

International Gramsci Journal

Volume 4

Issue 4 *Gramsci nel mondo / Gramsci in the World; Atti del convegno della International Gramsci Society / Proceedings of the International Gramsci Society Conference; Sardegna, settembre 2021 / Sardinia, September 2021*

Article 30

2022

Tra subalternità e autonomia. Tracce di Gramsci nel “pensiero africano” e nella ricerca africanista

Riccardo Ciavolella

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Ciavolella, Riccardo, Tra subalternità e autonomia. Tracce di Gramsci nel “pensiero africano” e nella ricerca africanista, *International Gramsci Journal*, 4(4), 2022, 282-295.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol4/iss4/30>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Tra subalternità e autonomia. Tracce di Gramsci nel “pensiero africano” e nella ricerca africanista

Abstract

This is the Abstract of the Italian-language article by Riccardo Ciavolella on the relevance, and difficulties, of translating Gramscian concepts in the contexts of sub-Saharan Africa.

Keywords

Gramsci; African philosophers; missed encounter; translatability of Gramscian concepts; Islam and catholicism; subaltern groups

Tra subalternità e autonomia
Tracce di Gramsci nel “pensiero africano” e
nella ricerca africanista

Riccardo Ciavolella

1. Introduzione

Riflettendo sulla presenza di tracce gramsciane nel pensiero africano contemporaneo e nella ricerca africanistica, questo articolo contribuisce ad espandere la ricca riflessione sulla circolazione, l'uso, l'interpretazione e l'adattamento del pensiero gramsciano nel mondo e più in particolare in quelle regioni chiamate prima Terzo mondo e oggi Sud del mondo. Da questo punto di vista, come noto, si è già largamente discusso della traducibilità e della traduzione dei concetti gramsciani nei contesti coloniali e postcoloniali indiani, poi latinoamericani e più recentemente medio-orientali, senza dimenticare la presenza costante di riferimenti nei cosiddetti *identity studies*. In questo contesto, l'Africa è apparsa del tutto marginale nel dibattito per ragioni interrelate che si spera di elucidare meglio nel corso della disamina, ma che potremmo qui riassumere nel con quanto segue: se si esclude il recente interesse anche in Occidente per le teorie dell'*afropolitanismo* come una risposta storicamente e culturalmente radicata alla crisi delle società contemporanee, il pensiero *ex Africa* ha spesso avuto difficoltà a porsi come paradigma o discorso di riferimento sul piano del dibattito internazionale e a mostrare la propria rilevanza per il pensiero internazionalista, essendo spesso confinato, dai produttori stessi del discorso o da chi guarda all'Africa dall'esterno, come un posizionamento culturalmente specifico e dunque irriducibile alla comparazione. Pensare a una traduzione nei contesti africani di un pensiero europeo, al quale Gramsci potrebbe essere superficialmente ricondotto, dunque, avrebbe potuto sembrare un'operazione artificiosa, non del tutto esente, peraltro, dal pericolo di alimentare una subalternità teorica africana impiegando ai contesti locali categorie e nozioni esogene. I gramsciani sanno bene che il concetto gramsciano di “traduzione” e la traduzione stessa di concetti quali egemonia, senso comune, subalternità, società civile o intellettuale organico permettono di sfuggire a tale pericolo, chiamando sempre

