).

9 - P.J. Hountondji, *op. cit.*, p. 21.

10 - L.S. Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Seuil, Parigi 1964 (tr. it. *Libertà 1. Negritudine e umanesimo*, Rizzoli, Milano 1974).

11 - F. Crahay, *Le Décollage conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue*, in «Diogène», n. 52, 1965.

12 - M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Editions Clé, Yaounde 1971; M. Towa, *Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne*, in «Présence africaine»; P.J. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, cit.; J.E. Wiredu, *Philosophy and African culture*, cit.; P.O. Bodunrin, *The question of African philosophy*, in «Philosophy», n. 56, 1981; P.E.A. Elungu, *Tradition africaine et rationalité moderne*, L'Harmattan, Parigi 1987.

13 - J. Goody, *The domestication of savage mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1977 (tr. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Angeli, Milano 1990); G.R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Loescher, Torino 1981; C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Laterza, Bari 1994.

14 - I. Tshiamalenga, *Y a-t-il un mythe du mythe?*, in «Diogène», n. 132, 1985; I. Tshiamalenga, *La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique*, in AA VV, *Combats pour un Christianisme africain*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1981; I.P. Laléyé, *La philosophie, l'Afrique et les philosophes africains: triple malentendu ou possibilité d'une collaboration féconde?*, in «Présence africaine», n. 123, 1982; T. Okere, *African philosophy: a historico-hermeneutical investigations of the condition of its possibility*, University Press of America, Washington D.C. 1983; H.O. Oruka, *Sage philosophy*, Brill, New York 1990; T. Serequeberhan, *The hermeneutics of African philosophy: horizon and discontinuity*, Routledge, Londra 1994.

15 - T. Okere, *African philosophy: a historico-hermeneutical investigations of the condition of its possibility*, University Press of America, Washington D.C. 1983; J. Kinyongo, *Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique: Le cas de la discursivité*, in «Présence africaine», n. 109, 1979.

16 - H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tubingen 1972 (tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983).

17 - O. Okonda, *Tradition et destin: horizons d'une hermeneutique philosophique africaine*, «Présence africaine», n. 114, 1980; O. Okonda, *Pour une philosophie de la culture et du développement*, PUZ, Kinshasa 1986.

18 - T. Serequeberhan, *op. cit.*, p. 109.

19 - F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina, Milano 1997.

20 - B. Hallen, J.O. Sodipo, *Knowledge, belief and witchcraft: analytical experiments in African philosophy*, Ethnographica, Londra 1986; W. Abimbola, B. Hallen, *Secrecy and objectivity in the methodology and literature of Ifa divination*, in M.H. Nooter, *Secrecy. African art that conceals and*

reveals, The Museum of Modern Art, New York 1993.

21 - D.A. Masolo, *Africa philosophy in search of identity*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 1994.

22 - D.A. Masolo, *op. cit.*, p. 251.

23 - K. Asante, *Kemet, afrocentricity and knowledge*, Africa World Press, New York 1990.

24 - V.Y. Mudimbe, *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 1988; V.Y. Mudimbe, *The idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 1994.

25 - E.W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978 (tr. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991).

26 - V.Y. Mudimbe, *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*, cit., p. 199.

27 - J.-G. Bidima. *La philosophie nègro-africaine*, PUF, Parigi 1995.

28 - K.A. Appiah, *In my father house. Africa in the philosophy of culture*, Oxford University Press, New York e Oxford 1992.

29 - N. Howe, *Afrocentrism - Mythical pasts & imagined homes*, Verso, Londra 1998; J.L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Parigi 2001 (tr. it. *Connessioni. Antropologia della diversità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 77-105); B. Jewsiewicky, *One historiography or several? A requiem for Africanism*, in B. Jewsiewicky, D. Newbury, *African historiographies*, Sage Publ., Londra 1986.

30 - K.A. Appiah, *op. cit.*, pp. 173-180.

31 - P.J. Salazar, S. Osha, W. van Binsbergen (a cura di), *Truth and politics. Rhetorical approaches to democratic deliberation in Africa and beyond*, numero speciale di «Quest. An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie», n. 1-2, 2002.

32 - F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Parigi 1979 (tr. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981).

33 - K. A. Appiah, *op. cit.*, pp. 137-157; R. Rorty, *Philosophy and the mirror of the nature*, Princeton University Press, Princeton 1979 (tr. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986); R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press 1989 (tr. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Bari 1994).

34 - E. Chukwudi Eze (ed.), *Postcolonial African philosophy. A critical reading*, Blackwell, Cambridge Mass. 1997.