

# **Lo sviluppo africano e il primato della decolonizzazione mentale\***

*Messay Kebede*

## **Introduzione**

Secondo la convinzione di fondo della scuola della modernizzazione, la modernizzazione si verifica quando i valori, le credenze e i modi di fare tradizionali lasciano il posto a punti di vista e metodi innovativi. «Una società è tradizionale», scrive Everett E. Hagen, «se le modalità di comportamento in essa permangono con piccoli cambiamenti da una generazione all'altra», se essa «tende a essere legata alle consuetudini, gerarchica, ascrittiva e improduttiva» (Hagen 1962, 56). Definire la modernizzazione attraverso l'aumento della capacità innovativa ha l'interessante effetto di attribuire la colpa della mancata modernizzazione dell'Africa non tanto alla persistenza della tradizione, quanto all'interiorizzazione del discorso colonialista, che di per sé è diventato una

\* Messay Kebede, 'African Development and the Primacy of Mental Decolonisation'. In *Philosophy and African Development: Theory and Practice*. A cura di L. Keita, 97-114. Dakar: CODESRIA, 2011. Traduzione italiana a cura di Mattia Megli e Luca Corti. Le traduzioni delle citazioni, ad eccezione di quelle di Hegel, sono di Mattia Megli.

nuova tradizione imposta sulle tradizioni più antiche. Infatti, la rinascita della capacità innovativa non potrà avvenire finché l'interiorizzazione del discorso colonialista continuerà a paralizzare la mente africana. La decolonizzazione mentale emerge quindi come priorità assoluta nell'agenda di sviluppo dell'Africa. Ammettere la priorità della decolonizzazione mentale significa riconoscere la precedenza del fattore soggettivo sulle condizioni oggettive, e quindi riconoscere l'importanza dei dibattiti filosofici generati dai tentativi degli studiosi africani di contrastare il discorso coloniale dell'Europa sull'Africa. Questo capitolo passa in rassegna alcuni momenti chiave di questi dibattiti per mostrare come le posizioni filosofiche africane costituiscano vari tentativi di svincolare il sé africano dalle costruzioni colonialiste, percepite come il principale ostacolo alla modernizzazione dell'Africa, e come specifiche limitazioni ostacolino questi tentativi.

### **Dalla tradizione alla decolonizzazione**

Prima di passare in rassegna la posizione delle diverse scuole, definiamo con chiarezza i termini del problema. Anche se la decolonizzazione politica dell'Africa è avvenuta circa quarant'anni fa, molti studiosi africani riconducono le estreme difficoltà del continente ad avviare un deciso processo di modernizzazione ai danni dell'eredità coloniale. Ciò che è meno frequente, invece, è vedere l'equiparazione delle società africane con le culture arretrate come principale infermità del continente africano. Per quanto ovvio, l'analisi degli ostacoli politici ed economici ha la precedenza rispetto all'ostacolo provocato dal discorso coloniale.

L'eminente antropologo francese Lucien Lévy-Bruhl ha normalizzato il discorso coloniale quando ha battezzato la razionalità come peculiarità dell'Occidente, attribuendo così ai popoli non occidentali quello che lui definiva pensiero «mistico» o «prelogico» (Lévy-Bruhl 1985, 63). La sottovalutazione delle ripercussioni del discorso coloniale da parte degli studiosi africani è ancora più sorprendente poiché l'accusa di non aver contribuito in alcun modo alla civilizzazione esclude i popoli neri (*blackness*). Chi potrebbe oggi sostenere che l'affermazione di G.W.F. Hegel, secondo cui tra tutte le culture l'Africa «non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo» (Hegel 2003, 87), non conservi più il suo impatto sconvolgente?

Senza dubbio, gli africani rifiutano con forza la caratterizzazione della loro eredità come primitiva. Tuttavia, sia il processo di educazione occidentale sia l'equazione normativa tra modernizzazione e occidentalizzazione li spingono ad accettare l'accusa di arretratezza. Ancora peggio, il loro rifiuto riesce solo a relegare l'accusa negli angoli bui dell'inconscio. Prendiamo l'insegnamento della storia del mondo. Non solo tutte le grandi scoperte e conquiste della storia moderna sono per lo più attribuite agli attori europei, ma l'intero schema storico è costruito in modo tale da escludere l'Africa, presentando l'Occidente come il centro e la forza motrice della storia. L'esempio mostra che per gli africani l'istruzione moderna non è altro che l'apprendimento del proprio auto-disprezzo attraverso la sistematica presentazione dell'assoluta insignificanza dell'Africa. Gli africani non possono che interiorizzare questa concezione, dato che la loro capacità di fare eco all'idea occidentale dell'Africa è il modo in cui acquisiscono l'educazione moderna.

Gli africani sono tanto più costretti ad accettare il discorso coloniale dal momento che il loro modo di difendersi difficilmente evita di appellarsi ai concetti occidentali. Questo avviene in particolare ogni volta che gli africani usano la nozione di razza per articolare la loro solidarietà e i loro interessi comuni in opposizione all'Occidente. L'Occidente ha utilizzato gli attributi della razza per stabilire differenze attraverso la selezione di criteri che favoriscono la sua normatività, il più evidente dei quali è la pretesa esclusiva di razionalità. Di conseguenza, tutto ciò che differisce dall'Occidente diventa irrazionale e primitivo. Quando gli africani si definiscono in base agli attributi razziali, confermano questa classificazione occidentale e quindi la loro esclusione dalla razionalità. L'autoaffermazione, ottenuta attraverso la negazione delle capacità umane, mette gli africani in conflitto con il requisito fondamentale della modernità, ovvero la capacità di sviluppare scienza e tecnologia.

Non è necessario un intuito eccezionale per capire che gli africani non possono modernizzarsi se accettano al loro interno l'accusa di arretratezza. L'idea di Amartya Sen secondo cui lo sviluppo economico dovrebbe essere posto in termini di «*agentività umana*» piuttosto che di semplici indicatori economici conduce all'interessante approccio che descrive lo «sviluppo come libertà» (Sen 1999, 188). Quando le agentività umane sono coinvolte e prioritarie, lo sviluppo diventa una questione di capacità umane nei termini di libertà e opportunità. L'attenzione sposta la questione dello sviluppo dalla pura economia dello sviluppo a questioni di diritti e di emancipazione. Questa centralità della libertà nelle questioni dello sviluppo non fa altro che favorire la proposta che ciò che le persone possono fare ed essere dipende in larga

misura dalle rappresentazioni che hanno di sé stesse. Se si definiscono in termini di miglioramento, è probabile che si pongano grandi obiettivi e credano di avere ciò che serve per realizzarli. Al contrario, se hanno una bassa opinione di sé, saranno meno ambiziosi e meno inclini a pensare di avere le capacità per raggiungere grandi obiettivi. Ma ancora di più, le rappresentazioni autodistruttive possono portare a comportamenti che contrastano l'idea di agentività (*agencies*) e la creazione di opportunità.