a come il movimento della storia si concretizza nei contesti, nelle situazioni e nelle dinamiche locali culturalmente e socialmente determinate. Senza questa aderenza alla vita delle persone e dei popoli, alla *praxis* insomma, la teoria è solo elucubrazione. Riflettere su questa “traduzione” possibile di Gramsci in Africa non è però cosa semplice. Prima di tutto, come dicevo, ciò è dovuto alla scarsità di tracce e riferimenti che si possono trovare nella ricerca africanistica, ossia nei discorsi scientifici o intellettuali *sull’Africa*, e nel “pensiero africano”, se con ciò si intende chiaramente non una concezione del mondo ipostatizzata e culturalmente uniforme e stabile (del tipo “gli africani pensano che...”), ma la produzione ideologica di chi, *dall’Africa*, ha riflettuto alla possibilità di un’autonomia culturale africana al fine della propria emancipazione e al tempo stesso il suo posto nell’universale. Seguire le poche tracce di Gramsci in Africa, tuttavia, è un’operazione il cui interesse non è solo filologico: anche l’assenza, l’incontro mancato o l’incapacità di attecchimento del gramscianesimo internazionale ci dice molto sull’evoluzione del pensiero e dei discorsi sui diversi contesti africani. E racconta di fermenti intellettuali, ideologici e politici che mettono al centro, senza per forza intenderle in questo modo, questioni propriamente gramsciane: come superare una subalternità politico-ideologica in cerca di un’autonomia; come ancorare una teoria dell’emancipazione alle realtà locali, storicamente e culturalmente radicate.

2. *Un incontro mancato?*

Nel tentativo, come si vedrà alquanto arduo, di rintracciare usi e interpretazioni di Gramsci in Africa subsahariana, desidererei partire da un dato grezzo e assai evidente. Chi scrive è un ricercatore africanista e non un intellettuale, un pensatore, un politico, un militante o un universitario africano.

Con questo non si tratta di discutere della mia legittimità o meno nel parlare di questo argomento, anche perché quello che farò sarà abbastanza banale (mi limiterò infatti a un censimento di ricorrenze e usi di categorie gramsciane per descrivere processi storici, culturali e politici nel continente africano, con un’attenzione maggiore, seppur non esclusiva, all’Africa Occidentale). Si tratta semplicemente di riconoscere il fatto che sarebbe difficile identificare, negli universi intellettuali o politici africani, uno specialista o, per così dire, un

traduttore di Gramsci intento a calare il pensiero del sardo nei linguaggi filosofici e nelle pratiche locali. In sostanza, per essere brevi, non sembra esserci qualcosa di comparabile a un Ranajit Guha o a un Edward Said. Questo è vero certamente per la seconda metà del Novecento, quando i riferimenti a Gramsci, seppur molto significativi come vedremo, sono stati molto saltuari. Ma ciò è ancora più evidente per il secolo in corso. Gli ultimi due decenni, che dovrebbero costituire il periodo di riferimento della nostra discussione comparativa, non hanno visto in Africa nessun ritorno a (o nessun primo incontro con) Gramsci: né nello sviluppo del dibattito, peraltro estremamente raffinato e interessante, attorno al pensiero postcoloniale e decoloniale e al cosiddetto afropolitismo, né in movimenti politici, sociali e intellettuali di protesta dal basso, certo presenti e diffusi sul continente, ma non comparabili ai sommovimenti delle primavere arabe.

Detto questo, il mio contributo potrebbe concludersi rapidamente, non fosse che le ragioni di quello che potremmo chiamare un *incontro mancato* tra Gramsci e l’Africa costituiscono, a mio parere, spunti altrettanto interessanti per dibattere della questione della traducibilità dei suoi concetti, non dal punto di vista della loro capacità interna a viaggiare e innestarsi altrove, ma in relazione ai contesti storici e culturali particolari come quelli africani, il cui dibattito politico-intellettuale è ingabbiato nella dialettica tra subalternità rispetto a un pensiero *soi-disant* universale e rivendicazione di un’autonomia, se non proprio autenticità, di un pensiero africano. In sostanza, sarebbe possibile pensare con Gramsci all’autonomia del pensiero africano sull’emancipazione di società e popoli del continente? Domanda, evidentemente, alla quale non oso provare a rispondere, ma che sottende, come vedremo, ogni tipo di considerazione a riguardo, soprattutto in un momento, come il nostro, nel quale riemergono voci e rivendicazioni per l’affermazione di un pensiero autonomo ed emancipato, decoloniale se vogliamo.

