

Tsenay Serequeberhan

LA LOTTA ANTI-COLONIALISTA AFRICANA Rivendicare la storia

In questo testo tratterò del fallimento della lotta anti-colonialista africana per stabilire nell'Africa post-coloniale l'obiettivo prefissato di inaugurare Stati africani autonomi. Nella mia ipotesi, oltre che dall'enorme potenza economica, politica e militare dei nostri colonizzatori, la lotta anti-colonialista africana è stata sbaragliata dai miti razzisti di segno opposto, che essa ha introiettato inconsapevolmente come se esprimessero la propria conoscenza di sé¹. Come ha notato Cornelius Castoriadis, da pensatori contemporanei possiamo concretamente «distruggere i miti che, più del denaro e delle armi, costituiscono l'ostacolo più formidabile sulla strada della ricostruzione della società umana»². Comincerò esaminando l'idea di *négritude* di Leopold Sédar Senghor, più propriamente *africanité*³, come esempio di un tale mito interiorizzato. Esaminerò quindi la concezione di lotta anti-colonialista africana secondo Amílcar Cabral, come uno sforzo di “ritornare all'origine”, un'impresa concreta, che mira alla “ricostituzione della società umana” o alla rivendicazione della storia⁴. La lotta globale contro il colonialismo, completata in Africa verso la fine del XX secolo, fu intrapresa sotto la guida di specifiche concezioni filosofiche di sé. Per afferrare il senso e il significato di questa eredità è necessario analizzare sia gli impedimenti sia le formulazioni positive che hanno guidato il suo compimento. Questo articolo è centrato su tali concezioni così cruciali e influenti. Come ammonisce Hegel nella *Filosofia del diritto*, comprendere “una forma di

- 1 Nell'incontro che fonda la “Organization of African Unity (O.A.U.)” nel 1963, Leopold Sédar Senghor, uno dei “padri fondatori”, sostenne queste tesi sulle ragioni dell'unità africana: «Basare sul solo anti-colonialismo l'organizzazione unitaria che intendiamo costruire è darle una fondazione molto fragile. Ciò che ci distingue e su cui può essere costruita la nostra unità sono valori specificamente africani. In altre parole, la nostra unità può poggiare fermamente solo su valori comuni a tutti gli africani e insieme valori permanenti. È precisamente la somma totale di quei valori che chiamo Africanità» (L.S. Senghor, *Les fondements de l'Africanité ou “Négritude” et “Arabité”*, Présence Africaine, Paris 1971, p. 7, ripubblicato in, Id., *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, Éditions du Seuil, Paris 1977, pp. 105-150). Come ha notato Frantz Fanon: «È il Bianco che crea il Nero. Ma è il Nero che crea la *négritude*» (cfr. F. Fanon, *L'an V de la Révolution algérienne*, Maspero, Paris 1978, p. 29). Per Fanon questa “creatività” è alquanto limitante e finisce in uno sterile vicolo cieco, a parte gli effetti terapeutici iniziali (F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1974, p. 147).
- 2 C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, New York 1991, p. 198.
- 3 Per Senghor questo è il termine più appropriato e inclusivo per designare la sua prospettiva; cfr. L.S. Senghor, *Latinité et Négritude*, in Id., *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, cit., pp. 31-39.
- 4 Citerò direttamente i testi di Senghor e Cabral quanto più è possibile, per consentire al lettore di poter vagliare la mia posizione, documentando con fedeltà e rigore la visione che voglio presentare, perché sia persuasiva, nello spirito delle tesi sulla persuasione in filosofia esposta nel capitolo *Verità, retorica, storia* di G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, il melangolo, Genova 2000, pp. 71-73.

vita” che è “invecchiata” è uno dei compiti della filosofia⁵. Oggi, a quarant’anni dal 1960, l’anno dell’Africa, la “forma di vita” che fu la lotta anti-colonialista è effettivamente “invecchiata”, è dunque urgente per chi come noi si occupa di Africa, esplorare il senso, il significato e la praticabilità delle *idee e concezioni* che costituiscono la sua eredità. Abbiamo bisogno di filtrare via dal nostro patrimonio ereditario quelle idee che sono state di impedimento ai nostri sforzi nel passato e riaffermare quelle che sono state *vantaggiose*⁶. Perché oggi, come nel passato, sono queste idee ed è il nostro rapporto a esse ciò che deciderà del nostro futuro.

1. Léopold Sédar Senghor

Gli imperi europei – francese, inglese, portoghese, italiano, etc. – che negli anni Trenta del XX secolo sembravano destinati a durare fiorenti per un lungo futuro, sono storicamente declinati o finiti⁷. A partire dall’indipendenza del Ghana nel 1957, l’Africa ha cominciato ad assicurarsi progressivamente la libertà formale: dal 1960 fino agli anni ’90 del XX secolo il continente intero ha conseguito l’indipendenza politica formale. La forza nascosta, tumultuosa, senza precedenti degli imperi coloniali in rotta, tuttavia, ha intorbidato lo spazio politico dell’Africa post-coloniale. Come ha correttamente rilevato Albert Memmi, scrivendo nel 1968, nell’euforia e nell’entusiasmo di questo momento determinante della storia dell’Africa moderna:

[...] troppo spesso si trascurò che una nazione decolonizzata è effettivamente solo una nazione che sta attraversando il processo di decolonizzazione e che ancora si definisce in riferimento alla colonizzazione. Molti suoi rapporti spesso estremamente ambigui con gli europei possono essere spiegati così: la sua rivolta non è ancora chiusa e finita; per questo motivo ancora cova rancore contro di loro, mentre si riaccende la sua antica ammirazione⁸.

È nell’ambiguità trascurata di questo torbido “rancore” e “ammirazione” – un resto duro di ciò a cui Frantz Fanon si è riferito come lo sguardo di “avidità” e di “invidia”⁹ del colonizzato – che si inquadra il concetto di *négritude* o *africanité* di Senghor. Come in uno specchio a rovescio, insieme deferente e risentito verso il potere europeo, è un concetto viziato da una ripetizione, con segno contrario, delle stesse nozioni razziste che hanno imprigionato l’esistenza dell’Africa sotto il dominio. L’*africanité* di Senghor, il suo preteso “negritismo”

5 Cfr. G.W.F. Hegel, *Hegel’s Philosophy of Right*, a cura di T.M. Knox, Oxford and New York 1976, p. 13; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, p. 17. Dico “uno dei compiti” perché la filosofia, propriamente parlando, si occupa nelle sue origini e fondamentalmente delle possibilità di esplorazione e analisi. In quanto a questo, come suggerisce Castoriadis, questo compito del comprendere *post factum* è legato implicitamente alla «**tendenza di rendere ragione del reale, ovvero legittimarlo**»; (cfr. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, cit., pp. 5-6). Anche così, come un aspetto sussidiario della vocazione della filosofia, è un’impresa legittima.

