

# **LA FILOSOFIA NELL'AFRICA DEL RISCATTO**

*di Alessandra Basile*

A partire dagli anni '20 del XX secolo, gli intellettuali africani, spinti da un forte desiderio di libertà, hanno dato nuovi impulsi a dibattiti politici, culturali, sociali e filosofici riguardanti la loro situazione storica; la colonizzazione europea, infatti, iniziata intorno al 1880 per *rigenerare* l'Africa e portare sviluppo e tecnologia, ha ottenuto, invece, il risultato opposto: sottosviluppo, miseria, schiavitù, violenza, oppressione. Sin dall'inizio le popolazioni autoctone hanno lottato contro i colonizzatori, finché nel 1950 sono nati dei veri e propri movimenti politici e ideologici guidati da leader carismatici che hanno condotto i loro paesi verso l'indipendenza, avvenuta tra il 1960 e il 1970.

Tra questi movimenti ricordiamo la *Negritude* i cui fondatori furono Sedar Senghor (Senegal) e Aimè Cesaire (Antille), il *Panafricanismo* di William E. B. Dubois, il *Conscientismo* di Kwame Nkrumah (Ghana), il *Socialismo africano* di Jomo Kenyatta (Kenya) e di Julius Nyerere (Tanzania).

Un filosofo zairese della *diaspora*, Valentin Mudimbe - professore di Studi Romanzi, di Letterature Compare e di Antropologia presso la Duke University negli Stati Uniti - nel testo del 1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, denuncia il *capitalismo delle strutture* compiuto dai paesi europei, come responsabile, in Africa, della nascita di società, culture e uomini marginalizzati. Esso affonda le radici nell'antica concezione etnocentrica ed evolucionistica europea; basti pensare alle antiche testimonianze di Erodoto, Plinio il Vecchio, Diodoro Siculo, alla teoria del *Buon Selvaggio* di Jean Jacques Rousseau e alla concezione hegeliana della storia, che guardavano all'Africa come una terra abitata da popolazioni primitive, astoriche e prive di razionalità.

I pregiudizi dell'Occidente, secondo Mudimbe, hanno fortemente viziato l'immagine del Continente Nero fino al punto di aver *inventato* un'altra Africa, che doveva essere salvata dallo stato barbaro e

rozzo in cui si trovava. Così, infatti, nasce il progetto coloniale. Ecco perché oggi la filosofia africana è chiamata in prima persona a confrontarsi anche in campo internazionale, per ridefinire la storia, la cultura, l'esistenza degli Africani, e soprattutto per ritrovare la loro identità.

Fabien Eboussi Boulaga, filosofo camerunese, nel libro del 1977 *La crise du Muntu. Authenticité et Philosophie* afferma che la filosofia è un mezzo essenziale per reclamare il riconoscimento della propria umanità: laddove questa è minacciata o messa in pericolo, la filosofia deve rendere testimonianza e liberarla. Come Mudimbe e Boulaga, anche un altro filosofo mozambicano, Severino Ngoenha, vede nella riflessione filosofica la via da seguire per ricreare l'identità africana, libera il più possibile dagli orpelli di un pensiero *altro*, che l'ha violentata e resa schiava.

Il dibattito sulla filosofia africana, così, pone una serie di quesiti: cosa vuol dire dover filosofare in un mondo dove le strutture conoscitive, politiche e sociali fanno parte del mondo occidentale? Esiste una filosofia africana? Cosa significa fare filosofia dove c'è analfabetismo? In che modo è possibile capire e rivelare l'esperienza africana?

La discussione, come si può notare, è vasta, tocca anche problematiche politiche, istituzionali, sociali, non rimane circoscritta solo in ambito filosofico; tuttavia è proprio attraverso quest'ambito che tenteremo un approccio alla questione.