Se parlo di *incontro mancato* è per giustificare il fatto che dovrò parlarvi soprattutto di ricerca africanistica, condotta in particolare da accademici occidentali, e meno di pensiero africano. Eppure, sono convinto, come ho provato a dimostrare in alcuni dei miei lavori, che la traducibilità dei concetti gramsciani sia estremamente pertinente per analizzare dinamiche e disconnessioni delle società

politiche africane nel lungo periodo, da prima del giogo coloniale fino alle società contemporanee: le difficoltà politiche e culturali nella costruzione nazionale o nella federazione continentale, l'extraversione o dipendenza non solo economica ma anche culturale degli intellettuali, la rottura tra classi cittadine e contadini nonostante l'interdipendenza tra mondi urbani e mondi rurali, il dosaggio di coercizione e consenso (con la mediazione di clientelismo e corruzione) nell'affermazione di regime autoritari e la debolezza di processi democratici post-politici senza vera adesione popolare, il sentimento costante di una situazione di crisi di fronte alla quale solo la fortuna individuale e quasi mai l'impresa collettiva sembra poter qualcosa, la subalternità di larghe fette di popolazione disilluse e politicamente fataliste che trovano ciononostante nuove forme di senso e utopie in immaginari messianici e religiosi di riscatto.

Ora, capire le ragioni di questo incontro mancato richiederebbe una riflessione prolungata che esula dal nostro interesse qui, ma credo che valga la pena di dire che ciò può essere in parte spiegato alla luce della particolare sociologia storica del mondo politico-intellettuale africano. Come ha ben scritto Jean Copans ne *La longue marche de la modernité africaine: savoirs, intellectuels et démocratie*, le società africane difettano dell'istituzione di campi intellettuali strutturati e autonomi (case editrici, riviste scientifiche, ecc.) nella misura in cui gli intellettuali locali, in una forte continuità con vecchie forme di dipendenza geopolitiche, sono stati assorbiti da una "società civile" per certi versi artificiale ed eterodiretta: la macchina della consulenza per ONG e organizzazioni internazionali, il che ha ridotto il sapere critico a una funzione applicata al *servizio di* o al *servizio per*. In alternativa, importanti figure di pensatori critici e autonomi si sono scontrati con le limitatezze strutturali del campo intellettuale locale; e così hanno dovuto costruire i propri percorsi nella sfera accademica internazionale, soprattutto in ambito europeo e nordatlantico – in una dinamica assai tipica e dibattuta per quanto riguarda il pensiero postcoloniale –, ritrovando il proprio pensiero spesso poco ancorato o organico rispetto a dibattiti, esigenze e concezioni del mondo espresse dalle società locali.

In quanto detto finora brevemente a proposito di alcune delle ragioni sistemiche dell'incontro mancato tra Gramsci e l'Africa, possiamo già scorgere alcuni elementi che caratterizzano i modi, perlopiù sporadici, nei quali il pensiero africano, e soprattutto la

ricerca africanista, hanno fatto riferimento ai concetti gramsciani. In assenza di una qualsiasi tradizione filologica gramsciana africana o africanista, finora Gramsci è stato per l’Africa una sorta di riferimento teorico, un classico del pensiero storico-sociologico e della filosofia politica, per lavori universitari prodotti in seno a circuiti accademici euro-africani cosmopoliti, ma assai trasparenti per i dibattiti locali e poco significativi nel segnare le riflessioni pubbliche sulle trasformazioni sociopolitiche in corso. Per un autore che ha vocazione, come sa bene chi ha partecipato al convegno, a trovare *traduzioni* nei diversi contesti culturali e storici, risulta significativo che Gramsci debba scontare una certa immagine di esteriorità, trovandosi associato a un pensiero occidentale alternativamente accettato come un universale filosofico o respinto come riferimento eurocentrico, tale per cui le sue tracce si ritrovano soprattutto come espressioni di una serie di mediazioni linguistiche e teoriche del dibattito puramente accademico. Gramsci dunque è presente in Africa il più delle volte come semplice riferimento bibliografico, spesso più citato che discusso: un classico delle scienze sociali o della scienza politica. Citato perlopiù nelle sue traduzioni in inglese, è spesso associato, come ho cercato di dimostrare altrove, a una serie di autori della *French Theory*, come Bourdieu ou Foucault, trovandosi spesso piegato a figura post-strutturalista¹, oppure più raramente a Frantz Fanon.