Le posizioni filosofiche africane sono emerse a partire dalla chiara percezione dei profondi danni causati dall'interiorizzazione del discorso coloniale. Convinti che nessuna politica di sviluppo potrà dare frutti finché il sé africano sarà gravato dallo spettro dell'arretratezza, i filosofi africani hanno elaborato teorie per contrastare il discorso colonialista al fine di realizzare la decolonizzazione della mente africana. Si consideri la domanda di fondo che alimenta i dibattiti, spesso accesi, tra le varie scuole filosofiche africane: la questione dell'esistenza di una filosofia africana precoloniale. L'importanza della questione è direttamente collegata al discorso colonialista, poiché la negazione della filosofia, cioè del pensiero razionale, è il modo in cui il colonialismo ha confermato la natura non sviluppata delle forme di pensiero africane. Ogni scuola cerca di affrontare la questione integrando la confutazione dell'accusa di colonialismo con una visione capace di riconciliare gli africani con la loro eredità, dal momento che la riconciliazione deve essere tale da tenere conto delle realtà africane, in particolare dell'innegabile arretratezza tecnologica dell'Africa. Questo riconoscimento di una grande arretratezza complica il compito della riabilitazione: esiste un modo per trovare una definizione di africano che elimini l'accusa di arretratezza pur

riconoscendo il ritardo africano nel controllo della natura?

La definizione della filosofia africana secondo la necessità di superare le conseguenze della colonizzazione consente di valutare i vari paradigmi intellettuali dal punto di vista della modernizzazione. Il modo in cui viene risolta la questione dell'esistenza e della natura di una filosofia africana precoloniale fornisce anche una risposta alla domanda sul potenziale sviluppo africano. Nella misura in cui lo sviluppo implica attitudini scientifiche e tecnologiche, esso è destinato a essere irraggiungibile senza l'inclinazione a pensare razionalmente. Allo stesso modo, il dibattito sullo statuto filosofico del passato precoloniale contesta la consueta definizione di modernizzazione come processo di dissoluzione della tradizione. Ammesso che la modernizzazione implichi una crescente razionalizzazione della vita, resta il fatto che il diritto del passato africano a uno statuto filosofico solleva la questione di comprendere se lo sviluppo non debba essere definito in termini di continuità piuttosto che di discontinuità. Se il passato è valido, si pone la questione della sua conservazione, senza contare che gli africani non possono desiderare il rifiuto del passato senza accettare il discorso coloniale. La decolonizzazione, di conseguenza, è irraggiungibile se la discontinuità imposta dalla conquista coloniale e il suo discorso dispregiativo sull'eredità storica dell'Africa non vengono messi radicalmente in discussione.

Il modo migliore per rendere conto delle complessità legate alla riabilitazione dell'Africa come preludio allo sviluppo è quello di passare in rassegna le principali scuole di pensiero sul tema della filosofia africana. Si possono individuare tre scuole principali: (1) gli etnofilosofi, che considerano la difesa dell'alterità africana

come l'unico modo non dispregiativo per giustificare il ritardo tecnologico dell'Africa. L'alterità contesta sia la normatività dell'Occidente sia la definizione occidentale di pensiero filosofico. I pensatori della negritudine (*negritude*) rappresentano al meglio questa tendenza attraverso la razzializzazione delle identità; (2) gli universalisti o "filosofi di professione", che rifiutano la difesa dell'alterità come adesione alla negazione coloniale della razionalità e percepiscono il ritardo africano come nient'altro che un ritardo evolutivo; (3) i particolaristi, che cercano di trovare un equilibrio tra le due posizioni, presentando nozioni più accettabili di filosofia e differenza africana. Dall'orientamento ermeneutico alla scuola decostruzionista, questi tentativi presentano la caratteristica comune di rifiutare il concetto di negritudine della nerezza, senza tuttavia cedere alla posizione universalistica dei filosofi di professione. Per cogliere pienamente la complessità dello sforzo di riabilitazione, cominciamo con la più estrema e controversa delle scuole filosofiche africane: la negritudine.

### **L'alterità come via per la modernità**

Senza dubbio, l'obiettivo principale della negritudine è quello di spiegare il ritardo tecnologico dell'"Africa nera" in termini che non influiscano negativamente sul senso storico dell'Africa e sulla fiducia nelle sue culture indigene. Sebbene i pensatori della negritudine considerino il ritardo come un fatto innegabile, essi respingono con forza ogni spiegazione evolutiva. Poiché l'evoluzione sociale è stata definita in base a criteri che sanciscono la normatività dell'Occidente, come la scienza e i progressi tecnologici, essa non può evitare di presentare gli africani come popoli culturalmente e tecnologicamente

sottosviluppati. È dunque necessario evitare i concetti evolutivi se si vuole realizzare la decolonizzazione. Da qui la convinzione che la difesa dell'alterità sia l'unico strumento per la confutazione del discorso coloniale e la riabilitazione dell'Africa. L'universalismo stabilisce il quadro teorico per interpretare le differenze come progresso o regresso, assegnando obiettivi simili a tutte le culture. L'alterità smantella questa costruzione unilineare della storia sfidando l'idea di collocare tutti i popoli e le culture del mondo all'interno dello stesso percorso universale e progressivo.

Consideriamo la nozione di storia universale di Hegel. Dopo aver collocato tutte le culture del mondo in un unico tempo unilineare, egli elabora l'idea di una progressione graduale attraverso la selezione di caratteristiche peculiari della storia e della cultura europea. Egli giunge poi facilmente alla convinzione che gli elementi selezionati, soprattutto la libertà individuale e la conoscenza razionale, esistono in forme molto meno sviluppate nelle culture extraeuropee. Questo confronto selettivo gli consente di interpretare le differenze come stadi precedenti e di definire l'evoluzione della storia universale come un processo che pone «determinazioni in sé per poi di nuovo sopprimerle e per guadagnare così, proprio per il fatto di averle cancellate, una determinazione più ricca, più concreta» (Hegel 2003, 57). La successione eleva l'Europa al rango di forza più avanzata e trainante della storia universale, classificando così le culture che presentano una maggiore distanza dall'Europa come più arretrate o primitive. Sulla base di questo ruolo normativo dell'Europa, Hegel definisce l'Africa (ad eccezione dell'Egitto faraonico) come «il paese dell'infanzia, avvolto nel colore nero della notte al

di qua del giorno, al di qua della storia cosciente di sé» (Hegel 2003, 80).

Di fronte a questa formidabile costruzione, Léopold Sédar Senghor, uno dei fondatori della Negritudine, non trovò altra soluzione che appellarsi all'alterità, che egli definisce provocatoriamente con il prevalere dell'emozione sulla razionalità. A differenza dell'europeo che utilizza l'intelligenza oggettiva per fissare e analizzare l'oggetto, l'africano «non tiene l'oggetto a distanza, non lo analizza», piuttosto – scrive – «lo tocca, lo sente» (Senghor 1995, 118). Il suo presupposto è abbastanza chiaro: l'attribuzione di un diverso orientamento mentale all'essenza nera è la sola condizione per fornire una spiegazione non discriminatoria dell'arretratezza tecnologica africana. Gli africani non sono progrediti tecnologicamente non perché fossero primitivi, non sviluppati, ma perché il loro diverso orientamento mentale li ha portati a perseguire e a utilizzare metodi diversi. D'altra parte, la predilezione europea per la tecnologia non denota una qualità normativa, ma uno specifico orientamento mentale con esiti positivi e negativi. Come l'orientamento mentale africano non favorisce la tecnologia, così l'orientamento mentale europeo non è adatto a cogliere l'essenza della realtà, tanto meno a fornirne una visione integrata.

Per Senghor, i progressi tecnologici dell'Europa derivano da un orientamento mentale dominato da un impulso di conquista. Per l'europeo, conoscere significa demolire, scomporre l'oggetto in parti costitutive a scopo di manipolazione. Un approccio guidato in questo modo dal bisogno di sottomissione è inevitabilmente poco in contatto con la realtà più profonda delle cose. L'aspetto negativo della conquista è la superficialità metafisica. Al contrario, il dono africano dell'emotività vuole percepire le cose, comunicare con la loro essenza interiore. La

condizione fondamentale per percepire le cose è rinunciare a sottometterle: solo un'intenzione comprensiva può avere accesso alla loro intimità. Rispetto al modo europeo di conoscere le cose, Senghor trova che «ciò che emoziona un africano non è tanto l'aspetto esterno di un oggetto, quanto la sua realtà profonda» (Senghor 1995, 127).

