

---

Albertine Tshibilondi Ngoyi

## LA FILOSOFIA AFRICANA E LA QUESTIONE DI GENERE

### 1. Introduzione

Nel complesso delle preoccupazioni che incombono sui filosofi africani figura anche la riflessione sul genere. Questa problematica, a lungo considerata come un tema minore, interPELLA ormai i pensatori africani, innanzitutto proprio per la presa di coscienza delle stesse donne africane, negli assalti della mondializzazione. Si tratta di rendere conto dello statuto reale della donna nella situazione africana da una prospettiva insieme filosofica e antropologica, e di promuovere la sua integrazione come soggetto e controparte dell'uomo nel processo di sviluppo o di liberazione del Continente. Se le concezioni, le funzioni e le correnti della filosofia africana sono molteplici, ci pronunciamo qui a favore di un pensiero critico, emancipatore, che rompa col fallocentrismo, partecipi alla trasformazione delle mentalità e aiuti a riscoprire la dignità della donna.

Un'annotazione preliminare permette di evitare di considerare l'Africa come una sostanza unica e unificata. Vale a dire che non esiste una filosofia nero-africana. Si può parlare solo di filosofie nero-africane. La pluralità è qui legata alla storia africana che non ha né unità di luogo, giacché si è svolta in Africa ma anche in Europa e nelle Americhe, né unità di tempo. Come nota giustamente Jean Godefroy Bidima: «Queste filosofie dicono una storia particolare, con le sue priorità, le sue speranze, i suoi successi, i suoi fiaschi, le sue invenzioni, intenzioni e le sue progettualità»<sup>1</sup>. Quest'annotazione è altrettanto valida per la questione del genere. Si rileva una diversità di situazioni. Le donne differiscono tra paesi del Nord e paesi del Sud, non formano un gruppo omogeneo. Così nell'Africa subsahariana, dove ci sono differenze tra paesi, regioni, classi sociali. Tuttavia in tutti i paesi del Terzo Mondo si presentano alcune costanti che riguardano la condizione della donna. La nostra esperienza e i nostri contatti con le donne europee o del Nord America (Canada, USA), dell'America Latina e dell'Asia ci autorizzano inoltre anche ad affermare senza remore che esiste un destino comune che lega le donne africane a tutte le loro sorelle del mondo, e particolarmente a quelle dell'Europa occidentale, a cui la storia ci ha spesso associato. Esiste una comunità di destino che si può illustrare con fatti universalmente diffusi. Vale a dire che i problemi delle donne o, più precisamente, le discriminazioni che subiscono sono analoghe da un paese all'altro o da una regione all'altra. Differiscono solo per intensità. In altri termini nessun paese – sviluppato o in via di sviluppo – tratta le donne così bene come tratta gli uomini<sup>2</sup>. La diversità e la specificità delle situazioni delle donne africane permette tuttavia di evitare le generalizzazioni affrettate e gli stereotipi nati dal puro e semplice trasferimento in Africa dei problemi, delle soluzioni

---

1 J.-G. Bidima, *La philosophie négro-africaine*, PUF, Paris 1995, p. 4.

2 Cfr. *Fiche d'information de l'Union Européenne*, Febbraio 1995, n. 60.

e delle istituzioni sorte nell'ambito della storia dell'Occidente. In effetti il movimento femminista, come le associazioni culturali o i partiti metropolitani sono naturalmente portati a prolungarsi in Africa, per cui hanno la tendenza ad assimilarci alla psicologia e all'esperienza storica propria dell'Europa. Basta scorrere gli scritti etnologici sulla donna africana per non scoprire altro che gli stereotipi con cui è sempre presentata come un soggetto inferiore, asservito. Raramente vi si trova valorizzata la sua autonomia rispetto all'uomo, la sovranità delle sue iniziative. La maturità dei suoi atti appare nella fecondità dei valori, delle opere e delle istituzioni che l'Africana ha saputo creare in piena indipendenza, senza sacrificare affatto i doveri della maternità e della vita familiare. Tra i due generi che costituiscono la natura umana e quindi la società, si manifesta una relazione profonda fondata sull'alterità. Nel corso della storia, tuttavia, la condizione femminile ha subito varie disavventure, con la copertura della nozione di "natura". Perciò anche nelle società africane fatti e pratiche che non favoriscono la prosperità del genere umano, maschile/femminile, hanno bisogno di essere corretti. Questo è il progetto di una filosofia emancipatrice, che promuova il "genere".

Questa civilizzazione nero-africana o meglio questa filosofia nero-africana possiede tuttavia uno statuto proprio o non è forse altro che una succursale delle diverse filosofie occidentali? Per rispondere a questo interrogativo bisogna precisare in primo luogo cosa sia la filosofia in generale e determinarne le esigenze. Parleremo quindi della funzione emancipatrice della filosofia. Infine, accenneremo alla riflessione sulla dignità umana e la dignità della donna nella tradizione africana. Termineremo proponendo il sorgere di un nuovo ordine filosofico in Africa.

### 2. La filosofia e le sue esigenze. La filosofia africana e le sue correnti

Il dramma della nostra disciplina è che non si dà una definizione della filosofia ma delle definizioni che appartengono a storie particolari. Anche se riportiamo tutta la tematica filosofica a uno dei tre temi classici, "uomo", "mondo", "assoluto", le filosofie storicamente attestate divergono talmente quanto a intenzione, a metodi e a risultati ottenuti, che ogni tentativo di giungere a un denominatore comune sembra destituito di fondamento. Pensiamo qui alle differenti intenzioni, metodi e risultati di differenti filosofie: della filosofia indiana come della filosofia antica, presocratica, platonica, o della filosofia trascendentale o della filosofia esistenziale, come della filosofia analitica, della filosofia della scienza e via dicendo<sup>3</sup>. Si può dire, oltretutto, che ogni filosofia ha la sua definizione di "filosofia", che tende a considerare abusivamente come la *definizione della filosofia*. Da parte nostra, accettiamo questi due punti di vista: da una parte, per "filosofia" si intende l'insieme delle *filosofie storicamente accertate*<sup>4</sup>. In altri termini, si può rilevare che allo stato storicamente accertato non esiste "la filosofia" ma esistono "filosofie" di differente contenuto. D'altra parte, si possono elaborare

3 Cfr. I.-M.Tshiamalenga Ntumba, *Qu'est-ce que la philosophie africaine?* in Aa. Vv., *La philosophie africaine. Actes de la Première Semaine philosophique de Kinshasa*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1977, p. 35. Riassumo nel seguito le idee essenziali di questo articolo che è un'eccellente sintesi della nostra problematica.