6 In quanto segue tenterò di analizzare il carattere e la sostanza delle due concezioni centrali di sé sulla falsariga delle idee sostenute da Nietzsche in *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*.

7 Cfr. D.K. Fieldhouse, *The Colonial Empires*, A Delta Book, New York 1966, p. 395

8 A. Memmi, *Dominated Man*, Beacon Press, Boston, (MA) 1968, p. 8.

9 Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., p. 8.

è definito nel suo nucleo da quanto presume di negare. A conclusione del suo importante discorso, intitolato *Eléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine*, presentato al *II Congresso degli scrittori e degli artisti africani*, tenutosi a Roma nel 1959, Senghor osserva che “stanno nascendo in Africa Stati autonomi o indipendenti” e in questo contesto sostiene che:

[...] la libertà senza coscienza è peggio della schiavitù [...]. Ciò che più colpisce nei popoli neri che sono stati promossi all'autonomia o indipendenza è proprio la *mancaza di coscienza* della maggior parte dei loro capi e la loro denigrazione dei valori culturali nero-africani¹⁰.

Il problema della libertà, per Senghor, è problema di come dobbiamo integrare i valori nero-africani nel nuovo stato di indipendenza. «Non è questione – dice – di rivivere il passato, di vivere in un museo nero-africano; la questione è ispirare questo mondo, *qui e adesso*, con i valori del nostro passato»¹¹. Per Senghor è semplicemente «un fatto che c'è una civilizzazione europea bianca e una civilizzazione nera africana. La questione è spiegare la loro differenza e le ragioni di queste differenze»¹². Queste differenze, di conseguenza, sono costituite dal fatto che: «Il Nero è un uomo di natura [...] vive della terra e con la terra, nel e per il Cosmo [...] È sensuale, è un essere dai sensi aperti, che non ha bisogno di mediazioni tra soggetto e oggetto, egli stesso è insieme oggetto e soggetto»¹³. Per il Nero-africano questa immediatezza con la natura è «innanzitutto suoni, profumi, ritmi, forme e colori [...] è tatto prima di essere vista, come per l'europeo bianco. Sente più che vedere; sente se stesso»¹⁴. Secondo Senghor, questa immediatezza armonica con la natura è la vera essenza del Nero africano: tra l'europeo e l'africano c'è una differenza cruciale in termini di razionalità. La ragione del Nero «non è discorsiva: è sintetica [...] è simpatetica [...] fluisce nelle arterie delle cose [...] nel cuore vivente del reale»¹⁵. Dall'altra parte: «La ragione bianca è analitica perché strumentale», mentre «la ragione del negro è intuitiva perché partecipativa»¹⁶. Per

10 L.S. Senghor, *Eléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine*, in «Présence Africaine», 1959, n. 24-25, p. 290; cfr. Id., *Liberté I. Négritude et humanisme*, Éditions du Seuil, Paris 1964; (tr. it. *Libertà I, Négritude e Umanesimo*, Rizzoli, Milano 1974). Una nota a margine del lessico di Senghor: si è “promossi” da una classe alla successiva alle scuole elementari o alle medie, alle superiori, non si è “promossi all'autonomia o indipendenza”.

11 Ivi, p. 291.

12 L.S. Senghor, *Prose and Poetry*, a cura di John Reed e Clive Wake, Heinemann Educational Books, London 1976, p. 33.

13 L.S. Senghor, *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine*, in *Le Premier Congrès International des Ecrivains et Artistes noirs*, in «Présence Africaine», 1956, n. 8-9-10, p. 52. Presente a questa conferenza di Senghor al congresso del 1956, commentandola nella discussione che ne seguì, James Baldwin fece quest'osservazione significativa riguardo all'idea senghoriana di “Cultura Nero-Africana”: «Senghor ha rilevato, a proposito di tale questione [...] che l'eredità del Nero americano era un'eredità africana. A riprova si è servito di una poesia di Richard Wright, a sua detta intrecciata di simboli e pulsioni africane, sebbene lo stesso Wright non ne sarebbe stato consapevole [...] in questa presentazione così suggestiva di Wright con la sua eredità africana, Senghor sembrò piuttosto trattare la sua identità» (R. Wright, *Nobody Knows My Name*, Vintage Books, New York 1993, pp. 30-31).

14 L.S. Senghor, *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine*, cit., p. 52.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

Senghor «l'europeo è empirico, l'africano è mistico»¹⁷. Nella sua prospettiva dell'*africanité*, l'europeo «trae piacere dal riconoscere il mondo col riprodurre gli oggetti [...] l'africano dal conoscerlo vitalmente tramite l'immagine e il ritmo. Nell'europeo le corde dei sensi guidano al cuore e alla testa, nell'africano al cuore e alle viscere»¹⁸. Il Nero africano:

[...] non fa caso al pensiero: sente di sentire, sente la sua esistenza, sente se stesso e poiché sente l'altro è spinto verso l'altro, nel ritmo dell'Altro, per essere rigenerato nella conoscenza del mondo. Così l'atto della conoscenza è un "accordo che concilia" con il mondo, la coscienza simultanea e la creazione del mondo nella sua unità indivisibile¹⁹.

Senza valutare criticamente le descrizioni negative, razziste ed eurocentriche, presentate dalle fonti etnografiche e antropologiche – Leo Frobenius, Arthur de Gobineau, Lucien Lévy-Bruhl, Pierre Teilhard de Chardin, Placide Temples, etc. – Senghor dipinge il Nero africano come un essere fuso con la natura. È felice di far propria, costruire e replicare un'essenza nero-africana e per estensione una arabo-berbera²⁰. Come lo fa? Semplicemente prende le descrizioni negative, eurocentriche e razziste e le rovescia come manifestazioni negrocentriche, come espressioni positive della differenza che costituisce l'essenza del Nero africano.