Lungi dall'essere un risultato di arretratezza, la non-tecnicità è quindi l'espressione di un modo diverso di stare al mondo e di trattare i fenomeni. Come commenta Jean-Paul Sartre, «la rivendicazione orgogliosa della non-tecnicità rovescia la situazione; ciò che potrebbe sembrare una carenza diventa una fonte positiva di ricchezza. Un rapporto tecnico con la Natura la rivela come una quantità pura, inerte, estranea; essa muore» (Sartre 1963, 43). L'approccio graduale in base al quale i popoli vengono definiti come avanzati o arretrati si scontra con civiltà percepite come diverse, nel senso radicale di avere mezzi e obiettivi diversi. Non c'è niente di più arbitrario che ignorare questa differenza collocando civiltà divergenti nel medesimo tempo progressivo e universale.

Alla domanda se esista una filosofia africana, la risposta è dunque un deciso "sì". Ciò che rende sicura la risposta è che essa indica una filosofia la cui originalità è data da un dono razziale unico. Al posto della tecnica di smantellamento dell'episteme occidentale, l'intuizione più profonda e penetrante della negritudine promette una visione del mondo che enfatizza la coesione e l'integrazione. Mentre l'Occidente percepisce il mondo come un insieme di oggetti fissi e giustapposti, l'emotività africana vede il mondo come una realtà viva. Pensa all'essere come forza vitale e agli individui come esseri comunitari. Non essendo né premoderna né antirazionale, la negritudine presenta lo spunto per un'epistemologia diversa, come una concezione alternativa delle cose e dell'essere nel mondo che persegue

l'integrazione e l'armonia al posto della conquista e del dominio.

Come previsto, una strategia di decolonizzazione basata sull'affermazione di un diverso orientamento epistemologico era destinata a suscitare una serie di reazioni contrarie. In particolare, essendo la razionalità il principale criterio utilizzato dall'Europa per classificare i popoli come avanzati o arretrati, la rinuncia alla ragione a favore dell'emozione non poteva che convincere i critici della «corrispondenza di alcuni aspetti delle idee di Senghor sulla personalità africana di base con le teorie razziste occidentali e con la "mentalità primitiva" di Lévy-Bruhl» (Irele 1990, 83).

Inoltre, la pretesa di non razionalità pone gli africani in contrasto con il pensiero scientifico, privandoli così dei mezzi per recuperare l'arretratezza rispetto all'Occidente. Dal momento che senza la padronanza della scienza e della tecnologia gli africani non possono uscire dalla loro esistenza emarginata, la rinuncia alla facoltà razionale non può che perpetuare la loro marginalità. Dato questo ruolo cruciale della ragione, la definizione di Senghor della particolarità dei popoli neri in base a stili cognitivi fondati sull'emotività equivale ad accettare la realtà di attitudini diverse e diseguali. Il risultato inevitabile di questa disuguaglianza è «lasciare intatta... la gerarchia razziale stabilita dall'ideologia coloniale» (Irele 1990, 83). La nozione di alterità non garantisce l'emancipazione e l'autonomia. Essa semplicemente condivide l'idea che gli africani giochino un ruolo minore in un mondo plasmato e dominato dalla razionalità occidentale.

Secondo i critici, la difesa di un particolarismo tratto dal passato conferma l'identificazione del movimento della negritudine con una posizione subordinata. Il ritorno e l'apologia del passato non possono che comportare un

rinvio indefinito della modernizzazione dell'Africa. Per citare Abiola Irele, «non possiamo affrontare le sfide della civiltà scientifica e industriale di oggi avvolgendoci con i nostri particolarismi» (Irele 1992, 213). La filosofia della negritudine è problematica perché il culto delle peculiarità non riabilita gli africani. Al contrario, li allontana dall'esigenza e dai mezzi per costruire quelle macchine che l'Occidente ha usato per emarginare l'Africa. Non potendo salvare l'Africa, l'appello all'essenza nera del filosofo della negritudine non porta ad altro che all'accettazione della marginalità.

Per quanto forti e pertinenti appaiano queste obiezioni, resta l'impressione che esse sottovalutino il messaggio decostruttivo della negritudine. Il pregio della spiegazione attraverso l'alterità del pensatore della negritudine è quello di promuovere l'accettazione di sé relativizzando l'Occidente. Quando l'Occidente viene spodestato dalla posizione di archetipo, l'africano cessa di essere un fallimento. La relativizzazione elimina le concezioni gerarchiche: essendo diversa, particolare, ogni civiltà è buona per alcune attività, meno per altre. Non esiste altro modo per decolonizzare la mente africana che la relativizzazione dell'Occidente. Il grande obiettivo della modernizzazione non potrà mai realizzarsi se gli africani sono inclini all'auto-svilimento, che cessa solo quando si riconciliano con la loro eredità.

La modernizzazione non può derivare dalla totale assimilazione degli africani, la cui condizione è la completa cancellazione dell'oropassato storico. L'esigenza di cancellare il passato è contraddittoria: pur dichiarando di rifiutare il discorso coloniale, essa definisce la modernizzazione come esportazione di istituzioni e idee occidentali. Importare tutto dall'Occidente significa ovviamente sostenere la nozione di arretratezza tecnologica e culturale africana.

Gli studiosi africani non possono definire il colonialismo ingiusto e il discorso coloniale falso e avvilito se allo stesso tempo definiscono la modernità come una vera e propria occidentalizzazione. Inoltre, ciò che l'occidentalizzazione sostiene attivamente è l'imitazione servile dell'Occidente. Importando passivamente idee e istituzioni occidentali, «tutto ciò che può accadere è che noi [africani] diventiamo pallide copie dei francesi, consumatori e non produttori di cultura» (Senghor 1976, 490). È evidente: se la modernità è definita dal sorgere di uno spirito innovativo, l'imitazione passiva dell'Occidente non promuove la modernizzazione, ma la posticipa semplicemente.

Per Senghor, quindi, la ragione per cui gli africani devono conservare la loro tradizione è che la sua ripresa e il suo adattamento li rende creativi e originali. Così intesa, la modernizzazione diventa l'adattamento di una cultura esistente alla nuova condizione causata dall'espansione e dai progressi tecnologici dell'Occidente. «Quando abbiamo fatto questa analisi», scrive Senghor, «il problema è determinare il valore attuale delle istituzioni e dello stile di vita nati da queste realtà [africane] e come adattarli alle esigenze del mondo contemporaneo» (Senghor 1959, 292). Invece dell'occidentalizzazione o dell'assimilazione, la modernizzazione diventa un processo di sintesi in cui l'eredità peculiare dell'Africa si fonde con gli elementi presi in prestito dall'Occidente. La necessità di adattare una cultura tradizionale alle condizioni moderne subordina la modernizzazione alla liberazione della creatività africana, in linea con lo spirito della modernità. Radicarsi nell'eredità africana rivolgendosi al contempo all'Occidente rimane l'unica strada promettente per la modernizzazione.

