

PENSIERI D'ORIENTE

Collana diretta da *Giangiorgio Pasqualotto*



PER UNA FILOSOFIA INTERCULTURALE

a cura di
Giangiorgio Pasqualotto



MIMESIS
Pensieri d'Oriente

ISBN 9788884837301

© 2008 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

NOTA INTRODUTTIVA CULTURA, MULTICULTURALISMO, INTERCULTURA	p. 7
---	------

PRIMA PARTE

INTERCULTURA E GLOBALIZZAZIONE <i>di G. Pasqualotto</i>	p. 15
--	-------

DALLA PROSPETTIVA DELLA FILOSOFIA COMPARATA ALL'ORIZZONTE DELLA FILOSOFIA INTERCULTURALE <i>di G. Pasqualotto</i>	p. 35
---	-------

OLTRE LA COMPARAZIONE. MODI E POSIZIONI DEL PENSIERO DOPO L'INTERCULTURA <i>di A. Brandalise</i>	p. 59
--	-------

SECONDA PARTE

IBLIS E SATANA TRA ISLAM E CRISTIANESIMO <i>di C. Saccone</i>	p. 73
--	-------

TRA CULTURA SPAGNOLA E FEDE ISLAMICA: LA LETTERATURA ALJAMIADA <i>di A. Celli</i>	p. 111
---	--------

IL PENSIERO AFRICANO COME PROBLEMA INTERCULTURALE <i>di G. Leghissa</i>	p. 135
--	--------

TRA GRECIA E INDIA: IL <i>LOGOS</i> E IL <i>BRAHMAN</i> <i>di E. Magno</i>	p. 159
---	--------

PENSARE LA CINA IN UN ORIZZONTE INTERCULTURALE:
PROSSIMITÀ E DISTANZA DI UN ALTROVE

di A. Crisma

p. 179

PENSARE L'IDENTITÀ IN GIAPPONE: INTERCULTURA
COME TRASFORMAZIONE

di M. Ghilardi

p. 213

PROFILI DEGLI AUTORI

p. 255

GIOVANNI LEGHISSA

IL PENSIERO AFRICANO COME PROBLEMA INTERCULTURALE

Perché fate della filosofia? Perché studiate solo la storia della filosofia occidentale, invece di quella cinese o indiana? Ovviamente si parla della disciplina, in particolare del contenuto che riempie i programmi nei manuali. Si possono ricevere numerose risposte a queste domande. La filosofia, si dirà, è un sapere: fa parte del bagaglio intellettuale dell'uomo istruito. Del resto, è per essenza universale; occidentale, cinese, indiana o accidentalmente africana. La sua versione occidentale è la più chiara, la più precisa e la più sviluppata, ma non è di natura diversa dalle altre. Così tanto vale praticarla senza cattiva coscienza, senza sciovinismo. È una, come è una la natura umana o cosmica. È la scienza di ciò che è in quanto è, scienza dell'essere in quanto essere. Il come dell'incontro con questa disciplina, le circostanza dell'ingresso nella filosofia non cambiano nulla rispetto al suo contenuto né alla sua struttura. Per definizione, la filosofia è la zona franca da tutte le contingenze. Questo punto di vista non è discutibile. La sua parzialità non appare che allorché ciò che essa rimuove si reintroduce surrettiziamente, allorché le difficoltà che schiva sono prese sul serio, vale a dire come punto di partenza o tema di una riflessione argomentata e coerente.¹

Questo passo, tratto dall'opera principale del filosofo camerunese Fabien Eboussi Boulaga, riassume bene la questione che ci si pone non appena si decida di riflettere sulla relazione che esiste tra filosofia e Africa. Sono parole in virtù delle quali si viene invitati a compiere un gesto preliminare, che comporta una virgolettatura di entrambi questi termini, appena posti in relazione. Prendere sul serio la filosofia africana, infatti, vuol dire cessare di considerare come un dato ovvio tanto la pratica filosofica, quanto il luogo a partire dal quale si spicca quel salto che dovrebbe condurci nel regno del concetto puro.

In altre parole – e questo è quel che vorrei mostrare nelle considerazioni che seguono – l'ingresso della filosofia africana nell'arena della discus-

1 F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione* (1977), a cura di L. Procesi, Marinotti, Roma 2007, p. 191.

sione filosofica globale comporta un'amplificazione di quei problemi che si è chiamati a isolare e risolvere ogniqualvolta si prenda la parola per produrre quel particolare sapere che si chiama "filosofia interculturale". Il filosofo interculturale, infatti, deve giustificare in qualche modo la propria produzione teorica mostrando la pertinenza che quest'ultima possiede di fronte alla filosofia *tot court*, senza aggettivazioni. Stante la divisione del lavoro che caratterizza la pratica filosofica nelle università euroamericane, il filosofo interculturale deve cioè poter mostrare che occuparsi di filosofie non europee comporta non un semplice ampliamento del canone filosofico accettato, o un "allargamento" degli orizzonti conoscitivi, ma una mossa teorica legittima – e ciò alla luce del fatto che, dopo la dissoluzione dell'hegelismo, risulta difficilmente sostenibile definire "filosofia" solamente il pensiero critico, argomentato razionalmente, che è stato prodotto dagli europei e dai loro discendenti statunitensi.² (Va notato che dalla necessità istituzionale di fornire una simile giustificazione è esonerato chi – poniamo in un Dipartimento di Lingue orientali – compia un lavoro filologico di ricostruzione del pensiero indiano o cinese.) Ma precisamente questo punto di avvio, motivato dalle resistenze che l'istituzione filosofica ancora manifesta nei confronti di un incontro paritetico con le forme del pensiero non europee e che sembra far partire con un handicap la pratica della filosofia interculturale, produce un effetto dirompente, gravido di conseguenze. Si tratta della necessità di ripensare in modo critico, per certi versi inedito, il significato tanto della filosofia, quanto della posizione occupata da chi decide di intraprendere la riflessione filosofica. Da un lato, "filosofia" diviene il nome di una pratica, di un mestiere, la cui produzione e riproduzione non potrà sottrarsi a quelle leggi – sempre revocabili e contingenti – che regolano la produzione e riproduzione di tutti i discorsi che aspirino a dire il vero all'interno di una collettività data. Dall'altro, interrogare il "luogo" occupato da chi si pone, o viene riconosciuto, come autore di un discorso filosofico significa interrogare la densità istituzionale della pratica filosofica, il modo in cui quest'ultima si intreccia con il funzionamento e la funzione di altre istituzioni operanti entro una formazione sociale data.³ Tale

2 Secondo tale assunto, si noterà, la "dissoluzione dell'hegelismo" viene concepita come un "fatto della ragione" e non come un mero accidente storico. In J. Derrida, *Glas* (1974), Bompiani, Milano 2006, si trova una persuasiva delucidazione dei motivi che ci inducono a intendere ogni presa di congedo dalla filosofia hegeliana come una ripetizione, atta a produrre degli spostamenti, del gesto che ne stava a fondamento.