Fin dal 1952, in *Pelle nera maschere bianche*, Fanon aveva argomentato convincentemente che l'europeo "vede" il Nero e gli addossa un'immagine di Alterità, che deve essere abrasa criticamente e respinta²¹. All'opposto Senghor si limita ad addossare e riaddossare e così perpetuare questa immagine di fatto rovesciata o invertita delle descrizioni razziste, presentata in tal modo come vera essenza del Nero-africano. Senghor, con una replica di segno inverso, intrappola i popoli già colonizzati proprio nell'immagine conforme al loro assoggettamento e lo fa presentando quest'immagine negativa come la loro attualità positiva²². Accettando con l'*africanité* di Senghor la sua idea di quintessenza nero-africana, ci si trova a concordare con Hegel, secondo cui il Nero è immediatezza indifferenziata con la natura. L'essenza del Nero è immediatezza istintiva naturale. La differenza che contrassegna il Nero dall'europeo – per Senghor tanto quanto per Hegel – è l'immediatezza. È l'assenza di una coscienza di sé, libera e distaccata dall'oggetto. Ora, come è ben noto, tale essenza immediata, propriamente, per Hegel non può essere umana. L'umanità, secondo Hegel, è costituita da una sottesa differenziazione mediata di soggetto (umanità) e oggetto (natura). È precisamente per questa

17 Ivi, p. 58.

18 *Ibidem*.

19 Ivi, p. 64.

20 Cfr. L.S. Senghor, *Les fondements de l'Africanité ou "Négritude" et "Arabité"*, cit., pp.37-45

21 Cfr. F. Fanon, *Peau noire masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris 1952; tr. it. *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea Editore, Milano 1996. Si ricordi a riguardo che Edward Said riconosce Fanon e Aimé Césaire come suoi predecessori; cfr. E.W. Said, *Orientalism Revisited*, in «Cultural Critique», 1985, n. 1, pp. 89-107.

22 È evidente fin da *Les fondements de l'Africanité ou "Négritude" et "Arabité"*, cit., e *Latinité et Négritude*, cit., che Senghor conia un neologismo specifico per ogni gruppo già colonizzato e su questo appunta una razionalità peculiare, non-analitica o sensuale, in contrasto con quella analitica e per lui vera razionalità che è europea o bianca. Così, le affermazioni di Senghor non si applicano solo all'Africa nera ma a tutto il mondo già colonizzato in quanto tale.

“ragione” che nella sua filosofia della storia Hegel pone l’Africa nera al di fuori della storia umana. L’Africa nera è «lo Spirito a-storico, non sviluppato, ancora impigliato in una condizione meramente naturale»²³. Riguardo a questo Spirito del tutto privo di umanità, Hegel afferma: «Dobbiamo concludere che la schiavitù sia stata l’occasione per sviluppare sentimenti umani tra i negri»²⁴. Sull’essenziale in quanto all’umanità o alla mancanza di umanità del Nero-africano, Senghor concorda pienamente con Hegel²⁵.

Di fatto, come abbiamo già visto, per Senghor la «ragione europea è analitica, discorsiva perché strumentale; la ragione nero-africana è intuitiva perché partecipativa»²⁶. La prima afferra secondo concetti (*begreifen*, *Begriff*), la seconda è istintiva, confusa con la natura. E tuttavia, paradossalmente, come a conferma della necessità della schiavitù *alla Hegel*, Senghor scrive:

[...] la caratteristica propria dell’Uomo [come tale] è di strapparsi dalla terra [...] di sfuggire in un atto di *libertà* dalle sue “determinazioni naturali”. È per la libertà che l’uomo conquista la natura e la ricostruisce su scala universale, che si realizza come un dio; questa è la libertà²⁷.

Da parte sua Senghor sostiene un concetto di libertà che pone esplicitamente il Nero-africano a un livello subumano, in pieno assenso con Hegel. Privilegia la ragione europea discorsiva in contrasto con la ragione intuitiva nero-africana, dopo aver affermato che la “ragione intuitiva” è la razionalità propriamente inerente all’Africa nera. E tutto ciò in termini di “caratteristica tipica dell’Uomo” *per sé*! In altri termini, per Senghor quanto è specifico o peculiare dell’umanità europea – distacco dalla natura – è anche ciò che costituisce la “caratteristica tipica dell’Uomo”. Anzi, come sottolinea Mongo Beti: «La Ragione, in effetti, è ragione. Non può essere *discorsiva* tra esseri non pigmentati e *intuitiva* tra gli altri»²⁸. Beti ha ragione, quando sostiene che Senghor non solo sconfina nell’assurdo ma è anche al servizio di strumentalizzazioni alquanto sinistre. Nel confermare l’auto-rappresentazione ideologica dell’Europa coloniale, a conti fatti non solo legittima il saccheggio dell’Africa in nome della *libertà* e della *ragione*, ma mina addirittura l’autocoscienza e l’autostima dei popoli già colonizzati. In effetti, questa è una conferma implicita della “missione civilizzatrice” auto-attribuitasi dall’Occidente, al servizio di popoli che non ce la fanno da soli. In sostanza, un completo rinnegamento degli obiettivi della lotta africana contro il colonialismo, come sforzo di rivendicare la propria storia. L’*africanité* di Senghor è una rivendicazione dell’arrogante pretesa dell’Occidente, di esser di per sé l’incarnazione della vera umanità²⁹.

23 G.W.F. Hegel, “African”, in *The Philosophy of History*, Dover Publishers Inc., New York 1956, p. 99; tr. it. “L’Africa”, in *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 262. Per una discussione di come Hegel legittimi sistematicamente l’espansione europea moderna cfr. il mio studio, T. Serequeberhan, *The Idea of Colonialism in Hegel’s Philosophy of Right*, in «International Philosophical Quarterly», 1989, vol. 29, n. 3, fascicolo n. 115, pp. 301-318.

24 G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, cit. p. 98; tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 262.

25 La nozione senghoriana di *metisage culturelle* conferma in effetti la concezione hegeliana; cfr. la voce dedicata a Senghor da Mongo Beti, *Dictionnaire de la Négritude*, L’Harmattan, Paris 1989.

26 L.S. Senghor, *Vers un socialisme africain*, in Id., *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, Éditions du Seuil, Paris 1971, pp. 45-50; tr. ingl., *On African Socialism*, Praeger, New York 1964, p. 74.