4 Esemplifichiamo citando nomi illustri: Solone l'Ateniese, Talete di Mileto, i Sette Saggi, gli Inni Orfici, i Pitagorici, gli Ionici, gli Eleati, Platone, Kant, Wittgenstein etc.

quante *definizioni idealizzanti* di filosofia si vuole. Nessuna, tuttavia, può erigersi a criterio assoluto per valutare sia le filosofie storicamente accertate sia le filosofie che si realizzeranno. Da quanto detto possiamo sottolineare che la filosofia tradizionale e la filosofia contemporanea africana non esistono né in via di diritto né in via di fatto. E questo vale anche per tutte le filosofie di tutti i continenti. Queste ultime non sono condizionate solo dai loro contesti linguistico-culturali ma anche dal genio di ogni filosofia o di ogni collettività filosofica.

Cosa è dunque la “filosofia africana”? Quanto abbiamo constatato circa il destino e la situazione della “filosofia” ci consente di proporre l’ipotesi seguente: se la “storia della filosofia” definisce filosofia i frammenti dei Presocratici, i pensieri di Marco Aurelio o le massime di Laroche-Foucauld o comunque testi di tal genere, allora numerosi testi della tradizione africana orale possono essere definiti filosofici secondo questo senso storico più elevato. Affermiamo dunque con Tshiamalenga Ntumba che:

L’insieme degli enunciati espliciti dei nero-africani tradizionali relativi a ciò che (per loro) riguarda l’uomo, il mondo e l’assoluto, costituiscono la “filosofia africana” tradizionale, così come i frammenti dei Presocratici costituiscono la “filosofia presocratica”. Una tale ipotesi può essere rifiutata solo a livello di fatti, perciò respingiamo anticipatamente ogni discussione che non abbia altra risorsa della speculazione idealizzante, assolutizzante e utopistica<sup>5</sup>.

Consideriamo dunque che le visioni africane dell’uomo, del mondo e dell’assoluto possiedano uno statuto epistemologico o corrispondano al genere di ricerca e di conoscenza caratteristica della filosofia. Non torneremo perciò sulla discussione e la polemica concernenti l’origine e lo statuto della filosofia africana. Conviene tuttavia servirsi dell’espressione “filosofia africana” nel senso restrittivo di “filosofia nero-africana subsahariana”, giacché è quest’ultima che crea problemi e non, ad esempio, la filosofia arabo-africana. Per “filosofia africana tradizionale” intenderemo gli abbozzi ricostruiti da filosofi africani e africanisti, che attestino il rigore del metodo. Le loro preoccupazioni sono state sia di “restituire” un pensiero africano tradizionale coerente e aperto a sviluppi, sia di “costituire” un pensiero originale retto dalla fedeltà ai valori ancestrali e dagli imperativi di liberazione e di sviluppo, sia di “criticare” in modo costruttivo le ricerche africane in corso. In questo senso quali sono, nell’Africa di ieri e d’oggi, i temi principali che si possono qualificare come filosofici e specificatamente – non esclusivamente – africani? E come valutare, in particolare, le ricerche filosofiche africane contemporanee riguardo al problema del genere?

## 2.1. Temi principali e correnti della “filosofia africana”

Bisogna sottolineare che le categorie linguistiche africane condizionano ampiamente, ma non esclusivamente, le loro filosofie. Come ha così ben compreso Wittgenstein, i limiti della mia lingua sono i limiti del mio mondo. Invece della filosofia dell’“essere in quanto essere”, i nero-africani penseranno nei termini dell’“essere relazionale”, l’“esser-là”, l’“esser-con”. Tra i vari temi, troviamo la descrizione delle esperienze esistenziali, vissute su questa terra, troviamo il primato della “vita tra gli uomini”, in simbiosi con gli Antenati e con Dio<sup>6</sup>;

5 I.-M. Tshiamalenga Ntumba, *Qu’est-ce que la philosophie africaine*, cit., p. 37.

6 Cfr. I.-M. Tshiamalenga Ntumba, *La vision ntu de l’homme. Essai de philosophie linguistique et an-*

le riflessioni sapienziali ed etiche sulla liberazione e sullo sviluppo integrale, l'illustrazione del discorso della *kindoki* e del *nkisi*, la magia benefica e la magia malefica<sup>7</sup>; i nomi e i colori<sup>8</sup>. Gli imperativi della liberazione e dello sviluppo, che seguono l'esperienza della colonizzazione, hanno ispirato inoltre la formazione di un pensiero antropologico-politico moderno e promettente: la *négritude* (Léopold Sédar Senghor), il *consciencisme* (Kwame Nkrumah), la *ujamaa o socialismo africano* (Julius Nyerere), la *messa in questione* (Mabika Kalanda), l'*autenticità*. Un breve percorso nella storia della filosofia africana svela che i ricercatori africani e africanisti si sono posti gli scopi della "restituzione" dei fondamenti del pensiero tradizionale e quelli della critica. Tra gli storici della filosofia africana, Alfonse Joseph Smet rileva cinque temi, che riassume in quattro correnti: la corrente ideologica, la corrente del riconoscimento di una filosofia africana tradizionale, la corrente critica e la corrente sintetica. Questa caratterizzazione ci sembra sufficiente. Per Tshiamalenga Ntumba esistono tre tendenze principali nella filosofia africana scritta: la corrente della "restituzione ontologizzante", quella della "restituzione ermeneutica" e la "filosofia critica", che concerne le due posizioni precedenti. Bisogna segnalare che questa strutturazione ignora le concezioni ideologico-politiche. Le critiche si possono classificare in tre rubriche: la valutazione storico-empirica, l'esame ideologico e l'analisi metodologica<sup>9</sup>.

