

1. *Fonti*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlino, 1837, trad. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1963.

Per compiere un’analisi fondata delle vie ermeneutiche che si aprono per un’esperienza universale della verità, ritengo che sia necessario porre attenzione ad alcune categorie che un classico come quello qui proposto manifesta. Nel primo volume delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, Hegel dedica una parte estremamente significativa del testo all’Africa, nel tentativo di ripercorrere le tappe dell’evoluzione dello Spirito nella storia dell’umanità. Già tale presa in considerazione mostra chiaramente la presenza effettiva di elementi interpretativi del contesto africano nella mente del pensatore tedesco: missionari ed antropologi, infatti, da tempo avevano condotto studi approfonditi sul contesto del continente. In tal senso, il testo hegeliano ci dice qualcosa al di là di Hegel stesso, poiché per ciò che riguarda il contesto di tale focus egli sarà per noi l’ineludibile sintesi culturale della scuola moderna.

«L’Africa (...) non interessa dal punto di vista della sua propria storia, ma per il fatto che vi vediamo l’uomo in quello stato di barbarie e di selvaticità, in cui esso non costituisce ancora un principio integrante per la genesi della civiltà. L’Africa, per tutto il tempo a cui possiamo storicamente risalire, è rimasta chiusa al resto del mondo. È il paese dell’oro, che resta concentrato in sé: il paese infantile, avviluppato nel nero colore della notte al di là del giorno della storia consapevole di sé»¹.

«In questa parte principale dell’Africa non può aver luogo storia vera e propria. Sono accidentalità, sorprese, che si susseguono. Non vi è un fine, uno stato, a cui si possa mirare: non vi è una soggettività, ma solo una serie di soggetti che si distruggono»².

Da questa prima citazione risulta già piuttosto marcato il tratto discriminatorio dell’analisi hegeliana. Innanzi tutto, la concezione della storia: questa è connessa alla civiltà, al mondo, alla coscienza. Uscendo dal recinto del periodo hegeliano, potremmo aggiungere: una storia *occidentale*, di una coscienza e di un mondo soltanto, quello *occidentale*. Inutile aggiungere che, grazie al materiale emerso negli studi contemporanei di storia africana (Joseph Ki-Zerbo, Cheikh Anta Diop), oggi la scienza possa negare con assoluta certezza le affermazioni hegeliane: l’Africa subsahariana ha avuto fin dall’antichità contatti mercantili con l’Asia (altra “grande sconosciuta”) e con la zona araba. Allo stesso modo i fenici strinsero numerosi accordi con le popolazioni locali; basti come testimonianza la citazione di Erodoto: «Il re d’Egitto Neco (...) inviò dei Fenici su delle navi con l’incarico di attraversare le Colonne d’Eracle sulla via del ritorno, fino a giungere nel mare settentrionale e così in Egitto. I Fenici, pertanto, partiti dal Mare Eritreo, navigavano nel mare meridionale; (...) cosicché al terzo anno dopo due trascorsi in viaggio doppiarono le Colonne d’Eracle e giunsero in Egitto»³. Dalle cronache di Ki-Zerbo⁴ abbiamo la certezza che mercanti greci

¹ Ibid, p. 239.

² Ibid., p. 241.

³ Erodoto, *Storie*, IV; 42.

⁴ Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l’Afrique Noire. D’Hier à Demain*, Hatier, Paris, 1972, trad. it. di R. Long, *Storia dell’Africa nera: un continente tra la preistoria e il futuro*, Einaudi, Torino, 1977.

visitavano abitualmente i porti africani fino all'Eritrea; la stessa letteratura romana parla di spedizioni lungo il corso del Nilo e sulle coste dell'attuale Kenya.

La fanciullezza dell'Africa, come la descrive Hegel, vive della dimenticanza della storia. L'africano non ha storia, non ha quel "giorno luminoso" della libertà del sé; il suo essere è un pre-essere, un abbozzo di esistenza.

«Nell'Africa vera e propria è la sensibilità il punto a cui l'uomo resta fermo: l'assoluta incapacità di evolversi. Egli manifesta fisicamente una grande forza muscolare, che lo rende atto a sostenere il lavoro, e bonarietà d'animo, ma accanto ad essa anche una ferocissima insensibilità»⁵.

Il punto di partenza della stragrande maggioranza dei testi di filosofi africani contemporanei prende avvio dalla discussione critica di queste affermazioni hegeliane. Sin dal XVI secolo, ossia dal momento in cui ha inizio la tratta atlantica degli schiavi, si potrebbe individuare una progressiva costruzione epistemologica fondata sul mito della supremazia occidentale che porterà poi le scienze europee a mutare nella forma e negli obiettivi mantenendo stabile pur tuttavia tale caposaldo ontologico. Questo paradigma è ben espresso dalle parole del filosofo africano Mudimbe: «Spesso [gli antropologi, n.d.r.] esprimono la convinzione che l'africano sia una negazione dell'intera esperienza umana, o rappresenti se non altro un'esemplare eccezione nei termini dell'evoluzione»⁶. Questa colonizzazione dell'immaginario ha attuato delle strategie di auto-justificazione in ogni settore scientifico: biologico, medico, filosofico, antropologico, letterario. La sua giustificazione è stata poi assimilata e digerita. La presentazione in Hegel di tali assunti non vuole affatto nascondere la vastità di altre citazioni che si potrebbero proporre, da Kant a Hume, da Voltaire a Marx. Ciò che si vuole invece sottolineare è l'assunto culturale di cui ci parlano: il fatto dell'universalità dell'*homo occidentalis* e la sua missione civilizzatrice. Tali citazioni nell'opera hegeliana non sono che periferie del discorso; la loro armonia col corpo dell'opera rende giustizia alla nostra esposizione.

