

## Il dibattito sull'afrocentrismo

### *L'Egitto nero*

1. Un dibattito cruciale è quello sulla storia africana che consente un ulteriore passo avanti nella revisione della storia eurocentrica. Una revisione della tradizione storiografica detta "eurocentrica" è stata una delle conseguenze della decolonizzazione e, forse ancora di più, della seconda ondata del nazionalismo postcoloniale. In una rassegna realizzata nel '76 (quando si era, quindi, nel vivo del confronto Nord-Sud) lo storico britannico Geoffrey Barraclough scriveva: "L'ideale verso il quale gli storici vanno orientandosi sotto l'impulso dei recenti eventi mondiali è una visione della storia in cui tutti i popoli e tutte le civiltà, in ogni parte del mondo, abbiano un posto eguale e pari titolo ad essere presi in considerazione, e in cui nessuna esperienza sia messa da parte in quanto periferica o insignificante". Tuttavia, il rinnovamento ha trascurato che la soluzione al problema della revisione non può essere di tipo additivo, non può consistere cioè nell'aggiungere cognizioni sull'Asia, l'Africa, l'America latina o il mondo islamico, senza considerare che una maggior comprensione delle culture non europee deve necessariamente essere accompagnata da una revisione della storia dell'Occidente. In precedenti studi si è dato conto delle linee generali di una revisione di tale storia, centrata sull'adozione e adattamento di apporti esterni provenienti dall'Asia e dal Mediterraneo orientale; e giungendo fino a considerare il flusso di merci, uomini, tecniche e istituti, nel mondo ellenistico-romano, da sud est a nord e nord ovest. Un volumetto, *La philosophie négro-africaine*, di Godefroy Bidima, in un'esposizione di centoventi pagine, offre, per l'Africa Subsahariana, uno spaccato non soltanto dei problemi della cultura ma anche della tensione fondamentale tra tradizione e modernità che attanaglia in modo particolare quest'area del mondo. Il testo si occupa di una quantità di argomenti che non ci si aspetterebbe di trovare in uno studio di filosofia. Ciò risulta evidente a chi prenda in mano la sezione IV del IV capitolo. Difficilmente si penserebbe che una riflessione sul significato della tecnoscienza sia consegnata a sole sei pagine, che vengono dopo tre paragrafi coi seguenti titoli: *Il fondamentalismo storicista*, *La tentazione fallocratica*, *Ideologia e scrittura: lo stile dei filosofi africani*. Fondamentalismo storicista sarebbe una visione "continuistica" o lineare della storia identificata con una successione di tappe del "progresso" umano, cioè di stadi o fasi di sviluppo attraverso cui tutte le nazioni devono (o dovrebbero) passare: per esempio, modo di produzione antico, feudalesimo, capitalismo e socialismo, decollo, maturità e grande consumo di massa, secondo la teoria degli stadi del Rostow. La critica radicale dei limiti della ragione storica e della ragione scientifica, diffusa in Occidente, viene utilizzata per respingere l'idea di progresso, considerando quest'ultima come una tipica espressione dell'egemonia occidentale; e con essa sono respinte le interpretazioni della storia che, secondo l'autore, sono un riflesso di questa posizione. Uno dei bersagli della polemica di Bidima era l'opera sulla negrità dell'antico Egitto dello storico senegalese Cheik Anta-Diop. Anta-Diop aveva dato un'interpretazione della civiltà dell'antico Egitto, che ne mostrava i caratteri antropologici prevalentemente africani secondo numerose prove e testimonianze. Fra queste prove vi erano: le affinità fra i fonemi walaf, dell'area sudanese occidentale (vale a dire l'area che va dal Se-