Da questo punto di vista, si può dire che il modo in cui le idee di Gramsci possono essere calate nelle realtà africane è rimasta questione generalmente sotto-indagata e sotto-sfruttata se compariamo ciò con quanto avvenuto in altre aree di interesse per lo studio del mondo postcoloniale². Lo stesso dibattito postcoloniale fa poco riferimento a Gramsci quando si tratta di discutere di Africa, in particolare nel campo della critica letteraria³, nonostante il continente stia affrontando in modi specifici e originali la questione della decolonialità del sapere, forse proprio a ragione della sua debolezza strutturale nel creare un campo autonomo e il suo bisogno di farlo per emanciparsi dal retaggio delle visioni coloniali. In questo

¹ R. Ciavolella, *Les deux Gramsci de l’anthropologie politique*, ‘Condition humaine / Conditions politiques’ [En ligne], 1 | 2020, mis en ligne le 25 novembre 2020. URL : <http://revues.mshparisnord.fr/chcp/index.php?id=109>.

² *Gramsci in Asia e in Africa*, Baldussi, A. e P. Manduchi (a cura di), Cagliari, Aipsa, 2010.

³ C. Gorlier, *Post-Marxism in an African Context: The Usability of Antonio Gramsci*, ‘Research in African Literatures’, 33 (3), 2002, pp. 97-103.

quadro, credo sia utile ricordare, tra le poche eccezioni, il lavoro di Valentin Mudimbe, filosofo congolese esule nell'università americana. Nel suo *The Invention of Africa*⁴, considerato l'equivalente africano di *Orientalismo* nel decostruire l'immagine occidentale del continente, le saltuarie citazioni di Gramsci servono per dimostrare quanto le epistemologie che sottendono i discorsi occidentali sull'Africa siano connessi ai processi storici e ai rapporti di potere.

3. *Qualche traccia nella ricerca africanista*

Proprio sull'analisi dei processi storici e dei tentativi di instaurazione di rapporti di potere egemonici troviamo i riferimenti più cospicui e teoricamente raffinati, ma all'interno di dibattiti puramente accademici. Da questo punto di vista si può ricordare il lavoro di McCaskie su *State and Society in Precolonial Ashante*: un esperimento mirabile di applicazione del concetto di egemonia all'affermazione della legittimità culturale dello stato precoloniale, richiedendo un'attenzione non solo per il processo meramente politico, ma anche e soprattutto per la sfera della cultura politica e dei rapporti tra potere e masse.

Per quanto riguarda il periodo coloniale e la sua conclusione, lo storico e politologo David Laitin ha utilizzato la teoria dell'egemonia per analizzare in Nigeria il plurale e composito spazio religioso della società civile della componente Yoruba come campo di negoziazione, ma soprattutto di competizione egemonica di diverse appartenenze confessionali (cristiane, islamiche o "tradizionali")⁵ e delle istituzioni secolari per la propria affermazione a livello simbolico, morale e ideologico.⁶ In modi simili, uno dei più grandi storici dell'Islam africano, David Robinson, ha analizzato il periodo coloniale tentando di superare la semplice opposizione tra dominio laico europeo e resistenza religiosa locale, vedendo in quella che ha chiamato le "vie dell'accomodamento"⁷ una strategia delle confraternite sufi di condurre una lotta sottotraccia, di posizione, per l'egemonia in un contesto di asimmetria di potere.

