

## IL “PENSARE” AFRICANO

**Apollo o Dioniso? La forma razionale o i rigurgiti del vissuto?**

Ha vinto l'apollineo, sicchè il pensiero occidentale si è sviluppato sotto la tirannide della ragione nelle forme più svariate, sicchè le stesse filosofie del vissuto quali il vitalismo di Nietzsche, l'action de Blondel, l'élan vital di Bergson, si collocano dentro la logica della metafisica dell'essere, pur contestandola nella sua identificazione.

Con un po' di presunzione Heidegger ha scritto: “La filosofia è un fenomeno tipicamente greco, ogni applicazione è analogica”. Invece c'è un pensare, un filosofare che è originariamente “altro” rispetto a quello greco: non solo è diverso l'underground storico-culturale, ma è radicalmente altro la visione della realtà, sicchè Senghor ha potuto scrivere: “L'émotion est nègre comme la raion est hellène”, sicchè là dove noi diciamo “cogito, ergo sum”, l'africano dice “danzo la vita, dunque sono”.

Se parlo di “*pensare*” africano, invece che di “*pensiero*” africano è per tentare di prendere le distanze rispetto al pensiero filosofico di matrice metafisica universale. Anche nel pensare africano c'è una visione universale della realtà, ma si tratta di un universale concreto qualificato come *etieh*, *forza vitale*, è un vissuto, non un essere.

La seconda riflessione riguarda il fatto che, pur essendo l'Africa il continente più antico abitato dall'uomo, la documentazione scritta del pensare africano in lingua accessibile all'Occidente è recentissima, poco più di cinquant'anni di ricerche sui mille dialetti tribali e, quindi, su una miniera sapienziale di saggezza popolare contenuta in miti, racconti, proverbi e riti religiosi, un materiale di ricerca complesso per l'etnologia e per la filosofia.

La terza osservazione riguarda la storia della recentissima ricerca filosofica africana; poco più dell'ultimo mezzo secolo.

Come spesso succede, c'è un primo sasso che, scagliato nello stagno, mette in agitazione le acque. Così avvenne che nel 1945 un francescano belga, missionario presso le tribù bantù del Congo, sub-Sahara equatoriale, constatato il fallimento della evangelizzazione, per capire le motivazioni dell'insuccesso, cercò di penetrare nel mondo originario di quelle tribù, studiando i dialetti e i costumi dei vari clan, mettendoli a confronto tra loro. Si persuase che fosse “un crimine contro l'educazione spogliare i popoli del patrimonio proprio, unico punto di partenza per una civilizzazione ulteriore”.

Sulla base di uno studio comparativo delle lingue delle varie tribù e del materiale narrativo (miti, proverbi, racconti, leggende, riti, preghiere) Tempels formula la seguente ipotesi: esiste una ontologia completa dei Bantù, una concezione della vita basata su un solo valore: la “*forza vitale*” o energia prima, *etieh*.

“La forza, la vita possente, l'energia vitale sono l'oggetto delle preghiere e delle invocazioni a Dio, agli spiriti e ai defunti, così come tutto ciò che si suole chiamare magia. Essi dicono di rivolgersi al “divino” per apprendere parole di vita che insegnino a rafforzare la vita. In ogni lingua bantù si scoprono parole o locuzioni che designano una forza che non è elusivamente corporale, ma totalmente umana.. Essi parlano della forza di tutto il nostro essere, di tutta la nostra vita, usano parole che designano l'integrità dell'essere. Il *bwanga* o rimedio magico non è in primo luogo un rimedio terapeutico, ma rafforza direttamente la forza vitale, l'essere stesso. Invocando Dio, gli spiriti o i mani, essi domandano soprattutto di fiorire in forza. Ciò che noi definiamo magia, ai loro occhi è la posa in opera di forze naturali messe da Dio a disposizione dell'uomo per rafforzare la vita umana... “.