negal al Camerun), e la lingua degli egizi; un'interpretazione dell'iconografia egizia che vede prevalere, soprattutto nelle prime dinastie, i tratti neri o negroidi; il confronto di quest'iconografia con i tipi etnici attuali dell'Africa Subsahariana; e inoltre le testimonianze di autori classici dell'antichità, le autodefinizioni degli egiziani (che chiamavano se stessi *kmt*, cioè i neri) e le misurazioni osteologiche. È vero che al tempo delle ultime dinastie non si può parlare di negrità prevalente. Ma che vi fosse stato un mescolamento che portò progressivamente alla prevalenza di un tipo chiaro è analizzato e mostrato chiaramente anche da Anta Diop. Questa, di una negrità esistente e progressivamente decrescente, è, del resto, anche la tesi dell'egittologo Jacques Pirenne e dell'africanista Guernier. Lo storico nordamericano Arthur Schlesinger ha preso posizione sulla tesi della negrità dell'antico Egitto, negandone la plausibilità, soprattutto in polemica con i sostenitori dell'afrocentrismo negli U.S.A. Sul punto essenziale, quello cioè della composizione etnica dell'antico Egitto nel corso delle varie dinastie, Schlesinger si limitava a indicare come fonte della scuola afroamericana "afrocentrica" *Athena Nera* dell'egittologo (bianco) Martin Bernal che, però, a suo avviso, non avrebbe affrontato in maniera impegnativa la questione dei caratteri neri dell'antico Egitto; e citava varie autorità statunitensi in materia di egittologia che respingono recisamente e talvolta sdegnosamente la tesi dell'Egitto nero. Una discussione delle opere di Anta Diop, che avviò la revisione, mancava nel libro di Schlesinger, perché lo storico statunitense e le sue fonti mostravano semplicemente di ignorarne l'esistenza. In verità, la revisione avviata dallo storico senegalese è accolta anche da Bernal e appare plausibile al profano non del tutto sprovvisto (neppure Schlesinger, del resto, era uno specialista di tali questioni). Comunque, anche se è vero che *Athena Nera* di Bernal dedica meno attenzione dell'opera di Anta-Diop alla pigmentazione degli antichi egizi, se ne occupa abbastanza per confermare i risultati dello storico senegalese. Nella prima edizione di *Nations nègres et culture*, del 1954, Anta-Diop alla corrente occidentalizzante la quale proponeva di congiungersi quanto più rapidamente possibile al mondo moderno della tecnologia, lasciando perdere le ricerche sul passato per trovarvi una civiltà africana, rispondeva citando Lenin: "*Porqui ne pas d'abord conquérir le pouvoir politique, chausser en suite des bottes de sept lieus et marcher à pas de géants?*" Il movimento per l'indipendenza doveva essere fondato sul riconoscimento dell'identità africana. "*Il devient donc clair que s'est seulement l'existence d'Etats Africains Indépendants fédérés au sein d'un Gouvernement central démocratique, des cotés lybiques de la Méditerranée au Cap, de l'Océan Atlantique a l'Océan Indien, qui permettra aux Africaines de s'épanouir pleinement et de donner toute leur mesure dans les différents domaines de la creation, de se faire respecter – voire aimer – de tuer toutes les formes de paternalisme, de faire tourner une page de la philosophie, de faire progresser l'humanité en rendant possible une fraternisation entre les peuples qui deviendra alors d'autant plus facile q'elle s'établira entre Etats indépendants au meme degré et non plus entre dominants et dominés*". La revisione storiografica come momento del movimento per l'indipendenza, avrebbe dovuto congiungersi, dunque, spontaneamente con una prospettiva del futuro concepita in modo molto ottimistico. Secondo Bidima, la storiografia di Anta-Diop rientra in quella letteratura che in Africa, pur avendo rifiutato Hegel come razzista, perché aveva escluso l'Africa dalla storia, era inconsapevolmente hegeliana; poiché essa presentava una cultura africana gloriosa di fronte ai suoi negatori. Nel far questo avrebbe adottato il principio del progresso fondato sulla continuità storica, che è appunto una nozione hegeliana. Bidima vuole invece contrapporre alla concezione che vede nella storia una successione di stadi di sviluppo, che definisce "hegeliana", l'effimero, il contingente e la devianza, secondo le indicazioni del più recente nichilismo occidentale.

## *Cuginanza con paternità incerta*

2. In effetti, sembra provare troppo l'argomento contrario alla concezione evoluzionistica-continuista. È eccessivo, per non correre il rischio di incappare in un evoluzionismo superficiale rinunciare a quanto d'utile si può ricavare da una prospettiva evoluzionista modificata nei contenuti e metodologicamente più avanzata. Non c'è una sola linea di sviluppo culturale, lungo la quale tutti i popoli si sono mossi e si stanno muovendo. Già nel 1957 l'etnologo Ernesto De Martino aveva fatto le seguenti osservazioni, che potevano essere riferite anche all'Africa di alcuni decenni prima: "Una delle difficoltà che si oppongono alla storicizzazione della ricerca etnologica è da ricercare nel fatto che i popoli illetterati attualmente viventi non rappresentano affatto fasi culturali per le quali l'umanità più progredita sarebbe un tempo passata, ma sviluppi di una storia che si è svolta a lungo indipendentemente dalla nostra, e che solo in lontanissimi punti di selezione e in antichissime scelte si diparte da un processo storico comune. Non vi è quindi fra noi e questi popoli un rapporto di filiazione diretta, ma piuttosto di lontana cuginanza con paternità incerta. Per una completa storicizzazione delle civiltà dei popoli illetterati noi dovremmo quindi poter riportare alla memoria proprio l'antichissima scelta culturale nella quale ci dividemmo imboccando cammini diversi, e dovremmo successivamente risalire il processo indipendente che ne è seguito, sino alla situazione attuale, etnograficamente osservabile". Per determinare alcune linee generali del processo storico comune all'Africa, all'Asia occidentale e all'Europa da cui, forse, si dipartono lontanissimi punti di selezione e antichissime scelte, appare in ogni modo cruciale la tesi dell'"africanità" dell'antico Egitto. Vi è la possibilità di riconoscere un'eredità egizio-africana nei percorsi indipendenti che si svilupparono in Asia Minore, in Nordafrica e in Europa. Ora, poiché, secondo la tesi di Anta-Diop, l'antico Egitto sarebbe il raccordo fra le società africane e il resto del mondo, in questo caso sarebbe individuata una "paternità incerta" che spiegherebbe almeno in parte la lontana cuginanza. La formulazione del problema storiografico suggerito dal De Martino consisterebbe, dunque, nell'individuare sia la paternità incerta che spiega la cuginanza fra gli africani ed altri popoli sia le divisioni e separazioni cui sono seguiti i processi indipendenti; si tratterebbe inoltre di mettere a fuoco il tipo di documentazione (non necessariamente etnografica) che può servire allo scopo. Si può identificare, dunque, un concetto di evoluzione che consideri il parallelismo delle linee di trasformazione, la coesistenza di storia e preistoria; inoltre la compresenza di tipi storici diversi, e infine la confluenza o la divaricazione fra essi. È possibile un'idea di sviluppo che mostri un'associazione di tratti interni e di apporti esterni nella quale sia cruciale il loro adattamento reciproco.