In ordine cronologico c'è il gruppo di coloro che praticano quanto si definisce la "restituzione ontologizzante". Chi appartiene a questa corrente cerca di restituire l'idea che gli Africani tradizionali si occupano dell'"essere in quanto essere". Il merito di questi pensatori è di esser stati dei pionieri della filosofia africana. Citiamo Placide Tempels, la cui opera fu criticata e seguita da Alexis Kagame e Vincent Mulago<sup>10</sup>. Sono stati considerati dei nostalgici di un etnocentrismo filosofico di base platonico-aristotelico-tomista o scotista. Secondo loro restituire la filosofia africana significa ritrovare, non importa a qual prezzo, l'equivalente africano dell'"essere in quanto essere" o delle "quattro cause". A tal scopo sostengono quanto Tshiamalenga definisce l'equazione concordista "essere=forza". Per Tshiamalenga questa equazione è gratuita e alienante. La discussione ha dato luogo a numerose controversie.

Abbiamo quindi il gruppo di chi si propone la "restituzione ermeneutica". Questi pensatori prendono le mosse dai testi espliciti degli Africani tradizionali, scelti in funzione del loro

---

*thropologique*, in «Cahiers des Religions Africaines», 1973, n. 14, pp. 175-197.

- 7 Cfr. Buakasa Tulu Kia Mpasu, *L'impensé du discours. "Kindoki" et "Nkisi" en pays Kongo du Zaïre*, Presses Universitaire du Zaïre, Kinshasa 1972.
- 8 Cfr. T. Fourche / H. Morlinghem, *Une bible noire*, Max Arnold, Bruxelles 1973.
- 9 P. Ngoma Binda, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1994, p. 29 e ss. L'autore cita da A.S. Smet, *Notes d'Histoire de la Pensée Africaine*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1975-1977. Ugualmente I.-M. Tshiamalenga Ntumba, *Qu'est-ce qu'est la philosophie africaine*, cit., pp. 33-46; Id., *La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique*, in A. Ngindu Mushete (a cura di), *Combats pour un christianisme africain*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1981, pp. 133-150. Per altri esempi di classificazione delle varie correnti cfr. P.E.A. Elungu, *L'Eveil Philosophique Africain*, L'Harmattan, Paris 1984, che riprende la tematizzazione di Alphonse Joseph Smet.
- 10 Cfr. P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Ed. Lovania, Elisabethville 1945, ripubblicato da Présence Africaine nel 1949; A. Kagame, *La philosophie Bantoue-Rwandaise de l'être*, Académie royale des Sciences coloniales, Bruxelles 1956; F.M. Lufuluabo, *La notion Luba-Bantoue de l'être*, Casterman, Tournai 1964; V. Mulago, *Un visage africain du christianisme*, Présence Africaine, Paris 1965.

tenore antropologico, cosmologico, etico, metafisico o religioso<sup>11</sup>. Solo la restituzione ermeneutica può essere verificata, in quanto segue due presupposti in contrasto, a seconda se si concordi o meno con il famoso assunto di Paul Ricœur secondo cui “il simbolo fa pensare”. Ricordiamo che per Ricœur il discorso speculativo è radicalmente distinto dal discorso detto “metaforico”. In altri termini, tra il pensiero africano tradizionale quale è reso da proverbi, enunciati immaginosi, miti etc. e il discorso “speculativo” costitutivo della filosofia, lo iato è superato riconoscendo al “simbolo” solo il valore di semplice promessa, di semplice possibilità per un’attualizzazione filosofica autonoma, situata oltre, anche se a partire dal simbolo<sup>12</sup>. Riteniamo qui che sia il “dire” puro e semplice e non solo il “dire metaforico” che “fa pensare”. Chi si serve con familiarità dei simboli è sempre già in stato di “demitizzazione” del simbolo: ne conosce i contesti d’uso. Vale a dire che il simbolo è già pensiero, non implica il pensiero. Non si dirà che il discorso metaforico “implica” un discorso speculativo. In breve, si può dire che non vi sia una “filosofia (semplicemente) implicita” come ha sostenuto Mulago, in quanto l’implicito si dà solo a partire da un enunciato “esplicito”, anzi va precisato, contro le tesi di Crahay<sup>13</sup>, che il pensiero tradizionale, *a dispetto delle forme letterarie*, è un pensiero “esplicito”: lo è per chi se ne serve, è una filosofia fatta di sentenze, di apoftegmi, di miti sull’origine del mondo nei suoi diversi aspetti, come la filosofia presocratica. Altri autori criticano i tentativi sia della restituzione sia della costituzione di filosofie africane, in un dibattito sempre più ricco<sup>14</sup>. Gli “Atti” di colloqui e seminari filosofici attestano infine quanto un discorso veramente filosofico si sia ormai costituito, elaborato da filosofi e antropologi o linguisti universitari africani, i cui predecessori, che si erano comunque occupati di filosofia africana, erano invece, prevalentemente degli autodidatti o avevano ricevuto una semplice formazione etnologica o filosofica.

Purtroppo questa filosofia africana si è presentata e si presenta in tutto il corso del suo sorgere e del suo sviluppo come una “fallo-sofia”. Vediamo in che termini.