3 Per un'adeguata articolazione dell'intreccio che esiste tra la produzione di un discorso e le pratiche istituzionali che ne determinano la circolazione, si veda

doppia virgolettatura, nonostante quel che ne possono pensare i detrattori della filosofia interculturale, non ha affatto lo scopo di relativizzare la pratica filosofica, equiparandola a una visione del mondo, o rendendola una pratica culturale tra altre. Qui è in gioco piuttosto un esercizio tipicamente filosofico, che consiste nello sforzarsi di pensare il fondamento, l'inizio, ciò che funge da condizione di possibilità del pensiero critico stesso. Con una differenza, però: una volta che si è smesso di confondere l'inizio greco del pensiero con l'inizio in quanto tale, una volta che, in altre parole, non si attribuisce più un valore fondativo al fatto che ciò che noi europei chiamiamo "filosofia" debba venir considerato immediatamente come la sola forma possibile di "filosofia", allora l'interrogazione trascendentale si rivela un'operazione necessariamente dimidiata, bisognosa di definirsi "quasi-trascendentale". E questo non perché tale interrogazione non possieda più la radicalità del gesto trascendentale al quale ci eravamo abituati (un gesto che Husserl vede anticipato addirittura dall'iperbole del *cogito* cartesiano), ma perché trova le proprie radici in un terreno spurio, intaccato dalla presenza ineliminabile di rapporti di forza determinati, ai quali è necessario prestare la massima attenzione proprio per restare fedeli a quell'intenzionalità che da sempre anima il pensiero filosofico e che in Europa, per un certo periodo, ha preso le forme della riflessione trascendentale.⁴

Ma perché mai, come si è affermato sopra, proprio la filosofia africana ci offrirebbe una delle occasioni migliori per definire i contorni del plesso problematico appena individuato? Il punto è che in Africa non potrebbe esservi nemmeno filosofia se la riflessione filosofica non si sforzasse di focalizzare il proprio sguardo su ciò che viene rimosso da una filosofia intesa come "zona franca da tutte le contingenze", se non prendesse sul serio, per usare ancora le parole di Eboussi Boulaga, le difficoltà che vengono schivate da coloro che non mettono in causa il luogo a partire dal quale nasce la filosofia. In questo senso, l'Africa non sembra essere un luogo qualunque. Ciò si spiega considerando il fatto che la genesi della filosofia africana è strettamente legata a un gesto iniziale che mette in gioco prepotentemente

M. Foucault, "L'ordine del discorso" (1971), in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 11-41.

4 Sul senso di questa ripresa della nozione di trascendentale in un contesto che pone l'accento sul legame tra la pratica filosofica e le altre pratiche del mondo della vita, cfr. J. Derrida, *Limited Inc.* (1990), Cortina, Milano 1997, in part. p. 189 – mentre sul senso della stessa decostruzione derridiana quale pratica filosofica "quasi trascendentale", mi permetto di rimandare a G. Leghissa, "Quasi trascendentale", in "aut aut" 327, 2005, pp. 149-163.

il nesso tra rapporti di forza e produzione discorsiva. Questo inizio coincide con la diffusione e la conseguente ricezione critica dell'opera del padre francescano belga Placide Tempels, intitolata *Filosofia bantu*.⁵

Forte della dimestichezza acquisita con la mentalità e gli stili di vita africani durante un soggiorno trentennale in Congo, allora colonia belga, Padre Tempels fu il primo europeo a riconoscere la presenza di un pensiero filosofico in Africa. Più che sulle complesse vicissitudini editoriali dell'opera di Tempels,⁶ merita soffermarsi brevemente sul suo contenuto. Sforzandosi di trovare in Africa qualcosa che potesse assomigliare alle categorie filosofiche europee tradizionali, Tempels scopre – ma sarebbe meglio dire “inventa” – la presenza di un'ontologia complessa e articolata, che ha il suo perno nella nozione di “forza”. Sarebbe quest'ultima a tenere il posto di ciò che, nella tradizione metafisica europea, viene compreso attraverso la nozione di “essere”. Tutt'altro che sintomo di una mentalità “prelogica”, l'ontologia bantu che Tempels articola con coerenza e sistematicità esprime un pensiero che spiega il rapporto del singolo individuo con l'essere supremo, inteso come il principio primo della forza vitale, con il cosmo e con gli altri uomini, siano essi gli altri membri della comunità, o gli antenati. Tempels certo non interroga criticamente i presupposti teologici del suo lavoro. La scoperta – e la conseguente articolazione discorsiva – di un sistema ontologico che starebbe a fondamento della visione del mondo africana ha infatti l'obiettivo di fornire le coordinate di quelli che, scolasticamente, vengono definiti i *preambula fidei*: facendo leva sull'ontologia che i bantu esprimono nella loro saggezza tradizionale, nei loro miti e nelle loro cosmogonie, sarà possibile condurre con facilità quel processo di inculturazione del cristianesimo che costituisce lo scopo ultimo dell'attività missionaria. Ma va ricordato che, considerando il periodo in cui fu attivo, Tempels si rivela un innovatore: ben prima che la questione dell'inculturazione della fede si fosse posta come oggetto eminente della riflessione teologica postconciliare (e non solo tra i teologi africani o latino-americani), egli ha infatti chiarito con lucidità il rapporto tra l'universalità a cui aspira la fede cristiana e la particolarità del contesto culturale in cui di volta in volta viene vissuta l'esperienza religiosa che su quella fede si basa. Tutta-

5 Cfr. P. Tempels, *Filosofia bantu*, a cura di G. Leghissa e T. Silla, Medusa, Milano 2005.

6 Su ciò, rimando a G. Leghissa – T. Silla, “L'etnofilosofia del padre Tempels e la filosofia africana contemporanea”, in P. Tempels, *Filosofia bantu*, cit., pp. 7-31 (in part. pp. 7-9). Qui mi limito a ricordare che decisiva, per la ricezione dell'opera, fu la sua pubblicazione, avvenuta nel 1949, nella collana “Présence africaine”. Le traduzioni tedesca e inglese seguirono, rispettivamente, nel 1956 e 1959.

via, a coloro che, operando nel contesto di un'Africa postcoloniale, hanno sentito con urgenza la necessità di edificare il discorso filosofico africano su fondamenta che fossero prive di presupposti teologici, l'ontologia bantu costruita da Tempels parve ergersi come un monumento capace di esprimere, con la massima icasticità, la potenza annichilente del gesto coloniale.

Poiché non si sbaglierebbe nel dire che il punto d'avvio della riflessione filosofica in Africa sia coinciso con la critica all'opera di Tempels, è bene intendersi subito sul significato squisitamente filosofico di cui tale punto d'avvio è portatore. Prendere le distanze da Tempels non significa semplicemente leggere la *Filosofia bantu* come un testo che porta ad espressione, in forma più o meno consapevole, un punto di vista imperialista e colonialista. A smascherare i presupposti imperialisti operanti nel lavoro di Tempels ci aveva del resto già pensato Aimé Césaire, il poeta martinicano autore di quel *Discours sur le colonialisme* che ben potrebbe essere considerato come l'*Urtext* del discorso postcoloniale. Questo scritto di Césaire, uscito nel 1950 (quindi un anno dopo la pubblicazione della fortunata edizione francese della *Philosophie bantoue*), denuncia con forza la complicità che sussiste tra lo sguardo che il colonialista europeo rivolge all'Africa e l'enunciazione di un'ontologia che sarebbe implicita nei saperi tradizionali africani. Come se l'Africa avesse bisogno di rinforzare le proprie convinzioni ontologiche e non di essere liberata dal giogo coloniale europeo, lo sforzo compiuto da Tempels per convincere la comunità intellettuale che anche i bantu dispongono di un pensiero degno di essere chiamato "filosofia" appare a Césaire non solo paternalistico, ma del tutto mistificante.

Si può saccheggiare, si può torturare nel Congo, il colonizzatore belga può fare man bassa di tutte le ricchezze, può uccidere ogni libertà, fare oppressione su ogni fierezza, può andare in pace, il reverendo, il padre Tempels, lo consente. Ma fate bene attenzione. State andando in Congo? Rispettate non tanto la proprietà indigena (le grandi compagnie belghe lo potrebbero confondere con una pietra buttata nel loro giardino), non tanto la libertà degli indigeni (i coloni belgi potrebbero trovarci discorsi sovversivi), non tanto la patria congolese (il governo belga rischia di prendersela a male), dico: state andando in Congo, rispettate la filosofia bantu!⁷

Basata su un solido pensiero gerarchico, la filosofia bantu non può che offrirsi quale strumento di dominazione nelle mani del dominatore europeo: a possedere il massimo di forza vitale sarà proprio quest'ultimo, e ai colonizzati non resterà che integrare nel proprio sistema ontologico la for-

7 A. Césaire, *Discorso sul colonialismo* (1950), L'ilith, Roma 1999, p. 46.

za di cui è portatore, per introiettare così anche la propria subordinazione.