⁴ Y.-V. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

⁵ D. D. Laitin, *Hegemony and Culture: Politics and Change among the Yoruba*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

⁶ D. D. Laitin, *Hegemony and Religious Conflict: British Imperial Control and Political Cleavages in Yorubaland*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

⁷ D. Robinson, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens (OH), Ohio University Press, 2000.

In relazione alla colonizzazione europea, il cristianesimo è spesso presentato come lo strumento ideologico per costruire l'“egemonia” europea attraverso un'azione congiunta di conversione spirituale, persuasione morale e penetrazione socio-culturale attraverso una diffusione strategica di chiese, scuole e altre istituzioni nelle “società civili” locali. Tuttavia, il cristianesimo è stato anche un linguaggio che ha dato forma e senso ad aspirazioni e rivendicazioni relative all'emancipazione di gruppi “subalterni” e, più in generale, agli “oppressi” o ai “miserabili”. Questo è il tipo di lettura che John e Jean Comaroff⁸ hanno dato della penetrazione missionaria e coloniale in Sudafrica e delle reazioni delle popolazioni locali. Usando una terminologia gramsciana di egemonia e resistenza, i Comaroff hanno mostrato come la “rivelazione” e la “rivoluzione” provenienti dal “fuori” sono due principi intrecciati nel forgiare la nuova coscienza politica e spirituale dei soggetti colonizzati. Il campo religioso, poi, sarebbe a mio avviso propizio al rinnovamento di uno sguardo gramsciano su quello che sta succedendo oggi in Africa, in particolare nel Sahel e in Africa Occidentale, dove la competizione religiosa è una competizione per l'egemonia che si gioca non direttamente nel campo del potere politico istituzionale, ma in quello del radicamento teorico e pratico di concezioni del mondo e di gruppi e reti inestricabilmente associate⁹. Ma in proposito possiamo solo registrare quanto segue: una certa terminologia gramsciana è penetrata nel “linguaggio” africanista, soprattutto quando si analizza la diffusione di una fede o di alcune organizzazioni religiose tra gli strati popolari. La diffusione dell'Islam in particolare è stata intesa come lo sviluppo di una religione di liberazione tra le “classi subalterne”¹⁰ e più recentemente di un più ampio strato di masse escluse dalla redistribuzione della ricchezza¹¹.

In relazione all'analisi degli stati e delle società postcoloniali, riferimenti più consistenti vengono fatti a Gramsci dagli studiosi che cercano di applicare le sue idee e concetti alla comprensione

⁸ J. Comaroff e J. L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

⁹ R. Ciavolella, *Religion and Cultural 'Awakening' as a Pathway to Social Emancipation for the Subalterns*, in C. Zene, *Gramsci and religion*, Milano, Mimesis international, 2019.

¹⁰ C. Coulon. *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire: religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983.

¹¹ B. Soares and M. N. LeBlanc, *Islam, jeunesse et trajectoires de mobilisation en Afrique de l'Ouest à l'ère néolibérale: un regard anthropologique*, in *Collective Mobilisations in Africa/Mobilisations collectives en Afrique*, Tall, K., M.-E. Pommerolle e M. Cahen (a cura di) Leiden, Brill, 2015, pp. 67–90.

delle trasformazioni culturali e politiche¹². Un primo momento di possibile incontro è stato a mio avviso quello tra il pensiero gramsciano e lo sviluppo di un'antropologia politica intenta a descrivere la "ripresa d'iniziativa" dei popoli oppressi sul finire del periodo coloniale, più in particolare con i lavori di antropologi africanisti quali Georges Balandier in Francia – che però ha raramente citato Gramsci – o, in ambito anglofono, di Max Gluckman e soprattutto Peter Worsley. Questi ultimi sono stati in parte delle influenze per il lavoro di Eric Hobsbawm sui banditi e i ribelli e molto vicini ai circoli intellettuali che in quegli anni cominciavano a tradurre e pubblicare Gramsci in inglese, a partire dalle sue lettere.