Nell'Africa Subsahariana, gli statuti ancestrali mantenevano ancora saldo, spesso anche nel Sudan musulmano, il loro prestigio apparentemente indistruttibile fino all'inizio del XIX secolo. Quando i sacerdoti dei luo nel Kenya affermavano che i primi europei da loro visti ("gli stranieri rossi", come li chiamavano) erano l'incarnazione di spiriti ancestrali tornati per trovare agli uomini migliori modi di vita, non dicevano altro se non che gli statuti ancestrali potevano ancora una volta servire a adattare e assorbire. Secondo Davidson, la forza effettiva degli statuti "poteva essere considerata quasi indifferentemente religiosa, magica, medica, politica, sociale o culturale: era in realtà tutte e sei le cose a un tempo". "Essi racchiudevano lunghi secoli di crescita e la nascita di culture multiformi. Civiltà di non piccolo ingegno tecnologico, di eccellenti realizzazioni artistiche e, probabilmente, di geniale e continua soluzione del conflitto tra l'individuo e la comunità, erano fiorite in sistemi di saggezza e fede proverbiali. Nell'Africa Nera", scriveva ancora il Davidson, la "religione era, o è, molto più di una vera 'consolazione' o di un'utile funzione nelle strutture tradizionali basate su statuti an-

cestrali foggiate dagli imperativi della vita quotidiana, e saldati da un corrispondente ordine morale. Qui ci troviamo veramente di fronte a strutture di credenza che non erano soltanto normative in senso sociale, ma anche esplicative in senso materiale e, come tali, furono la base del pensiero razionale”. “Mancò il tempo per compiere la difficile transizione delle strutture da un mondo all’altro. Sotto la dominazione diretta europea, protrattasi per sessantasettanta anni, gli africani continuarono in seguito ad adattarsi ed evolversi, sia pure nell’asfissia culturale delle ‘colonie dei dominatori’”. Lo stesso contatto con gli “stranieri rossi” fu avvertito, dunque, come possibile innovazione. Ma si trattò, com’è ovvio, di un’innovazione abortiva, poiché gli statuti ancestrali non bastavano a contenerla. Il mancato adattamento degli statuti ancestrali alle nuove sfide porta a considerare in sede storica la possibilità di ciò che è indicato dall’espressione “innovazioni abortive”. Secondo Davidson, quando si giunge alla colonizzazione europea, gran parte dell’Africa si trovava coinvolta in processi di cambiamento socioeconomico e politico qualitativamente diversi da quelli precedenti e strutture nuove e nuove unità si affacciavano alla soglia dei tempi. Gli statuti ancestrali erano già da tempo sottoposti ad una tensione eccessiva: una causa fondamentale di tensione già prima del 1850 sembra vada ricercata in un equilibrio ecologico perturbato. “Gli indizi fanno ritenere che in certe regioni, e probabilmente in molte, la densità della popolazione avesse raggiunto o addirittura superato l’*optimum* compatibile con l’agricoltura tradizionale. Sembra che per questo motivo o per l’esaurimento del suolo, che è poi lo stesso, un numero pericolosamente alto di persone abbia cominciato a risentire della scarsità di terre. Naturalmente questa scarsità va inquadrata nei sistemi di agricoltura estensiva”. L’interazione fra la crescita della popolazione e la scarsità di terre provocò l’emigrazione dei Bantù meridionali fino al lago Tanganika e tentativi di unificazione cui si accompagnarono guerre e distruzioni, prima dell’arrivo definitivo degli europei. Un’altra tensione veniva dall’espansione del commercio oltremare degli schiavi, che durava dal 1650. Aumentarono le guerre interne alla caccia di prigionieri da vendere come schiavi ai negrieri europei. Si accentuò un circolo vizioso che già si era presentato a partire fin dai primi contatti con gli europei. Già dal XVI secolo fu l’introduzione delle armi da fuoco a contribuire potentemente allo sviluppo della tratta degli schiavi, poiché questo commercio diventò un modo per procurarsi le armi da impiegare nei conflitti tribali. In questo modo si sviluppò una dipendenza crescente nei confronti degli europei che prima non esisteva e varie collettività cominciarono a disgregarsi.

### *Matriarcato e monoteismo*

3. Il commercio degli schiavi diventò il solo mezzo sicuro per comprare merci europee, specialmente armi da fuoco. E le armi da fuoco divennero sempre più necessarie per difendersi via via che un popolo dopo l’altro prese a servirsene. “Da questo concatenarsi di acquisto di fucili e vendita dei prigionieri scaturì una distruzione qualitativamente nuova. La guerra – non più semplicemente o soprattutto strumento per il controllo delle terre, del commercio e dei tributi – divenne strumento di pura e semplice sopravvivenza, e fu usato sempre più con un accanimento che sembra fosse raro nei tempi precedenti”. Le migrazioni e i nuovi insediamenti, l’articolazione del potere in una varietà di modelli, le grandi influenze esterne ideologiche e materiali, la schiavitù e la schiavizzazione, e l’importazione massiccia di armi da fuoco o la presenza irritante dell’invasione europea: tutto questo logorò fortemente la tradizione ancestrale. Vaste regioni ad ovest, ad est e a sud, l’Ashanti, il Buganda, il Sudan, la nazione Basuto si riorganizzarono con la comparsa di re e proto-re dove non se ne erano avuti

prima, con una trasformazione della struttura ereditaria, col manifestarsi di tendenze centralizzatrici, con l'istituzionalizzarsi della guerra man mano che le monarchie cercavano di formarsi. Viste con criteri moderne molte guerre erano niente più di rapide razzie compiute da piccoli gruppi di persone, tuttavia crebbero in frequenza e dimensioni e non mancavano tradizioni di genocidio. "Ma senza dubbio sarebbero stati necessari anni di esperimenti per dar forma a questi nuovi fenomeni".