Ora, non è che Césaire non colga il punto – solo che l’operazione filosofica non può ridursi unicamente alla critica delle ideologie. Per questo motivo, gli autori africani attivi nell’epoca immediatamente successiva all’indipendenza di quasi tutti gli Stati africani hanno deciso in un certo senso di fare proprio il discorso di Tempels, o almeno di muoversi sul suo stesso terreno – pur avvertendone ovviamente la portata ideologica, per motivare il rifiuto della quale, dopo le caustiche parole di Césaire, poco si poteva aggiungere. Più precisamente, affermare che la *Filosofia bantu* segna l’inizio della filosofia africana contemporanea significa innanzi tutto che il luogo su cui questa sorge è il luogo di una negatività, di una negazione radicale operata dal soggetto del discorso. Tale negazione è coalescente al fatto che il soggetto del discorso sia un europeo che parla a nome degli africani e per loro conto. L’Africa, in quanto soggetto del discorso, non esiste: per mezzo dell’ontologia costruita da Tempels, infatti, non si può entrare in contatto con la riflessione prodotta da una comunità di individui che riflettono, dialogando tra loro e con coloro che li hanno preceduti. La costruzione dell’ontologia bantu è interamente funzionale alla cancellazione degli africani in quanto individui che pensano, ciascuno all’interno di una specifica tradizione culturale e linguistica. A fare da supporto a tale ontologia c’è solo una massa indistinta, i “bantu”, che abita un continente reso omogeneo dallo sguardo coloniale – un’omogeneità interrotta beninteso dalle divisioni territoriali ed “etniche” introdotte dalle stesse potenze coloniali con scopi amministrativi. Non per caso è con il termine “etnofilosofia” che si è voluta designare la definizione dello spazio discorsivo inaugurato dall’opera di Tempels. Il libro di Paulin Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, che intese chiudere definitivamente i conti con l’etnofilosofia e al tempo stesso gettare le basi per la creazione di una comunità filosofica africana autonoma, non più costretta a cercare nello sguardo europeo la legittimazione della propria esistenza, si apre con queste parole: “[c]on filosofia africana intendo un insieme di testi, e precisamente un insieme di testi scritti da Africani e concepiti dai loro stessi autori come filosofici”,⁸ a voler ribadire che non l’appartenenza etnica, ma una specifica localizzazione, da intendersi in termini politicamente significativi, serve a determinare il punto d’incontro tra filosofia e Africa.

Si può dunque affermare che è precisamente attraverso la cancellazione della soggettività africana che si è costituita la problematicità dell’Africa

8 P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l’ethnophilosophie*, Maspéro, Paris 1977, p. 11 (ma si veda anche l’edizione inglese, *African Philosophy. Myth and Reality*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1983).

come luogo del pensiero, ovvero come luogo a partire dal quale articolare una filosofia che persegua, in modo primario, l'obiettivo di indagare in che senso la costruzione della soggettività che sta alla base della pratica filosofica dipenda da operazioni di natura non teoretica. Questo elemento non teoretico, legato alla volontà di dominio di cui lo sguardo occidentale sull'Africa è veicolo, va visto come qualcosa che abita le fibre stesse del pensiero, come qualcosa che ne intacca la struttura di fondo. La possibilità stessa che in Africa sorga un pensiero viene attraversata interamente dalla negazione dell'Africa che si consuma nel testo scritto dall'europeo sull'Africa. Il pensiero filosofico cessa di essere immediatamente il veicolo dell'universale e si scopre legato alla presenza, al proprio interno, di un'istanza che non domina e che lo surdetermina. Tale istanza può ben essere definita attraverso una messa in questione della semantica che serve a gestire il luogo e la localizzazione, ovvero la capacità, che si pretende essere immediatamente connessa a una concettualità filosofica virtualmente neutra, di garantire la proprietà, l'appropriazione e l'appartenenza. Di conseguenza, quando il discorso filosofico occidentale avverte la necessità di porre accanto al termine "filosofia" un'aggettivazione di carattere geografico, come avviene nel caso della "filosofia africana", risulta immediatamente visibile anche il carattere contingente dello spazio abitato dalla "filosofia europea" – ovvero si inizia a riconoscere come altamente problematica, in termini filosofici, l'ovvietà del gesto che consiste nel far coincidere il discorso sull'universale con il discorso che su di esso è stato prodotto da filosofi europei o americani.

Con ciò non si vuole minimizzare il contributo fornito da autori europei in vista della chiarificazione di tale problematica.⁹ Non è un caso se molti degli autori francesi che hanno svolto le loro ricerche all'insegna della nozione di differenza siano ormai divenuti parte integrante del dibattito postcoloniale globale. È innegabile però che grazie alla filosofia africana contemporanea si sia di molto arricchita tale riflessione sul nesso che lega il discorso sull'universale alla pretesa di nascondere i passi empirici che conducono a legittimare la presa di possesso di quel discorso da parte di un'istanza particolare.

Ma torniamo a dare la parola a Eboussi Boulaga – è a questo autore camerunese, infatti, che si deve il tentativo più rigoroso di trasformare la negazione dell'umanità di cui è responsabile il discorso europeo sull'Afri-

9 Cfr. p. es. J. Derrida, *Oggi l'Europa* (1991), Garzanti, Milano 1991 e G. Deleuze – F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), Einaudi, Torino 1996.

ca in una filosofia capace di pensare l'utopia, la trasformazione, l'emancipazione. "Esistere grazie a se stessi, per e nella connessione dell'avere e del fare, secondo un ordine che escluda la violenza e l'arbitrio".¹⁰ Questo il programma, questo il fine da raggiungere. Un fine articolabile attraverso la riflessione, tenendo conto del fatto che la filosofia ha un senso solo se è inserita in un contesto vitale, in una collettività che permette l'interazione e lo scambio. Tuttavia, questo fine si presenta ancora, in Africa, come oggetto di desiderio. La pesantezza del dominio neocoloniale, la disumanità che caratterizza le condizioni di vita in Africa rendono impossibile ogni forma di esistenza autonoma. Si dovrà allora partire da qui, da questa impossibilità. Ciò rende non immediata, però, l'appropriazione della filosofia da parte di chi vive in Africa: perché mai aspirare a filosofare, se non sono nemmeno garantite quelle minimali condizioni di esistenza che permettono di vivere una vita pienamente umana? Il fatto è che la filosofia definisce comunque le linee del percorso che si tratta di compiere per poter individuare il punto di contatto tra l'universalità dell'aspirazione umana a vivere in una società giusta e la particolarità dei percorsi, necessariamente locali e contingenti, che permettono di raggiungere tale traguardo. In questo senso, è interessante osservare come Eboussi Boulaga operi quella che potremmo definire una sorta di torsione dell'universalità – o, meglio, della retorica dell'universalità con cui si presenta, in Africa, la filosofia. Grazie all'etnofilosofia di Tempels, come si è visto sopra, tale retorica ha assunto le forme dell'ontologia. Solo che, in tal modo, la filosofia si presenta come "*allegoria* della potenza del vincitore o più semplicemente come uno dei fattori della sua superiorità, di cui è privo il vinto: questo vuoto trasforma il vincitore in un centro di umanità".¹¹ È infatti alla filosofia in quanto riflessione sull'essere che spetta il compito di definire la superiorità della tradizione occidentale, una tradizione che ha posto il segno distintivo della propria superiorità nella capacità di rapportarsi alla massima generalità di ciò che c'è. Non per caso, ancora oggi, molti dei filosofi attivi nelle istituzioni universitarie euroamericane difendono la propria perplessità di fronte all'ingresso della pratica filosofica interculturale affermando che le filosofie non europee, in generale, non sarebbero mai state capaci di fornire un pensiero dell'universale. Ora, una volta che il discorso ontologico si impone come retorica unificante, chiunque voglia accedere alla pratica filosofica dovrà conformarsi alle leggi che governano la produzione e la riproduzione di quella retorica. Da un lato, si tratta di identificare un *corpus* testuale definito come filosofi-