27 L.S. Senghor, *On African Socialism*, cit., p. 12.

28 M. Beti, *Dictionnaire de la Négritude*, cit., p. 205.

29 Per una lettura sistematica di questa pretesa superba, impersonata dalle icone della tradizione occi-

A partire da tutto ciò, urge notare che secondo Senghor, l'essenza del Nero-africano resta all'interno dei confini delle *determinazioni naturali*, in completo accordo categoriale con Hegel, ma anche con Kant, nel punto in cui sostiene che l'esistenza non-europea sia analoga a quella di una pecora o di un bovino, o con Hume, quando afferma che "la complessione bianca" è l'unica dotata di civiltà, o con Marx, quando difende le conquiste coloniali in nome della civilizzazione³⁰. È collocata al di fuori o al di sotto del confine dell'esistenza umana storica, a rigor di termini. Certo, alla descrizione del colonizzato fatta da Rudyard Kipling come «mezzo diavolo e mezzo bambino»³¹, Senghor obietterebbe con moderazione descrivendo in modo "positivo" il "mezzo diavolo" come l'aspetto *sensuale* o la *sensualità* dell'indigeno; accetterebbe ben volentieri il "mezzo bambino" in quanto per lui il "regno dell'infanzia" è il luogo dove «il re è la *négritude*»³². Ecco l'*africanité*. Certo, Hegel è giustificato, nella sua concezione: «I negri devono essere trattati come una razza di bambini immersi in uno stato di *naïveté* indifferente»³³. L'*africanité* di Senghor riscrive un mito razzista. Costruisce l'essenza del Nero a partire dalle concezioni dell'Europa, come un aspetto di umanità subordinata. Dall'ode alla ragione di Parmenide e dal suo disprezzo dei sensi, la tradizione europea ha stabilito una posizione subordinata per i Neri; come afferma Aristotele, noi Neri condividiamo i sensi con i cavalli, i bovini e con gli animali in genere³⁴. Senza decodificare, riconfigurare, valutare criticamente e/o ricomporre questa gerarchia delle capacità/facoltà umane, per concettualizzare «un'altra forma di conoscenza»³⁵, Senghor l'accetta e l'esalta, dando così il suo assenso alle tesi razziste sull'essenza nero-africana. Un tale attacco alla funzione del pensiero paralizza effettivamente, dall'interno, lo sforzo africano di rivendicare la propria storia. Se la razionalità africana è sensuale, "intuitiva" e la razionalità europea "analitica", allora la "ragione" nero-africana è sussidiaria, deve mantenersi nei suoi limiti e "obbedire"³⁶, subordinata rispetto alla forma superiore di razionalità, vera "caratteristica dell'Uomo". Con l'auto-inganno di una "nero-philia", l'*africanité* blocca e disarmo l'immaginario di coloro che dovrebbero invece rivendicare la propria storia, di coloro che, come afferma Castoriadis, devono porsi essi stessi come «fonte della creazione» e della creatività, come «principali portatori dell'immaginario fondativo»³⁷. Il razzismo nascosto dall'esaltazione della *négritude*, cancella lo spazio politico-esistenziale di questa "fonte della creazione e della creatività" e di fatto causa dall'interno la disfatta della lotta africana anti-colonialista, intrappolandola nell'ideologia. È certo difficile immaginare che, chi è impegnato a rivendicare la sua storia

dentale, cfr. il mio recente libro, T. Serequeberhan, *Contested Memory: The Icons of the Occidental Tradition*, Africa World Press, Trenton (NJ) 2007.

30 Cfr. T. Serequeberhan, *Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant*, in, «The Philosophical Forum», 1996, 27, 4, pp. 333-356; Id., *Karl Marx and African Emancipatory Thought: A Critique of Marx's Eurocentric Metaphysics*, in «Praxis International», 1990, 10, 1-2, pp. 161-181; R.H. Popkin, *Hume's Racism*, in «The Philosophical Forum», 1977-1978, 9, 2-3, p. 213.

31 Cfr. T.S. Eliot, *A Choice of Kipling's Verse*, Anchor Books, New York 1962, p. 143.

32 L.S. Senghor, *Latinité et négritude*, cit., p. 14.

33 Citazione di Hegel tratta dal testo di R. Bernasconi / T. L. Lott (a cura di), *The Idea of Race*, Hackett Publishing Co., Indianapolis (IN) 2000, p. 40.

34 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1098a.

35 L.S. Senghor, *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine*, cit., p. 52.

36 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1102b.

37 C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, cit., p. 6.

ed è quindi il “principale portatore dell’immaginario fondativo”, possa confrontarsi con una sfida così colossale, se non riesce a vedersi altrimenti che come incarnazione di una forma sussidiaria dell’Europa e della Ragione Bianca. Rivendicare la storia, nel contesto dell’Africa, è porre dei confini al narcisismo imperiale dell’Europa. Forse la posizione di Senghor è a favore di questa assunzione di responsabilità?

Il lettore potrebbe interrogarsi sulla necessità di una spiegazione così dettagliata di una posizione che oggi non può essere presa sul serio. Due osservazioni a riguardo: da un lato, bisognerebbe sottolineare che le prospettive filosofiche non possono essere semplicemente accantonate, devono essere dimesse, smontate, respinte e superate in modo definitivo³⁸. Dall’altro è necessario capire che a causa delle sue pretese, l’*africanité* non è un’idea che abbia ormai esaurito la sua forza ideologica anzi, ha ancora i suoi sostenitori. Akwasi Assensoh, ad esempio, ha esaltato l’impegno democratico di Senghor³⁹. Olusegun Gbadegesin ne tesse le lodi come grande pensatore dell’universale⁴⁰. Patricia Hill Collins, nel suo libro *From Black Power to Hip Hop*, focalizza le affinità delle prospettive di Molefi Kete Asante e di Senghor e lo presenta come icona del movimento afrocentrico⁴¹. Perfino Lucius Outlaw, nel suo libro *On Race and Philosophy*, altrimenti assai penetrante, conferma la posizione di Senghor⁴². Eppure, come è del tutto evidente da quanto detto, l’*africanité* di Senghor è illogica rispetto alle speranze e alle aspirazioni basilari di questi autori. In forma invertita, la sua posizione riprende dall’interno e replica il razzismo vero e proprio contro cui questi autori si battono. Non basta, inoltre, limitarsi a sbandierare la posizione di Senghor come «esempio altamente influente di teoria nera essenzialista o nativistica»⁴³. È necessario mostrare che questo *nativismo* è stato uno dei travestimenti più efficaci del mito della superiorità europea, che danneggia radicalmente dall’interno gli sforzi africani di rivendicare la propria storia. Certo, come ha notato Fanon, il modello di Senghor non deve essere preso sul serio nell’ambito di politiche concretamente anti-colonialiste. Fu parte dell’ultimo strenuo sforzo del colonialismo francese in Algeria e dunque – come ho già argomentato – rappresenta un impedimento ideologico alla liberazione autonoma dell’Africa. Come puntualizza Fanon:

38 Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, pp. 179-189.

39 Cfr. A.B. Assensoh, *Remembering One of the Leaders in Quest for Democracy in Africa*, in «African Studies Association News (ASA News)», 2002, 35, 2, p. 4.

40 Cfr. O. Gbadegesin, *Negritude and Its Contribution to the Civilization of the Universal: Leopold Senghor and the Question of Ultimate Reality and Meaning*, in «*Ultimate Reality and Meaning. Interdisciplinary Studies in The Philosophy of Understanding*», 1991, 14, 1, pp. 30-45.