Negli ultimi anni, in seno alla filosofia africana sono nate diverse correnti: la *Corrente Nazionale-Ideologica* dove troviamo la Negritude, il Panafricanismo e il Socialismo africano; la *Sage Philosophy* secondo la quale la filosofia in Africa è molto antica e nasce dagli insegnamenti dei saggi, degli anziani; la *Filosofia Professionale*, che spinge il dibattito in campo internazionale presso alcune università occidentali dove lavorano molti filosofi del Continente Nero, detti per questo intellettuali della diaspora, come ad esempio, lo stesso Valentin Mudimbe; la *Corrente Etnofilosofica* da cui si sviluppa una discussione molto accesa, ma anche molto prolifica; la *Corrente Critica* che nasce in opposizione a quella Etnofilosofica e che attribuisce alla filosofia un ruolo di primo piano nella ricerca dell'identità africana; e infine, la *Corrente Ermeneutica*, la quale

tenta di rielaborare l'esperienza africana alla luce del passato, del presente e del futuro. Anch'essa è in disaccordo con l'etnofilosofia.

Quest'ultima, in particolare, è uno dei nodi centrali del dibattito: l'etnofilosofia è una branca dell'etnologia, che studia la filosofia dei popoli *primitivi*, e la cui impostazione è di tipo evolucionistico; di questi sistemi di pensiero, però, offre solo una ricostruzione fragile e superficiale. Tra gli autori principali (come Frobenius, Rattray, Delafosse, Evans-Pritchard, Griaule, Danquah, Callaway) c'è Placide Tempels, un frate cappuccino, che fu missionario nel Congo Belga dal 1933 al 1962.

Egli, durante questo periodo, venne a contatto con le popolazioni di quei luoghi e in particolare con quelle di etnia Bantu; il suo intento era evangelizzare questa gente e il modo migliore per farlo era imparare la loro cultura. Mudimbe, in proposito, afferma che Tempels fu sia un maestro spirituale, sia uno studente attento e interessato; ed è proprio dai suoi studi che nacque un libro intitolato *La Philosophie Bantoue* edito a Parigi da Presence Africaine nel 1945.

Placide Tempels, con questo testo, scatenò un dibattito a livello internazionale ricevendo anche numerose critiche; il frate, infatti, scardinava alla radice il pregiudizio europeo in base al quale gli Africani erano privi di razionalità e incapaci di formulare discussioni logiche, egli considera i Bantu uomini il cui comportamento ha dei fondamenti in un sistema filosofico, e ne studia la filosofia e la cosmologia. Mudimbe riassume il pensiero tempelsiano brevemente: i Bantu hanno un sistema filosofico a carattere sistematico di credenze e costumi; questa filosofia è ontologia; l'ontologia Bantu, nella sua specificità, implica esistenza, *forza = essere*. La forza è la misteriosa presenza che provvede alle possibilità di classificare l'esistenza in una gerarchia: divino, ancestrale, uomo, animali, vegetali, minerali. Nello stesso tempo essa è il segno dell'ordine di identità, di differenza e di relazione, la forza può essere aumentata o diminuita, può decrementare o incrementare l'esistenza e passare da una forma all'altra: *la forza è la natura dell'esistenza, l'esistenza è forza*. Essa è, infatti, *principio di attività, legge generale di causalità vitale*. La forza segue tre principi: A) l'uomo vive o muore. Durante la sua esistenza può rinforzare o indebolire la vita di un altro uomo.

B) La forza vitale umana può essere influenzata da esistenze inferiori, animali, vegetali o minerali.

C) Un'esistenza razionale, spiriti mani o viventi, può agire direttamente su un'altra esistenza razionale e comunicare la sua forza vitale agli inferiori, animali, piante, minerali attraverso la mediazione dell'esistenza razionale. L'ontologia Bantu, poi, pensata e sistematizzata, può essere una guida per tutte le antropologie dei primitivi.

Lo scopo del libro di Tempels rientra all'interno della Missionologia, cioè il complesso degli studi teologici, filosofici, storici, giuridici sulle missioni, anche se fu proprio in filosofia che scatenò una discussione accesa, che continua ancora oggi.