A partire dalla fine degli anni '70, storici, politologi e antropologi hanno tradotto le sue critiche all'egemonia e ai blocchi storici per comprendere la formazione storica della dominazione di classe¹³ negli stati africani e di interpretare i rapporti di potere in termini di egemonie - in espansione o contestate, culturali o politiche - di gruppi specifici che cercano di regolare il rapporto tra Stato e società civile¹⁴. L'accento è posto sull'ambivalenza tra la capacità del potere di riprodursi attraverso "rivoluzioni passive"¹⁵ e le potenzialità per cambiare la società "dal basso". Uno dei casi più rilevanti, approfonditi ed emblematici di questa applicazione di Gramsci all'Africa è certamente il lavoro di Jean-François Bayart, iniziatore di una sociologia storica africanista rinnovata e sensibile all'antropologia, sulla costruzione della società politica e della società civile nel Camerun indipendente, intendendola non come una semplice imposizione di una classe dominante determinata, ma come l'esito instabile di un processo di formazione di un blocco storico tra élite politico-economiche urbane e cosmopolite e comunità rurali, attraverso forme di trasformismo e di

¹² D. Kendie, *How Useful is Gramsci's Theory of Hegemony and Domination to the Study of African States?*, 'African Social Science Review', 3 (3), 2006, Art. 5.

¹³ R. L. Sklar, *The nature of class domination in Africa*, 'Journal of Modern African Studies', 17 (4), 1979, pp. 531-52.

¹⁴ J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979; J.-F. Bayart, *Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne*, 'Politique africaine', 2, 2008, pp. 123-52; R. Fatton, *Gramsci and the Legitimization of the State: The Case of the Senegalese Passive Revolution*, 'Canadian Journal of Political Science', 19 (1), 1986, 729-50; R. Fatton, *Bringing the Ruling Class Back In: Class, State, and Hegemony in Africa* 'Comparative Politics', 20 (3), 1988, pp. 253-64; R. Ciavolella, *Entre démocratisation et coups d'État. Hégémonie et subalternité en Mauritanie*, 'Politique africaine', 2, 2009, pp. 5-23.

¹⁵ R. Fatton, *The Making of a Liberal Democracy: Senegal's Passive Revolution, 1975-1985*, Boulder (CO), Lynne Rienner, 1987.

assorbimento molecolare. Altro caso di interesse è quello del lavoro di Bernard Nwosu su *Civil Society and Democracy in Nigeria*¹⁶, che, al di là dell'interesse intrinseco della sua disanima, è da segnalare poiché pubblicato quest'anno, cosa che lascia sospettare o sperare un rinnovamento dell'interesse per Gramsci al giorno d'oggi, e poiché tale libro è prodotto da un intellettuale nigeriano che lavora nel proprio paese d'origine, a proposito di un paese estremamente complesso, dal punto di vista per così dire etnico-religioso, nell'articolazione di società politica e società civile. Tuttavia, il Gramsci qui utilizzato è quello filtrato dal dibattito anglofono attorno alle interpretazioni di Perry Anderson e resta fortemente ancorato al dibattito accademico internazionale.

In questo dibattito, gli studiosi hanno solitamente dato grande importanza alla nozione di “società civile”¹⁷, e più recentemente alle intuizioni gramsciane sul populismo¹⁸, ma meno attenzione al concetto di “subalternità”¹⁹. Alcune delle idee di Gramsci sulla politica subalterna sono state chiamate in causa da un certo numero di studiosi, come Steven Feierman e Kate Crehan, interessati all'emergere di “intellettuali”, di “concezioni del mondo” alternative e di mobilitazioni politiche tra le comunità rurali marginalizzate²⁰ o abitanti delle baraccopoli urbane²¹. Tuttavia, gli africanisti hanno esitato a utilizzare i “criteri metodologici” di Gramsci più specificamente per lo studio dei gruppi subalterni²², nonostante la loro

¹⁶ B. Nwosu, *Civil Society and Democracy in Nigeria: A Theoretical Approach*, London, Routledge, 2021.