- 
- 11 Citiamo tra gli altri V. Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinsasa 1973; O. Bimuanyi, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l’au-delà*, in «Cahiers de Religions Africaines», 1968, n. 2, pp. 73-93; E. Mujinya, *L’homme dans l’univers des Bantu*, Presses Universitaires du Zaïre, Lubumbashi 1972; V. Kuzima, *L’homme selon la philosophie pende*, in «Cahiers des Religions Africaines» 1968, n. 2, pp. 65-72; Th. Okere, *Can There Be an African Philosophy? A Hermeneutic Investigation With Special Reference To Igbo Culture*, Thèse de doctorat, Louvain 1971; Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, Thèse de doctorat, Louvain 1975; I.-M. Tshiamalenga Ntumba, *La vision ntu de l’homme*, in «Cahiers des Religions Africaines», 1973, n. 14, pp. 175-197; Id., *La philosophie de la faute en tradition Luba*, in «Cahiers des Religions Africaines», 1974, n. 16, pp. 167-186.
- 12 Cfr. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II: *La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1980 (tr. it. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970); Id., *Le conflit des interprétations. Essai d’herméneutique*, Seuil, Paris 1965 (tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977); Id., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1965 (tr. it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1976); Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques tetela*, II, *Le proverbe donne à penser*, Thèse de doctorat, Louvain 1975. Di grande interesse il dibattito tra Tshiamalenga e Nkombe, che sostengono punti di vista del tutto divergenti a riguardo.
- 13 F. Crahay, *Le “décollage” conceptuel: conditions d’une philosophie bantoue*, in «Diogène», 1965, 52, pp. 81-84.
- 14 Cfr. tra gli altri: F. Crahay, *ivi*, e P. Hountondji, *Remarques sur la philosophie Africaine*, in «Diogène», 1970, n. 71, pp. 120-140; M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique*, CLE, Yaoundé 1971.

### 3. Una filosofia dialogale, emancipatrice, che promuova il “genere”

Nella ricerca e nell'azione per lo sviluppo totale dell'Africa, la filosofia è chiamata ad adempiere a una funzione fondamentale. In questo senso possiamo riprendere Kant e convenire che tutta la filosofia tratta dell'essere umano, del suo mondo e delle sue possibilità. L'essere umano è dunque metodicamente il primo oggetto della filosofia. La riflessione sulla condizione umana e sulla sua specificità, come sulla meta dell'agire umano permette di svelare lo statuto specifico dell'essere umano quale si manifesta nella storia attraverso le differenti culture. Una filosofia critica e promotrice deve dunque considerare le differenti questioni che si pongono al genere umano in questo secolo. Con una riflessione critica, tenta di determinare una linea direttrice “etica” e “prammatica” nel processo di realizzazione effettiva e di sviluppo integrale delle donne e degli uomini africani. Per il benessere dell'umanità in genere e dell'Africa in particolare, la filosofia africana deve pronunciarsi con autenticità, deve muovere una critica effettiva, deve offrire un orientamento pratico. È questa l'esigenza di *inflexionnalité*<sup>15</sup> della filosofia africana sostenuta da Ngoma Binda:

È inutile per l'Africano darsi alla filosofia (lavorare come filosofo di professione) se la sua filosofia non porta alcun contributo apprezzabile per vincere la guerra che ciascuno deve combattere, con efficacia, contro le miserie che devastano la vita. Questa convinzione risponde alla domanda su cosa sia la filosofia, rispetto alla sua vocazione o alla sua finalità e in particolare rispetto al contesto attuale dell'Africa<sup>16</sup>.

Più avanti l'Autore precisa:

Nel contesto attuale di sottosviluppo o di disintegrazione economica radicale, di incommensurabile irrazionalità politica, di spogliazione sociale senza speranza e di enorme incultura intellettuale, l'Africa attuale costituisce una fonte feconda di filosofia politica o di filosofia *inflectrice*, vale a dire suscettibile di un potere di influenza sul reale sociale. Ciò vuol dire che il ruolo della filosofia africana – come del resto di ogni vera filosofia – consiste nel contributo alla promozione dell'uomo, a partire dalla propria visuale particolare, ad alleviare le sue sofferenze e allontanare i termini della sua morte<sup>17</sup>.

Si può intuire la funzione emancipatrice della filosofia in quattro ambiti: critico, politico, etico e pragmatico, una funzione che può realizzarsi secondo quattro modalità del dire filosofico: l'interpellare, richiamare errori ed erranze diverse, richiamare le fratture e le cesure storiche, richiamare le incoerenze, richiamare le esigenze etiche; il restaurare: rifondare le

15 Questo termine è il neologismo coniato da Ngoma Binda per definire la filosofia come teoria eminentemente politica, nell'accezione più nobile, che guidi il governo delle società africane nell'età della globalizzazione.

16 P. Ngoma Binda, *Du pouvoir politique de la philosophie africaine*, in «Revue philosophique de Kinshasa», 1998, XII, n. 21-22, pp. 99-100. Cfr. P. Ngoma Binda, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle*, L'Harmattan, Paris 2004.

17 P. Ngoma Binda, *Du pouvoir politique de la philosophie africaine*, cit., p. 103.

illusioni, riorganizzare lo spazio mentale e sociale; l'incitare: contribuire all'azione, spingere all'attività, appello al superamento del passato e all'assunzione del presente per consumare il futuro; l'indicare: percorso metodico e orientamento metodologico, scelte etiche, chiarificazione filosofica dell'attività. Gaspard Okitadjonga riprende la stessa esigenza di *inflexionalité* della filosofia africana – come dialogo riflessivo, discorsivo e critico – e la focalizza attorno a tre linee principali: la riforma scientifico-tecnica e culturale, il buon governo politico, lo sviluppo scientifico-economico<sup>18</sup>.