Un motivo in più per porre la modernizzazione in termini sintetici è che i valori importanti del passato concordano con la vita moderna. Contrariamente alla

stigmatizzazione coloniale, la tradizione africana presenta caratteristiche congruenti con la vita moderna. Nelle parole di Senghor, «la negritudine, con la sua ontologia (cioè la sua filosofia dell'essere), la sua legge morale e la sua estetica, è una risposta all'umanesimo moderno che i filosofi e gli scienziati europei hanno preparato dalla fine del XIX secolo» (Senghor 1970, 184). L'ontologia africana della forza vitale enfatizza la forza e l'energia, ed è quindi più in sintonia con i presupposti della scienza moderna rispetto alla concezione statica dell'essere di Aristotele o alla visione meccanica della materia di Cartesio. Come suggerito dalla negritudine, nozioni come la relatività, la meccanica ondulatoria, l'elettrone e il neutrone confermano l'esistenza di un mondo microscopico dinamico dietro l'apparenza statica delle cose.

Altrettanto notevole è il fatto che lo stile astratto delle scuole d'avanguardia dell'arte occidentale contemporanea attesti la neo-modernità dell'arte africana precoloniale. È sotto l'influenza diretta dell'arte africana che gli artisti occidentali contemporanei, rinunciando alla concezione dell'arte come imitazione dell'oggetto dato, hanno cercato di cogliere, dietro la realtà materiale data, la forma e la struttura intrinseca delle cose. L'influenza africana è stata rivoluzionaria, poiché «un mondo di forze vitali che devono essere domate è sostituito da un mondo chiuso di sostanze permanenti e continue che devono essere riprodotte» (Senghor 1970, 188). La sostituzione apre la strada a una concezione che lega la vita a realtà più profonde, al di là del visibile e del tangibile.

Un'altra prova non meno importante della modernità del passato africano è fornita dalla persistente aspirazione agli ideali socialisti che proviene dal grembo delle società capitaliste. Le contraddizioni del capitalismo, l'ascesa di potenti movimenti socialisti in Occidente e l'impatto della

dottrina del marxismo sono in linea con la vita comunitaria tradizionale dell'Africa che riflette un mondo migliore, nonostante l'attuale popolarità del capitalismo neoliberale. Oltre a condannare la società individualista e divisa in classi dell'Occidente, l'aspirazione socialista propone i valori comunitari della tradizione africana come rimedio ai mali del capitalismo.

Questa posizione antesignana trasforma il ritorno all'eredità africana da un'operazione di recupero di valori obsoleti e inutili a un'impresa di modernizzazione. In particolare, si oppone alla rappresentazione della modernizzazione come modernità contro tradizione. La rivelazione della modernità delle concezioni africane e l'appello occidentale ai valori africani per uscire dalle crisi del capitalismo confutano il discorso coloniale. Il rifiuto dei valori, anche se si dimostrano così favorevoli alla modernità, sarebbe inconsistente e dannoso per gli africani. Una simile inversione di tendenza crede che la negritudine sia una teoria originale della modernizzazione africana. La dicotomia tra tradizione e modernità è sostituita dalla convinzione che l'ostacolo principale sia la colonizzazione della mente, come dimostra la propensione delle élite dirigenti africane a «importare le istituzioni politiche e sociali dell'Europa, e persino le loro istituzioni culturali» (Senghor 1959, 290).

### **Nessuna modernità senza universalismo**

Per gli avversari della negritudine, per quanto il passato africano venga accuratamente abbellito, resta il fatto che la teoria, lungi dal decolonizzare l'Africa, si arrende al discorso coloniale. Sebbene l'alterità sia invocata per difendere l'esistenza di una filosofia africana tradizionale, il prezzo per il riconoscimento

di tale filosofia è un'identità che allontana gli africani dalla razionalità e dalla scienza, imponendo la difesa di un insieme collettivo e acritico di credenze. Presentare la negritudine come la filosofia degli africani significa suggerire che tutti gli africani, in virtù della loro identità collettiva, sono talmente inclini a pensare allo stesso modo da essere incapaci di un pensiero individuale e critico. Il modo migliore per evitare questi esiti deleteri è rifiutare la nozione stessa di filosofia africana precoloniale.

In qualsiasi modo venga concepita, una filosofia collettiva e inconsapevole è una contraddizione in termini. La filosofia è una riflessione individuale e sistematicamente critica; come tale, è contraria all'idea di pensiero collettivo. Al contrario, le religioni, le mitologie e le visioni del mondo non fanno appello allo sforzo critico dell'individuo. Al contrario, richiedono l'adesione spontanea e acritica degli individui a un insieme di credenze comuni e trasmesse. Così, non avendo nessuno degli attributi con cui si definisce solitamente un discorso filosofico, quella che viene identificata come filosofia tradizionale africana presenta tutti i caratteri di un sistema religioso o di una visione del mondo, non della filosofia. Marcien Towa denuncia la nozione di «filosofia tradizionale africana» come una «dilatazione del concetto di filosofia a tal punto che questo concetto diventa coestensivo al concetto di cultura» (Towa 1991, 189). Oltre a basarsi sull'illecita identificazione della filosofia con la cultura, un sistema filosofico particolare per l'Africa è una conferma diretta del discorso coloniale. Coloro che hanno una natura diversa non possono filosofare come gli occidentali. Essi hanno bisogno di una filosofia commisurata alla loro alterità, cioè di una filosofia collettiva e acritica. Paulin Hountondji definisce l'accettazione dell'alterità «folklorismo», una sorta di

esibizione collettiva che costringe l'intellettuale del «Terzo Mondo» a «difendere e illustrare le peculiarità della sua tradizione a beneficio di un pubblico occidentale» (Hountondji 1983, 67).

Per Hountondji, oltre a confermare il discorso coloniale, il tentativo di far rivivere il passato, anzi di battezzarlo come filosofia, tradisce la posizione reazionaria della negritudine. Sebbene i pensatori della negritudine parlino di riprodurre una filosofia del passato, in realtà mascherano le proprie filosofie individuali come africane. Il contenuto conservatore di questa identificazione ingannevole diventa evidente non appena si comprende che:

Dietro questo uso [implicito e collettivo della visione del mondo] [...] c'è un mito in atto, il mito dell'unanimità primitiva, con il suo suggerimento che nelle società "primitive" – cioè quelle non occidentali – tutti sono sempre d'accordo con tutti gli altri. Ne consegue che in tali società non possono esistere credenze o filosofie individuali, ma solo sistemi collettivi di credenze. (Hountondji 1983, 60)

Quando un pensiero individuale è trasformato in un tratto africano, lo scopo è quello di ottenere un consenso collettivo senza fornire argomentazioni razionali. Si tratta di chiedere un'approvazione unanime in nome dell'autenticità africana e dell'autorità della tradizione. Inoltre, l'attribuzione della filosofia conferisce a un insieme di credenze acritiche il valore di indispensabilità e permanenza. In quanto presunti prodotti della razionalità, tali credenze cessano di essere legate a contesti ed epoche particolari e superate. Non è difficile stabilire il legame tra la lettura unanimista della tradizione africana e le varie ideologie totalitarie dell'Africa, come il socialismo africano, il sistema a partito unico, l'autenticità, il presidente a vita, ecc.

Questo significa che Hountondji propone il totale rifiuto del passato? No, la sua posizione è piuttosto quella di sottoporre i pensieri tradizionali e collettivi degli africani a una valutazione critica prima di rivendicarli come rilevanti. È quella di studiarli come un filosofo, cioè «al di fuori di ogni prospettiva apologetica» (Hountondji 1995, 191). In altre parole, Hountondji è contrario all'etnofilosofia perché essa sostiene la consacrazione indiscussa del sapere tradizionale, non perché intende recuperarlo. Gli aspetti della cultura tradizionale che resistono alla prova dell'esame critico saranno conservati in quanto utili per la modernizzazione. La valutazione critica del passato, si noti, porterà necessariamente, a differenza della lettura unanimista della negritudine, a un'interpretazione pluralista del pensiero tradizionale.