«In quanto si distingue solo dalla natura, esso è solo al primo stadio, è dominato dalle passioni, orgoglio e povertà: è un uomo allo stato grezzo. Per tutto il tempo in cui ci è dato osservare l'uomo africano, lo vediamo nello stato della rozzezza e della barbarie: ancor oggi è rimasto tale. Il negro rappresenta l'uomo naturale nella sua totale barbarie e sfrenatezza: per comprenderlo, dobbiamo abbandonare tutte le nostre intuizioni europee (...) Nel suo carattere non si può trovar nulla che abbia il tono dell'umano. Appunto per ciò non ci possiamo immedesimare davvero, col sentimento, nella sua natura, come non possiamo immedesimarci in quella di un cane o di un Greco che s'inginocchiava innanzi all'immagine di Zeus. Solo col pensiero possiamo giungere a questa comprensione della sua natura; sentire possiamo solo ciò che è simile ai nostri sentimenti»⁷.

Quest'opera, scritta poco più di un secolo fa, appare alla coscienza del nostro tempo - negli stralci che stiamo analizzando - sicuramente razzista e violenta da un punto di vista etico-morale. Tale denuncia, seppur legittima, resta però insufficiente. La questione più urgente riguarda il nucleo teorico che si nasconde dietro tale affermazione. Ciò che si annida in questa narrazione è la logica sintetizzata nella formula hegeliana che recita: il razionale è reale ed il reale è razionale. Oltre a questo, come ricorda Ernst Bloch, è necessario aggiungere che «il segreto di ogni fenomeno si risolve per Hegel nella sua storia»⁸. Ma a Berlino, nel 1830, nella concezione hegeliana, il tempo si è fermato: esso ha raggiunto il suo compimento. La coscienza ha raggiunto la libertà nello Spirito Assoluto e ora può contemplare il divenire come un già-stato nello spirito di un antiquario. «Con urgenza suprema, con un'urgenza che per la sua piena affinità ricorda le marce forzate e le conquiste di Cesare, nella *Filosofia della Storia* di Hegel viene attraversata la strada che porta dalla Cina, l'India, la Persia, l'Egitto al mondo greco, all'impero romano, agli Stati germanico-europei

⁵ G.W.F. Hegel, op. cit., I, p. 236.

⁶ V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, James Currey Indiana University Press, Indiana, 1988, trad. it. di G. Muzzopappa, *L'invenzione dell'Africa*, Maltemi, Roma, 2007, p. 112.

⁷ G.W.F. Hegel, op. cit., p. 243-244.

⁸ E. Bloch, *Subjekt-Object. Erläuterung zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962, trad. it. a cura di R. Bodei, *Soggetto- Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna, 1975, p. 234.

del Medioevo e dell'era moderna, il corso del sole da Oriente a Occidente»⁹. Nella masticazione della dialettica hegeliana viene digerita la storia dell'essere, assunta a prodotto del movimento stesso nella sua contemplazione, mentre il non-razionale, in quanto non-reale, viene scartato via come gli ossicini che restano nel piatto a fine pasto.

Chi vuol conoscere manifestazioni spaventose della natura umana, può trovarle in Africa. Le più antiche notizie su questa parte del mondo dicono lo stesso: essa non ha dunque, propriamente, una storia. Perciò noi lasciamo qui l'Africa, per non più menzionarla in seguito. Essa infatti non è un continente storico, non ha alcun movimento e sviluppo da mostrare: se qualcosa in esso, nella sua parte settentrionale, è propriamente accaduto, esso appartiene al mondo asiatico ed europeo. (...) Ciò che intendiamo propriamente come Africa è quel suo essere non storico e non dispiegato, che è ancora tutto immerso nel grado naturale dello spirito, e che quindi doveva esser messo innanzi qui, dove si è ancora soltanto alle soglie della storia del mondo.¹⁰

I giudizi di Hegel pesano come macigni nella storia degli effetti della critica al continente africano. Al di là della risposta identitaria, della rivendicazione storica e della pretesa di legittimazione, la questione è se tali giudizi siano giustificati. L'assioma reale=razionale e la ricomprensione del razionale nella Storia e questa nell'universalità del concetto giustificano una fenomenologia tanto spietata? La sistemazione storica delle epoche del mondo fatta da Hegel non è solamente "sbagliata" in quanto pecca di orientamento predefinito ed assertorio, ma è prima di tutto "colpevole" poiché, pur teoricamente sostenuta dalla dialettica soggetto-oggetto, resta ferma nella perpetua contemplazione del Medesimo mentre imperialisticamente assoggetta a sé l'Altro. La storia, infatti, è la *medesima* per tutti, con la *medesima* logica; o si è nella storia o non si è uomini. Il redattore di tale narrazione, comunque, tenterà di svegliare in ogni modo la coscienza di questi Altri ignoti ed ignari affinché non perdano il treno del Medesimo: disciplina, educazione, istruzione, scuola politica, imprenditoria. Al termine dell'estremo tentativo – che appare assai simile al soccorso di un malato – se l'Altro non riuscirà a rientrare nei margini del Medesimo la sua identità sarà gettata nel fuoco della dimenticanza.

Se la storia del mondo rappresenta l'idea dello spirito, come affermato da Hegel, il continente africano, non avendo una storia, è nell'anticamera della narrazione universale, è propriamente la negazione concentrata in sé. Dobbiamo anche sottolineare il fatto che tale concezione teoretica ha preceduto Hegel ed ha perseverato oltre, giungendo fino a noi; scrive E. Pittard che «le razze africane propriamente dette (...) non hanno in pratica partecipato alla storia quale l'intendono gli storici...Non mi rifiuto di accettare il fatto che nelle nostre vene scorra qualche goccia di sangue africano, ma dobbiamo confessare che quel poco che può ancora esservi è ben difficilmente individuabile»¹¹. L'inganno logico che sottende a tale determinazione è presto detto, come affermato dallo storico Joseph Ki-Zerbo: «l'argomentazione *a silentio* secondo cui l'Africa è stata immobile per millenni altro non è che un sofisma a dimostrazione della nostra ignoranza attuale dei mutamenti prodottisi nella storia africana»¹². Se la storia è storiografia e non si possiedono degli scritti di storia dell'Africa sub-sahariana, allora da ciò deriva che l'Africa sub-sahariana non ha storia. Il vizio di tale impostazione è proprio nella seconda premessa: la mancanza di testi non implica la loro non esistenza. Tale sofisma manifesta quindi una palese ignoranza alla quale si è ovviato mediante una negazione: esistono infatti documenti scritti di storia africana, seppur effettivamente molto meno numerosi che negli altri continenti. Ma di questo non si può incolpare Hegel, autore che pur nella sua passione classificatoria e dogmatica non poteva avere in mano documenti che solo la storiografia posteriore ha fatto emergere come *esistenti*: si dovrebbe incolpare a noi se ancora oggi non ne fossimo coscienti.