### 3.1. Uscire dalla “fallo-sofia”: il “genere” come prospettiva africana

Tra i diversi mali che minano il Continente, le cui cause sono molteplici e complesse, esogene ed endogene, vi è il mancato riconoscimento dei diritti fondamentali di più della metà della popolazione, costituita dalle donne. Jean-Marc Ela non ha torto a parlare di «riduzione a niente, emarginazione totale della donna e del bambino in Africa». Qual è il posto, la posizione, il posizionamento della donna e del suo dire (verbalizzare, esprimere) nell'universo nero-africano? «Donna della rassegnazione», come l'ha definita così acutamente Camara Laye, l'Africana è gettata in un mondo in cui il fallocentrismo e la “fallo-sofia” sono dominanti. Questa doppia determinazione fallocentrica e fallocratica permea anche il pensiero scientifico e filosofico. La stessa filosofia africana si è presentata da sempre, nel suo emergere e nel suo sviluppo, come una “fallo-sofia”. Jean Godefroy Bidima sottolinea giustamente:

Per quanto riguarda le donne e i bambini, la filosofia africana li ha esclusi dal discorso. Quando tratta della donna è per bloccarla nel “familismo” dove è sposa, madre o sorella, dove il maschile è presente solo per ellissi [...]. Si profila dunque un'astuzia fallocratica, che identifica femminilità e maternità. Mudimbe – continua Bidima – che critica in termini storico-analitici i discorsi prodotti sull'Africa, tace sulla tendenza fallocentrica dei discorsi filosofici africani<sup>19</sup>.

Il termine “genere” – *gender* – indica quanto differenzia gli aspetti attribuiti sociologicamente a un individuo, dalle caratteristiche fisiologiche di donne e uomini. Il genere designa il nostro modo di pensare e di sentire, legato a concetti socialmente definiti dalla mascolinità o femminilità. In altri termini, il genere tratta della posizione rispettiva in cui si rapportano donne e uomini. Sono relazioni fondate su rapporti di potere. Precisiamo che il termine “genere” serve a descrivere caratteristiche sociali, mentre il termine sesso caratteristiche biologiche. L'individuo viene al mondo con il suo sesso, mentre il genere gli è attribuito in un processo di socializzazione. Il sesso non cambia. Il genere e i ruoli maschili e femminili, invece, variano da cultura a cultura. A titolo d'esempio, il ruolo di portatore spetta agli uomini in Burundi, mentre a Est della Repubblica Democratica del Congo è una vergogna per l'uomo portare carichi pesanti. Data una società, la ripartizione o la divisione dei compiti tra donne e uomini dipende dai rapporti di genere. Nella società africana tradizionale, si sa quali sono i lavori tipicamente femminili e quelli che spettano esclusivamente ai maschi. Con l'evoluzione della società, tuttavia, nelle esigenze della vita moderna, questi compiti

18 G. Okitadjonga, *La philosophie comme politique sociale. Quelques exigences*, in «Revue Philosophiques de Kinshasa», 1998, XII, n. 21-22, pp. 137-146.

19 J.-G. Bidima, *La philosophie négro-africaine*, cit., pp. 88-89.

diventano sempre più interscambiabili. La donna può giocare un ruolo altrettanto importante di quello dell'uomo in tutti i settori della vita della sua comunità. Non ve ne è alcuno da cui la sua natura femminile la escluda. La donna ha il suo posto nell'opera della costruzione nazionale. È capace come l'uomo di occupare degnamente, efficacemente i posti più elevati della società: può dedicarsi alla politica come diventare ingegnere, professore, medico, industriale, commerciante.

In effetti, il genere concerne sia l'uomo sia la donna. Si tratta di un nuovo approccio in cui ci si concentra sulla specificità dei ruoli, sulle responsabilità, sulle aspettative e le opportunità rispettive di donne e uomini negli sforzi dello sviluppo. L'accento è posto sui differenti attori dello sviluppo, donne e uomini. Questo approccio sostiene un tipo di sviluppo più equo, che non privilegi solo la produttività. Un tale sviluppo metterà fine ai rapporti di ineguaglianza, in particolare tra donne e uomini e terrà conto dei bisogni essenziali di entrambi. Questo procedimento permette di analizzare la situazione delle donne africane nella dinamica della loro società, in quanto i ruoli del maschile e del femminile sono determinati in fin dei conti dalla natura delle relazioni sociali all'interno del modo di produzione dominante. Notiamo in quanto a questo che l'evoluzione della società colpisce differentemente i ruoli rispettivi di donne e uomini all'interno di ogni classe sociale. Anche il modo di interpretare queste relazioni cambia e non solo da cultura a cultura, da società a società, ma evolve con il mutare dei tempi. Perciò la prospettiva del genere consente di negoziare l'esercizio congiunto del potere tra partner, donne e uomini, per il bene comune. Tale prospettiva può assicurare l'uguaglianza nella differenza.

#### 4. Uguaglianza nella differenza

La prospettiva del genere non sopprime le differenze tra uomini e donne. Queste, tuttavia, non sono tanto di disuguaglianza ma di opportunità. Non possono in alcun caso fondare la superiorità o l'inferiorità di un sesso sull'altro. Il genere umano non esiste fuori dalla doppia forma femminile e maschile. È un tratto differenziale universale, è la differenza essenziale in cui si presenta dalla nascita la specie umana, nella sua unità. Così nota Sylviane Agacinski:

La divisione della specie si lascia riconoscere in ciascun individuo e ciascuno, uomo o donna, è anche per fortuna un poco misto. Dire che l'uomo è diviso non è solo parlare della divisione del genere umano ma anche di ogni "individuo", che come non si può ricavare dal suo nome, è di per sé diviso. La coscienza di questa divisione del genere umano fa sì che ciascuno sappia o dovrebbe sapere di essere l'altro per l'altro sesso<sup>20</sup>.