¹⁷ M. Bratton, *Beyond the State: Civil Society and Associational Life in Africa*, 'World Politics', 41(3), 1989, pp. 407-30; D. Woods, *Civil Society in Europe and Africa: Limiting State Power through a Public Sphere*, 'African Studies Review', 35(2), 1992, pp. 77-100; R. Abrahamsen, *The Victory of Popular Forces or Passive Revolution? A Neo-Gramscian Perspective on Democratisation*, 'Journal of Modern African Studies', 35 (1), 1997, pp. 129-52; I. L. Markovitz, *Uncivil Society, Capitalism and the State in Africa*, 'Commonwealth & Comparative Politics', 36 (2), 1998, pp. 21-53; J. Hearn, *The 'Uses and Abuses' of Civil Society in Africa*, 'Review of African Political Economy', 28 (87), 2001, pp. 43-53.

¹⁸ G. Hart, *Rethinking the South African Crisis: Nationalism, Populism, Hegemony*, Athens (GA), University of Georgia Press, 2014.

¹⁹ E. Vezzadini e P. Guidi, *Contested Memories, Subalternity, and the State in Colonial and Postcolonial Histories of Northeast Africa*, 'Northeast African Studies', 13(2), 2013, pp. v-xviii.

²⁰ S. M. Feierman, *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990; K. A. F. Crehan, *The Fractured Community: Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia*, Berkeley, University of California Press, 1997; R. Ciavolella, *Huunde fof ko Politik: Everything is Politics: Gramsci, Fulani, and the Margins of the State in Mauritania*, 'Africa Today', 58(3), 2012, pp. 2-21.

²¹ A. Choplin e R. Ciavolella, *Gramsci and the African Città Futura. Urban Subaltern Politics From the Margins of Nouakchott, Mauritania*, 'Antipode', 49(2), 2016, pp. 314-34.

²² Cfr. Gramsci, Quaderno 25 dei *Quaderni del carcere*.

apparente “usabilità” per analizzare i movimenti sociali emergenti tra le comunità emarginate²³.

4. Dal discorso sull’Africa ai discorsi africani tra universale e particolare

A questo proposito è interessante notare che quello che è forse l’autore e intellettuale africano più influente oggi, il camerunese Achille Mbembe, pur pronunciandosi a favore di un’uscita del continente dalla lunga notte del colonialismo e della discriminazione epistemica e pur avendo indagato con Bayart nelle “forme popolari d’azione politica”, ha voluto dare un’immagine della politica africana che contraddice l’idea di classi subalterne insorgenti o alla ricerca di un’autonomia storica. Nel suo celebre *De la postcolonie*, Mbembe considera le prospettive “neogramsciane”, che secondo lui sarebbero quelle attente alle forme di contestazione e di resistenza di fronte all’egemonia, come inefficaci nello spiegare la *recherche hégémonique* del potere, che egli intende nei termini di produzione di un *commandement comme fétiche*, e la forma di consenso o condivisione di un medesimo linguaggio politico tra élite e masse, che egli chiama “banalità del potere” ed “estetica della volgarità” e che un commentatore ha definito come «the complex interplay of consent and coercion in the postcolony and the carnivalesque disposition of both rulers and ruled in the production and maintenance of hegemonic relations of power and subversion»²⁴.