⁹ Ibid., p. 238.

¹⁰ G.W.F. Hegel, op. cit., p. 262.

¹¹ E. Pittard, *Les race set l'histoire*, Michel, Paris, 1953, p. 505.

¹² J. Ki-Zerbo, op. cit., p. 7.

2. Letteratura critica

Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire. D'Hier à Demain*, Hatier, Paris, 1972, trad. it. di R. Long, *Storia dell'Africa nera: un continente tra la preistoria e il futuro*, Einaudi, Torino, 1977.

L'opera dello storico Ki-Zerbo è la colonna della ricerca filosofica africana contemporanea. Nel portentoso volume del 1972, giunto in Italia nel 1977, viene delineata integralmente la prima storia dell'Africa sub-sahariana. Il lavoro dello storico è, in se stesso, una negazione in atto delle affermazioni hegeliane, un paziente lavoro di rischiaramento, pagina dopo pagina, della zona d'ombra della storia mondiale. Per la prima volta il problema della "storicità" del continente viene posto in una prospettiva «puramente scientifica, umanistica e africana», vale a dire: non più mitologica, monologica ed eurocentrica.

La storia dell'Africa non verrà scritta veramente dai frenetici della rivendicazione; ancor meno da dilettanti senza simpatia, desiderosi soltanto, nella migliore delle ipotesi, di occupare il loro tempo libero di cittadini di paesi altamente sviluppati. Sarà scritta dai non-africani che avranno deposto la livrea imperiale del "civilizzatore" per indossare quella più modesta, ma quanto più bella, dell'umanista. Questi uomini sono nello stesso tempo amici nostri e della Verità¹³

Il bagaglio di fonti a cui Ki-Zerbo attinge è molto ampio: fonti antiche (egizie, nubiane e greco-latine), arabe, europee, africane (meroitiche, etiopiche), asiatiche o americane. Tali fonti¹⁴ sono una concreta confutazione dell'assunto per cui non si sarebbe prodotta nella storia alcuna storiografia sull'Africa nera. Il principio metodologico da cui parte l'autore è l'affermazione della *storia totale*, ossia di una concezione della storiografia che abbracci non solo l'avvenimento riportato dal testo scritto ma sappia leggere un evento storico in ogni avvenimento che sia orale, scritto su carta, diorite o porcellana, o testimoniato.

L'Africa, preoccupata dal problema dello sviluppo, non pensa molto a risuscitare il proprio passato, e le spese in questo settore sono considerate un lusso. Tuttavia, la conoscenza della storia africana deve essere vista come parte integrante dello sviluppo, anche di quello economico. Come si può chiedere a un contadino di superare se stesso in nome della produttività e di lanciarsi nella battaglia economica, se non è al corrente, almeno per sommi capi, della partita che si sta giocando? Perché senta interesse per il futuro, egli deve sentirsi erede di un passato.

Le tesi di Ki-Zerbo si rifanno ad un altro grande storico africano a lui contemporaneo, Cheikh Anta Diop (Diourbel, 29 dicembre 1923 - Dakar, 7 febbraio 1986). Diop creò scalpore negli ambienti universitari dell'epoca con la sua ricerca sull'origine nera dei faraoni. Nel suo libro *Nations nègres et culture*¹⁵ egli sostenne che la civiltà egizia ebbe un'origine negroidale: la Nubia, oggi Etiopia, ribattezzata dai greci antichi come Regno di Kush, sarebbe stata la culla della civiltà dei faraoni. Nel neolitico, infatti, le popolazioni che poi si stanziarono nella valle del Nilo vivevano nella zona fertile nord-africana, che successivamente prese il nome di Sahara, ridottasi progressivamente, per via della siccità, all'attuale deserto. La diaspora produsse due gruppi nomadi, l'uno si stanziò al

¹³ J. Ki-Zerbo, op. cit., p. 33.

¹⁴ Tra gli autori principali presi in considerazione in questo testo ricordo: Al-Masudi, nato a Baghdad e morto intorno al 956, il quale fu un grande viaggiatore e lasciò un bilancio delle sue attività nel testo *Le livre des prairies d'or et des mines de pierres précieuses*, con numerosi capitoli dedicati all'Africa orientale; Al-Bakri, nato a Cordova nel 1040 ed autore del testo *Le vois et les royaumes* in cui si trova il capitolo *Descrizione dell'Africa settentrionale* che si riferisce al potente regno del Ghana; Al-Idrisi (1099-1164), che effettuò delle ricerche geografiche sull'Africa per conto di Ruggiero di Sicilia; Abu al-Fida (1273-1331) che nel suo *Taqwīm al-buldān* descrive il paese corrispondente all'attuale Sudan; Al-Omari (1301-1349), che nell'enciclopedia *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* si riferisce al Mali medioevale; i *Viaggi* di Ibn Battuta (1304-1377) che sono una miniera di informazioni sul Sudan; infine Ibn Khaldun (1332-1406), al-Hassan (1483-1554, detto Leone l'Africano), Mahmud al-Kati e As-Sadi.