Il libro di Tempels suscita una tempesta di riflessioni critiche, contro o a favore, che però non emergono immediatamente perché il problema urgente è il risveglio della coscienza politica che, nella seconda parte del XX secolo portò i popoli dell’Africa alla liberazione dalla dipendenza coloniale: il che fece sì che alcuni uomini promotori della cultura africana sentissero come urgente, più che il pensare, l’operare in campo politico-sociale. Nacque il movimento della *Negritudine* ad opera di intellettuali africani che, in contrapposizione ai bianchi colonizzatori, fanno emergere la coscienza dei valori culturali e religiosi propri degli africani.

Il padre della Negritudine è *Léopold Sédar Senghor*. In un discorso all’Università di Oxford, 1951, così spiega la Negritudine: “E’ l’insieme dei valori culturali, economici, sociali, politici che caratterizzano il mondo dell’Africa nera. Essenzialmente è la ragione istintiva che pervade tutti questi valori: ragione istintiva nel senso di intuizione, espressa in sensazioni emotive, in sentimenti mediante gli archetipi presenti nell’immaginario collettivo, in particolare mediante il mito primordiale collegato alle immagini del cosmo...I tratti caratteristici della negritudine sono il senso di comunione, i doni innati della immaginazione, del ritmo, ecc., che troviamo come un marchio indelebile in tutte le opere e le attività dei neri”. Senghor pone come assolutamente africani l’emozione, il senso del ritmo in opposizione alla fragilità della razionalità occidentale.

Altri due esponenti della *Negritudine* sono: *Aimé Césaire*, poeta e uomo di cultura, autore del termine “negritudine”, propone un ritorno alle *sorgenti*, ricuperando il valore dei dialetti e delle lingue tribali, “per liberare il demiurgo che è l’unico capace di organizzare il caos in una sintesi nuova che sia riconciliazione e superamento sia del vecchio che del nuovo”; *Julius Nyerere*, promotore di un *umanesimo socialista*, caratterizzato dalla condivisione dei beni ( Il socialismo europeo è impensabile senza il capitalismo e la lotta di classe, quello africano è fondato sul progetto di una famiglia allargata: la società è vista come una estensione dell’unità familiare ); il socialismo di *Kuame Nkruma* si chiama *Coscientismo* : “la rivoluzione sociale deve avere ben salda alle sue spalle una rivoluzione intellettuale orientata alla redenzione della società”, secondo un proverbio del Madagascar “Se si è in tanti, è possibile attraversare il fiume senza essere mangiati dal cocodrillo”.

Sulla scia del socialismo africano si sviluppa la corrente dell’ *umanesimo africano o della personalità africana* con *Kenneth D. Kaunda*, primo presidente dello Zambia, politico e intellettuale: è umanista chi lotta per il benessere e la dignità della persona umana, non basta opporsi al capitalismo, occorre ricuperare i valori della concezione africana dell’uomo che sono la solidarietà, l’ospitalità, il mutuo soccorso, la fratellanza. La società africana è sempre centrata sulla realtà del vissuto, sulla comunità e sull’uomo...L’africano sperimenta la vita piuttosto che domandarsi che cosa essa sia. Nell’africano la ragione e il sentimento, ciò che è naturale e ciò che è soprannaturale trovano una sintesi”. Quello di Kaunda è un *umanesimo cristiano*: “chi ama gli uomini partecipa alla vita stessa di Dio che è Amore.. Quando l’uomo impara che l’unica speranza di pace e di felicità per il mondo è dare espressione politica all’amore per gli altri, possiamo dire di essere entrati\ non nel Regno dell’uomo ma nel Regno di Dio.