Nell'affrontare la questione di una prospettiva evoluzionistica, è possibile, come si è detto, considerare trasformazioni parallele con – o senza – influenze asimmetriche e/o reciproche. È opportuno presentare brevemente gli aspetti più importanti di questo problema storiografico. È chiaro che riconoscere dei legami fra Africa Nera e Antico Egitto pone in una prospettiva nuova la storia universale. L'emergere dall'Africa Nera della civiltà egizia costituirebbe, infatti, un passaggio cruciale per interpretare i rapporti fra i popoli occidentali e quelli africani. Vi sono indizi che i riti e i culti dell'Africa preistorica dovettero confluire nella civiltà egizia. Vi è, per esempio, un'analogia grafica fra la raffigurazione del "segno di vita" quale si trova nei resti archeologici preistorici nel Fezzan, nel deserto di Nubia e un po' in tutta l'Africa Nera a nord della foresta equatoriale e il simbolo di immortalità presso gli egizi. Si tratta di una croce ansata col piede leggermente divergente in due rami. Da questa nozione grafica, simbolica dell'idea, sarebbero derivati i geroglifici e il linguaggio ideografico. Abbiamo così una tesi (si dica pure una congettura) sulla confluenza dell'Africa preistorica nella civiltà egizia. Già l'arte grafica rupestre e il simbolismo preistorico africano fissano la cerimonia della liberazione dell'anima e la fine del corpo, preparando il parallelismo dell'immortalità dell'anima e dell'immutabilità del corpo attraverso l'imbalsamazione, introdotto dagli egizi. Un passaggio decisivo è, dunque, la religione visto che il "segno di vita" è espressione della religiosità preistorica nell'Africa Subsahariana. La diffusione del feticismo e dell'animismo in Africa non sono in contrasto con la tesi della continuità fra i riti e culti preistorici e la religione egizia, poiché, secondo la scuola storico-culturale, è probabile che tali culti possano essere spesso la degenerazione di una precedente religione dell'Essere, che del resto esiste ancora oggi presso i Bantù. L'essere presso i Bantù è forza vitale. Dio stesso si definisce come una "Potenza" e tutti gli esseri ne sono dotati. Eugène Guernier porta dati sufficienti, circa l'affinità e la continuità esistente fra i culti dell'Essere africani e i culti d'Amon-Ra e d'Aton in Egitto. Più specificamente, secondo Anta-Diop, l'Egitto aveva preso il monoteismo dal Sudan Meridionale. Ciò significa far risalire il regno di Méroe (la Nubia dove sono state ritrovate raffigurazioni del "segno di vita") molto più indietro del VII secolo, dal quale viene di solito datato. L'archeologia segnala il moltiplicarsi delle rappresentazioni simboliche femminili, in tutto il neolitico e nell'età del bronzo nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo orientale preellenico. Sono presenti i tratti della Dea-madre, nella quale sono associate le idee di fecondità, di maternità, di regalità, e di dominio sulle belve. Per l'età del bronzo, è segnalata l'esistenza di un nesso fra le rappresentazioni femminili ed un culto centrato non sulla dea "madre terra", ma su una divinità solare femminile dai tratti comuni all'Egeo e all'Egitto. Bachofen ha portato l'attenzione sull'influenza della ginecocrazia sul sentimento religioso. "Dove la vita del popolo è dominata dal principio della maternità, essa deve necessariamente essere pervasa dalle proprietà che caratterizzano quel principio ed esprimerlo in ogni suo aspetto". A proposito dei Lici, un popolo dell'Asia minore, scriveva che il culto dei morti, la speranza nell'aldilà e la tendenza eminentemente religiosa di questo popolo rilevavano un'intima connessione con la ginecocrazia. L'intima connessione fra la ginecocrazia e la predilezione per il culto dei morti e la speranza nell'aldilà presentava per Bachofen un carattere generale, che conferisce una particolare pregnanza alla notazione di Anta-Diop; l'origine del mono-