Per Hountondji, quindi, la riappropriazione delle conoscenze del passato non è la rinascita di una filosofia tradizionale, perché la filosofia africana deve ancora venire: «è davanti a noi, non dietro di noi, e deve essere creata oggi con un'azione decisiva» (Hountondji 1983, 53). La creazione implica l'incorporazione degli aspetti utili del passato, che è resa possibile dalla revisione critica del passato stesso. Per sottolineare la sua divergenza dal modo in cui la negritudine resuscita il passato, Hountondji chiama la riflessione critica e la ricostruzione dell'eredità africana «etnofilosofia dotta» (Hountondji 1995, 173). L'etnofilosofia critica e illuminata di Hountondji segue il metodo marxista di derivazione del processo di pensiero dalle condizioni della vita materiale. Essa cerca di chiarire la genesi delle concezioni tradizionali collegando le credenze e le pratiche tradizionali africane con le condizioni di vita allora prevalenti. L'esposizione della corrispondenza della forma e dei contenuti del pensiero con le condizioni di vita conferma la limitazione delle

concezioni a tempi e luoghi specifici. A differenza della determinazione razziale della negritudine, il metodo rivela la natura storica e transitoria di questi pensieri, evitando così di trasformarli in categorie africane eterne.

Rimane il problema di sapere se il rifiuto dell'alterità di Hountondji realizzi la decolonizzazione della mente africana. Ai suoi occhi, l'unica sfida pertinente al discorso coloniale è la confutazione dell'assunto che gli africani abbiano per natura modi di pensare intrinsecamente diversi o addirittura un diverso tipo di mente. Da un lato, la genesi storica delle credenze tradizionali sottolinea la razionalità del processo di pensiero, mostrando la rilevanza del pensiero rispetto al modo di vivere. I pensieri e le credenze africane non sono più il mero prodotto della magia, ma sono il riflesso, seppur idealizzato, delle reali condizioni di vita. Inoltre, il metodo non immobilizza il ritardo africano alla maniera della negritudine. Stabilendo una corrispondenza tra il modo di vivere e il modo di pensare, esso propone la nozione di ritardo nello sviluppo.

Ritardo significa che la disparità tra l'Occidente e l'Africa è «solo nello stadio evolutivo raggiunto, per quanto riguarda particolari tipi di conquiste [...] solo nella quantità o in scala» (Hountondji 1983, 61). Secondo Hountondji, ciò che è più dannoso non è l'ammissione del ritardo tecnologico dell'Africa, ma l'attribuzione di tale ritardo a una differenza epistemologica. A differenza dell'alterità, la disparità di stadio pone l'Africa nello stesso processo unilineare dell'Occidente, e quindi attribuisce il ritardo alle condizioni di vita piuttosto che all'inadeguatezza mentale degli africani. La differenza quantitativa promette una rapida riduzione del divario, poiché considera i risultati occidentali come espressione di qualità universali condivise anche dagli africani.

Per i critici, ciò che Hountondji aggiunge per qualificare la sua rigida valutazione della tradizione africana non riesce a rimuovere il suo atteggiamento acritico nei confronti della filosofia occidentale. Poiché agli africani viene negata la filosofia in nome delle norme occidentali, il risultato netto della negazione è la consacrazione della normatività dell'Occidente. La fedeltà alla filosofia occidentale è tale che la caratterizzazione antropologica del pensiero africano come collettivo, spontaneo e irrazionale viene letteralmente riprodotta. Questa fedeltà impedisce a Hountondji e Towa di sviluppare il minimo dubbio sull'accuratezza dei termini usati per descrivere il pensiero tradizionale africano. Parlando di Hountondji, un critico scrive che Hountondji «non riesce a fare quel lavoro preliminare di messa in discussione delle strutture eurocentriche poiché si appropria delle nozioni europee di filosofia» (Imbo 1998, 87). A causa di questa mancata sfida alla filosofia occidentale, l'Africa appare a Hountondji come la terra dei miti e delle credenze irrazionali.

A meno che l'Occidente non venga relativizzato, nessuna visione critica proveniente dalla normatività accettata dell'Occidente sarà mai giusta nei confronti degli africani. Quando si istituisce una norma, il risultato è la denigrazione di tutte le differenze. Questo spiega il paradosso di Hountondji. Pur muovendo critiche pertinenti all'antropologia, che considera una «pseudo scienza» (Hountondji 1983, 61), egli non accusa i concetti occidentali di travisare le tradizioni africane. Quello in cui ha fallito è l'uso della filosofia e dei concetti marxisti per criticare sia l'Occidente che il passato africano. Una critica marxista dell'Occidente non mette realmente in discussione l'egemonia occidentale, ma si limita a sostenere l'assimilazione alla cultura europea, definita come la cultura universale e più evoluta. Poiché questa

definizione ripristina l'arretratezza delle culture africane, una critica reale e radicale non può iniziare se non si mette in discussione l'eurocentrismo e il suo modello di filosofia. Solo quando la normatività dell'Occidente viene rifiutata, l'affermazione della differenza diventa legittima.

Ciò significa che il problema non è tanto la realtà della differenza, quanto l'elaborazione della differenza africana in termini liberi da stereotipi eurocentrici. La necessità di emancipare le rappresentazioni che gli africani hanno di sé dai pregiudizi eurocentrici presuppone la decolonizzazione mentale come prerequisito per lo sviluppo. Una seria e decisa volontà di sviluppo non può nascere finché gli stereotipi eurocentrici interni continuano a dire agli africani che non sono attrezzati per il progresso umano. L'unico modo per eliminare questi stereotipi è la relativizzazione dell'Occidente, che crea e afferma l'idea di differenza. È vero, definire la differenza in termini opposti alla razionalità occidentale, alla maniera della negritudine, è poco adatto a ravvivare la volontà di modernizzarsi. Esiste un modo per relativizzare l'Occidente senza collocare gli africani nella casella riservata all'"Altro"?

### **La decostruzione come prerequisito dello sviluppo**

L'esigenza di liberare le auto-rappresentazioni africane dall'eurocentrismo evidenzia la necessità di decostruire i concetti e i metodi occidentali. Nessuna visione della differenza e della filosofia africana può essere autentica e liberatoria se rimane impigliata in deformazioni eurocentriche. Il punto di vista decostruttivo relativizza l'Occidente, così come svela i motivi e i meccanismi nascosti del suo pensiero. Esso offre i migliori strumenti possibili sia per analizzare criticamente il discorso

coloniale sull'Africa sia per avvicinarsi all'Africa da una nuova prospettiva.

Secondo V.Y. Mudimbe, il principale pensatore della scuola decostruzionista africana, ciò che si presenta come filosofia e conoscenza dell'Africa è essenzialmente un prodotto dell'episteme occidentale. Scrive:

Il pensiero africano moderno sembra in qualche modo essere fondamentalmente un prodotto dell'Occidente. Inoltre, poiché la maggior parte dei leader e dei pensatori africani ha ricevuto un'educazione occidentale, il loro pensiero si trova all'incrocio tra la filiazione epistemologica occidentale e l'etnocentrismo africano. Inoltre, molti concetti e categorie alla base del loro etnocentrismo sono invenzioni dell'Occidente. (Mudimbe 1988, 185)

La dipendenza dei punti di vista africani dai concetti occidentali è così pervasiva che condiziona anche i tentativi di argomentare a sostegno della differenza africana, come dimostra il movimento della negritudine, che mantiene totalmente «l'opposizione binaria tra europei e africani, civilizzati e primitivi, razionali ed emotivi, religiosi e idolatri» (Diawara 1990, 82). Tale opposizione riflette in parte il punto di vista normativo occidentale e riafferma la superiorità dell'Occidente sull'Africa. Quella che dovrebbe essere una protesta si trasforma in un'accettazione della gerarchia. Non meno fedeli ai pregiudizi occidentali sono gli oppositori della negritudine. Per Hountondji la negritudine è inaccettabile perché il primato della razionalità stabilito dall'Occidente non è compatibile con i prodotti del pensiero africano. Allo stesso modo, l'idea di una filosofia africana tradizionale è messa in discussione perché il pensiero occidentale rifiuta di confondere la cultura con la filosofia.