Sotto la spinta degli uomini della negritudine a ricercare l’identità dell’essere africano, negli anni 70, alcuni uomini di cultura, rifacendosi a Tempels o in polemica con lui, mettono per iscritto racconti, proverbi, danze e favole, tutti strumenti per trasmettere la cultura tradizionale africana: - *John S. Mbiti*, pastore anglicano africano, per sottolineare che “la religione permea tutti gli aspetti della vita così strettamente che non è possibile isolarla dal resto: la religione è l’elemento più forte del background tradizionale africano ed è quello che

probabilmente esercita più influenza di tutti sul modo di pensare e di vivere delle persone interessate, sicchè si deve stabilire che “dovunque c’è africano, c’è religione”, “non esiste distinzione tra sacro e profano” e che “è impossibile che qualcuno si converta da una religione ad un’altra”. – Altri autori africani si interessano del “*linguaggio* come luogo dove nasce la filosofia come ricerca di senso”. Alexis Kagamé in *Philosophie bantou comparée*, 1976, prende in esame un certo numero di lingue bantù e, con metodologia occidentale, analizza la logica formale presente nelle espressioni, la criteriologia e l’ontologia, il problema dell’esistenza e degli attributi di Dio; rimprovera a Tempels di aver generalizzato la ricerca condotta su un’area precisa dei Bantu. A.G. Bello, *Philosophie and African Language*, 1987, esamina il legame tra lingua e scrittura: la scrittura è metafora della parola e la parola è metafora del pensiero, sicchè la lingua può essere usata per esprimere il pensiero e fissare il pensiero di un popolo. – L’*Etnofilosofia* ( etnologia = studio dei gruppi umani; etnofilosofia = interpretazione della realtà storica dei gruppi umani e dei loro pensieri ) tratta il problema della filosofia africana come una forma di “sapienza popolare”, di “sapienza collettiva”. Così Houndtundji in “*Che cos’è la filosofia*”1987 e Eboussi Boulaga “*La crise du Muntu*”1977 e Lalèyé “*Pourquoi la philosophie en Afrique* 1973 e Elias Ngoenha “*Das Independencias à libertades*” 1993. – Henri Maurier, *Philosophie de l’Afrique noire* 1985 ( esiste la possibilità di una filosofia africana unitaria, fatta da africani, con lo stesso fondamento di valori tradizionali e di esperienza; il ruolo specifico di ogni filosofo è di dare un contributo al sapere universale ); Odera Orika, in *La Sage Philosophy*, 1991, sul tema dell’esistenza o meno di una filosofia africana, propone di intervistare i saggi del villaggio che trasmettono alle generazioni future i valori della tradizione e della vita; Ruch-Anyanwu, *African Philosophy*, 1984: per Ruch vero filosofo del pensiero africano è chi fa una analisi critica del sistema mitico africano indifferentemente dalla sua provenienza culturale e senza limiti di ricerca, ma l’ultima parola sulla creazione di una filosofia africana spetta agli africani; per Anyanwu la filosofia africana è una filosofia della collettività connotata da una da una conoscenza criticamente riflessa fondata sull’esperienza religiosa, che non esclude la razionalità, secondo la quale la forza vitale permea tutto l’universo, sia la materia che lo spirito coabitano, coesistono nell’unica forza: tutto esiste in Dio ( Anyanwu giunge alla stessa conclusione di Tempels ).

Le ultime ricerche sul pensare africano sono *Il pensare africano come “vitalogia”* di M. Nkafu-Nkemkia, del Camerun, secondo il quale la filosofia africana è *vitalogia, che equivale alla forza vitale di Tempels*.

Mi soffermo su un saggio del 2001 di FILOMENO LOPES, *Filosofia intorno al fuoco, il pensiero africano contemporaneo tra memoria e futuro*. “Palabre e filodrammatica” è la prospettiva da cui legge la filosofia africana lusitana. In sintesi:

+ La realtà dei paesi africani lusofani è quella del mendicante Lazzaro della parabola evangelica: luogo degli indigenti, massacro di sangue fraterno, neocolonialismo, arroganza intellettuale ed esperienziale.

+ Ogni anziano che muore è una biblioteca che brucia ( i valori culturali della tradizione ).