10 F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia*, cit., p. 56.

11 Ivi, p. 57.

co, che serve a isolare un canone di autori. Iniziando la propria carriera con una monografia su un autore classico (di solito è questo, ovunque, il primo passo che si compie nella speranza di accedere alla corporazione dei filosofi), si dimostra di aver accettato le regole che governano la tradizionalizzazione della filosofia, si offre cioè il proprio contributo al mantenimento del canone. Il problema è che, conformandosi a questo modello, si accetta anche il presupposto implicito di cui esso è latore, ovvero l'idea secondo cui la filosofia coinciderebbe con quella tradizione che ha il suo inizio in Grecia e continua a svilupparsi teleologicamente lungo i secoli fino a giungere al suo pieno dispiegamento nella modernità. In altre parole, acconsentire "alla tradizionalizzazione della filosofia, all'obbligo di non pensare che per interposizione degli antenati filosofi, è ratificare un etnocentrismo che, trasferito su altri piani, manifesta ciò che contiene di distruttivo e di omicida".¹² È qui importante fare un'osservazione, che serve a specificare la posta in gioco del rapporto tra filosofia e sguardo postcoloniale nel contesto africano contemporaneo sopra esposta in maniera più generale e generica. Eboussi Boulaga non sta dicendo che il canone occidentale sia intrinsecamente etnocentrico e complice della violenza coloniale. Sta dicendo piuttosto che vi è un nesso tra l'ovvietà con cui si accetta il mito fondatore della razionalità occidentale e l'impossibilità, in qualche modo strutturale, di costruire *immediatamente* un discorso filosofico africano. Il soggetto africano che si fa latore di una filosofia non può sentirsi "a casa" all'interno di quella comunità immaginaria che dialoga con i padri fondatori del pensiero occidentale. A meno che il suo desiderio di diventare filosofo non coincida con un desiderio di assimilazione, con il desiderio cioè di cancellare la propria africanità: se a motivare l'interesse per la filosofia è il desiderio di venir riconosciuti, di essere considerati parte integrante di quella collettività di autori e studiosi che ha la funzione di gestire la principale risorsa discorsiva di cui la tradizione occidentale si fregia al fine di giustificare la propria superiorità culturale, allora lo studio della filosofia non è che la "metafora di qualcos'altro", ovvero "della dominazione subita e interiorizzata".¹³ Anche il semplice inserimento dello studio della filosofia nel proprio *curriculum* non è che un modo per partecipare al gioco del potere neocoloniale che governa l'Africa, non è che uno strumento di cui servirsi per garantire il proprio accesso alla macchina amministrativa, o il proprio ingresso nelle élite di governo. Accettando la presunta neutralità del discorso filosofico, in realtà si indossa la maschera che la filosofia assu-

12 Ivi, p. 122.

13 Ivi, p. 121.

me quando entra in scena al di fuori dell'Occidente; un africano che abbia acquisito anche delle competenze filosofiche mostra la sua "educabilità", e fornisce "la prova che si è imparata e dominata la tradizione del vincitore nel suo principio, che è la ragione filosofica, madre delle scienze e dunque della potenza occidentale".¹⁴ Non va però dimenticato che il desiderio di rendersi accettabili agli occhi del padrone può essere denunciato e smascherato solo perché la filosofia, costitutivamente, non può essere ridotta a strumento di legittimazione di pratiche di dominio. La filosofia è anche il luogo in cui giunge a espressione il desiderio di un mondo giusto, il desiderio di "esistere grazie a se stessi e per se stessi, nella connessione dell'avere e del fare, secondo un ordine che escluda la violenza". Eboussi Boulaga in altre parole ritorce il desiderio che motiva l'inizio di ogni filosofare contro quel che la filosofia diviene nel momento in cui essa si fa parte integrante del gioco di potere che regola il rapporto tra l'Africa e l'Occidente. Infatti, è solo trovandosi collocata in un contesto in cui le viene ascritto uno specifico capitale simbolico (per usare l'espressione di Bourdieu) che la filosofia mette a nudo ciò che ha rimosso, ovvero quel desiderio di giustizia che ne costituisce la ragion d'essere primaria e costitutiva. Con una mossa che ricorda da vicino la decostruzione derridiana,¹⁵ Eboussi Boulaga intende il lavoro della critica filosofica come reimmersione del discorso filosofico nel luogo della propria origine, che coincide con il desiderio di giustizia – ma lo fa consapevole del fatto che tale origine resta inattingibile, e può essere configurata solo come luogo di un'utopia.

D'altro lato, l'accettazione acritica delle regole del gioco imposto dal linguaggio universale dell'ontologia comporta la neutralizzazione della tradizione in quanto possibile sorgente di senso ancora disponibile e utilizzabile. Di fronte alla cogenza del discorso filosofico, il sapere tradizionale perde ogni legittimità, non può che essere relegato in quella preistoria che serve a caratterizzare tutto ciò che sta prima dell'ingresso dell'Africa nella "civiltà". Nell'analisi compiuta da Eboussi Boulaga emerge assai bene come delegittimare il sapere tradizionale, ridotto a sopravvivenza folcloristica, significhi anche creare le basi per una coerente gestione discorsiva dell'origine in quanto luogo del non pensiero e dell'oscurità prelogica. Seguendo le regole del discorso filosofico canonico, si deve ammettere che la riflessione razionale inizia con un gesto di autoposizione, il quale esclude ogni dipendenza da un momento fondatore posto al proprio esterno. Ciò

14 Ivi, p. 75.

15 Cfr. J.Derrida, *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"* (1994), a cura di F. Garritano, Boringhieri, Torino 2003.

rende possibile la costruzione di uno spazio originario inteso come fondo avverso della riflessione razionale: all'origine vi è ciò che sta "prima" della filosofia, ciò che può entrare a far parte del flusso della storia del pensiero solo cancellandosi. Chiunque voglia fare filosofia in Africa, di conseguenza, dovrà mostrare di aver accettato di relegare il sapere tradizionale in questa sfera originaria in cui si manifesta in realtà l'assenza di concetti – o, meglio, in cui si manifesta un sapere che diverrà tale solo se si lascerà tradurre nel linguaggio dell'etnologia. Vi è infatti un nesso assai stretto tra la posizione del sapere filosofico quale sapere dell'universale e la definizione di un campo disciplinare che ha il compito di studiare, catalogare e classificare i linguaggi delle tradizioni, i quali in tal modo diverranno la cifra di ciò che si pone al di fuori della razionalità propriamente intesa.

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 stesso, per superare la sua crisi e proseguire la sua "storia filosofica".¹⁶

Pur non dialogando con quella revisione dei propri statuti intrapresa dall'antropologia novecentesca in luoghi e momenti diversi,¹⁷ Eboussi Boulaga si impegna in una decostruzione del discorso etnografico che coglie assai bene in che senso sia stata una precisa divisione del lavoro disciplinare ad aver giustificato la scissione tra analisi del pensiero filosofico, la cui storia comincia in Grecia, e analisi di quelle forme di pensiero la cui storia non può essere ricostruita perché non sarebbero che l'espressione di un sapere tradizionale che si ripete più o meno identico a se stesso nel corso del tempo.¹⁸ Non senza ironia, Eboussi Boulaga adduce però anche un altro motivo per giustificare la tesi secondo cui sarebbe ora di celebrare i funerali dell'etnologia: dove mai troverebbe oggi l'etnologo un terreno vergine a cui applicare il proprio sapere? "Come descrivere il più piccolo villaggio ignorando i sistemi mondiali, il funzionamento delle burocrazie nazionali

16 F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia*, cit., p. 129.

17 Senza andare troppo lontano, basti qui ricordare l'etnocentrismo critico di Ernesto De Martino, che seppe offrire una cornice teorica dotata di estremo rigore nella quale inserire la riflessione sugli statuti dell'antropologia. Volendo riferirsi invece ai dibattiti più recenti, ricordo solo il classico J. Clifford – G. Marcus (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia* (1986), Meltemi, Roma 1997.