Tuttavia, vedendo i grossolani errori dell'antropologia, si sarebbe dovuto sospettare che il discorso antropologico

non è casuale. Né le descrizioni degradanti degli africani sono semplici errori. Prodotto della specificità epistemologica dell'Occidente, l'antropologia è stata inizialmente concepita come un approccio riduzionista in contrasto con un'idea positiva della diversità umana. Il suo riduzionismo è inscritto nell'idea stessa di porre l'europeo come archetipo, il cui esito è che i popoli non occidentali sono definiti come variazioni carenti. Dire che l'antropologia è un prodotto della razionalità occidentale significa sottolineare l'obiettivo del dominio come progetto iniziale dell'antropologia. Secondo Mudimbe, gli antropologi «non parlano né dell'Africa né degli africani, ma giustificano piuttosto il processo di scoperta e di conquista di un continente e di denominazione della sua "primitività" o del suo "disordine", nonché dei conseguenti mezzi di sfruttamento e dei metodi per la sua "rigenerazione"» (Mudimbe 1988, 20).

Lo scopo dell'antropologia non è tanto quello di studiare gli altri popoli, quanto quello di strutturare la loro particolarità in modo da contrapporli all'Occidente. L'opposizione emargina questi popoli e li isola per dominarli. La fonte epistemologica di questa opposizione si trova nella filosofia occidentale, la cui essenza consiste nel produrre rappresentazioni e spiegazioni della storia basate su valori epistemologici incentrati sull'Occidente. In quanto mezzo per costruire e strutturare il mondo attorno alla centralità dell'Occidente, il paradigma filosofico occidentale è inadatto a fornire uno studio oggettivo delle altre culture. Tale oggettività è illusoria se non tiene conto del principio fondamentale secondo cui «nessuno gode del privilegio di essere al centro mentre gli altri rimangono periferici» (Masolo 1994, 179). Questa forte denuncia dell'eurocentrismo suggerisce che Mudimbe accoglie l'idea della differenza africana,

a condizione che questa non rifletta l'opposizione antropologica tra razionale e primitivo. Scrive:

Ci sono caratteristiche naturali, caratteristiche culturali e, probabilmente, valori che contribuiscono alla realtà dell'Africa come continente e delle sue civiltà come una totalità diversa da quelle, ad esempio, dell'Asia e dell'Europa. D'altra parte, qualsiasi analisi dovrebbe mettere in luce il fatto che l'Africa (così come l'Asia e l'Europa) è rappresentata nella letteratura occidentale da "fantasie" e "costruzioni" create da studiosi e scrittori fin dai tempi della Grecia. (Mudimbe 1994, xv)

Per quanto riguarda la questione dell'esistenza di una filosofia africana tradizionale, la risposta migliore è dire, parafrasando uno studioso, «No! Non ancora!» (Maurier 1984, 25). Il problema principale è trovare un approccio libero da presupposti e stereotipi occidentali prima che si cerchi di ricollegarsi al passato. Il problema non è tanto la particolarità degli africani quanto l'errata costruzione della percezione della particolarità da parte dell'insidiosa influenza dei concetti eurocentrici. Sottovalutare l'impatto di questi concetti occidentali è un grave errore. Tali concetti non sono più ciò che gli occidentali dicono degli africani, ma sono stati interiorizzati al punto da diventare i riferimenti inconsci degli africani.

Molto interessante è la correlazione che Mudimbe stabilisce tra la realtà socio-economica dell'Africa e il suo assetto mentale. Il sistema coloniale di sfruttamento economico richiede che venga inculcata una mentalità servile nei popoli colonizzati, soprattutto nell'élite istruita. Presuppone una politica di addomesticamento basata sulla produzione di rappresentazioni e credenze intellettuali che inducono alla dipendenza mentale. Il progetto missionario di diffondere il cristianesimo e la civiltà è stato uno strumento importante per impiantare la dipendenza. «Il risultato di queste politiche è stato

il processo di sottosviluppo» (Mudimbe 1988, 3), che non è né povertà né arretratezza, ma il prodotto dell'addomesticamento. La produzione di un modo di pensare e produrre basato sulla dipendenza nelle colonie dimostra che ciò che esiste in Africa non è più la società tradizionale, ma una società periferica ed emarginata.

Mostrando che la dipendenza economica è una conseguenza della dipendenza mentale, la teoria del sottosviluppo di Mudimbe migliora la posizione della scuola neomarxista della dipendenza. Nel suo periodo di massimo splendore, la scuola della dipendenza, articolata ad esempio da André Gunder Frank, associava la dipendenza economica alla tendenza a ribellarsi piuttosto che a sottomettersi, infondendo così nel terzo mondo una forte tendenza a confrontarsi con l'imperialismo. Questa tendenza era ritenuta così forte che il mondo sottosviluppato veniva spesso descritto come il nuovo luogo di nascita del socialismo, in contrasto con l'indebolimento dello spirito rivoluzionario tra la classe operaia dell'Occidente, come risultato dell'effetto corruttore delle espansioni imperialiste. Per citare Frank:

Come le soluzioni ai problemi del sottosviluppo diventano sempre più impossibili all'interno del sistema capitalistico che li crea [...] gli stessi popoli a lungo sfruttati vengono istruiti e preparati a guidare la via d'uscita dal capitalismo e dal sottosviluppo. (Frank 1976, 217-218)

Errata fu anche l'attribuzione di Frantz Fanon di un potenziale rivoluzionario alla parola dipendente. La tendenza ad adattarsi a un mondo dominato dall'Occidente ha superato di gran lunga la visione di Fanon di un «Terzo Mondo [...] che sale come la marea per inghiottire tutta l'Europa» (Fanon 1968, 106). Rivelando la presenza della dipendenza nell'auto-rappresentazione

del Terzo Mondo, Mudimbe ritrae una situazione in cui la presunta posizione ribelle dei popoli sottosviluppati viene eliminata dall'accettazione della marginalità.

Chiaramente, l'approccio di Mudimbe pone la colonizzazione della mente africana al centro dei problemi di modernizzazione dell'Africa. Se la mente è così condizionata da promuovere il dominio occidentale, anche se gli africani sembrano contestare tale dominio, la liberazione è impensabile senza la completa emancipazione dalle categorie occidentali il cui scopo è emarginare gli altri popoli attraverso l'universalizzazione dell'Occidente. La liberazione soggettiva, cioè la decolonizzazione della mente, è quindi il presupposto obbligato per la modernizzazione dell'Africa. La priorità della liberazione mentale sancisce il primato della decostruzione: quando i concetti occidentali vengono decostruiti, diventa possibile l'affermazione della differenza senza gerarchie o opposizioni. La decostruzione scardina l'eurocentrismo e inaugura così l'autentica fase del pluralismo, liquidando l'antagonismo tra Europa e Africa.