teismo potrebbe essere messa in relazione col potere femminile. Il regno di Méroë, secondo la più tarda testimonianza di Plinio, era infatti governato da regine il cui titolo regale era Candace, lo stesso nome di una regina indiana incontrata da Alessandro (ma poteva, anche in quel caso, essere stato un titolo regale), che dimostrerebbe l'esistenza di elementi comuni dal Sudan all'India; e sarebbe difficile, in tal caso, non collegarli alla presumibile area di diffusione del matriarcato. Da Méroë sarebbe passata in Egitto l'idea di un Dio supremo, inteso secondo la più pura delle visioni monoteiste sotto i tratti del solo generatore nel cielo e sulla terra e che non è generato, solo Dio vivente in verità, colui che genera se stesso, che esiste dall'inizio, ha fatto tutto e non è stato punto fatto: Amon, dal nome che significa mistero, adorazione, si trova un giorno affiancato da Ra, il sole, o convertito in Osiride o Horus. Secondo Johan Bachofen, l'antico Egitto sarebbe stato una delle principali aree del matriarcato. Durante il matriarcato, secondo lo storico svizzero, erano esistiti vari stati retti da donne; queste erano state sagge legislative. In questi stati la discendenza era patrilineare, prevaleva l'agricoltura e regnava la pace. Nei santuari egizi dedicati alla dea "solare" Neit il culto era associato ai coleotteri sacri solari, la cui abitudine di spingere in salita una palla di sterco fu interpretata come rappresentazione del ciclo solare. Nella religione egizia le due dee Iside e Nephtys, alla morte del fratello/amante Osiride ne ricompongono il corpo smembrato. L'uccisione di Osiride da parte del fratello Seth e la sua successiva resurrezione nonché la vittoria e vendetta del figlio Horus sono strettamente collegate alla morte e rinascita stagionali delle colture alimentari e di altre piante. L'idea del viaggio del sole, attraverso i cieli di giorno e negli inferi di notte, su una barca e l'immagine di morte e rinascita sono anche considerate equivalenti del ciclo vegetale. Démetra, la dea dei campi, è uno dei simboli principali di questo mondo patriarcale. In *Un chicco di grano* Ngugi wa Thiong'o allude all'antica tradizione del matriarcato in Kenya: "Era stato molti, molti anni prima. Le donne allora governavano nel paese degli agikuyu. Gli uomini non avevano nulla, c'erano solo per obbedire ai capricci e ai desideri delle donne. Erano anni duri. Così aspettarono che le donne andassero in guerra e progettaron una rivolta, facendo un giuramento di segretezza per tenersi legati l'un l'altro nella comune ricerca della libertà. Avrebbero dormito con tutte le donne nello stesso momento, non sapevano forse che le eroine sarebbero tornate affamate d'amore e di riposo? Il destino fece il resto; le donne erano incinte. La rivolta incontrò poca resistenza. Ma non fu la fine del potere della donna nel paese". All'antico Egitto è dovuta l'introduzione del monoteismo, un passaggio decisivo verso una stabile condizione distintivamente umana. Per spezzare l'influenza del clero, si procedette alla riforma del monoteismo che distrusse gli dei regionali e fece del re l'incarnazione di questo dio unico. La preghiera, l'amore di Dio finirono per occupare nell'antico Egitto, dopo la riforma monoteista di Ichnaton nel XV secolo a. C., un posto molto più considerevole nel culto. La morale assunse un carattere molto più nettamente religioso: non ripagare il male col male, ripudiare la violenza, non far soffrire, rimettersi alla misericordia divina divennero le sue forme principali, comparve la formula: "chi piange sarà salvato", che introduceva quella predilezione di dio per gli umili, che sarà affermata dal Cristianesimo. In iscrizioni egizie ricorrono precetti di stampo nettamente cristiano e ha suscitato molto interesse fra gli storici il monoteismo d'Ichnaton, cui si attribuisce il seguente inno: "Tu sei nel mio cuore, non esiste null'altro che ti capisca, eccettuato me, tuo figlio. Oh, tu che fai vivere gli uomini, innalzali per tuo figlio, che è frutto della tua carne", chiara prefigurazione del Cristianesimo. Nei canti liturgici l'appello a Dio non sarà più a favore dei soli egiziani, bensì in favore di tutti gli uomini, anche degli stranieri. "Per la prima volta la religione è concepita come un legame che affratella gli uomini di razza, di lingua, di colori diversi". A segnalare la plausibilità di corrispondenze insolite vi è un parallelismo tra la

Sfinge (la cui colossale statua di El-Giza, sia detto per inciso, raffigura il volto del faraone Chefren della IV dinastia mentita come un perfetto tipo Bantù) ed il Cristo, compiuto di recente dallo storico De Maio, che ha studiato gli aspetti comuni alle due figure. Il culto monoteista era dunque probabilmente compreso nell'area del matriarcato, che presenta un nesso con il *melting pot* ellenistico, africano e asiatico che preparò il cristianesimo. Anta-Diop, Guernier e Toynbee mostrano la continuità fra il monoteismo egiziano e la nascita di quello giudaico. Gli Ebrei, secondo Anta-Diop, avrebbero accolto la concezione trinitaria egizio-africana; ma avrebbero anche trasmesso un pregiudizio antiafricano – dovuto al risentimento lasciato dalla lunga soggezione degli ebrei in Egitto –, nella leggenda dei figli di Noé, Cam, Sem e Jafet, di cui il primo colpevole e “segnato da dio”. Secondo Anta-Diop, Mosé viveva all'epoca in cui Tell-ell-Amarna o Amenofi IV (Ichnaton di cui si è detto, verso il 1400) tentò di rinnovare il monoteismo egiziano primitivo. Mosé sarebbe stato toccato da questa forma religiosa. Egli si fece, a partire da questo momento, il campione del monoteismo nell'ambiente ebreo. Secondo Guernier, l'idea trascendentale, che doveva costituire tutta la morale umana e porre le basi delle religioni monoteiste, giudaismo, cristianesimo, islamismo venne dall'Egitto. Toynbee mostra, inoltre, la trasformazione di Jahvé ebraico, il signore dio della guerra di uno stato particolare, in un altro Jahvé, un di che ha molto più in comune con il dio del sole adorato da Ichnaton che non con il dio suo omonimo. “Questo Jahvé-Aton era dio di giustizia e di misericordia, oltre che Dio onnipotente, e il Suo potere e la Sua giustizia non erano circoscritti dentro le anguste frontiere di un paio di comunità palestinesi, ma erano onnipotenti, ubiqui, imparziali”. Secondo la storiografia sull'Africa d'impronta eurocentrica, la civiltà mediterranea si sarebbe propagata dalla valle del Nilo più a sud, attraverso il “filtro di Meroe”. Si può vedere che il senso della relazione, per il periodo che stiamo considerando, si può invertire.