+ La verità è *sinfonica*. Un *apologo* racconta che ogni mattina la gazzella si sveglia sapendo che deve correre più veloce del leone per evitare la morte, ogni mattina il leone si sveglia sapendo che deve correre più veloce della gazzella per conquistarsi un pasto. Ora, alla sera della vita, i due animali ebbero una rivelazione: il richiamo della verità non è monocorde, ma sinfonico, sicchè decisero di deporre le armi. E composero un inno solenne di fronte all’assemblea degli esseri umani per celebrare il trionfo dell’intercultura, che è una questione di *sinfonia atropo-cosmica*: la molteplicità degli strumenti armonizzati tra loro.. Tale è la creazione, tale è la comunicazione sociale, tale deve essere la riflessione filosofica africana, orientata alla comunicazione, alla relazionalità antropo-cosmologica: la molteplicità degli

strumenti armonizzati tra loro. La riflessione filosofica africana, orientata alla comunicazione, ha il dovere di far riflettere sulla propria coscienza storica, dove è centrale la relazionalità atropo-cosmica, cioè la capacità di essere in comunicazione e in comunione con altri simili. La nuova storia è essenzialmente storia ecologica dell'uomo, dove ecologia sta per relazione, interazione, dialogo di tutti gli esseri, viventi e no ( natura, cultura, società ). “Tutto ciò che esiste, coesiste, tutto ciò che coesiste preesiste e coesiste, sussiste attraverso attraverso una tela infinita di relazioni onnicomprensive. Per cui niente esiste fuori della relazione...Questa interdipendenza di tutti gli esseri ( *Histoire écollogique de l'homme* ) nega il diritto del più forte, nessuno è superfluo e marginale. Ogni essere costituisce un anello della immensa catena cosmica, fa parte di un Villaggio veramente globale, dimora autentica di tutte le creature umane. Il filosofo lusitano ha il compito di completare l'apologo, costruendo una alternativa alla metafisica, un ontologismo fine a se stesso,, avviando una riflessione filosofica che affronti i problemi reali in un'ottica antropo-cosmica: cioè, una riflessione filosofica che affronti i problemi reali in un'ottica antropo-cosmica, cioè consapevole che il sentiero della vita non muove dalla circonferenza al centro, ma dal centro alla perferia, il che implica una riflessione lucida sulla propria coscienza storica”: liberare il villaggio globale armato ( il neocolonialismo dell'Africa lusofana che ha ucciso l'*esprit de finesse* ) indossando la tunica di un amore liberatore.

A questo scopo la riflessione filosofica deve recuperare il senso del *femminile* nella storia, il femminile primordiale, che è sinfonia, che è famiglia, che è *esprit de finesse* canalizzato. E' l'*ethos* della tartaruga marina, che, appena esce dal guscio dell'uovo, sa già che il suo destino è l'oceano, non la terra arida, dove non riuscirebbe mai a comunicare autenticamente e in maniera duratura con l'esistenza..

Siamo “trinitari”, padre madre figlio, quindi *sinfonia*, comunità di comunicazione, diversi, ma di una diversità sinfonica, comunione delle distinzioni.

La natura trinitaria familiare – padre, madre, figlio - quindi sinfonia, comunità di comunicazione, diversi ma di una diversità sinfonica, comunione delle distinzioni, fa' sì che l'unica forma autentica della sua realizzazione sia appunto l'amore, che non sfocia tout court nella giustizia, ma nella misericordia.

La misericordia rivela l'aspetto essenziale della natura umana e divina: esprime l'amore “viscerale” della madre per i suoi figli: la misericordia è “una giustizia con viscere materne”, è commuoversi davanti al male dell'altro perché ci si sente intimamente colpiti, perciò a disposizione a essere magnanimi, clementi e indulgenti.

La giustizia di Dio è diversa da quella umana: Dio non ha un bidone dei riuti dove gettare i rifiuti umani,. L'inferno non dovrebbe avere l'ultima parola. Possono le madri condannare il frutto delle loro viscere?

**CONCLUSIONE:** siamo su un altro pianeta rispetto all'Occidente? Tanto quanto dista la metafisica dell'essere dalla filosofia del vissuto, tanto quanto dista l'*esprit de geometrie* dall'*esprit de finesse* ( *Pascal* ): *l'emotion est nègre comme la raion est hellène* ( *Senghor* ).