
Severino Elias Ngoenha

NATURE, CULTURE, ECOLOGIE Invito a un dialogo interculturale

Il dibattito sulla “prima” e sulla “seconda natura”, la cultura, ha fatto riemergere una serie di interrogativi tuttora irrisolti. Due meritano una particolare attenzione. Il primo concerne i “primitivi” e deve la sua celebrità nel Novecento a Claude Lévi-Strauss. Questa concezione ha tuttora un peso rilevante e richiede ulteriori approfondimenti: molte società primitive opporrebbero resistenza allo sviluppo, per il persistere di un’idea della relazione tra natura e cultura, che implicherebbe il riconoscimento di una priorità assoluta della natura sulla cultura¹. Nei popoli “primitivi” la nozione di natura avrebbe sempre un carattere ambiguo. Pre-culturale, sovra-culturale, sarebbe soprattutto il luogo dove l’uomo può entrare in contatto con antenati, spiriti e dèi. Tale dimensione sacrale ne sancisce il primato sulla cultura. Quando è in gioco l’essenziale, le relazioni dell’uomo con il mondo *soprannaturale*, i prodotti tecnici e gli oggetti manufatti perdono ogni valore. Perciò la concezione delle culture primitive resiste allo sviluppo. La seconda questione riguarda il mondo industrializzato e si riferisce alla tecnica. In quanto mediazione indispensabile negli scambi tra uomo e natura, la tecnica sembra imporre un processo incontrollabile di trasformazioni, che stravolge le relazioni tra i viventi. Secondo Serge Moscovici si assiste oggi, in Occidente, alla fine di una *civiltà/civilizzazione*, ovvero alla fine di una società basata sull’accumulazione interna e sui conflitti di classe². Le società occidentali, rigidamente subordinate all’accumulazione del potere e della ricchezza, hanno imposto relazioni altrettanto rigide fra la collettività e il suo habitat-ambiente, istaurando un antagonismo tra società e natura, tra pensiero nobile e lavoro servile, *civiltà/civilizzazione* e tecnica. Oggi, tuttavia, la questione naturale ha soppiantato la questione sociale. I conflitti sono confluiti nel problema globale del rapporto uomo-natura. La questione capitale è addirittura il posto dell’uomo in una natura trasformata incessantemente dal suo intervento. Un atteggiamento eccessivamente mistico o un atteggiamento radicalmente *strumentale/asservito* risultano perniciosi per entrambi, uomo e natura. La relazione tra la “prima” e la “seconda natura” è dunque ancora al centro del dibattito sia per le società cosiddette primitive sia per le società industrializzate.

Allorché si parla di ambiente, si fa riferimento di fatto all’ambiente umano e qualunque argomento a difesa di un qualsiasi frammento della natura ha una propria ragion d’essere nel quadro di una volontà di sopravvivenza e di una teleologia umana. Il posto dell’uomo nella natura o il rapporto natura-cultura, il problema dell’ambiente, non dipendono solo dalla politica, dalla sociologia, dalla biologia o dalla tecnica. Un semplice cambio di stili di vita, per quanto necessario,

1 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1973, pp. 373-375 (tr. it. *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966).

2 Cfr. S. Moscovici, *Le Marxisme et la question naturelle*, in *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Union Générale d’éditions, Paris 1974, pp. 145-232.

non è sufficiente per far fronte ai pericoli incombenti, sia che si tratti di smascherare credenze superstiziose, che ancora favoriscono malattie e malnutrizione, fame e miseria o, all'opposto, di fronteggiare catastrofi generali provocate dallo squilibrio ecologico indotto da un abuso spregiudicato della tecnica. Il livello di comprensione, di analisi e di decisione deve scendere fino alle radici profonde della crisi, calandosi nelle dimensioni simboliche e spirituali delle culture. Se i pregiudizi culturali relativi alla sovranaturalità della natura sono perniciosi, ancor più pernicioso è il persistere in un processo opposto di relazione con la natura, privo di qualunque riflessione sul suo significato culturale. La diversità, che è al centro della ricerca antropologica, fa sì che questa sia coinvolta oggi in prima linea nei problemi dello sviluppo. *L'Africa Fantasma* di Michel Leiris, *i Tristi tropici* di Claude Lévi-Strauss o *L'Africa Ambigua* di George Balandier giacciono dimenticati sugli scaffali delle biblioteche. Una nuova questione alimenta la curiosità dei vecchi antropologi e turba il sonno dei nuovi tecnici del sociale e dell'economia, gli esperti della cooperazione. Essa non investe più persone, gruppi, costumi, oggetti culturali irriducibili, anzi, abbandona del tutto la cosiddetta "cultura materiale", con la sua presunta obiettività, per lanciarsi nel territorio della relazione. Lo sviluppo come relazione diventa sempre più l'oggetto di studio dell'antropologia moderna. È questa dunque la nuova configurazione, confusa e multiforme, della diversità antropologica. La diversità non si identifica più con l'esotico ma riappare insieme alla percezione del *senso/significato* che le società producono, al fine di iscrivere i loro valori e le loro istituzioni in un ordine che oltrepassi le contingenze delle pratiche quotidiane. Lo sviluppo come relazione presuppone necessariamente la comparsa di situazioni conflittuali fra tradizioni differenti molto spesso difficilmente compatibili. Il dibattito delle culture sulla natura e la sua rappresentazione devono necessariamente oltrepassare le frontiere geo-economiche per aprirsi a un dialogo umanistico globale.