41 Cfr. P. Hill Collins, *From Black Power to Hip Hop*, Temple University Press, Philadelphia (PNN) 2006, p. 86.

42 Cfr. L.T. Outlaw, *On Race and Philosophy*, Routledge, New York 1996, p. 67. Dopo aver confermato la posizione di Senghor nel terzo capitolo, nel quarto Outlaw sottolinea criticamente le tesi di alcuni anonimi “culturalisti nazionalisti neri” che «assumono che i valori e le norme che dovrebbero fondare e strutturare lo studio dei popoli neri esistono nel “modo di vivere”, nella “visione del mondo collettiva e nel sistema delle credenze” o “sistema culturale africano”, che si suppone siano continuate a esistere nella loro forma originale attraverso la storia e siano condivise da tutti i popoli africani e dai loro discendenti» (ivi, p. 91). Con queste osservazioni non sta forse descrivendo proprio la posizione e non sta dimostrando l’inconsistenza della sua precedente conferma di tali tesi?

43 P. Williams / L. Chrisman (a cura di), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Columbia University Press, New York 1994, p. 24.

La cultura nero-africana si aggrega attorno alle lotte dei popoli e non attorno a canti, poesie o folklore; Senghor, che è anche membro di *Présence Africaine* e ha lavorato con noi sulla questione della cultura africana non teme, egli stesso, di dare ordine alla sua delegazione di appoggiare le posizioni della Francia in Algeria. L'adesione del nero-africano all'unità culturale dell'Africa comincia con l'appoggio incondizionato alle lotte dei popoli per la liberazione. Non si può volere l'irraggiamento della cultura africana se non si contribuisce concretamente alle condizioni di esistenza di questa cultura, ossia alla liberazione del continente⁴⁴.

La doppiezza politica di Senghor non dovrebbe sorprenderci, giacché è pura ripetizione del suo teorizzare ambiguo, ossia dell'*africanité*.

2. Amílcar Cabral

Esaminiamo ora la nozione di "ritorno alla fonte" di Amílcar Cabral. Per Cabral, il problema della libertà dei nuovi Stati indipendenti dell'Africa non ha niente a che spartire con l'incorporare o meno valori nero-africani. Diversamente da Senghor, Cabral non è un membro *célèbre* dell'*Académie Française*, ossessivamente impegnato a misurare la "ragione europea" e la "ragione nera" per esaltarsi con gli altri *évolués* secondo l'ottica occidentale⁴⁵. A Cabral interessa la rivendicazione della storicità dell'esistenza africana che è stata diffamata e paralizzata dalla conquista coloniale; gli interessa dar voce alle esigenze, all'umanità dei popoli colonizzati e trasformare in concreto la loro esistenza. Prima di diventare il fondatore del *Partido Africano da Independencia da Guine e Cabo Verde* (PAIGC), movimento che sfidò il Portogallo in Guinea-Bissau e Capo Verde, Cabral, un africano *assimilado*⁴⁶, aveva lavorato per molti anni come agronomo per le autorità coloniali. Mentre studiava il terreno dell'Africa con questa sua specializzazione, riassorbì letteralmente le diverse culture della sua terra natia, da cui lo aveva estraniato la sua condizione di *assimilado* (*évolué*). È questa esperienza di "re-africanizzazione"⁴⁷ che Cabral teorizza come la concezione della lotta anti-coloniale in quanto «processo di ritorno alla fonte»⁴⁸.

L'impulso originario della riflessione di Cabral sul colonialismo e la lotta anti-colonialista è una concezione polivalente della storia. L'esistenza storica sono gli impegni culturali – intellettuali, artistici, spirituali – e materiali, politici, economici, per cui un popolo, una società

44 F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., pp.164-165.

45 Come spiega Colin King, traduttore inglese di Placide Temples, nella nota 1 del testo, il termine *évolué* si riferisce a «coloro che hanno superato i modi tradizionali di vivere e pensare del proprio gruppo etnico e hanno assunto quelli dell'Occidente» (cfr. P. Tempels, *Bantu Philosophy*, *Présence Africaine*, Paris 1969, p. 17). Senghor era tra questi. Come sostiene Janet Vaillant: «Senghor si rifiutò di scegliere tra le sue due madri patrie, Francia e Africa» (J.G. Vaillant, *Black, French and African, A Life of Leopold Sédar Senghor*, Harvard University Press, Cambridge [MA] 1990, p. 344). Nel romanzo di Ferdinand Oyono, un personaggio simile si pronuncia così, in un momento d'angoscia: «Fratelli... ma chi siamo? Chi siamo noi, uomini neri chiamati francesi?» (F. Oyono, *Houseboy*, Heinemann Educational Books, Portsmouth [NH] 1990, p. 4). Questione veramente interessante! Cfr. il primo capitolo del mio libro; T. Serequeberhan, *Our Heritage*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 2000.

46 Equivalente portoghese del francese *évolué*.

47 Cfr. A. Cabral, *Revolution in Guinea: Selected Texts*, Monthly Review Press, New York 1969, p. 76.

48 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, Monthly Review Press, New York 1973, p. 63.

promuove fattivamente la sua attualità. Nel rapporto con l'ambiente naturale, nel contesto delle relazioni sedimentate, sociali e storiche, popoli differenti costituiscono la propria esistenza. All'interno di confini non sempre favorevoli, storie e culture avanzano e sono fatte avanzare dialetticamente come comunità umane, nell'attualità di un mondo storico vissuto. Per Cabral la storia-cultura non è mai singolare, costituisce la pluralità dei vari modi di esistenza di gruppi umani molteplici, di comunità, di nazioni. La storia-cultura è una totalità variegata che costituisce nell'insieme il vivo stare al mondo della nostra variegata umanità. In questa prospettiva o posizione teorica, l'idea di storie o culture "avanzate" e/o "in ritardo" è inaccettabile, proprio in quanto una tale visione privilegia surrettiziamente il mondo storico-culturale europeo. Secondo tale concezione, come mette a fuoco Gianni Vattimo: «Noi europei siamo il meglio dell'umanità e il corso della storia è strutturato in modo da realizzare più o meno completamente questo ideale che incarniamo»⁴⁹. La fonte di questa auto-adulazione narcisistica è una metafisica solipsistica, epistemicamente insostenibile, cieca rispetto alla sua collocazione vitale. Una tale concezione parla come se pronunciasse la *verità* in quanto tale mentre, nella sua umanità, parla della verità che pronuncia all'interno dei propri confini mondani, che scambia per il mondo. Ironia della sorte, questa angusta veduta da parrocchia è diretta eredità dell'*Età dei Lumi*, in cui i massimi clerici della cultura europea pensarono di poter attingere all'onniscienza⁵⁰. Proprio questa visione della storia è respinta categoricamente da Cabral.