18 Cfr. F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia*, cit., p. 180 ssg.

e delle amministrazioni regionali? Come parlare del tradizionale senza dire che ormai è gravato dalla pressione fiscale, assoggettato a varie tassazioni e a continue prestazioni di manodopera? (...) Vi è dunque la necessità di studiare i legami, le scissioni, le contraddizioni e le distorsioni tra tradizione e ‘modernità’, nel quadro reale del loro incontro che è un sistema globale di potere politico ed economico”.¹⁹ È qui, piuttosto, che va registrata una sintomatica consonanza con la più recente e matura riflessione antropologica, che ormai ha per oggetto proprio le ibridazioni e gli incroci tra modernità e tradizione sia nella metropoli che nella periferia (un tempo unico luogo dell’indagine antropologica). Per parte sua, Eboussi Boulaga ha dato un contributo importante alla chiarificazione di questa problematica sottolineando da un lato la natura spuria, inautentica, del dato tradizionale, dall’altro la necessità di recuperare un significato specifico della nozione di tradizione, intesa come senso di responsabilità nei confronti della collettività. Richiamarsi alla tradizione non significa voler recuperare usi, costumi, credenze che appartengono a un passato perduto per sempre – chi si illude di poter attuare tale recupero, dipende comunque dal sapere dei colonizzatori, che, grazie al discorso etnografico, hanno messo a disposizione tutto quel che c’è da sapere sulle “culture tradizionali”. Significa piuttosto riconoscere la natura eticamente rilevante del proprio legame con la collettività di appartenenza, una collettività che si mostra a noi nella sua esteriorità fatta di istituzioni, rappresentazioni condivise, legami genealogici. Non riducibile a un oggetto di sapere, il legame con la tradizione precede la costituzione del soggetto – anzi, è ciò che permette la stessa costituzione della soggettività. La tradizione indica il luogo della storicità, della finitezza, del legame che ci unisce al mondo – un mondo che non abbiamo scelto di abitare, ma nel quale siamo in qualche modo ospiti. La tradizione è dunque la cifra di quella “obbligazione originaria”²⁰ senza la quale non sarebbe possibile costruire la solidarietà, senza la quale resterebbe oscuro – in termini affettivi prima che cognitivi – il senso del legame sociale.

Ed è a questa concezione della tradizione che Eboussi Boulaga connette tanto un pensiero della speranza, intesa come spinta che conduce alla costruzione di un futuro pienamente umano, quanto un pensiero dell’utopia, intesa come nostalgia e desiderio di ciò che manca. Qui la filosofia si pone come quel discorso a cui spetta il compito di elaborare metafisica della libertà, un’analisi razionale della scelta e dell’obbligazione. Ma è chiaro che la filosofia a cui Eboussi Boulaga guarda non può più essere quello

19 Ivi, p. 185.

20 Ivi, p. 189.

strumento neutro a cui si poteva fare riferimento prima della critica all'etnofilosofia. Riappropriarsi della filosofia, nel contesto africano attuale, significherà allora proporre un "riuso della filosofia",²¹ il quale comporterà un'attenzione costante alla concretezza delle forme di vita con cui essa si incrocia. Tale strategia comporta uno spostamento essenziale, che ha lo scopo di farci cogliere come la filosofia stessa sia una forma di vita tra altre, o, più esattamente, come "ogni filosofia [sia] un genere di vita, uno stile di condotta rispetto al potere, al sesso e agli altri uomini, rispetto alle realtà simbolizzate o sintetizzate dalla 'Realtà' o dal 'Reale' e dall' 'Essere'".²² Riappropriarsi della filosofia a questo punto non significa semplicemente propugnare una sorta di purificazione del discorso filosofico dalle scorie di una universalità che si pretende priva di ogni legame con l'empiria di quei processi di produzione discorsiva che sono sempre istituzionalmente surdeterminati. No, qui è in gioco piuttosto la scoperta di una filosofia che fa del proprio legame con la contingenza, con la corporeità, con la dimensione affettiva il punto di partenza di una riflessione sull'universale che, a sua volta, ha l'ambizione di proporsi come prassi, come ciò che accompagna il cammino dell'umanità verso l'emancipazione. "Ne segue che l'universalità cambia di senso per il fatto che diviene processo, prassi universalizzante. Non è una qualità che si possa conferire alle istituzioni, alle nozioni, agli esseri. Rivela una pratica collettiva e individuale".²³ Avendo sempre sotto gli occhi le esigenze di una società devastata dall'ingiustizia sociale, chi opera come filosofo in Africa non potrà non includere il proprio sentire nella propria riflessione, e ciò si tradurrà non solo in una critica corrosiva e puntuale di quelle espressioni del pensiero filosofico – o religioso, o economico – che si sono rese complici della disumanizzazione, che hanno accolto in sé strutture discorsive razziste, ma anche nel tentativo di edificare un pensiero della giustizia e della libertà.

In altre parole, a chi voglia definire se stesso come "filosofo africano", Eboussi Bulaga propone un gioco apparentemente strano, la cui regola principale consiste nello stare al tempo stesso dentro e fuori da ciò che chiamiamo filosofia. Starci dentro significa continuare a produrre un discorso che abbia come orizzonte ultimo la storia universale, che intenda riflettere su come può essere declinata in modo nuovo la stessa nozione di universalità, che elabori un pensiero dell'agire collettivo e individuale capace di stare alla base di una teoria politica adeguata alle sfide del tempo

21 Ivi, p. 201.

22 Ivi., p. 202.

23 Ivi, p. 239.

presente, e che sappia, infine, cogliere le innumerevoli sfaccettature del rapporto tra la razionalità moderna e ciò che questa ha escluso, ponendolo come alterità, dal proprio dominio. Compiti, questi, del tutto consoni a quel che è divenuta la pratica filosofica nel ventesimo secolo, in nulla distinguibili dai compiti che si pone chi si occupa di filosofia in India, Europa o Stati Uniti. In pari tempo, però, la declinazione africana della filosofia dovrà mantenere un rapporto mimetico con la pratica filosofica, dovrà mostrarsi necessariamente consapevole dello scarto che comunque si mantiene tra il proprio radicamento sul suolo africano e l'abitare una forma di discorso che è stata impiantata in Africa dal colonizzatore. Da qui il suggerimento a trasformare la pratica filosofica in un gioco.

Resta che uno stile per fare della filosofia una prassi della libertà è giocarci, è padroneggiarla senza "crederci", sentendo profondamente l'insicurezza delle sue problematiche, l'irrealtà da cui è segnata quando considera irreali ciò che costituisce la sostanza della nostra vita e del nostro rapporto con il mondo.²⁴

Nel suo lavoro principale, del quale abbiamo dato sommariamente conto sopra (nell'ipotesi che esso possa costituire una delle migliori introduzioni al nesso che lega il pensiero africano a un pensiero della postcolonialità), Eboussi Boulaga ha elaborato una problematica che poi – diciamo a partire dagli anni ottanta-novanta – è divenuta consueta nell'ambito della riflessione postcoloniale globale. Potremmo dire, in modo generico, che quest'ultima intende costruire un pensiero della complessità culturale, che ruota attorno all'idea secondo cui la questione della differenza culturale può essere compresa solo se inserita in un più ampio contesto che permette di mettere a fuoco l'importanza dei rapporti di forza esistenti tra i soggetti coinvolti nello scambio culturale globale – si tratta insomma di un pensiero che aspira a far interagire, a livello di analisi, la questione della differenza culturale con quelle di genere e di classe. Tuttavia, anche in lavori più recenti, vi è qualcosa che resta specificamente africano, non solo nei contenuti, ma anche nello stile. Ciò può senz'altro essere messo in relazione con una scelta teorica che si motiva con la necessità, ben espressa da Eboussi Boulaga, di non cancellare la dimensione affettiva dalla sfera della teoria. Tale dimensione affettiva tradisce la propria presenza nelle pieghe del testo là dove si tratta di far emergere l'indignazione, la rabbia, la volontà di riscatto, insomma tutto ciò che rende il soggetto della teoria un individuo che interagisce con altri individui, assoggettati al medesimo regime della postcolonialità.