#### *Lo snodo ellenistico*

4. Queste considerazioni bastano, almeno, a giustificare che si ipotizzi la civiltà egizia come il raccordo fra le società africane e il resto del mondo. È questa possibilità che darebbe il modo, come si è detto, di giungere a ricostruire tanto la cuginanza quanto le linee di separazione rispetto alle aree contermini. Secondo una concezione “a stadi”, ogni stadio più “avanzato” ricapitola tutti i risultati ottenuti negli stadi precedenti; la storia marcia inesorabilmente in avanti; e tutti i gruppi umani debbono (o dovrebbero) passare attraverso gli stessi stadi. Già il concetto di preistoria relativa comporta, invece, che realtà a diverso stadio di sviluppo possono essere coesistite non senza influenze reciproche. Quest'idea della coesistenza di tipi storici diversi (con o senza influenze asimmetriche e/o reciproche) va mantenuta per le epoche successive. Va poi aggiunto che non vi è alcuna certezza che uno stadio più “avanzato” ricapitoli tutti i risultati fin allora raggiunti. In età abbastanza tarda, l'esperienza dell'Africa subsahariana coesiste con la storia egizia come preistoria relativa: espressione che connota la coesistenza di zone ad uno stadio preistorico con altre già entrate nella storia. La preistoria relativa comporta degli scambi, come risulta essere avvenuto anche nei rapporti fra il mondo preistorico nordico e la civiltà mediterranea classica. Se l'Africa Subsahariana aveva mantenuto una continuità con le innovazioni del neolitico e del paleolitico oltre che con le antiche influenze egizie, è plausibile che nel disfacimento dell'impero egizio queste influenze fossero tornate attive e che fossero un elemento importante della fusione, come segnala del resto l'antichità del cristianesimo copto ed etiopico. Spostandoci ora verso l'area e l'età ellenistica

in cui, secondo Cumont, confluisce anche la civiltà romana poco prima dell'inizio dell'età cristiana, vediamo che il *melting pot* ellenistico diventò il vero centro della tarda civiltà classica. Roma, divenuta come Alessandria una grande metropoli cosmopolita, fu riorganizzata da Augusto come la capitale dei Tolomei. Il matriarcato cedette, secondo Bachofen, non tanto alla violenza quanto alla superiore abilità e saggezza del mondo ellenico, simboleggiata dall'incontro fra Alessandro e la regina indiana Candace. Ottaviano Augusto, divenuto imperatore, è il più coerente instauratore del mondo maschile apollineo, tutto ordine e chiarezza intellettuale. Ma la cultura matriarcale non per questo sparì. Cleopatra, l'ultima Candace, stava per farle conseguire una vittoria definitiva nell'impero romano, e Ottaviano solo per poco poté impedirlo. La vittoria romana e l'ascesa di Augusto segnerebbero la fine dell'influenza delle tradizioni asiatico-africane, anche se il Cumont ha dimostrato che l'età ellenistica e l'impero romano vedono un rimescolamento il cui elemento unificante sono appunto i culti dell'area conquistata, almeno per quanto riguarda l'Asia e l'Egitto (mitraismo, culto di Iside, etc.). Le influenze egizie sono molto forti a Roma durante l'impero. Il culto d'Iside fa molti proseliti, mentre in Grecia già da tempo il razionalismo greco – giunto del resto, dopo la morte d'Aristotele, a forme parossistiche – è stato riassorbito da costumi popolari in cui avviene un'ibridazione dei culti precedenti con le influenze africane e orientali. Se non una vittoria, vi fu quindi un'influenza durevole del mondo asiatico-africano-matriarcale, nel corso della storia dell'impero romano, col diffondersi dei culti dionisiaci e dei misteri afro-orientali. I grandi astronomi, i grandi matematici, i grandi medici sono in maggioranza orientali o africani, come i grandi creatori o difensori di sistemi metafisici. Tolomeo e Plotino sono egiziani, Porfirio e Giambico siri, Dioscoride e Galeno asiatici. “Mentre la Grecia vegeta impoverita, umiliata, esaurita, mentre l'Italia si spopola e non basta più a mantenere se stessa, mentre le altre province d'Europa escono appena dalla barbarie, l'Asia Minore, l'Egitto, la Siria raccolgono le messi opulente assicurate loro dalla pace romana”. Seguendo la tesi del Cumont secondo cui fu molto più questo rimescolamento ad assorbire il mondo greco-romano che non il contrario, il mondo africano – se fosse valida la tesi di Anta-Diop – avrebbe contribuito a preparare l'humus delle religioni universali non solo per quanto riguarda l'influenza diretta sul monoteismo giudaico, esaminata da Anta-Diop e Guernier, ma anche per l'eredità propria delle aree africane che gravitavano su Alessandria d'Egitto. Ad Alessandria insegnò, prima che cominciasse in Palestina la predicazione del Cristo, Filone, pensatore ebraico, il quale concepì l'idea di un potere, la *dynamis*, derivante dal Principio per animare la materia. Secondo Guernier, quest'idea può avere influenzato Gesù. Essa è presentata come di ascendenza plotiniana, cioè dovuta al filosofo egiziano Plotino. La penetrazione dei culti orientali nel mondo romano (o egemonizzato da Roma) avviene al seguito della diffusione dei prodotti, delle tecniche e dei costumi dei popoli orientali (egizi, siriaci, persiani, dell'Asia minore). In questo modo tali culti, d'Iside, di Cibele, di Dioniso, giunsero fino in Gallia, nel vallo di Britannia e nella Renania romana. Tutto l'impero era orientalizzato, perché i soldati di origine orientale, mandati ai confini settentrionali dell'impero, portavano con sé i loro culti e costumi ai quali convertivano gli indigeni. Naturalmente, considerando certi eccessi dei culti orientali, come i sacrifici umani o le autoevirazioni degli archigalli di Cibele, si potrebbe dubitare del valore evolutivo di questa tendenza, ma sta di fatto che soltanto per suo tramite si propagò quella tendenza alla trascendenza che rese possibile la diffusione del cristianesimo. L'idea delle sfere celesti, una delle principali del medioevo europeo, veniva dai siriaci. L'idea di “eternità” veniva dalla ripresa delle tradizioni astronomiche caldee, compiuta sempre in questa fase di diffusione dei culti africani e orientali nell'impero romano. Dovunque è possibile seguire da vicino le trasformazioni successive di un'istituzione specifica, noi cogliamo l'azione