Una delle principali implicazioni della decostruzione dell'eurocentrismo è il rifiuto dell'antitesi, tanto cara alla scuola della modernizzazione, tra modernità e tradizione. Alla luce della sistematica deformazione del passato africano da parte dei concetti occidentali, nulla giustifica «l'opposizione binaria statica tra tradizione e modernità, poiché la tradizione (*traditio*) significa discontinuità attraverso la continuazione dinamica e la possibile conversione delle *tradita* (eredità)» (Mudimbe 1988, 189). Lo stesso processo di modernizzazione in Europa e altrove conferma la capacità della tradizione di integrare le discontinuità attraverso una continuità dinamica. Quando gli europei si riferiscono alle radici greche, romane e cristiane della moderna civiltà occidentale,

cos'altro sottolineano se non la continuità della storia europea attraverso l'integrazione delle discontinuità? Se l'integrazione è un bene per gli europei, perché dovrebbe essere un ritardo quando gli africani vogliono raggiungere una continuità simile integrando i loro incontri con l'Occidente nella propria eredità? Quando gli africani concepiscono la modernizzazione come una sintesi dell'eredità africana – comunitarismo, concezione dinamica dell'essere, ecc. – e le idee occidentali di scienza e tecnologia, tentano di costruire una continuità dinamica che li metta al centro e li protegga dall'alienazione e dalla dipendenza, aprendoli al contempo a nuovi incontri ed eventi.

Premesso che il grande merito della scuola decostruzionista è quello di aver capito fino a che punto l'interiorizzazione delle rappresentazioni occidentali blocca l'iniziativa africana, i critici sottolineano comunque che il distacco e la libertà promossi dalla decostruzione sono fortemente limitati dalla filosofia relativista che ne è alla base. Sebbene Mudimbe stabilisca una netta distinzione tra i fatti dell'Africa e le rappresentazioni occidentali di questi fatti, i critici si chiedono se l'equazione decostruttiva della conoscenza con la costruzione permetta la distinzione tra fatti e rappresentazioni. Mudimbe non ha alcuna ragione valida per credere che le sue descrizioni dell'Africa non siano anch'esse invenzioni. Detto altrimenti, non è riconoscibile la possibilità di una via alternativa alla razionalità occidentale, in base alla quale solo le percezioni dell'Africa di Mudimbe possano pretendere di essere reali e autentiche. Come dice Masolo, «egli non riesce, in *L'invenzione dell'Africa* e altrove, a mostrare chiaramente come il “passato utilizzabile” debba essere

usato dagli “esperti” per costruire un’episteme africana “autentica”» (Masolo 1994, 179).

Dal punto di vista della necessità di decolonizzare la mente, l'accettazione del relativismo indebolisce l'autenticità dell'identificazione, che risulta così priva di convinzione e forza. Senza una decisa fiducia nell'oggettività delle identità, non si può ottenere una decolonizzazione efficace. Il sospetto è che questa apertura alle premesse filosofiche relativiste possa essere frutto della colonizzazione mentale. È indubbio che la relativizzazione dell'Occidente – per togliersi di dosso l'eurocentrismo – porti all'incredulità, per non dire al cinismo. Inoltre, la decostruzione non è in grado di fare un discorso sull'Africa che assicuri una visione superiore o migliore di quella suggerita dalla negritudine. Relativizzando l'Occidente, essa assegna le qualità migliori (razionalità, scienza) alla particolarità dell'Occidente, in modo tale che alla particolarità africana rimangano solo gli attributi inferiori della non razionalità. Si aggiunga che la ricerca di un particolarismo autentico tende a sminuire quelle caratteristiche dell'Occidente che hanno prodotto il mondo moderno. Poiché l'autenticità africana passa attraverso la denuncia di queste caratteristiche come occidentali, la necessità di essere diversi attenua la volontà di imparare dall'Occidente, di comprendere il segreto del suo potere. Il relativismo paralizza la determinazione africana a intraprendere un percorso competitivo con l'Occidente.

### **Lo sviluppo come libertà**

Gli evidenti difetti delle risposte filosofiche africane al discorso coloniale richiamano l'attenzione su quello che può essere definito il dilemma africano. Il tentativo

di confutare la caratterizzazione degli africani come sottosviluppati attraverso l'affermazione della differenza attribuisce un modo di pensare non razionale al sé africano e quindi contribuisce a perpetuare la sua marginalità. Le iniziative di modernizzazione, comprese le realizzazioni scientifiche e tecnologiche, sono incompatibili con un modo di pensare estraneo alla razionalità. I filosofi africani che rifiutano l'alterità non sfuggono all'accusa di avvalorare l'idea coloniale dell'Africa. Il loro impegno per l'universalità della mente umana non può che spiegare la disparità tra l'Africa e le conquiste dell'Occidente con una differenza nel raggiungimento del progresso. La spiegazione fa riemergere i termini evolutivi dell'arretratezza. Anche se promettono che l'Africa raggiungerà l'Occidente, il riconoscimento dell'idea di arretratezza paralizza la marcia verso il progresso.

Il merito della scuola decostruzionista è quello di capire fino a che punto l'interiorizzazione delle rappresentazioni occidentali blocchi l'iniziativa africana. Purtroppo, le sue premesse filosofiche fanno dipendere il distacco dell'Africa dall'accettazione del relativismo. Di conseguenza, al sé africano liberato manca il senso della propria oggettività, e quindi la forza di convinzione, senza la quale non si può ottenere una decolonizzazione efficace. Tuttavia, il punto di vista decostruttivo dà correttamente la priorità alla questione della modernizzazione africana. Finché la mente africana sarà immersa nelle rappresentazioni occidentali, nessuna politica di sviluppo, per quanto accuratamente elaborata e abilmente pianificata, potrà avviare un processo di sviluppo sostenuto.

Se la debolezza della strategia relativista, sia essa quella dell'alterità o del particolarismo, è quella di togliere razionalità oltre a razzializzare o relativizzare il suo impegno, tali inconvenienti non sono senza rimedio.

Prendiamo il caso della negritudine. Ciò che non convince della negritudine non è tanto la rivendicazione della differenza, quanto la concezione della differenza come alterità attraverso l'appello agli attributi razziali. Invece di dare origine alla differenza da caratteristiche razziali e naturali, la negritudine avrebbe dovuto ricorrere a un atto di scelta, quello stesso che ha portato Sartre a sostenere che, nel caso degli esseri umani, «l'esistenza precede l'essenza» (Sartre 1957, 13). La precedenza della libertà rispetto alle determinazioni fisiche o culturali assegna le differenze alla storicità, interpretando così la diversità umana come un prodotto della contingenza soggettiva.

L'approccio storico diversifica senza razzializzare. Esso si riferisce a un'opzione iniziale e *sui generis* che svela potenzialità che, pur essendo intrinsecamente universali e umane, vengono utilizzate in modo diverso come risultato di scelte divergenti. Il coinvolgimento della scelta supera il dibattito sulla realtà o meno dell'essenza africana come entità razziale. La scelta si riferisce alla libertà e quindi, anche se ripristina l'universalità delle potenzialità umane, esclude le determinazioni oggettive. Il recupero dell'universalità evita il relativismo limitativo della decostruzione, così come il ruolo fondante della libertà fornisce la forza di convinzione che la decostruzione non è in grado di offrire. L'iniziativa della libertà, essendo il momento fondante dell'autodeterminazione, inserisce l'assoluto nel relativo.