24 Ivi, p. 196.

Un buon esempio di come la riflessione postcoloniale africana oggi interagisca con il dibattito internazionale è dato dallo studio di Mudimbe sull'Africa in quanto frutto di un'invenzione da parte della tradizione europea.²⁵ Mettendo a frutto le risorse offerte dalla genealogia foucaultiana, Mudimbe rielabora innanzi tutto il voto inizialmente espresso da Hountondji, secondo il quale il filosofo africano deve essere semplicemente un uomo in mezzo agli altri uomini, che rende conto delle proprie appartenenze di classe e di cultura all'interno di un contesto dato.²⁶ E riprende anche le istanze fatte valere da Eboussi Boulaga nella misura in cui parte proprio dalla negazione dell'Africa resa possibile dalla costruzione dal discorso europeo sul continente nero al fine di porre le basi per una presa di coscienza collettiva dell'identità africana. Il libro di Mudimbe, in questo senso, è la ricostruzione dell'archivio costituito dai discorsi europei, o, meglio, delle modalità attraverso le quali un insieme di saperi e discipline, strutturati e ordinati all'interno dell'enciclopedia, è servito a legittimare di volta in volta la pratica del dominio e dello sfruttamento. La nozione di archivio acquista, in tale contesto postcoloniale, un peso particolare, come testimonia l'utilizzo che a suo tempo ne fece anche Said a proposito dei discorsi europei sulle tradizioni culturali asiatiche.²⁷ Va qui sottolineato soprattutto il fatto che per Mudimbe – in maniera non dissimile da quanto accadeva per Said – non è in gioco solo la possibilità di porre la parola fine sulla proliferazione di un sapere sull'altro che porta irrimediabilmente il segno dell'impresa coloniale. Ricostruire in modo critico-genealogico l'archivio del sapere europeo sull'Africa permette l'instaurazione di un doppio sguardo, in virtù del quale da un lato l'Africa vede se stessa riflessa nello specchio deformante del discorso europeo, mentre, d'altro lato, la stessa tradizione euroamericana può apprendere qualcosa di essenziale sul proprio lato oscuro, sul punto cieco della retorica dell'universale che attraversa la tradizione moderna. Insomma la posta in gioco dell'impresa genealogica per Mudimbe – come già per Foucault – è data dalla possibilità di mostrare, attraverso una serie di esempi, quali effetti di potere abbia avuto la posizione di una discorsività la cui funzione è stata quella di gestire la differenza tra il medesimo e l'altro. Perché si possa affermare un'istanza che occupa il

25 Cfr. V.Y. Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa* (1988), a cura di G. Muzzopappa, Meltemi, Roma 2007.

26 Cfr. P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, cit., p. 70.

27 Cfr. E. Said, *Orientalismo* (1978), Boringhieri, Torino 1991 (in part. p. 43). Sulla centralità della nozione di archivio nell'ambito del dibattito contemporaneo sulla differenza culturale, mi permetto di rimandare a G. Leghissa, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2005, pp. 17-44.

posto del medesimo, è necessario infatti creare degli spazi discorsivi, strutturati sia narrativamente che concettualmente, in virtù dei quali possa aver luogo l'articolazione di una serie di rappresentazioni dell'alterità. Rilevante, qui, è il fatto che queste rappresentazioni non hanno solo la funzione di escludere ciò che viene posto come "altro", decretandone l'estraneità, o l'inferiorità, finanche la non appartenenza all'umano (su quest'ultimo punto, si pensi alle note pagine delle lezioni hegeliane sulla storia universale dedicate all'Africa). Esse hanno anche la funzione di rendere l'alterità parte integrante del discorso che permette al medesimo di dirsi, di raccontarsi, insomma di collocarsi all'interno della storia universale. L'alterità viene dunque esclusa in quanto sono le categorie elaborate dal medesimo a fornirne la verità – intesa come posizionamento all'interno della storia culturale umana, la cui comprensibilità viene a sua volta resa possibile dalla concettualità che guida il complesso dei saperi e delle discipline sulla storia e la cultura. Ma viene anche inclusa nel sistema di rappresentazioni governato dalla logica del medesimo perché senza di essa non ci sarebbe la possibilità di giustificare la posizione preminente dell'Occidente europeo in seno alla storia universale.

A tale archivio del discorso europeo appartiene innanzi tutto il sapere antropologico, che Mudimbe riconduce a una matrice epistemica che, quand'anche si volesse staccata del tutto dal sogno imperiale dell'Occidente, può essere compresa solo sullo sfondo di un'area di possibilità epistemologica a cui è costitutivamente connessa una concezione profondamente etnocentrica dell'indagine sui fenomeni culturali. Sicché, nonostante gli apporti critici di autori come Claude Lévi-Strauss, Maurice Godelier o Roy Wagner

[a] tutt'oggi sembra impossibile immaginare un'antropologia che non sia epistemologicamente connessa all'Occidente. Da un lato, infatti, essa non può essere divelta completamente dal campo della sua genesi epistemologica e dalle sue stesse radici; e dall'altro, in quanto scienza, dipende da una cornice ben precisa senza la quale non ci sarebbe scienza alcuna, e meno che mai l'antropologia.²⁸

Tuttavia un'appropriazione africana del sapere antropologico deve essere possibile, all'interno di un progetto più vasto che comprende una "decolonizzazione" delle scienze umane.²⁹ Attenzione, però: dopo che si è affermata la necessità di decolonizzare le scienze sociali, "non si può con-

28 V.Y. Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa*, cit., p. 45.

29 Cfr. *ivi*, p. 67.

cludere che gli africani dovrebbero sforzarsi di creare una scienza sociale radicalmente nuova a partire dalla loro differenza. (...) Intendo dire che la tradizione occidentale della scienza è parte del patrimonio contemporaneo dell'Africa, al pari del trauma della tratta degli schiavi e della colonizzazione."³⁰ Ed è in virtù di questa cautela che Mudimbe viene indotto a prendere le distanze da quei progetti, come quello di Cheik Anta Diop, che, postulando un'originaria unità religiosa, culturale e linguistica dell'Africa, alimentano la linfa vitale di cui si nutre ogni discorso nazionalistico. Coerentemente con la propria proposta di fondo, Mudimbe aspira piuttosto a gettare le basi di un discorso postcoloniale a cui possa attingere non solo l'Africa e che possa servire a "organizzare una pluralità di memorie storiche entro il quadro della stessa *episteme*".³¹ È bene porre attenzione su questo aspetto, perché è grazie a esso che si lascia cogliere l'autentica posta in gioco del discorso postcoloniale. Non diversamente da Eboussi Boulaga, che alla fine della sua opera principale auspicava una riscrittura della storia universale,³² anche Mudimbe ha in mente la possibilità che la decolonizzazione delle scienze sociali contribuisca all'edificazione di un campo discorsivo che è nuovo non tanto per i metodi o i concetti che guidano la costruzione degli oggetti al suo interno, quanto perché la riflessione sulla provenienza dei metodi e dei concetti impiegati rende possibile una pluralità di appropriazioni e di riusi. E non sfuggirà che tale pluralità di appropriazioni e riusi porterà con sé una conseguenza d'enorme interesse sia teoretico che, in senso lato, politico-culturale, la quale consiste – per usare la felice espressione di Chakrabarty – nella "provincializzazione" dell'Europa,³³ la quale non per questo cessa di collocarsi all'origine di gran parte della concettualità adottata dalle scienze storico-sociali.