1. Visioni africane della relazione natura-cultura

A partire dalla seconda guerra mondiale gli intellettuali euro-americani, preso atto delle catastrofi provocate da un atteggiamento ciecamente strumentale, si vedono costretti a ripensare alle modalità con cui l'uomo, ossia l' "occidentale" medio, si relaziona con la natura e cominciano a teorizzare la possibilità di un passaggio da una visione strumentale a una visione mistica. A loro volta gli intellettuali africani cominciano a sostenere posizioni sulla natura che si allontanano da una visione mistica, per orientarsi in direzione di una concezione strumentale, tecnologica. Per ricostruire questa svolta, è necessario ripercorrere alcune tappe fondamentali e presentare alcuni protagonisti del dibattito intellettuale di quegli anni, partendo proprio dall'esaltazione essenzialista che caratterizza il famoso dibattito sulla negritudine.

1.1. Senghor e Ndw: essenzialismo nero

A partire dagli anni Cinquanta del Novecento, Senghor afferma che la liberazione culturale è la condizione preliminare per la liberazione politica³. Durante il secondo Congresso degli scrittori e

3 Cfr. L.S. Senghor, *L'Esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-Africaine*, in *Premier Congrès des Ecrivains et Artistes noirs*, in «Présence africaine», 1956, 8-9-10, pp. 51-65.

artisti neri, tenutosi a Roma tra marzo e aprile 1959, riprende il tema per ricordare che la politica è semplicemente un aspetto della cultura. Per costruire l’Africa è necessario sapere su quali fondamenta edificarla. Non si deve partire da una *tabula rasa* né tanto meno da ideologie puramente occidentali ma dai valori propri della negritudine. Con questa prospettiva, sette anni più tardi venne realizzato a Dakar il primo festival mondiale di arte nera, destinato a riunire gli africanisti bianchi e i neri di tutto il mondo, in un ampio lavoro di inventario delle civiltà tradizionali africane, con l’obiettivo di rivitalizzare l’Africa e inserirla a pieno titolo nel contesto della vita moderna e della civiltà universale. Questo festival culturale, che veniva realizzato per la prima volta in una nazione africana indipendente, fu un omaggio al genio creatore africano. Secondo una visione pan-africana, la civiltà tradizionale appariva armoniosa e degna di ammirazione e di rispetto. Il passato svelava un mondo unitario e chiuso in se stesso, come era stato presagito nella visione utopistica di William Edward Burghardt Du Bois.

Senghor ha definito la cultura come la “costituzione psichica” di ciascun popolo, che ne spiega la civiltà. Si tratta di un determinato modo tipico di ciascun popolo di sentire o di pensare, esprimersi o agire. Questo carattere è prodotto dalla simbiosi delle influenze, della geografia e della storia, della razza e dell’etnia. L’analisi senghoriana della psicologia nera si fonda sullo studio dell’“ambiente naturale” che la condiziona, ma si definisce soprattutto nell’opposizione alla psicologia dell’uomo bianco, riassumendosi nel famoso paradosso: «L’emozione è nera, come la ragione è ellenica»⁴. Il Bianco europeo è l’uomo dalla tendenza guerriera, che usa le cose per i suoi fini utilitaristici, mentre «l’africano è un uomo della Natura», che «vive tradizionalmente della terra, con la terra, nel cosmo e attraverso di esso». I suoi sensi sono così desti che non ha bisogno di altri intermediari nella sua relazione tra soggetto e oggetto, in questi termini è “sensuale”. La ragione del Nero non è discorsiva, è sintetica; non è antagonista, è simpatetica. «La ragione nera non impoverisce le cose, non le modella in schemi rigidi, ma si inserisce nel cuore vivo del reale. La ragione europea è analitica per l’utilizzazione, la ragione nera intuitiva per la partecipazione»⁵. Questa teoria ha subito modificazioni e rettificazioni importanti, in ogni caso ne resta intatto questo nucleo: qualunque sia la relazione con il mondo che lo circonda, il Nero è sempre caratterizzato dalla facoltà emotiva, che non è la negazione della ragione ma un’altra forma di conoscenza. Ciò che commuove il Nero non è l’aspetto esteriore dell’oggetto ma la realtà in quanto tale, anzi, la sua surrealtà. Attraverso l’emozione il soggetto e l’oggetto della conoscenza si sintonizzano nella “danza dell’amore”. L’universo è composto di energia, forze vitali, onde, ritmi. Al centro del sistema è l’esistenza, la vita. Il Nero identifica l’essere con la vita, la forza vitale. La sua metafisica è un’ontologia esistenziale. Il Nero ha stabilito una rigorosa gerarchia di forze, alla cui sommità è Dio, unico, increato e creatore, colui che dà forza e potenza attraverso se stesso. Egli conferisce esistenza, sostanza e accrescimento alle altre forze. Dopo di lui si trovano gli antenati, in primo luogo i fondatori dei clan. Più in basso si trovano i vivi che, a loro volta, sono ordinati secondo i costumi e soprattutto secondo l’ordine genealogico. Alla fine si trovano gli animali, le piante e i minerali⁶. L’etica africana consiste nel “riconoscimento dell’unità del mondo” e dell’agire per mantenere l’equilibrio delle forze, l’ordine e la stabilità. Da questa

4 Cfr. L.S. Senghor, *Ce que l’homme noir apporte*, in Id., *Liberté I. Négritude et humanisme*, Éditions du Seuil, Paris 1964, p. 24.

5 *Ibidem*.

6 Cfr. L.S. Senghor, *L’Esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-Africaine*, cit.