Uno sguardo critico, tuttavia, sulle tradizioni differenti, vale a dire sulle tradizioni africane, rivela che esse sono essenzialmente androcentriche. Il maschile è posto al vertice delle gerarchie. Nella cultura occidentale, la psicoanalisi e l'antropologia culturale hanno notevolmente contribuito alla concettualizzazione di questo sistema, che non considera la posizione di eguaglianza iniziale tra donna e uomo. Si pensi a Jacques Lacan che poggia su Claude

---

20 S. Agacinski, *Politique des sexes*, Seuil, Paris 1998, p. 16.

Lévy-Strauss per affermare che l'ordine simbolico nel suo funzionamento iniziale è androcentrico. Ricordiamo che Lacan da buon freudiano giustifica l'androcentrismo con la legittimazione del primato del fallo. Si sa che per Freud non vi è che una sola libido come attività pulsionale e questa è essenzialmente maschile. Non a caso si attribuisce l'attività all'uomo e la passività alla donna, poiché, seguendo Freud, la sessualità femminile è una «pulsione con meta passiva». Si sa parimenti che per il pensiero greco, in particolare Aristotele, le categorie del caldo e del freddo, del secco e dell'umido sono paragonabili alla mascolinità e alla femminilità. In lingua ciluba, nel Kasayi, Repubblica Democratica del Congo, ciò che è a sinistra (lato considerato debole) è femminile e ciò che è a destra (lato forte) è maschile.

L'androcentrismo non sarà una maniera di cancellare la dualità dei sessi e dissimularla sotto un'"universalità maschile"? Non obbedisce forse a una paura metafisica della divisione? Vi si ritrova la problematica filosofica dell'uno e del molteplice. Del resto, a parte la domanda leibniziana: «Perché vi è qualcosa e non piuttosto il nulla», la domanda metafisica non è forse anche: «Perché la realtà è molteplice e non una»? Si tratta di un'interpellanza rivolta a ogni essere umano, perché si assuma non solo la sua umanità nella sua singolarità ma consideri anche l'altro nella sua specificità. Si tratta inoltre di rovesciare i miti e le concezioni, sia intellettuali sia culturali, costruiti a partire dalla differenza sessuale. Quest'ultima è sempre e necessariamente iscritta nella cultura. Il senso che assume dipende anche dai rapporti effettivi tra donne e uomini. La donna deve progettare la sua affermazione personale, la sua dignità, la sua vocazione in funzione delle sue risorse femminili. Essere uguali non significa essere identici. La nozione di uguaglianza è una nozione etica, è un'esigenza morale che nasce dall'esistenza delle differenze. È la differenza che fonda la nozione stessa di uguaglianza.

##### *5. La dignità della donna nei miti africani: la complementarità radicale tra uomo e donna nel mito kongo della scissione*

Nell'antropologia nero-africana, la persona umana è un essere a due dimensioni, uomo e donna. Nel mito kongo della scissione, il primo essere creato non era né uomo né donna ma uomo e donna insieme, dotato di entrambi gli attributi femminili e maschili. Quest'essere umano era un essere totale e viveva in uno stato di pienezza e armonia. Per aver trasgredito l'interdetto, si scisse in due, uomo e donna. Questo mito traduce in modo notevole l'idea della complementarità radicale tra uomo e donna. Manterremo il suo stile per la bellezza del racconto:

All'inizio dei tempi, l'Essere supremo aveva posto in un recinto un essere che era il primo da lui creato, a cui aveva dato il nome di *Mahungu* (etimologicamente "colui su cui è stato soffiato"). *Mahungu* non era né uomo né donna ma era donna e uomo insieme, con entrambi gli attributi, femminili e maschili. In questo recinto pose una palma. L'Essere supremo autorizzò *Mahungu* a godere di tutto il giardino ma gli proibì di fare il giro della palma. In un primo momento egli tentò, ritornando però sui suoi passi, finché non fece il giro completo. Da allora fu scisso in due, in uomo e donna. L'uomo si chiamò *Lumbu* (etimologicamente "chi è metamorfosato, trasformato") e la donna si chiamò *Muzita* (etimologicamente "chi lega, annoda"). Per via di questa separazione, l'uomo e la donna si sentirono incompleti, soli e provarono il bisogno di ritrovare il loro stato iniziale di pienezza. Più volte fecero il giro completo della palma senza ritrovarlo e divennero tristi. Un giorno erano seduti lontani l'uno

dall'altra e sentirono il bisogno di avvicinarsi. Riaccostandosi sentirono di riavvicinarsi allo stato iniziale di pienezza. Decisero di avvicinarsi sempre più e quando furono in contatto provarono il sentimento che avevano conosciuto quando erano un solo essere. Ma questo non durò che un istante. È per questo che uomo e donna, nati dalla separazione in due nature differenti del primo essere creato, *Mahungu*, hanno sempre bisogno l'uno dell'altra per aiutarsi e si cercano per completarsi. Da questo deriva tra l'altro la necessità dell'unione dei sessi e l'idea del matrimonio.

L'uomo da solo non costituisce realmente la persona umana. Un ambito in cui la loro complementarietà è assolutamente necessaria è quello della procreazione in vista della perpetuazione della specie e dell'organizzazione della società. Le donne africane non erano escluse dall'organizzazione sociale, economica e politica, anche se non prendevano parola in pubblico. Lo studio della ricca tradizione africana rivela l'apporto particolare della donna come agente di cultura e di civilizzazione originale:

La donna africana, almeno nella società pre-coloniale, non è né un riflesso dell'uomo né una schiava. Non sente alcun bisogno di imitare l'uomo per esprimere la sua personalità. Col suo lavoro, il suo genio, le sue preoccupazioni, il suo linguaggio e i suoi costumi secerne una civilizzazione originale. Non si è fatta colonizzare dall'uomo e dal prestigio della civilizzazione al maschile. La sua civilizzazione, tuttavia, in quanto è autenticamente femminile, si è rivelata felicemente complementare all'autentica civilizzazione maschile per formare una sola civilizzazione nero-africana<sup>21</sup>.