Ma se gran parte del libro di Mudimbe ha lo scopo di sottoporre a una lettura genealogica i saperi storico-culturali elaborati dall'Occidente, includendo anche il discorso prodotto dai missionari³⁴ e l'etnofilosofia di Tempels,³⁵ la parte centrale è dedicata all'analisi di come il punto di vista creato dal discorso europeo sulle differenze razziali abbia influenzato profondamente il pensiero e l'opera di Edward W. Blyden, uno dei principali pensatori neri della diaspora vissuti a cavallo tra Otto e Novecento. L'intento principale non consiste nello smascherare le contraddizioni insite nel discorso di Blyden – il

30 Ivi, p. 122.

31 Ivi, p. 123.

32 Cfr. F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia*, cit., p. 240.

33 Cfr. D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* (2000), Meltemi, Roma 2004.

34 Cfr. V.Y. Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa*, cit., p. 77 ssg.

35 Cfr. ivi, p. 196 ssg.

quale, per esempio, considerava la colonizzazione un fattore positivo in vista della civilizzazione dell’Africa,³⁶ oppure manifestava una profonda avversione, chiaramente razzista, nei confronti dei mulatti.³⁷ A Mudimbe interessa piuttosto mostrare le modalità dell’incrocio tra l’esigenza di progettare il riscatto dei popoli africani e il fatto che tutte le categorie impiegate da Blyden provenivano dalla discorsività euroamericana dell’epoca, la quale imponeva un carattere fortemente razzializzato a qualunque formulazione significativa in merito alle questioni identitarie. Il risultato a cui Blyden giunse, dunque, fu la creazione di una teoria razziale che altro non era che “una relativizzazione della supposta superiorità delle categorie di bianco, civilizzato e cristiano”.³⁸ Si ha l’impressione che Mudimbe utilizzi la propria analisi dell’opera di Blyden come una sorta di antidoto nei confronti di qualunque discorso che intenda rivendicare a sé la purezza di un’origine africana – non diversamente dall’analisi dell’opera di Du Bois condotta da Kwame Appiah.³⁹ Ciò non impedisce, tuttavia, di porre alla fine di *The Invention of Africa* una domanda sulla possibilità di ricostruire e di rendere fruibile una *gnosi* africana. L’espressione, volutamente provocatoria, rimanda a quella dimensione trasstorica in cui si collocano i discorsi tradizionali. Quest’ultima ci addita l’intenzione che anima l’intera ricerca di Mudimbe – e ciò proprio nella misura in cui resta escluso che possa esservi un accesso diretto ai saperi tradizionali, che si possa cioè saltare la mediazione offerta dall’archivio costituito dai discorsi europei sull’Africa. La *gnosi* africana indica la possibilità che qualcosa resista alla concettualizzazione delle scienze umane e possa riemergere non tanto come ciò che queste hanno rimosso, quanto come ciò che serve a indicare il luogo della differenza africana. Se è vero che “lo spazio interrogato dalla sequela di esplorazioni nei sistemi di pensiero indigeni africani non è spazio vuoto”,⁴⁰ allora proprio da questo spazio può venire lo stimolo per articolare quella pluralizzazione delle storie di cui si parlava sopra e che dovrebbe permettere sia una riscrittura della storia universale, sia una declinazione specificamente africana dell’aspirazione universalmente umana alla giustizia e alla libertà.

Ma l’autore che con maggiore radicalità ha pensato la questione dell’identità africana immettendola nell’alveo delle attuali discussioni postcoloniali è senz’altro Achille Mbembe. Anche nella sua ricerca viene messa in

36 Cfr. *ivi*, p. 152.

37 Cfr. *ivi*, p. 173.

38 *Ivi*, p. 186.

39 Cfr. K.A. Appiah, *In My Father’s House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford – New York 1992, pp. 28-46.

40 V.Y. Mudimbe, *L’invenzione dell’Africa*, cit., p. 275.

crisi l'idea che discutere del presente africano debba ridursi a una semplice interrogazione "circa la possibilità per il soggetto africano di raggiungere un equilibrio fra la sua identificazione totale con la vita africana 'tradizionale' (nelle filosofie dell'autenticità) e la sua fusione con la modernità seguita dalla totale perdita in essa (nel discorso dell'alienazione)".⁴¹ Scopo del discorso sulla postcolonia è invece rendere comprensibile un insieme di logiche di dominio che sono sì analizzabili in modo molto concreto partendo dalla realtà sociale e politica africana odierna, ma che possono valere come esempio paradigmatico di una struttura di potere che è tipica del presente. Ancora una volta l'Africa viene qui presa come luogo empirico che funge da punto di partenza per svolgere una riflessione che coinvolge direttamente l'Occidente inteso come ciò che, "inventando" l'Africa, compie un'operazione che tocca direttamente i propri statuti.

Il primo aspetto da mettere in rilievo, nel lavoro di Mbembe, è la creatività del suo linguaggio, verrebbe da dire il tratto nervosamente teso del suo stile di scrittura. Non è certo, questo, un aspetto secondario, dal momento che si tratta di una riflessione che nasce per poter mettere in atto, intenzionalmente, un progetto teorico piuttosto innovativo. Non diversamente da Mudimbe, anche Mbembe opera all'interno di uno schema interpretativo del potere che è largamente debitore nei confronti delle ricerche di Foucault. Tuttavia, vi è un altro elemento che gioca un ruolo essenziale, ed è l'utilizzo – del tutto scevro da dogmatismi – di categorie lacaniane, in particolare della nozione di fallo. Grazie a tale nozione si intende marcare la principale caratteristica di un potere che non solo è oscenamente privo di inibizioni, ma che, per esistere, ha bisogno di dimostrarsi capace di dare la morte in modo arbitrario, senza giustificazione alcuna: "la forma di dominio imposta all'Africa durante il periodo del commercio degli schiavi e del colonialismo potrebbe essere definita fallica".⁴² Il problema è che la forma di dominio coloniale è ben lungi dall'essere scomparsa: a definire la postcolonialità è proprio la mancanza di una soluzione di continuità tra le forme del dominio coloniali, messe in atto dai dominatori europei, e quelle messe in atto da quasi tutti i governi africani dopo l'indipendenza. E tutto ciò va ben oltre un invito, rivolto agli africani, a prender atto delle proprie responsabilità – un invito, questo, che si ritrova spesso nell'ambito dell'attuale dibattito odierno sulla democrazia in Africa.⁴³ A Mbembe

41 A. Mbembe, *Postcolonialismo* (2000), Meltemi, Roma 2005, p. 23.

42 Ivi, p. 25.

43 Cfr. p. es. W. Soyinka, *Il peso della memoria* (1999), a cura di M. Gelardi, Medusa, Milano 2007.

in realtà preme costruire uno schema interpretativo del fatto postcoloniale inteso come parte integrante della costruzione della modernità nel suo complesso: il potere di assoggettare senza limiti gli abitanti di un paese, togliendo a ciascun individuo i minimali diritti di cittadinanza fino al punto da renderlo “uno straniero in casa propria”,⁴⁴ non deriva dal fatto che nella postcolonia, continuando a mettere in atto pratiche già sperimentate con successo nell’età coloniale, si dia a vedere una struttura eccezionale del potere moderno. Più che invitarci a vedere nella condizione coloniale e postcoloniale quello stato di eccezione grazie al quale poter comprendere il funzionamento del potere, Mbembe ci suggerisce cioè di considerare l’oscenità del potere sovrano in Africa come uno dei modi attraverso i quali può passare all’atto qualcosa che è contenuto in potenza nella forma stessa della sovranità così come questa è stata concepita dalla modernità.