¹⁵ C. A. Diop, *Nations nègres et culture*, Éditions africaines, Parigi, 1954.

nord, nell'attuale Egitto, e l'altro al sud. Ora, dagli studi di Diop¹⁶ sappiamo che il Sahara all'epoca era popolato in maggioranza da neri. Non stupisce quindi che gli Egizi definissero se stessi con il termine "khem", che significa "neri" e chiamassero "nehesi" i Nubiani, cioè "quelli del Sud". I due regni furono quindi due regioni amiche: molti dei faraoni e degli scribi delle dinastie regali egizie ebbero origine nubiana.

Per gli Egizi il sud era il soggiorno degli dei e molto spesso i cadaveri dei faraoni venivano trasportati verso la terra madre per esservi sepolti nelle città sante della Tebaide (Abido, Tebe, Karnak), esattamente come le spoglie dei sovrani del Benin venivano in un primo tempo trasportate nella città santa delle origini, Ile Ife. (...) Diodoro Siculo non diceva forse degli Etiopi: "Gli Etiopi dicono ancora che gli Egizi sono una loro colonia...e che le leggi dell'Egitto siano per la maggior parte leggi d'Etiopia".¹⁷

Incredibilmente numerose sono le analogie culturali fra le due zone della diaspora del Sahara:

le insegne del dell'esercito egizio e quelle del mani-Kongo erano degli idoli sollevati su delle aste. Le cripte tombali degli Agni ricordano molto da vicino quelle della valle del Nilo e gli appoggianuca dell'arredamento funebre egizio sono gli stessi che i Dogon mettono sotto il capo dei loro morti; la maschera a ciondoli d'oro dei Baule porta una barba a treccia come quella della maschera di Tutankhamon; (...) ricordiamo l'usanza della dote ai suoceri del fidanzato, la fede nel potere creativo del verbo e del nome, l'esistenza dei totem come il delfino, (...) il ruolo del serpente tanto nella cosmologia egizia come in quella dell'Africa nera contemporanea, l'esistenza delle barche dei morti come nella valle del Nilo, la circoncisione, l'incesto reale, etc..¹⁸

Tali affinità non sembrerebbero delle semplici coincidenze: la presenza di testimonianze simili nel resto dell'Africa certifica la scientificità di questa asserzione. Ciò non significa, in ogni caso, che si sia verificato nella storia un "furto" nei confronti dell'Egitto, bensì che ci sia stato, da sempre, un *substratum* paleo-africano comune a tutto il continente incentrato inizialmente nel Sahara. Un altro mattone del pregiudizio occidentale viene qui tolto: lo stesso Hegel raffigurava l'Egitto come una zona non africana in quanto civilizzata e piena di storia. Ora il paradigma viene rovesciato: l'Egitto appartiene all'Africa in quanto dall'alba dei tempi proprio l'Etiopia fu il nucleo propulsore della civiltà egizia. Passando in rassegna la storia, Ki-Zerbo mostra poi che, con la conquista dell'Egitto da parte dei romani, l'evoluzione dei regni di Meroe ed Aksum, l'espansione araba, i grandi imperi del Ghana, del Mali e di Gao, i regni di Yaruba e del Benin nel periodo cosiddetto dei "secoli di grandezza", la costellazione delle popolazioni negroafricane sia stata protagonista di un'evoluzione importante, frutto di millenni di egemonia tecnica e culturale.

Ciò che avvenne in seguito a tale storia di grandezza è tristemente noto: l'arrivo delle caravelle degli europei, la tratta degli schiavi e l'inizio della devastazione del continente africano.

Non è questo il luogo per delle descrizioni accurate dei vari momenti che hanno preceduto tale avvento, ma ciò che sommariamente si può affermare è che già l'avanzata secolare dei regni mussulmani nei confronti delle regioni del Sud fu motivo di forte indebolimento degli uni e degli altri e facilitò l'assalto ai conquistatori europei. Ma perché improvvisamente ci fu tanta attenzione commerciale sulle coste africane? Cosa spinse i sovrani europei a gettarsi nell'impresa con tale ardore? La motivazione principale è di certo l'oro. La dispendiosa campagna di acquisti di spezie dall'Asia e la guerra cosiddetta dei cent'anni avevano dilaniato i patrimoni regali delle potenze europee. L'oro che arrivava in Europa fin dal primo insediamento portoghese nel continente

¹⁶ Scrive Diop: «è vero che si può ripulire la pelle delle mummie, anche le più antiche, e ritrovare la pigmentazione della pelle, se questa esiste veramente. È quello che ho fatto con ogni campione di cui ho potuto disporre: ma tutti rivelano senza eccezioni una pelle nera dello stesso tipo di tutti i negri attualmente conosciuti» (C.A. Diop, *Antériorité des civilisations nègres: mythes ou vérité historique*, Présence Africaine, Paris, 1967, p. 32). Dopo il 1960, a Dakar, Diop fu messo a capo di un laboratorio nel quale era possibile utilizzare il metodo del radiocarbonio. Scopri così che era possibile valutare direttamente il colore della pelle e l'etnia degli antichi Egizi con queste tecniche analitiche. Una delle sue scoperte più importanti fu il *dosage test*: con tale tecnica – il cui metodo fu pubblicato nelle più importanti riviste scientifiche – era possibile determinare la quantità di melanina contenuta nell'epidermide delle mummie egizie.

¹⁷ Ki-Zerbo, op. cit., p. 90.

¹⁸ Ibid., p. 96.

africano del XIV doveva passare necessariamente attraverso la compravendita con i musulmani del Maghrib; da qui l'idea di aggirare gli arabi cercando una rotta marittima verso le Indie, circumnavigando l'Africa. Tale intenzione, suffragata dalle nuove scoperte tecnologiche della polvere da sparo, della bussola e del timone a cerniera, mosse perciò le caravelle europee verso l'ignoto con la spinta della brama. Il XV secolo fu perciò un tempo ricco di tentativi nautici: dall'approdo alla isola Madera al raggiungimento del Capo di Buona Speranza da parte di Vasco da Gama nel 1498, l'Africa attese la sua occasione di ritornare sullo scenario della storia mondiale. Purtroppo però tale "ritorno" divenne un travaglio infinito.