Suo punto di partenza è la critica di ogni genere di metafisica della storia – che sia di Kant, Hegel o Marx, tutti "bravi" figli dell'Illuminismo – che concepisca la storia del mondo come un unico processo che tutto inghiotte, una visione che conferma e legittima la conquista dei presunti popoli sottosviluppati da parte dei popoli sviluppati⁵¹. Cabral concorda già, idealmente, con quanto sosterrà Castoriadis, quando afferma che bisogna respingere la visione imperiale europea, secondo cui: «In verità non c'è che una storia e in ciò che conta questa storia coincide con la nostra»⁵². Secondo questa concezione, la storia o storicità europea è la verità dell'esistenza umana *come tale* ed è compresa come punto di incontro «trascendentalmente obbligato di tutte le storie particolari»⁵³. Secondo questo schema, la conquista e l'espansione coloniale agevola l'incontro "trascendentalmente obbligato" di tutte le "storie particolari" all'interno dei confini della *vera* esistenza umana, ossia della storia europea. Per principio è questa il resoconto magistrale dell'umanità, poiché al di là dell'Occidente si trova solo uno stato selvaggio, bisognoso di addomesticamento. Anche per il *contratto sociale* di Rousseau la "libertà civile" è preferibile a questa "verginità" selvaggia. È questo concetto

49 G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, p. 10.

50 Come sostiene Isaiah Berlin: «Il diciottesimo secolo è forse l'ultimo periodo nella storia dell'Europa occidentale in cui l'onniscienza sembrò una meta possibile per l'uomo» (I. Berlin, *The Age of Enlightenment*, Mentor, New York 1956, p. 14).

51 In quanto a questo la riflessione sulla storia di Cabral è più affine a quella di Giambattista Vico e Johann Gottfried Herder, che a quella dei filosofi "icone" della tradizione occidentale, come Kant, Hegel, Rousseau, Marx, che discuto nel mio libro, T. Serequeberhan, *Contested Memory: The Icons of the Occidental Tradition*, cit. Cfr. I. Berlin, *Vico and Herder*, Hogarth, London 1992.

52 C. Castoriadis, *The Greek Polis and the Creation of Democracy*, in «*Graduate Faculty Journal*», 1983, 9, 2, p. 93.

53 *Ibidem*.

eurocentrico, restrittivo fino a essere paralizzante, che deve essere respinto per afferrare il carattere della lotta anti-colonialista africana come sforzo per rivendicare la storia. Nel respingerlo, il colonialismo è visto come un'interruzione o un blocco della storicità dei colonizzati:

Se non dimentichiamo la prospettiva storica dei più grandi eventi dell'umanità, se, nel rispetto dovuto a tutte le filosofie, non dimentichiamo che il mondo è creazione dell'uomo, il colonialismo può essere considerato come *paralisi* o *deviazione* o ostacolo alla storia di un popolo a favore dell'accelerazione dello sviluppo storico di altri popoli⁵⁴.

Nella misura in cui la liberazione nazionale supera l'interruzione coloniale della storicità del colonizzato, essa è un processo di ritorno "alla fonte" da cui gli uomini tessevano le fila della propria esistenza, prima dell'oppressione colonialista. Il "mondo è creazione" dell'esistenza umana. Un mondo dà luogo a un'umanità specifica e ne è costituito. Questa specificità è attualizzata nel linguaggio e nei vari modi di essere e agire che sono espressione di *ek-sistentia* umana, in forma cultural-linguistica ed economico-politica⁵⁵. La lotta contro il colonialismo è una reazione al congelamento, al soffocamento colonialista di questo mondo, lanciato nella rivendicazione delle sue possibilità soffocate. Ciò, tuttavia, non comporta un ritorno a valori transstorici neri, *alla* Senghor. Come ha sottolineato puntualmente Aimé Césaire: «Colonizzazione=cosificazione, *chosification*»⁵⁶. Disfare questa cosificazione è rivendicare l'*ek-sistentia* di chi ha subito la colonizzazione in un processo concreto di "ritorno all'origine", che non replica il passato né prospetta un ritorno alla natura. È apertura verso il futuro oltre le possibilità di un passato soffocato nel processo di impegno nelle urgenze attuali⁵⁷.

Cabral descrive quest'attualità cosificata come "paralisi", "deviazione", "blocco" dell'*ek-sistentia* umana del colonizzato. Questi termini illustrano l'interruzione fino all'asfissia di una storia il cui schiudersi non precede l'attualità della sua esistenza, poiché quanto è stato bloccato è la vita vissuta, le storie/culture delle varie comunità africane che costituiscono, nella loro totalità, i popoli dell'Africa. Questo blocco, questa deviazione si coagula in varie forme rattrappite di esistenza colonizzata, sovrimposte alle precedenti forme paralizzate, semidistrutte e rese così impotenti. L'impatto della conquista coloniale – la costruzione di città, la creazione di nuovi segmenti di società occidentalizzati – impone un ordine differente di storicità:

Nei paesi colonizzati, dove la colonizzazione ha bloccato completamente il processo storico dello sviluppo dei popoli soggiogati [...] il capitalismo imperialista ha imposto nuovi tipi di relazioni

54 A. Cabral, *Revolution in Guinea: Selected Texts*, cit. p. 76.

55 Secondo l'uso heideggeriano di questo termine. Uso in questo contesto *ek-sistentia* per designare l'attualità della vita umana, come concretezza del vivere nel mondo, ed "esistenza" come il mondo in cui si attua l'*ek-sistentia*.

56 A. Césaire, *Discours sur le Colonialism*, Présence Africaine, Paris 1955, 2004, p. 19.

57 È importante rilevare che in questa concezione la posizione anti-colonialista è mossa da una spinta "conservatrice", "antiquaria", per dirla con Nietzsche, proprio in quanto fronteggia un'intrusione straniera e ha come unico scopo di preservare l'eredità minacciata. Come ha mostrato Fanon è nella e con la lotta anti-colonialista che essa sviluppa – oltre all'autocritica del passato – i dispositivi critici con cui setacciare gli aspetti retrogradi del passato per coltivare quelli che sostengono lo sforzo teso al "ritorno all'origine" (cfr. F. Fanon, *L'an V de la Revolution algérienne*, cit.).

alle società indigene, la cui struttura è diventata più complessa e ha fomentato, scatenato contraddizioni e conflitti sociali; ha introdotto col denaro e lo sviluppo di mercati esterni e interni nuovi elementi nell'economia, ha fatto nascere nuove nazioni da gruppi umani o da popoli che si trovavano a livelli differenti di sviluppo storico⁵⁸.