dell'Oriente e dell'Egitto. Influenze egizie erano state forti anche in Grecia fin dal tempo delle conquiste di Alessandro. Ha osservato lo storico inglese Eric Dodds, come all'orgoglioso compiacimento intellettualistico dei filosofi che induceva Aristotele ad abbandonare l'antica norma di vita dell'umiltà e lo stoico Zenone a identificare l'intelletto umano con la sostanza divina, seguisse più tardi il moltiplicarsi di circoli privati, gli "Apolloniasti", "Hermaisti", "Serapiasti", iniziati ai culti, il diffondersi dell'astrologia, della medicina magica e dell'alchimia. I "Serapiasti" aderivano al culto di Serapide, anch'esso, come quello d'Iside, proveniente dall'Egitto. Vi sono inoltre le più generali influenze egizie nel campo della scienza, in particolare la matematica, della tecnica e della medicina nella Grecia antica. Secondo Guernier, "senza il miracolo egiziano il miracolo greco, culla della civiltà occidentale, non avrebbe potuto essere quello che fu". "Le istituzioni democratiche delle città del delta influiscono sulla struttura politica della Grecia ... Tutte le istituzioni egiziane vengono riformate, compiendo così una delle più grandi rivoluzioni del mondo storico: assemblee elette di notabili, soppressione dei privilegi dei preti, abolizione delle rendite religiose, creazione del catasto, eguaglianza di tutti di fronte al fisco ... Parallelamente prendevano piede in Grecia anche le altre conquiste del pensiero egiziano: l'infinito, l'immortalità dell'anima, la morte di un dio redentore, l'elevazione della coscienza umana nella pratica del bene."

### *La transizione fallita*

5. L'Africa Nera è emarginata in modo sempre più definitivo proprio a partire dalla civiltà classica del Mediterraneo, ma non completamente. E, comunque, la sua realtà non può essere considerata immobile, tenendo conto dei più tardi regni del Benin, del Mali, del Kaném Bornu, del Congo, dello Zambesi. In una certa misura, essa mantiene l'eredità delle società egizie. Anche le monarchie delle regioni tropicali erano chiamate di solito "divine", nel senso che erano depositarie del potere rituale. E anche nei regni tropicali si ricorreva ad accorgimenti per assicurare l'apparenza dell'immortalità del re, ritenuta necessaria per garantire il benessere del popolo. Presso i mossi del Sudan occidentale, nel XVI secolo, cerimonie elaborate rispecchiavano un'idea della monarchia per la quale un intermediario, "portatore dell'anima del re", era insediato non appena questi si fosse trovato in punto di morte. Il carattere dei regni o imperi del Sudan occidentale, durati fino al XVI secolo con persistenze fino al XIX, dominati da caste di tipo sacerdotale, fa pensare ad una matrice comune oppure ad una derivazione dal mondo egizio. Del resto, re divinizzati sono esistiti anche fra i popoli nilotici organizzati (gli hima). A rendere il Bidima poco sensibile nei confronti di una prospettiva storica del tipo di quella che è stata presentata, ha contato il suo atteggiamento molto critico nei confronti della religione, che viene associata ai pregiudizi circa "la passività del Nero, il suo fatalismo, la sua inettitudine verso uno slancio prometeico che scopre le leggi della natura e crea a partire da esse". Il Bidima si riferisce al fatto che durante il periodo coloniale il sottosviluppo economico era spiegato mediante un argomento culturalista: se l'Africa affonda e soffre sempre è a causa del fatto che la sua cultura è fatalista con delle cosmologie e ontologie vitaliste. Il guaio è che l'autore in questione condanna pure gli sforzi di modernizzazione. È significativa l'accusa di magia nei confronti degli esperti africani di pianificazione: "il piano quinquennale scongiura la paura del futuro e di ciò che capiterà a questi africani il cui destino è regolato al di fuori di loro stessi. Il mancato dominio di questo destino spinge gli esperti e i tecnocrati a scongiurare la sorte in maniera magica servendosi di equazioni, statistiche, frequenze e probabilità." La presa di coscienza è vissuta come un distacco dalle idee occidentali di scienza e