Ben presto i portoghesi si resero conto di quanto fosse proficuo riportare in patria oltre all'avorio, alla polvere d'oro, alla gomma arabica e al pepe anche degli schiavi neri acquistati sulla costa per rivenderli ai clienti di Laos o di Lisbona. Diventò elegante, come più tardi in Francia e in Inghilterra, avere una nota esotica nell'equipaggio, nella carrozza, nel salotto o nella scuderia. Già nel 1550 un decimo della popolazione di Lisbona era composta di schiavi neri¹⁹

Ki-Zerbo, attingendo a numerosi dati statistici trasversali, parla di un numero di uomini e donne strappati all'Africa nel corso della storia compreso fra gli 80 e i 100 milioni. La pressione europea fu esponenziale. Durante i quattro secoli successivi (XV-XVIII) l'avanzata si fece sempre più incisiva. Poche popolazioni ebbero la forza di riorganizzarsi per difendere i propri territori o perlomeno per resistere di fronte all'avanzata occidentale: fra queste Ki-Zerbo dedica particolare attenzione ai Bantu. I Bantu sono da sempre considerati come una delle popolazioni più antiche dell'Africa. Le testimonianze parlano di un gruppo che, staccatosi dal nord, sia emigrato al centro-sud nel III-II secolo a. C. portando con sé l'arte della lavorazione del ferro e l'agricoltura praticate sin dal II millennio a. C., in netto anticipo rispetto alle altre popolazioni mondiali. Questi popoli che abitavano il Sahara fiorente del neolitico furono costruttori di splendide città e grandi lavoratori del rame, come testimoniato dai ritrovamenti archeologici. In Zimbabwe sono state trovate delle rovine monumentali: un grande recinto ovale di pietra di due chilometri e mezzo di circonferenza; il muro è costituito da blocchi in pietra di sette metri di spessore; all'interno un tessuto abitativo con piazze, recinti interni e passaggi a zig-zag. Tale complessità ha portato gli archeologi a parlare di un tempio ellittico. Duecento metri più a sud è stata poi rinvenuta l'acropoli. Il regno si basava sulla monarchia, come abitudine delle popolazioni negroafricane, le quali hanno anche una straordinaria comunanza nei riti in tutto il continente.

La progenie dei Bantu si disseminò nel centro-sud dell'Africa. Le loro città furono delle fortificazioni sicure e la capacità di lavorazione del ferro garanti nei secoli la sicurezza militare e l'espansione economica. Ad ogni modo neanche i discendenti dei Bantu, gli Zulu, riuscirono ad opporre alla conquista europea un argine. Seppur ben strutturato e guidato in modo carismatico da Shaka, il quale cercò di conciliare la ricchezza della tradizione Bantu con le strategie belliche occidentali, il Regno Zulu dovette infine soccombere al predominio degli inglesi. Nonostante diverse vittorie ottenute nella guerra del 1879, i conquistatori deposero Cetshwayo, erede di Shaka, e posero fine all'indipendenza dell'ultimo impero africano.

Le pagine di Ki-Zerbo proseguono con l'invasione, la spartizione e l'occupazione dell'Africa ad opera delle nazioni europee dal 1880 al 1940. Dopo la Seconda Guerra Mondiale ci fu il cosiddetto *Rinascimento* africano: la via dei nazionalismi, spinti dai movimenti sindacali, dagli intellettuali, dagli studenti, dai partiti politici e dalla Chiesa portò all'indipendenza gli Stati africani tra gli anni '60 e '90.

L'occhio dello storico poi si sofferma sulle strategie per il presente: prima di tutto occorre ripopolare l'Africa, favorirne la produttività con la ricerca scientifica, la formazione e l'organizzazione; in secondo luogo bisogna mantenere alto lo sforzo per l'autonomia degli africani ed infine operare per l'unità, superando la fase dei nazionalismi per favorire la creazione di una collaborazione sovranazionale. L'attuale povertà delle Nazioni africane richiede una riflessione

¹⁹ Ki-Zerbo, op.cit., p. 262.

che dal solco del passato apra alla speranza futura e dia una prospettiva credibile al drammatico presente degli africani.

Secondo Ki-Zerbo la ricetta prevede di saper evitare tre scogli: il diversivo sterile verso il passato, l'economicismo e la tecnocrazia. Non si tratta infatti semplicemente di raccogliere informazioni del passato, scrive lo storico, ma «raccolgierci sul passato. Bisogna evitare il complesso “museografico”»²⁰. Inoltre, prima di sollecitare l'economia africana all'adattamento ai ritmi internazionali sarebbe opportuno riformare profondamente le condizioni del commercio mondiale. Per la tecnica vale il medesimo discorso: ingerita senza discernimento annienta la cultura, «scienza senza coscienza è la rovina dell'anima»²¹. Osservata tale prudenza è necessario sostenere una *neocultura* africana: un umanesimo del risveglio culturale, che sappia educare – nel senso etimologico di *educere*, ossia portare a compimento, far fruttare – ad un «cammino spirituale senza sradicamento»²²; «occorre dare strumenti e possibilità di azione alla negritudine; non bisogna che sia fumo raffinato, sottile e futile, ma un concetto operativo, un motore collettivo»²³.

L'opera di Ki-Zerbo è tutt'ora un'opera di critica storica fondamentale. La scuola della *critique historique* a cui appartiene insieme ad altri importanti studiosi come Obenga e Ajayi ha saputo sfidare i miti dell'antropologia coloniale da una parte e le ideologie della differenza dall'altra. Nel difficile tentativo di conciliazione, quest'opera apre scenari storico-teoretici ancora inesplorati per la ricerca interculturale.

²⁰ Ibid., p. 817.

²¹ Ivi.

²² Ibid., p. 819.

²³ Ibid., p. 822.

Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, James Currey Ltd e Indiana University Press, Indiana, 1988, trad. it. a cura di G. Muzzopappa, *L'invenzione dell'Africa*, Maltemi, Roma, 2007.

Questo testo del filosofo congolese Mudimbe rappresenta uno scavo molto profondo nella problematica della definizione dei caratteri fondamentali della filosofia contemporanea africana. Il suo approccio archeologico, di chiara derivazione foucaultiana, mira a rendere evidenti le contraddizioni dell'attuale clima filosofico e a dare avvio alla ricerca di una *gnosì* africana, che non abbia la necessità di appoggiarsi a dei modelli già predefiniti dalla cultura europea. Credo sia opportuno fin da subito manifestare un certo disagio ermeneutico in relazione a tale premessa: il metodo di Mudimbe è evidentemente anch'esso influenzato da un modello occidentale. Questo può creare un circolo vizioso che delegittima la premessa del testo.

L'invenzione dell'Africa è in ogni caso un testo da affrontare. Già a partire dal titolo possiamo proporre una riflessione: l'*invenzione* implica una costruzione culturale. Ciò a cui Mudimbe mira è una decostruzione dell'insieme delle concezioni antropologiche, storiche, teologiche o scientifiche che nel corso dei secoli sono state proposte come definizioni concettuali *dell'Africa*. A questa costellazione di significati Mudimbe dà il nome di "africanismo". Nel corso dei secoli è stata spesso proposta infatti, sotto varie forme, una "filosofia africanista" che ha voluto piegare elementi caratteristici del pensiero africano alla concettualità logico-definitoria occidentale; tale filosofia ha un'origine extra-africana, è a tutti gli effetti una manifestazione neo-schiavista perché costringe l'africano a pensare con categorie esogene ed infine trova la sua ragion d'essere nell'omologazione di ogni pensiero nel regno del Medesimo. Lo scopo del lavoro del filosofo è far apparire invece un pensiero africano, una *gnosì* che abbia una propria costituzione e non sia inconsciamente succube del radicato e perdurante pregiudizio coloniale.

L'Africa è fin da subito l'Alterità assoluta. Autori classici come Erodoto, Plinio e Diodoro Siculo hanno iniziato, con le loro opere, quella progressiva costruzione delle alterità che ha dato nel suo insieme all'Occidente la facoltà di decidere e definire cosa rientrasse nell'ambito dell'*Essere* e cosa invece ne fosse escluso. Senza difficoltà, perciò, Mudimbe può dedurre che la Storia alla quale lo stesso Hegel fa riferimento nelle sue opere sia una costruzione identitaria europea, frutto di una secolare estromissione dell'Altro.

Soltanto in senso metaforico o, al massimo, da una prospettiva storicistica, la nozione di filosofia potrebbe essere estesa anche ai sistemi di pensiero tradizionali africani, considerandoli quindi come processi dinamici nell'ambito dei quali esperienze concrete vengono integrate in ordine di concetti e di discorsi. Per queste ragioni ho preferito parlare di una *gnosì* africana. (...) L'adozione di una prospettiva più ampia appare, nel contesto di questo lavoro, più efficace in relazione alla varietà di problemi affrontati, tutti fondati su una questione preliminare: fino a che punto si può parlare di un sapere africano, e in che senso?²⁴

Lo spazio concettuale del termine "Africa" è stato riempito nei secoli da una enorme quantità di nozioni: i segni e i simboli che viaggiatori, missionari, storici e antropologi hanno proposto nel corso delle loro narrazioni comporta una griglia dicotomica che viene costantemente ripresa: tradizionale/moderno, orale/scritto, comunità agricole/economie produttive. Nel mezzo di tali alternative paradigmatiche si apre l'immenso campo della *marginalità*²⁵, visto da Mudimbe come il principale significante del sottosviluppo. L'analisi del dipinto *Tribù esotica* di Hans Burgmair del 1508 permette a Mudimbe di notare che l'occhio del pittore, rappresentando una famiglia bantu, adatta il modello bianco a delle figure nere per integrare e differenziare le figure all'interno di una uniformità normativa; l'integrazione sostanziale avviene infatti attraverso «l'accumulazione di differenze accidentali, in particolar modo nudità, nerezza, capelli ricci, bracciali e lacci di perle»²⁶,

²⁴ V. Y. Mudimbe, op. cit., p. 16.

²⁵ Ibid., p. 26.

²⁶ Ibid., p. 32.

le quali sviano l'occhio dell'osservatore. Il "primitivismo" diviene così un processo estetico relativo al paradigma mercantilista.

La descrizione del "selvaggio" nasconde in sé la volontà di dominio epistemologico e politico nei confronti dei nativi; il "colonialismo" si innalza ad occasione di accrescimento identitario. Ciò che viene portato in Europa dai navigatori e dagli avventurieri, i *feitiços*, diviene occasione per la curiosità ed il gioco del logos, il quale inizialmente raccoglie l'altro da sé, lo categorizza e infine lo omologa, concedendo all'oggetto la certificazione di qualità. I dipinti che vengono prodotti sulla scia di Burgmair rappresentano dei «bianchi anneriti»²⁷. La scoperta dell'arte africana va di pari passo con la costituzione del fenomeno dell'"africanistica", un nuovo scompartimento nella scaffalatura dell'essere.