Le analisi di Mbembe fanno largo uso di materiali tratti da una vasta letteratura storiografica e sociologica sull’Africa contemporanea, nella quale emerge come si sia potuta realizzare, concretamente, la sostanziale continuità tra il dominio coloniale e quello postcoloniale. Innanzi tutto si tratta di rendere conto dei danni causati dai “programmi di aggiustamento strutturale” voluti dalle organizzazioni finanziarie internazionali, al fine di comprendere come la gran parte dei governi africani si sia ritrovata nell’impossibilità di gestire in modo democratico il processo di sviluppo, la distribuzione delle ricchezze attraverso un sistema equo di tassazione, l’accesso a quei servizi che servono a garantire uno standard di vita decente. Il passo successivo consiste nell’isolare la specificità del potere africano odierno, che consiste nell’aver dato vita a una privatizzazione della cosa pubblica della quale beneficiano sia le élite locali sia le grandi imprese internazionali e i loro amministratori.⁴⁵ Tale privatizzazione comporta una serie di conseguenze: gran parte delle ricchezze africane vengono svendute a investitori stranieri, il sistema di esazione delle imposte si sottrae a ogni regola e si trasforma in una spoliazione arbitraria dei beni posseduti dai cittadini, mentre la funzione dello stato in quanto erogatore di servizi si riduce a quella di distributore di ricchezze ai propri *clients*, secondo un modello non diverso da quello analizzato da Paul Veyne in rapporto all’antica Roma.⁴⁶ Dall’analisi di questi fatti, Mbembe può trarre, in modo assai persuasivo, la conclusione secondo cui “quella di cui siamo spettatori in Africa è chiaramente la nascita di un’economia politica differente e

44 A. Mbembe, *Postcolonialismo*, cit., p. 49.

45 Cfr. *ivi*, p. 81-118.

46 Cfr. P. Veyne, *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico* (1976), Il Mulino, Bologna 1984.

l'invenzione di nuovi sistemi di coercizione e di sfruttamento".⁴⁷ La novità di tali sistemi di coercizione ci induce a chiederci se forse non sia il caso di vedere nell'Africa un laboratorio in cui si sta sperimentando qualcosa di inedito che però potrebbe trovare applicazione ben al di là dei confini del continente africano. È un'ipotesi, questa, che in fondo attraversa l'intera indagine di Mbembe, poiché mostrare che il potere postcoloniale è un'amplificazione e un'estensione di quell'arbitrio sul quale si fondava il potere coloniale, inteso come la verità del potere moderno, significa riformulare precisamente le stesse questioni a cui era stata chiamata a rispondere l'invenzione moderna del politico: "[s]ino a che punto si ha il diritto di prendere il potere e governare, in quali circostanze, come, per quanto tempo e a quali condizioni? Chi ha il diritto di reclamare a sé il prodotto del lavoro di chi, e in cambio di cosa? Quando si può cessare di ubbidire all'autorità, senza perciò ricevere una punizione? Chi deve pagare le tasse e dove andranno a finire queste entrate? (...) In breve, chi ha diritto di vivere ed esistere e chi non ce l'ha, e perché?"⁴⁸ Ora, se la postcolonia è il luogo in cui le risposte che la modernità occidentale ha voluto dare o almeno ha desiderato dare a queste domande vengono sospese o vanificate, e se – premessa non meno importante – la postcolonia è strutturalmente connessa al progetto complessivo della modernità, allora l'Africa può ben essere considerata come la possibile anticipazione di un esperimento che potrebbe assumere un rilievo tutt'altro che locale.

L'aspetto cruciale di questo esperimento politico che si consuma nella postcolonia è dato, come si diceva poco sopra, dall'oscenità che caratterizza in modo peculiare il potere africano. Cambiando registro, ma senza abbandonare il terreno di analisi concrete, compiute sulla scorta di un ricco materiale documentario, Mbembe dà conto sia di come il potere africano metta in scena se stesso, facendo largo uso di una simbologia a sfondo fallico,⁴⁹ sia di come, almeno in quei luoghi e in quei momenti in cui ciò è stato possibile, si è fatto uso della satira per deridere il potere e dare sfogo alla protesta.⁵⁰ In tutte queste rappresentazioni collettive del potere – e non importa se esse sono funzionali alla propaganda governativa o se vengono esposte alla decostruzione satirica – appare evidente la componente fallica, il riferimento a una corporeità che si installa al centro dell'immaginario per esibire le proprie componenti più oscene. Tale presenza immediata del corpo, delle sue deiezioni, del suo bisogno di offrirsi come organo del go-

47 A. Mbembe, *Postcolonialismo*, cit., p. 119.

48 Ivi, p. 82.

49 Cf. ivi, pp. 121-165.

50 Cfr. ivi, pp. 167-200.

dimento, o, inversamente, della possibilità che offre di essere esposto al godimento altrui, rimanda alla realtà di un rapporto tra potere sovrano e soggetti a esso sottoposti che non solo non conosce mediazioni, ma che soprattutto si esercita direttamente sulla vita. Non ci si aspetti qui però di trovare un'analisi simile a quella di Agamben sulla nozione di nuda vita: in Mbembe, sempre a partire da una radicalizzazione della nozione foucaultiana di biopolitica, ciò che viene messo in luce è il rapporto del potere con la vita in quanto ciò che può essere ucciso a piacimento, nell'arbitrio più assoluto. L'oscenità del potere coloniale e postcoloniale si condensa dunque nell'onnipresenza della morte, nel fatto che la morte, possibile ovunque, in qualsiasi momento e per qualunque ragione, accompagna la vita come un'ombra: "la vita non ha valore alcuno: a volte è cosa frivola; a volte grida come le iene che si azzuffano; a volte si fa oscura, cessando di vedere e sentire. Avvolta nel tanfo della morte, non avverte neanche più la propria puzza".⁵¹ È importante cogliere qui la differenza rispetto a un regime che rende normale lo stato di eccezione in quanto regno dell'arbitrio. La postcolonia è piuttosto il luogo di una istituzionalizzazione dell'arbitrio, che non può dunque trovare la sua controparte in alcuno stato normale regolato da leggi il fondamento delle quali riposa su una nozione consensuale di equità. "Alle radici della colonizzazione sta dunque un atto inaugurale inscritto entro una specifica giurisdizione: quella dell'*arbitrarietà*".⁵²

Sviluppando ulteriormente queste riflessioni, inizialmente legate strettamente alla concreta realtà dei regimi africani non democratici che si sono succeduti in molti paesi del continente dopo l'indipendenza, Mbembe condurrà sino alle estreme conseguenze la propria riflessione sul potere identificando nella nozione di "necropolitica" ciò che ci permette di comprendere un modello di sovranità che può servire da schema interpretativo di alcuni aspetti decisivi della sovranità.⁵³ In gioco, entro tale schema, è la possibilità di dare conto di quei fenomeni che rappresentano la generalizzazione di formazioni di potere la cui caratteristica principale è la produzione della morte a partire da una concezione che riduce il politico a puro calcolo strumentale, a partire – meglio – da un'amministrazione puramente dispendiosa della vita umana, che comporta la possibilità di sopprimere senza nessun ostacolo le vite che sono giudicate inutili. Si tratta di un'ipotesi di lavoro assai feconda non solo rispetto all'analisi delle forme di potere africane in quanto tali, ma soprattutto rispetto all'analisi di quel che può essere

51 Ivi, p. 218.

52 Ivi, p. 221.

53 Cfr. A. Mbembe, "Néropolitique", in "Raisons Politiques" 21, 2006, pp. 21-60.

definito il laboratorio africano, inteso quale luogo ove si sta sperimentando una nuova forma di governamentalità basata su criteri gestionali della vita umana, dipendente cioè dal programma politico e antropologico neoliberale. Anche nel caso dei lavori di Mbembe, dunque, l'empiria dei processi di disumanizzazione che caratterizzano gran parte dell'esperienza storica africana, una volta inserita in un quadro concettuale e narrativo che ne permetta la connessione con lo scenario più vasto della modernità globale, si trasforma in qualcosa che assume un valore trascendentale, nel senso che l'analisi della negazione dell'umano funge da condizione di possibilità per ogni successiva delucidazione teorica di ciò che vorrà definirsi come "umano in generale".