### 5.1. Il mito dogon della creazione: l'inferiorità della donna africana

Esistono tuttavia nella tradizione orale altri miti, proverbi, narrazioni, canzoni che veicolano l'ideologia antiquata che tende a codificare l'inferiorità della donna, considerata come un essere originariamente impuro. Tale è il mito dogon della creazione di cui diamo un sunto:

Dopo aver compiuto la sua opera creatrice, Amma volle accoppiarsi con la Terra, sua sposa, ma nel momento in cui le si avvicina, il Termitaio, simbolo della clitoride della Terra, si solleva e blocca Amma, che deve abatterlo per fecondare la sua donna. Invece dei previsti gemelli, nasce lo sciacallo mitico dei Dogon. Questa prima unione è uno scacco. Dalla seconda unione, riuscita, nascono i Nommo. Dalla coppia dei Nommo la Terra-Madre riceve le fibre della Parola, destinate inizialmente a coprire la sua nudità. In preda alla brama, lo sciacallo bracca sua madre, l'aggredivisce e la rapina delle fibre di cui era rivestita. A causa di quest'atto incestuoso, lo sciacallo conquista il dominio della Parola, che gli permette per l'eternità di rivelare agli indovini i disegni di Dio. Fu questa inoltre la causa della comparsa del sangue mestruale che tinge le fibre. Divenuta impura, la Terra diventa incompatibile con il regno di Dio<sup>22</sup>.

- 
- 21 Aa.Vv., *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, "Colloque d'Abidjan", 3-8 juillet 1972, Présence Africaine, Paris 1975, p. 14. Quest'opera presenta un approccio interessante per la nostra problematica. Vi si trovano sviluppate le seguenti questioni: *La donna, la storia della civilizzazione, le ideologie; La donna e l'educazione; La donna e l'economia; La donna e la vita politica; La donna e l'arte; La donna africana tra tradizione e modernità*, etc.
  - 22 La ricostruzione del mito è della stessa autrice di questo saggio. Per un riassunto pubblicato di questo mito cfr. B. Zadi Zaourou / S. Ehouman, *Visages de la femme dans l'idéologie de la société africaine*, in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, cit., p. 109 e s. Si cfr. anche M. Griaule, *Dieu d'eau*,

L'idea della donna quale essere impuro è ovunque profondamente incistata nelle mentalità, anche in Africa. È il risultato di una propaganda ideologica condotta a partire dai miti insegnati nelle iniziazioni, rafforzata quindi e veicolata dall'arte popolare (proverbi, racconti, favole, canzoni). Atteggiamenti e pratiche (tabù, interdetti) contro la donna sono giustificati a partire da questa visione. Perfino la donna vi crede. Tutta la sovrastruttura della società africana di ieri e di oggi rende in diverso grado testimonianza di questa verità. In questo senso, ogni donna nel periodo mestruale è allontanata sistematicamente dal letto coniugale, a volte è obbligata a cucinare a parte, su un "fuoco speciale". Si potrebbero moltiplicare gli esempi, ma quale che sia l'interdetto considerato, resta una sola costante: nel periodo mestruale alla donna è praticamente comminato l'ostracismo e può succedere che infine, sempre in nome della presunta impurità congenita, le viene proibito l'accesso ad alcuni oggetti sacri anche indipendentemente da tale periodo. Una concezione che non è affatto solo tipica dell'Africa subsahariana. Rifiutiamo il mito dell'inferiorità della donna africana in cui il suo esser-donna sancisce la sua inferiorità rispetto all'esser-uomo<sup>23</sup>. La donna è considerata come una "sub-persona", chiamata a subire tutto il peso della famiglia/società in silenzio. Anche se occupa un posto importante nella vita familiare come donatrice della vita e fornitrice del nutrimento, è al di sotto dell'uomo in quanto è comunque un essere inferiore, debole, bisognoso di protezione. Vogliamo contribuire a far luce criticamente su questa visione o discorso sulle donne celato e palese. Si tratta di scoprire le realtà femminili, nascoste ovunque nei sistemi sempre più complessi dei differenti settori della vita.

#### 6. *Il muntu e la donna-muntu: dignità umana e della donna africana*

La tradizione africana è ritenuta rispettosa della persona umana, della sua dignità. Alcuni proverbi esprimono bene questo. Così, in swahili, si dirà: *mtu ni mtu*, per significare che l'uomo è innanzitutto uomo, quale che sia. O ancora: *mtu si nyama*, vale a dire che l'uomo non è un animale. In lingua shi si dice: *Ogay'owabo arhamujira muntu*, che si traduce: chi odia il suo simile o il suo prossimo non lo considera come un uomo. Un proverbio luba afferma (in ciluba): «Si monta sugli alberi, non sugli uomini». I Kongo dicono: *Bantu, inbantu, bintu mbintu*. In altri termini, gli esseri umani sono ben differenti dalle cose. L'umanità ha la meglio su qualunque situazione sociale. In kiwoyo, si dirà di un bambino che ha reso un servizio: *mbwa mbwa, muntu muntu*. Che significa: il cane è cane, l'uomo è uomo. Quale sia la sua età, quel bambino dimostra di essere un uomo, ben diverso da un animale. Insomma, questi proverbi e formule mostrano l'importanza della persona umana. La persona umana o il *muntu*, come dicono i Bantu, vale più del denaro, di qualunque oggetto, degli animali. In questo senso, è vietato far subire all'uomo trattamenti degradanti. Tuttavia, questa dignità non sembra forse riservata al solo *muntu* maschile? Riguarda anche il *muntu* femminile? Purtroppo, la tradizione nero-africana giustifica l'ineguaglianza rispetto al *muntu*-donna. Nell'universo socio-culturale nero-africano, la distinzione tra i sessi è la prima di tutte le re-

Fayard, Paris 1966; tr. it. *Il dio d'acqua. Conversazioni con Ogotemméli*, Boringhieri, Torino 1972.