Dietro l'angolo c'era la sistematizzazione del pensiero teoretico. Già nell'opera filosofica del 1945 del missionario belga Placide Tempels, *Filosofia Bantu*, la vita dei Bantu veniva compressa nelle categorizzazioni ontologiche occidentali. Il suo volume è ancora oggi il punto di riferimento per la critica. Analizzando il volume di Tempels, Mudimbe nota alcuni elementi concettuali che lo fondano: primo, l'idea che in tutte le culture la vita e la morte determinino il comportamento umano e secondo, visto che i Bantu sono essere umani, ci sono motivi per indagare i fondamenti delle loro credenze e del loro comportamento, cioè il loro sistema filosofico di base. Tempels mette in discussione le dottrine classiche relative all'evangelizzazione, alla civilizzazione e alla colonizzazione: è il primo a tentare uno studio sistematico dei popoli indigeni rifiutando i fraintendimenti dell'etnologia colonialista. La sua è però, secondo Mudimbe, una attenzione nutrita dal sentimento di dover salvare l'Africa da se stessa. Come recita un passo di un altro filosofo africano contemporaneo, Fabien Eboussi Boulaga:

Il cristianesimo è l'erede della ragione greca e il proseguimento e il compimento della rivelazione giudaica. In questi due tratti è racchiusa la critica alla falsità delle altre religioni e le denunce delle loro caratteristiche mitologiche. I suoi elementi più appropriati sono il linguaggio e la storia, ma non le ragioni oscure del cosmo e dell'immaginario. Per questo motivo si adatta alla modernità e resiste meglio di altri sistemi alla corruzione della modernità, alla disillusione del mondo in cui esiste²⁸

Sulla scia del lavoro di Tempels, anche Alexis Kagame con il testo *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (1956) ha esposto l'ontologia, la criteriologia, la psicologia, la cosmologia e l'etica bantu-ruandese.

Parallelamente al filone dell'ontologia "etnologica", negli anni Trenta si creò quel grande sommovimento di coscienze che prese il nome di *negritudé*. L'accento è ora posto sulla questione della *negritudine*, ossia sull'autenticità africana. Per primo Aimé Césaire parlò in favore di una "rivoluzione copernicana africana", che non puntava più al potere politico e alle strategie per la successione al livello ideologico ma proponeva una "vigilanza epistemologica". Il gruppo di studenti africani che partorì l'idea della *negritudine* di radunò attorno a Léopold Sédar Senghor, poeta, filosofo, critico letterario e politico che diverrà poi il primo presidente del Senegal indipendente. Questo gruppo aveva studiato nelle migliori università francesi e ciascuno aveva alle spalle una famiglia convertita al cristianesimo. La loro fortuna fu l'attenzione che suscitavano in Sartre: con il suo saggio *Orfeo nero* (1948) egli trasformò la negritudine in un importante fatto politico e in una critica filosofica al colonialismo. Questa operazione non avvenne senza ambiguità: il "gioco degli opposti" che Senghor proponeva, infatti, si trasformò in una lotta ideologico-dialettica.

Il negro (...) si crea un razzismo antirazzista. Non aspira affatto a dominare il mondo, vuole l'abolizione dei privilegi etnici da qualunque parte provengano e afferma la sua solidarietà con gli oppressi di ogni colore. D'un tratto la nozione

²⁷ Ibid., p. 31.

²⁸ F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et nomination*, Présence Africaine, Paris, 1981 (la traduzione proposta è presente nel testo di Mudimbe a p. 86)

soggettiva, esistenziale, etnica di Negritudine “passa”, come dice Hegel, in quella, oggettiva, positiva, esatta, di proletariato²⁹

Sartre, come scrive Mudimbe, «non fece altro che imporre filosoficamente la dimensione politica di una negatività nella storia coloniale»³⁰. Insieme a questa decisiva modificazione, Sartre col suo contributo fece in ogni caso la fortuna della letteratura della negritudine negli anni Cinquanta, una *littérature engagée*, di forte connotazione politica e di chiara affiliazione marxista. Senghor, dichiarandosi socialista, rimase sempre molto critico nei confronti del comunismo, trovando eccessiva l'enfasi posta sul destino del proletariato internazionale. Ciò a cui ambisce Senghor nelle sue opere è reinventare un fondamento storico-sociale per le società africane indipendenti procedendo con una ideologia della differenza. La negritudine è soltanto uno stadio verso una civiltà universale: le microentità, nel loro movimento, dovrebbero costituire delle forme sempre più complesse fino alla coscienza dell'universale.

Una ulteriore svolta per il pensiero filosofico africano avvenne però negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, quando l'iniziativa passò nelle mani degli africani degli stati oramai indipendenti. La linea di tale filone può essere riassunta nella critica alla etnofilosofia, ossia alla mole di lavoro che si riferisce in particolare a Tempels e Kagame, ossia a coloro che cercarono di dare un fondamento epistemologico al pensiero etnico-primitivo dei Bantu. Nella critica di Crahay, il tentativo di Tempels va circoscritto ad una *Weltanschauung* più che ad una vera filosofia, un linguaggio *sull'esperienza* e non *dell'esperienza*.

Diciamolo con franchezza: se non vogliamo compromettere il progetto stesso di una filosofia in Africa, facendo confusione tra l'uso tecnico di questo termine e il suo uso comune e riducendo la filosofia a una mera visione del mondo, dobbiamo dire che fino ad oggi non c'è stata una filosofia bantu. Esiste certamente una visione del mondo coerente e originale che è specifica dei bantu, un nucleo di saggezza. Se si fossero verificate una serie di circostanze favorevoli, questo avrebbe potuto far emergere già da tempo una vera filosofia.³¹

La reazione a questa presa di posizione contro la prospettiva etnologica non tardò a farsi sentire. Esa fu la scaturigine di un dibattito serrato che vede tutt'ora come protagonisti tre filosofi africani del calibro di Fabien Eboussi-Boulaga, Marcien Towa e Paulin Hountondji. Ciò che questi tre filosofi hanno criticato costantemente è il far scaturire il discorso filosofico sulla base dell'antropologia. Il lavoro etnofilosofico di Tempels avrebbe prodotto una scissione fra credenze, miti e riti da una parte e metafisica dall'altro, accentuando la distanza fra l'europeo e l'africano. Soprattutto per Hountondji, alla luce di tale critica, non si sarebbe data alcuna filosofia in Africa finora, prescindendo dall'antropologia etnofilosofica. L'unica filosofia è il pensiero sganciato dal proprio orizzonte culturale. Ma ci chiediamo noi – sulla scia di Mudimbe – non è questa, forse, una definizione epistemologicamente ristretta di filosofia?