In questo modo il “capitalismo imperialista” imposto con una conquista brutale, con “l’accumulazione primitiva” descritta da Marx, ha inserito l’Africa nel mercato mondiale come fonte di materie prime e di vari tipi di sfruttamento schiavistico del lavoro. Ha generato una *società frammentata nella sottomissione*: da un lato ha costituito comunità diversificate nel loro aspetto etnico di facciata, vale a dire una minoranza occidentalizzata (*évolué, assimilé*) o posta a diversi gradi di vicinanza o lontananza dall’Occidente, la cui esistenza era direttamente collegata a questa inedita situazione coloniale e attuata nel suo ambito⁵⁹. Il “ritorno all’origine” mira al superamento di questo scisma. Questa scissione – la riduzione dell’africano a uno dei tanti oggetti occidentalizzati moderni, un oggetto indigeno di curiosità esotica, prodotto sotto il controllo della manipolazione occidentale – inaugura l’uscita dell’Africa dalla storia. Come puntualizza Cabral: «È necessaria una distinzione tra la situazione delle masse, che preservano la loro cultura, e quella dei gruppi sociali più o meno assimilati, che sono tagliati fuori e culturalmente alienati»⁶⁰. È un punto cruciale, che impone la posizione del “ritorno all’origine” nella sua attualizzazione autonoma concreta. La comunità ristretta degli africani occidentalizzati sperimenta la sua esistenza colonizzata come una marginalizzazione costante, una cancellazione sempre più completa della propria eredità africana. In ogni aspetto della vita, costoro o si impegnano a sminuire se stessi o sopportano attacchi alla loro dignità. La politica, la religione e ogni aspetto della vita quotidiana diventano uno sforzo costante, esplicito o implicito, di deprezzare quanto dà significato al passato e alla comunità nativa, da cui si è estraniato l’africano occidentalizzato. Essere ciò che si è – *évolué* o *assimilé* – comporta per costoro il tormento costante della propria auto-estraniazione. Uno scampo è diventare insensibili, coltivare l’insensibilità e ridere dell’infantilismo primitivo del proprio passato. O, in alternativa, esaltare l’*africanité* con la retorica, alla Senghor, come «il regno dell’infanzia in cui la *négritude* è il re»⁶¹. Un’altra via di scampo è evitare incontri imbarazzanti: auto-esclusione e marginalità auto-imposte⁶². La massa indigena rurale, dall’altra parte, subisce il dominio coloniale come indigenza, esclusione e marginalità. Il governo coloniale in tutte le sue istituzioni – economiche, politiche, culturali/religiose, educative – in quanto è la continuazione, con altri mezzi, della sanguinosa conquista iniziale, banalizza le tradizioni e sfida la

58 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit., p. 58.

59 In altri termini, Senghor è come un qualunque membro della servitù che preferisca parlare il francese piuttosto che la lingua nativa, è un *évolué* perché in ogni caso il linguaggio, la cultura straniera assunta esercita su di lui una spinta più forte della cultura e del linguaggio originari (determinandone desideri e aspirazioni vitali). È chiaro che Senghor è impregnato della cultura straniera in un modo molto differente rispetto al personale di servizio. Senghor è un maestro del francese e accetta l’arroganza culturale della Francia. La servitù *risolverà* un francese *approssimativo* che può procurare qualche autocompiacimento ma che, in occasioni di particolare sforzo e tensione, può essere facilmente sostituito dalla propria lingua d’origine, che sia *lingala* o *wolof*, mentre il francese di Senghor è intimamente radicato nella sua stessa *africanité*.

60 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit., p. 58.

61 L.S. Senghor, *Latinité et Négritude*, cit., p. 14.

62 Fanon discute la critica colonialista francese delle relazioni matrimoniali indigene in Algeria (cfr. F. Fanon, *L’an V de la révolution algérienne*, cit., pp. 20-26).

loro validità, la loro aspettativa di futuro. Ciò che prima della conquista prosperava come religione indigena, è ora ridicolizzato come superstizione dai nuovi convertiti al cattolicesimo, devoti della Santa Vergine! La medicina e la conoscenza indigena è sbeffeggiata come formula magica altrettanto superstiziosa. In breve, il mondo delle origini è ridotto a uno stadio tragicamente primitivo o, nel migliore dei casi, tragicomico e in ogni caso totalmente irrilevante per i bisogni della vita vissuta. In tutto questo i nativi riconoscono la violenza della presenza straniera, come morte dei loro valori più essenziali. Le loro vite senza valore li rimandano costantemente al passato perduto. L'indigenza materiale e culturale, esacerbata dalla memoria della vita anteriore perduta – incarnazione di una storia sconfitta – è il loro tormento quotidiano. Questo scisma nell'esistenza africana è dunque sperimentato dalla massa indigena come umiliazione dall'*évolué* e come indigenza e violenza. Questa è la negatività originaria, da cui uscire attuando il progetto del "ritorno all'origine". Questo nostro essere-nel-mondo, in senso heideggeriano, è fissato nella vita quotidiana dalla routine ripetitiva del "giorno dopo giorno". La struttura della società e la sua gerarchia è mantenuta dalla varietà dell'intreccio di relazioni e istituzioni centrate sulla funzionalità per la vita quotidiana. Norme, costumi e stili di comportamento, tacitamente accettati dai segmenti della società, soffocano i conflitti e questo equilibrio egemonico lubrifica un sistema strumentale, che perpetua e garantisce l'interscambio di bisogni e servizi nell'esistenza quotidiana. In questo modo, come aveva già compreso Marx, vengono fissate le "idee della classe dirigente" come "le idee dominanti per ogni epoca". Anche Heidegger aveva richiamato l'attenzione su come ci si riduca a ciò che si fa, nel senso di una stasi mondana, di un'accettazione compiacente della routine, sostenuta e nutrita dall'egemonia delle "idee guida".