Paulin Hountondji, filosofo del Benin, in *Sur le philosophie africaine* riconosce alla *Philosophie Bantoue* un ruolo di primo piano nella storia della filosofia africana, l'effetto che ha prodotto è duplice: un *effetto diretto* perché ha tracciato chiaramente gli orientamenti da percorrere, e un *effetto indiretto* perché è carente di una critica che mediti sulla natura, sui presupposti, sulle condizioni di possibilità e sul significato storico e teorico dell'etnofilosofia stessa.

Hountondji rileva tre paradossi nel testo del missionario belga, il primo è teorico, forse se il titolo del saggio fosse stato "Il pensiero dei Luba" o "Il pensiero dei Bantu", non avrebbe scosso così il dibattito. Il secondo paradosso riguarda il fine del libro, ovvero, il pensiero nero come mezzo di inculturazione del Vangelo: perché, allora, la filosofia ha avuto un'attenzione esclusiva? I due dibattiti, infatti, si sono sviluppati nella perfetta ignoranza e indipendenza reciproche, come se ci si trovasse di fronte a due opere distinte. Infine, il terzo paradosso è proprio nel termine filosofia, che probabilmente ha fatto la fortuna di questo libro favorendone la diffusione.

Insomma, secondo Hountondji, per confutare la tesi etnografica di una mentalità prelogica, era sufficiente mettere in evidenza l'esistenza di una razionalità nella cultura Bantu, senza ricorrere alla riformulazione di un sistema filosofico, ontologico e metafisico alquanto discutibile e forzosa, e aggiunge che Tempels fu sì un missionario, ma non un etnografo o un filosofo: "*La Philosophie Bantoue* apre la strada a tutte le analisi ulteriori per ricostruire, tramite l'interpretazione dei costumi e delle tradizioni, dei proverbi, delle istituzioni, in breve dei diversi dati della vita culturale dei

popoli africani, una visione del mondo particolare, specifica, presunta comune a tutti gli Africani, sottratta alla storia e al cambiamento”, proprio per questo Hountondji riporta la critica di Aimè Césaire, padre della Negritude, il quale afferma che il testo di Tempels è stato solo un diversivo, poiché ha taciuto la reale situazione politica e sociale dei Bantu nel periodo dello sfruttamento coloniale, “il rispetto della filosofia e dei valori spirituali Bantu, non fa di Tempels il rimedio universale a tutte le malefatte in Congo, *La Philosophie Bantoue* è una sorprendente astrazione, in rapporto alla situazione storica concreta.”

Le fragilità della *Philosophie Bantoue*, secondo Hountondji, fanno la sua forza, e l’inconsistenza teorica è la ragione stessa del suo straordinario impatto a livello internazionale. Anche Mudimbe trova il testo tempelsiano pieno di contraddizioni, ad esempio, l’autore è comunque favorevole alla civilizzazione degli Africani e quindi al processo coloniale.

Da una parte, quindi, l’opera di Tempels ha smascherato tante considerazioni false sull’Africa costringendo l’Europa a rivedere i suoi giudizi, dall’altra, però, bisogna prendere atto che l’etnofilosofia è figlia di quelle strutture di pensiero occidentali che hanno prodotto proprio quei pregiudizi.

Molti intellettuali africani, consci di ciò, non si sono fermati alla critica dei presupposti dell’etnofilosofia, ma hanno continuato a percorrere strade nuove per ritrovare la loro identità. Hountondji stesso in *Sur la philosophie africaine* sostiene l’idea che la filosofia è un processo essenzialmente aperto, una ricerca inquieta e incompiuta. La filosofia africana, dal canto suo, può operare una mutazione decisiva che conduca verso il pluralismo culturale, esso implica innanzitutto il riconoscimento di questa pluralità, che consiste sia nella coesistenza tra culture diverse, sia nell’impegno comune ad organizzare un terreno di dialogo pacifico e di arricchimento reciproco.