Questa facoltà di scelta sottolinea il ruolo cruciale della libertà nella generazione delle civiltà, riconducendo la particolarità di ciascuna civiltà alla continuità delle scelte umane. Poiché l'orientamento valoriale iniziale di una data cultura determina l'uso della razionalità, a condizione che la non tecnicità sia attribuita a un atto di scelta, l'opposizione tra l'Africa e l'*ethos* conquistatore

dell'Europa è, quindi, perfettamente accettabile. Non solo una disparità derivante da scelte diverse non esclude la razionalità degli africani, ma, eliminando la barriera razziale, garantisce anche la possibilità di cambiare direzione, di passare da una concezione all'altra con un atto di scelta. Soprattutto, ciò smentisce ogni approccio evoluzionistico. Se, invece dell'arretratezza, è la scelta a spiegare le differenze, l'Occidente viene relativizzato tanto quanto l'Africa. Poiché la selezione di alcuni obiettivi richiede sempre la soppressione o la rinuncia di altri obiettivi altrettanto validi, non c'è spazio per l'entusiasmo classificatorio dell'evoluzionismo. Questa selettività di scelta mostra che il prezzo per l'opzione di rendere gli occidentali «padroni e proprietari della natura» (Descartes 1978, 46) è l'inibizione o la perdita di altri modi di relazionarsi con la natura. Allo stesso tempo, essa salva l'Africa attribuendo la sua non tecnicità più al perseguimento di uno scopo diverso, con i suoi lati positivi e negativi, che a un ritardo evolutivo.

Un approccio di questo tipo indica quello che deve essere il primo compito di un serio tentativo di decolonizzazione della mente africana, ossia la trasformazione radicale di ciò che gli studenti africani imparano nelle scuole e nelle università. L'eliminazione dei concetti eurocentrici dai programmi di studio e la loro sostituzione con concezioni il cui scopo fondamentale è quello di mettere al centro l'Africa ha la priorità su tutte le altre misure di de-colonizzazione. In particolare, lo schema hegeliano della storia mondiale per stadi che mostra la progressione dal più arretrato al più avanzato – una nozione che porta con sé i principi fondamentali della maggior parte delle filosofie occidentali della storia, compreso l'approccio marxista – deve essere messo da parte. Questo schema permette a Hegel di scrivere: «la

storia mondiale procede da oriente a occidente, poiché l'Europa è senz'altro la fine della storia» (Hegel 2003, 90). Avendo arbitrariamente universalizzato le caratteristiche europee, Hegel, come abbiamo visto, non ha difficoltà a dipingere le caratteristiche delle altre culture come manifestazioni arretrate e in ritardo rispetto all'Europa. Questo costrutto teorico deve essere smantellato a favore di una visione pluralistica della storia che vede ogni cultura evolversi in modo autonomo per perseguire obiettivi particolari derivanti da una scelta iniziale e fondante. Solo così gli africani possono eliminare lo stigma dell'arretratezza e riacquistare la libertà di definirsi in termini adeguati alle proprie iniziative storiche.

Coinvolgere la scelta significa sostituire lo schema unilineare dell'evoluzionismo con il concetto di divergenza. La divergenza si riferisce a scissioni all'interno della stessa unità che si sviluppano in direzioni diverse. A differenza della concezione cumulativa e unilineare dell'evoluzione, essa mostra, nelle parole di Henri Bergson, il processo di evoluzione che «si stende come un fascio di covoni, separa, in proporzione alla loro crescita simultanea, termini che all'inizio si completavano così bene da unirsi» (Bergson 1944, 130). Sebbene le direzioni siano particolari per il loro sviluppo, sono anche complementari per la loro unità originaria. Sia la particolarità che la complementarità delle direzioni escludono la concezione gerarchica del processo. Lo sforzo umano non dovrebbe cercare il dominio di una direzione – che è l'obiettivo dell'occidentalizzazione – ma lo sviluppo armonioso delle potenzialità umane. L'unilateralità del percorso occidentale non dà agli africani altra scelta che sforzarsi di ridurre il divario tecnologico.

In sintesi, la concezione divergente dell'evoluzione sociale è la soluzione al dilemma africano. Nella misura in

cui implica una scelta, essa respinge il discorso coloniale considerandolo in termini tali da incoraggiare la risolutezza africana a cercare la parità con l'Occidente. La relativizzazione dell'Occidente attraverso la rivelazione della sua scelta iniziale mette in discussione la sua normatività e favorisce lo sviluppo dell'Africa come un atto di scelta alternativo. Quando l'Occidente viene elevato al livello di norma, gli africani sono ridotti allo stato di imitatori o, per parlare un linguaggio più familiare, alla dipendenza. Quando l'Occidente viene relativizzato attraverso una concezione divergente, diventa un oggetto di indagine funzionale e pragmatica. Contrariamente alla semplice resa derivante dall'approccio normativo, l'impatto relativizzante della scelta pone gli africani nella situazione di affermare sé stessi ponendo domande quali: cosa possiamo adottare e adattare dall'Occidente? Cosa ha adottato l'Occidente dall'Africa? Che cosa dobbiamo respingere come dannoso? Come possiamo integrare ciò che prendiamo in prestito nella nostra continuità? Queste domande sono proprio quelle che gli africani si sarebbero posti se non fossero stati colonizzati. Lo sviluppo di questo tipo di relazione proficua con l'Occidente dipende infatti dalla precedente decolonizzazione della mente africana, la quale non è né più né meno che il recupero della libertà.

## **Bibliografia**

- Bergson, H. 1944. *Creative Evolution*, New York: Modern Library.
- Descartes, R. 1978. *Discourse on the Method*. In *Philosophical Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- Diawara, M. 1990. 'Reading Africa Through Foucault: V.Y.

- Mudimbe's Re-Affirmation of the Subject', *Quest* 4-1: 76-88.
- Fanon, F. 1968. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Frank, A.G. 1976. *On Capitalist Underdevelopment*. Oxford: Oxford University Press.
- Hagen, E.E. 1962. *On the Theory of Social Change*. Homewood, Illinois: The Dorsey Press.
- Hegel, G.W.F. 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Trad. it. G. Bonacina e L. Sichirolo. Roma-Bari: Laterza.
- Hountondji, P. 1983. *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1995. *The Particular and the Universal*. In *African Philosophy: Selected Readings*. A cura di A.G. Mosley. New Jersey: Prentice-Hall.
- Imbo, S.O. 1998. *An Introduction to African Philosophy*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Irele, A. 1990. *The African Experience in Literature and Ideology*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1992. 'In Praise of Alienation'. In *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness*. A cura di Y. Mudimbe, 201-224. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lévy-Bruhl, L. 1985. *How Natives Think*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Masolo, D.A. 1994. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Maurier, H. 1984. 'Do We Have an African Philosophy?'. In *African Philosophy*. A cura di R.A. Wright, 25-40. Lanham: University Press of America.
- Mudimbe, V.Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1994. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

- Sartre, J.-P. 1957. *Existentialism and Human Emotions*. New York: Philosophical Library.
- . 1963. *Black Orpheus*. Paris: Présence Africaine.
- Sen, A. e Williams, B. 1999. *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- Senghor, L.S. 1959. *Constructive Elements of a Civilization of African Negro Inspiration*. Paris: Présence Africaine.
- . 1970. *Negritude: A Humanism of the Twentieth Century*. In *The Africa Reader*. A cura di W. Cartey e M. Kilson. New York: Vintage Books.
- . 1976. *Prose and Poetry*. A cura di J. Reed e C. Wake. London: Heinemann.
- . 1995. 'On Negrohood: Psychology of the African Negro'. In *African Philosophy: Selected Readings*. A cura di A. Mosley, 116-127. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Towa, M. 1991. 'Conditions for the Affirmation of a Modern African Philosophical Thought'. In *African Philosophy: The Essential Readings*. A cura di T. Serequeberhan, 187-200. New York: Paragon House.