La società colonizzata è deficitaria nel suo cemento socio-storico. Per questa ragione la sua improduttività è compensata dalla brutalità. È la violenza e non sono le idee a mantenere la pace e la stabilità quotidiane⁶³. Il nativo occidentalizzato, come i differenti strati della società europea che colonizza, non prende parte a una "quotidianità" che sia legittima agli occhi della massa, con cui condivide tuttavia lo stato di soggetto colonizzato. Come pura imitazione, l'*évolué* o *assimilado* offende le sensibilità degli altri nativi con il suo status. La massa indigena, invece, si mantiene per ciò che è – ibernata in un'adesione a un'eredità fossilizzata – disprezzandolo. Superando questo scisma perverso, la storicità della lotta inaugura l'attualità del "ritorno alle origini". Come afferma Cabral:

[...] è all'interno del quadro di questo dramma quotidiano, contro la copertura del solito confronto violento tra la massa della popolazione e la classe dirigente [europea], che viene coltivato e si sviluppa nella piccola borghesia indigena [occidentalizzata] un senso di amarezza e un *complesso di frustrazione*. Allo stesso tempo, si diventa sempre più coscienti di un impellente bisogno di mettere in discussione il proprio status marginale e riscoprire la propria identità. Così ci si rivolge al popolo, alla massa dei nativi, all'estremo opposto del conflitto socio-culturale⁶⁴.

63 Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., cap. I. È interessante che anche Martin Luther King Jr. noti questo stato nelle società sottoposte a segregazione razziale (cfr. M.L. King Jr., *Our Struggle*, in a cura di J. M. Washington, *I Have a Dream, Writings and Speeches that Changed the World*, HarperCollins, New York 1992, p. 5).

64 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit. p. 62.

Questo rivolgersi alla “massa dei nativi” è il momento iniziale della possibilità trasformativa a disposizione dell’indigeno occidentalizzato, che ha la sua origine nella negatività del suo “complesso di frustrazione”. È un momento simile a quella rottura dell’esistenza quotidiana come utilizzabilità intramondana – nel contesto della cultura occidentale – da cui nuovamente “si annuncia il mondo”, per dirla con Heidegger. Il nativo occidentalizzato si unisce all’esplosione anti-colonialista (o si rende funzionale al suo esordio), rifiutando il suo stato e riadattando con successo la propria indigenizzazione, nella storicità emergente della resistenza anti-colonialista. È il momento che dà origine a un impegno di trasformazione esistenziale, finalizzato a combattere una vita estraniata. È il momento di una decisione storica ed esistenziale, di una risposta alla *chiamata della coscienza*, in un pregnante senso heideggeriano, che distacca l’*assimilado* dall’aura conferitagli dal suo “status” e dà inizio alla metamorfosi, grazie a cui torna a immergersi nella storicità della massa indigena. Afferrare queste possibilità significa accettare la “potenzialità d’essere” della storicità indigena, con una risposta radicalmente affermativa. L’auto-sradicamento dell’*assimilado* deve essere intrapreso «nei fatti e non a parole»⁶⁵. Quest’ultimo punto è fondamentale, proprio in quanto è solo così che è affermata e sostanziata la veracità-autenticità del *ritorno*. La massa indigena dall’altra parte vede in queste figlie e figli del paese *ritornati* dall’occidentalizzazione, un cavallo di Troia grazie a cui sfidare la forza implacabile dei colonialisti⁶⁶. In quanto accetta questi nativi occidentalizzati, la massa indigena comincia a mettere in questione il proprio attaccamento a ogni aspetto della sua eredità. Questa accettazione comporta l’abbandono di credenze e idee arcane e obsolete, al di là della scelta cosciente, per il carattere dialettico stesso dell’incontro di questi due segmenti della società colonizzata, e per le esigenze e le difficoltà, ma anche per le possibilità del confronto anti-coloniale⁶⁷.

In un incontro dialogico aperto, all’interno di circostanze disastrose e violente, i protagonisti del “ritorno alle origini” – *évolués* e analfabeti – imparano ad apprezzare le risorse culturali incarnate da ciascuno di loro. Ne segue una trasfigurazione reciproca, una “fusione di orizzonti”, nelle parole di Hans Georg Gadamer⁶⁸. Questa situazione, per lo più obbligata nel drammatico processo di sfida di un nemico tecnologicamente superiore, è un processo eminentemente pedagogico di trasformazione di se stessi. È su questa *strada* che si attua il “ritorno alle origini” e si rivendica la storia. Ed è da questa *strada* che la lotta africana anti-coloniale per le indipendenze è stata deviata. Come ha rilevato acutamente Immanuel Wallerstein, questa fu la scommessa o questo il trucco coloniale:

65 A.Césaire, *Culture et colonialisme*, in, «Présence Africaine», 1956, n. 8, 9, 10, p. 207.

66 Come dichiara la Regina: «Dobbiamo imparare da loro l’arte di vincere senza avere ragione». Cfr. Cheikh Hamidou Kane, *Ambiguous Adventure*, Heinemann Educational Books, Portsmouth (NH) 1989, p. 37. Si tratta di un episodio molto citato nella filosofia africana, tratto dal famoso romanzo di Cheikh Hamidou Kane, *L’aventure ambiguë*, René Julliard, Paris 1962, p. 32; tr. it. *L’ambigua avventura*, Jaka Book, Milano 1979, Edizioni e/o, Roma 2003, p. 38.

67 Cfr. A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit. pp. 54-55.

68 Ho trattato ampiamente questo punto in, T. Serequeberhan, *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*, Routledge, New York, 1994.

Le *élites* “occidentalizzate” si sarebbero separate dalle “masse”, il che avrebbe reso meno probabile ogni rivolta e comunque avrebbe reso le masse meno capaci di organizzare un seguito delle rivolte. Un calcolo dimostratosi poi del tutto errato⁶⁹.

Cabral e molti altri della sua generazione, in tutto il continente, furono l’incarnazione vivente di questo “errore di calcolo”. La dialettica di questo “errore di calcolo”, colta in tutte le sue possibilità più vive, è l’attualità del “ritorno alle origini”:

Quando il “ritorno alle origini” va oltre l’individuo ed è espresso dai “gruppi” o dai “movimenti”, la contraddizione è trasformata in lotta (clandestina o aperta), ed è un preludio al *movimento di pre-indipendenza* o alla lotta per la liberazione dal giogo straniero. Così, il “ritorno alle origini” non ha alcuna importanza storica se non comporta non solo un coinvolgimento reale nella lotta per l’indipendenza ma anche l’identificazione completa e assoluta con le speranze della massa della popolazione, che non rifiuta solo la cultura ma tutta la dominazione straniera⁷⁰.

Non è solo il “ritorno” a una tradizione stagnante: non siamo impegnati in una ricerca antiquaria. Né siamo interessati a valori nero-africani a-storici, alla Senghor. Il “ritorno” è una redenzione della storicità paralizzata del colonizzato, una rivendicazione di *esistenza autentica* che sorpassa l’esistenza spezzata, frammentata del colonizzato, per costituire un orizzonte condiviso di possibilità.

69 I. Wallerstein, *Historical Capitalism*, Verso, New York 1987, p. 82.

70 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit., p. 63.