La questione culturale resta l'argomento principale: deve la filosofia essere un riflesso dell'antropologia o la sua salvezza? Può darsi una filosofia decontestualizzata? A quale antropologia si sta facendo riferimento, ad un'antropologia contestuale o universale? La scuola semiotica ed ermeneutica (Bellman, Tshiamalenga) hanno cercato di riallacciare le fila di questo discorso, proponendo una visione ed una interpretazione dei simboli sociali di riferimento. Ciò che è oggi evidente, ad ogni modo, è che i risultati delle pratiche filosofiche promosse nel XX secolo hanno probabilmente mancato l'oggetto della questione: esiste un *proprium* africano impensato al quale fare riferimento? La decostruzione delle impalcature occidentali (colonialismo, funzionalismo, strutturalismo, liberalismo, marxismo) arriva a svelare una *gnosi* originale africana? Dal punto di vista ermeneutico, secondo Mudimbe, è la *chose du texte* che continua a mancare.

²⁹ J. P. Sartre, op. cit., p. 408.

³⁰ V.Y. Mudimbe, op. cit., p. 129.

³¹ F. Crahay, *Le “Décollage” conceptuel: Conditions d'une philosophie bantou*, in «Diogenes», 1965, p. 68. (la traduzione proposta è presente nel testo di Mudimbe a p. 220)

Viene da chiedersi se i discorsi della gnosi africana non contribuiscano ad oscurare una realtà fondamentale, la loro stessa chose du texte, il discorso africano primordiale nella sua varietà e molteplicità. Questa realtà non viene distorta nell'espressione di modalità africane in lingue non africane? Non risulta capovolta, modificata da categorie antropologiche e filosofiche utilizzate da specialisti del discorso dominante?³²

Come l'insieme delle analisi foucaultiane, il lavoro di Mudimbe ha il pregio di proporre una critica estremamente raffinata dei sistemi di pensiero e il difetto di non proporre alcuna alternativa pratica. Il testo si spinge fino a racchiudere l'intero arco di produzione "africanistica" nel principio mercantilista secondo il quale la colonia ha valore esclusivamente nel caso in cui reca dei benefici alla madrepatria. Il filosofo africano, perciò, ancora "schiavo", propone le tesi del suo pensiero per servire al padrone degli elementi concettuali che siano allettanti e che abbiano per lui dei "benefici": e quale maggior beneficio, in concreto, della comprensione integrale dell'africano per poterne sfruttare meglio le risorse intellettuali?

La *gnosi* a cui Mudimbe fa riferimento è ciò che resta al di qua di tale "invenzione": l'archeologia da lui proposta vuole mostrare il mito sul quale è fondato l'attuale sapere sull'Africa. Detto altrimenti, con le parole di Fabien Eboussi Boulaga:

La filosofia è la verità imperiale dell'Occidente, che intima al resto del mondo di sottomettersi con una pura e semplice adesione, essendosi screditato come irrazionale, o di ridursi allo stato di abbozzo, di schizzo, a meno di non sopravvivere come reliquie empiriche, esemplari antropologici, che abbiano tutt'al più un valore di insegnamento utile all'Occidente, per sormontare la sua stessa crisi e proseguire la sua "storia filosofica"³³

La *gnosi* diviene allora ciò che si ritrae. Il sapere *dell'*Africa è nascosto da sedimentazioni plurime, da incrostazioni volontarie ed involontarie che si moltiplicano nel tempo. La sua presenza è così eternamente rimandata: ogni discorso la differisce e la ricopre, la nomina restando nel silenzio.

Troppo evidente è il metodo decostruttivo post-strutturalista per non palesarne la presenza. Ciò non vuol dire che non sia legittimo; la sua pratica è valida quanto tutte le altre. Ciò che invece si può notare, in conclusione, è che Mudimbe resta imprigionato nella sua critica: la sua stessa opera è dettata da una metodologia iper-occidentale. Come giustificare questa scelta? Anche questo testo nasconde e rimanda, criticando ciò che ampiamente utilizza.

Il suo contributo va però preso in considerazione come filosofia *negativa*: dal suo testo sappiamo ciò che il sapere africano non-è e conosciamo le strategie messe in campo da molteplici lati per mistificarlo. La resistenza epistemologica anti-imperialista espressa da Mudimbe non può che essere un trampolino di lancio per una direzione propositiva che, per il momento, può essere solamente accennata. Con estrema competenza il filosofo ha opportunamente demitizzato la storia degli effetti dell'africanismo: pratiche missionarie, assistenzialismi psicologici, universalismi logici. Ciò che si desume dal testo è, in primo luogo, che *ogni proposizione è culturalmente mediata*. I vari tentativi di approccio occidentale con il continente africano hanno avuto una impostazione ben determinata, pur nella varietà delle possibilità messe in campo. Ciò che viene criticato, in secondo luogo, è il concetto di *differenza*: l'orgoglio della differenza africana, espresso dai molteplici movimenti panafricanisti, è stato ben visto in Occidente perché mostrava un "selvaggio" emancipato, fuoriuscito dallo stato di "barbarie" per entrare nella "civiltà". La differenza diveniva così l'esca mediante la quale l'africano, credendo di liberarsi, si agganciava concettualmente ai paradigmi del conquistatore. Il terzo aspetto che emerge dal testo è la necessità della *critica archeologica* ai sistemi di pensiero: se la volontà di sapere è il grimaldello che apre le porte al dominio, il pensiero dovrà mantenersi vigile nel discernimento per resistere alle aberrazioni che esso porta con sé.

³² V. Y. Mudimbe, op. cit., p.258.

³³ F. E. Boulaga, *Le crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Editions Présence Africaine, Paris, 1977, trad. it. a cura di L. Procesi, *Autenticità Africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione*, Christian Marinotti, Milano, 2007, p. 129.