di progresso, inclusa la visione marxista, poiché queste sono concepite come affermazioni di una concezione totalizzante della vita che non lascerebbe spazio all'errore e all'imprevisto. Dopo il declino del movimento della *négritude* rivolto al passato e il fallimento del marxismo rivolto al futuro, in Africa risulta difficile conciliare aspirazioni e valori diversi. Rivalutando la tradizione, il movimento della *négritude* ha prodotto, in effetti, un'etnofilosofia che considera l'integralità della cultura (miti, magie, cosmogonie, proverbi, saggezza) come filosofia. Si è dinanzi, secondo il Bidima, ad una "ontologia" dinamica in cui le forze si presentano in interazione gerarchizzata che vede in alto Dio, poi gli antenati fondatori di clan, i defunti della tribù, gli uomini, gli animali, le piante. Quest'etnofilosofia è ancora un'ideologia molto diffusa fra gli africani. Essa era centrata sulla valorizzazione della tradizione. Si cercava e si rivendicava, come anche nel caso di Anta-Diop, il passato africano, spesso poco o niente conosciuto.

L'etnofilosofia presuppone, evidentemente, la continuità degli statuti ancestrali. L'origine di questi si perderebbe nella notte dei tempi, secondo un punto di vista non diverso da quello degli etnologi occidentali che si sono occupati dell'Africa Subsahariana; tale continuità non corrisponde alla realtà. L'etnofilosofia rappresenta perciò uno sganciamento rispetto al presente per rifugiarsi in un passato illusorio. Le ambiguità del pensiero africano sono riassunte nel seguente passaggio di un giurista congolese: "*Comme on le sait, la société africaine a une organisation reflétant ses us set coutumes. Le système de pensée africaine, étant essentiellement imprégné d'humanisme, a généré des conceptions et des pratiques au rang des civilisations humanitaires. L'avènement de la colonisation a plutôt été ressenti comme une mise en veilleuse des dites manifestations, alors que s'installaient des institutions inspirées par les valeurs importées. L'indépendance, tout en donnant aux Etats africaines l'occasion de participer aux côtés des nations étrangères, à la construction de la civilisation de l'universel, les a paradoxalement placés en face de nombreux dilemmes aussi bien sur le plane économique, politique et socioculturel qu'à propos du choix à opérer entre l'adhésion sans faille aux modèles importés, et le recours radical aux traditions ancestrales.*" Abbandonare l'ossessione per l'identità apparirebbe un'esigenza in gran parte giusta, se l'aspirazione identitaria deve essere messa d'accordo con i bisogni più urgenti delle popolazioni africane. La tradizione viene identificata senz'altro, nel passo precedente, con la situazione pre-coloniale. Tuttavia il colonialismo ha inciso irreversibilmente, per il bene come per il male, sulla realtà africana, come si è visto e come si ricava da quest'altro passo del Davidson: "L'Africa di oggi è straordinariamente diversa da quella di un secolo fa: anche dove le vecchie strutture e le vecchie idee sembrano più vive, a guardar bene spesso ci si accorge che sono soltanto gli involucri del loro antico significato." Anche il libro di Bidima ammette l'irreversibilità del cambiamento.

È dunque probabile che l'etnofilosofia abbia incoraggiato la credenza in un'età dell'oro molto lontana dalla realtà effettiva. La nuova versione dello sforzo di auto-definizione appare, tuttavia, incompatibile anch'essa con i bisogni fondamentali delle popolazioni e con i problemi di costruzione/ricostruzione di stati, economie e società che è necessario affrontare. Il riconoscimento dell'errore e dell'imprevisto, presentato come una riconciliazione dell'africano con se stesso, sembra una banale e pericolosa razionalizzazione delle difficoltà che gli sforzi di modernizzazione incontrano. Non è possibile concepire un "passaggio" se non come qualcosa che si trova fra una certa percezione del passato ed una rappresentazione del futuro; mentre, al contrario, sono di moda le divagazioni sulla *traversée* che tematizzerebbe il transitorio, il *transitaire*, il traboccamento e l'impercettibile fugace: per essa ciò che conta è il passaggio e la linea di partenza e l'arrivo non interessano più. Il "passaggio" implica anche una rappresentazione del futuro, per la quale potevano servire anche i piani quinquennali, specie se si

tiene conto ch'essi dovevano risvegliare un senso del futuro ancora languente. La rivalutazione dell'imperfezione in quanto tale, che il Bidima asserisce di riprendere da un'etnofilosofia africana liberata dai suoi eccessi, ma che a me sembra riecheggiare pure le mode parigine, non può costruire una prospettiva valida. È evasivo affermare, col Bidima, che l'arte di collocarsi fra il "non ancora" e il "mai più" "non sarà un preludio alla dimissione dinanzi alla sofferenza africana"; ma sarà, al contrario, una reazione a favore di "un coraggio senza certezze compatte, una 'dotta speranza' senza false promesse, e un'esigenza di giustizia senza risentimento"