23 Cfr. T. Awori, *The Myth of the Inferiority of the African Women*, in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, cit., pp. 30-50.

gole sociali. Dalla giovinezza, le ragazze sono preparate soprattutto dalle anziane (matri, zie, sorelle, nonne) a compiere due uniche fasi della loro vita, anche se a volte separate: madri e spose. Anne Guillou lo nota, giustamente, a proposito delle strutture sociali e familiari:

Prevalentemente in Africa la filosofia, le usanze e il livello di vita si combinano per attribuire alle donne una funzione generatrice primordiale. Tutte hanno il dovere della procreazione e la costruzione della personalità femminile passa per il matrimonio e le maternità. È uno dei fondamenti della struttura sociale<sup>24</sup>.

Oltre a questo ruolo di sposa e madre, la donna africana gioca un ruolo importante nel settore economico, soprattutto nella produzione agricola e nel settore dell'economia popolare, cosiddetta informale. Il posto della donna rurale è nei campi, al granaio, in cucina. Il matrimonio è l'istituzione dove si percepisce al meglio il posto della donna africana nella società. Concepito sul modello dello scambio destinato a sancire l'alleanza tra gruppi familiari, produce uno squilibrio a sfavore della famiglia della donna, che deve lasciarla per unirsi alla famiglia del marito. La dote deve riparare questo squilibrio. Qui appare chiaramente l'appartenenza della ragazza all'intero clan, più precisamente agli uomini del clan. I diritti della ragazza e il suo assenso non possono essere sempre rispettati. Inoltre la poligamia, quale che sia la sua forma e la sua giustificazione, è un fenomeno di decadenza e di anarchia sociale, anche nella società tradizionale. Del resto, la maggior parte delle mogli in regime di poligamia si oppongono a questo sistema, come risulta da numerose testimonianze. Infine, in caso di vedovanza, la donna subisce trattamenti degradanti e inumani. Spesso sono le cognate (dunque altre donne!) che fanno a gara per tormentare la vedova. Questa situazione di inferiorità della donna non è messa in questione perché ritenuta normale dalla società. È normale che le donne debbano naturalmente sottomettersi a tutte le regole tradizionali, sobbarcandosi molteplici lavori tutti destinati esclusivamente al sostentamento della famiglia e a vantaggio del marito. Certo la donna ha diritto al rispetto del marito e dei figli. Anche se tradizionalmente non ha diritto di parola in pubblico, la sua influenza è notevole nelle decisioni importanti dell'uomo. Si evoca spesso il "potere silenzioso" delle donne, che tuttavia è più illusorio che reale, tanto più che questo presunto potere femminile non si esercita che nello spazio privato della famiglia. Non è un mito che serve piuttosto la causa maschile e che bisognerebbe attaccare seriamente?

Insomma, le considerazioni sul mondo socio-culturale africano mostrano quanto nella tradizione non sia riconosciuta la dignità della donna, in quanto persona libera delle sue decisioni. I diversi costumi matrimoniali conferiscono alla donna uno statuto inferiore a quello dell'uomo. La rendono un essere dominato invece di farne una partner eguale e altrettanto responsabile sia nella famiglia sia nella società. Il punto centrale è che questa ineguaglianza di condizione segna il suo statuto personale e patrimoniale.

---

24 A. Guillou, *Travail féminin au village. Tracas, pertes et profits*, in J. Bisilliat (a cura di), *Relation de genre et développement. Femmes et sociétés*, ORSTOM, Paris 1992. Per quanto riguarda il rapporto uomo-donna cfr. D. Combe, *Travail des femmes et rapports sociaux de sexes*, ivi, pp. 149-166.

### 7. Conclusioni: per un nuovo ordine filosofico

L'ambito della filosofia africana è molto vasto. Bisogna iscrivere nelle sue priorità una trasformazione reale delle mentalità e delle strutture socio-culturali. Uomini e donne sono condizionati da cultura ed educazione. La filosofia, come istanza critica, dovrà permettere l'emergere di un nuovo ordine mentale per entrambi. La Conferenza di Pechino (1995)<sup>25</sup>, la mondializzazione e le associazioni femminili devono condurre a un nuovo ordine mentale, a una nuova visione della donna. Le associazioni in particolare favoriscono la solidarietà tra donne per un impegno effettivo nel cambiamento della società. Il loro ruolo è essenziale nelle azioni per la liberazione della donna. Non è in questo la base di una società civile femminile efficace? Non possono forse guidare a una nuova visione della donna? Alcune associazioni dovranno lottare tuttavia contro la tentazione di essere strumentalizzate dal potere politico a meri fini di propaganda. «La gallina non canta di fronte al gallo»: è un vecchio proverbio, duro a morire, che traduce la mentalità tradizionale. Ciò nonostante la Conferenza di Pechino, nella situazione particolare che vive l'Africa, principalmente l'Africa Centrale, permette alla donna di prendere sempre più la parola.

Il compito della filosofia africana resta di condurre uno studio approfondito delle questioni particolari che interessano l'Africa e gli Africani di questo secolo e la questione del genere dovrà far parte ormai dei nostri filoni di indagine, se è vero che l'ambito più vasto è proprio quello filosofico e che la riflessione filosofica si applica di volta in volta alla politica, alla società, all'estetica, alla tecnica, alla scienza e così via. Infine, bisognerà incoraggiare le donne a rivolgersi a problemi filosofici e antropologici concernenti il genere. Da qui l'importanza dell'educazione delle ragazze per permettere l'affermarsi in Africa di un nuovo ordine filosofico, che ponga questa questione al centro delle sue priorità.

---

25 La IV Conferenza Mondiale sulle Donne, organizzata dalle Nazioni Unite e tenutasi a Pechino nel settembre 1995, in occasione del cinquantesimo anniversario della fondazione. Dal 5 al 9 giugno del 2000 si è tenuta a New York una Sessione Speciale dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per verificarne l'attuazione e aggiornare temi e problemi.