Sempre parlando di autori africani, nel 2006 il ghanese Robert Yaw Owusu²⁵ ha interpretato in termini esplicitamente gramsciani l’esperienza rivoluzionaria di Kwame Nkrumah come tentativo di costruzione egemonica della nazione indipendente, nella misura in cui cercò di affermare un’autonomia politica a partire dalle specificità culturali e dai movimenti socio-religiosi locali. Credo che sia qui che si aggrovigli il nodo più difficile e più interessante di un potenziale incontro tra Gramsci e l’Africa, ossia nei tentativi di

²³ For example, it is striking to see that Gramsci has little relevance in the scholarship discussing slavery, even though this debate is manifestly about subalternity, ideology and exploitation—often with significant consequences on the religious dimension—and is marked by an opposition between materialist and culturalist interpretation of social forms of dependence. One exception is Urs Peter Ruf, *Ending Slavery: Hierarchy, Dependency and Gender in Central Mauritania* (Bielefeld, Transcript Verlag, 1998).

²⁴ <https://lists.h-net.org/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=h-africa&month=0108&week=b&msg=d2XSDF/vKhIadvKoULFY2g&user=&pw=>

²⁵ Robert Yaw Owusu *Kwame Nkrumah's Liberation Thought: A Paradigm for Religious Advocacy in ...* 2006.

risolvere il problema della subalternità persistente del pensiero e della politica africane verso un'autonomia storica che possa tradurre l'ideale universale dell'emancipazione in un'esperienza specifica, ancorata alle concezioni del mondo locali.

Da questo punto di vista, credo che ci siano già stati alcuni tentativi o dibattiti, per quanto assai diversi ideologicamente, di risolvere questa contraddizione tra universale e particolare, ed è interessante notare che, tra essi, ve ne sono alcuni che vedono proprio Gramsci come riferimento essenziale, pur ribaltandone l'intenzione politica.

È il caso, risalente agli anni 1970 e 1980, del movimento *Mewihwendo*, ossia del "solco nero". È un movimento intellettuale all'interno della Chiesa cattolica che si è sviluppato in Benin per contrastare il regime marxista. L'obiettivo era quello di sviluppare una riflessione per ancorare il messaggio di emancipazione nella realtà locale. Fin dalla colonizzazione, il messaggio cattolico era stato percepito come una sorta di sovrapposizione alla realtà locale di una visione del mondo esogena, accettata da élite colte o, come si diceva allora, "evolute". Tuttavia, il "solco nero" mirava ad ancorare questo discorso nell'universo della cosiddetta cultura tradizionale beninese, con l'idea che le concezioni spirituali e culturali del soprannaturale, compreso il vodun, fossero un percorso, sebbene imperfetto, verso la rivelazione. Questa idea era possibile grazie al riferimento a un principio sviluppato dalla Chiesa cattolica al Concilio Vaticano II, il principio di inculturazione; ma anche, più sorprendentemente, i testi fondatori di questo movimento mostrano che i suoi ideologi, come Adoukonou, pensavano esplicitamente a un modo per tradurre l'idea gramsciana dell'"intellettuale organico" in una concezione antimarxista dell'"intellettuale comunitario", capace di tradurre il messaggio di emancipazione universale nei termini e codici e universi di significato della cultura locale. Vale la pena ricordare che il principale ideologo del "solco nero" è un certo Barthélémy Adoukonou, dottore in antropologia a Parigi e in teologia sotto la direzione del futuro papa Ratzinger, che ha appena lasciato il suo posto in Vaticano come segretario del Pontificio Consiglio della Cultura. Questo spiega anche le visite in Benin di due papi negli ultimi decenni e persino la messa in scena, per alcuni anche blasfema, di un rito vodun all'interno di San Pietro a Roma.

Il caso è assai particolare, nella misura in cui rappresenta una traduzione di Gramsci ben al di fuori del suo perimetro ideologico.

Eppure, mostra quanto la questione della *traduzione* tra emancipazione e culture locali sia nel cuore della riflessione africana. Questo tipo di traduzione non è semplice e credo che sia il cuore tutt'ora del dibattito filosofico e delle scienze umane e sociali africane dove l'esigenza fondamentale è quella della presa della parola africana, come l'aveva già espresso a suo tempo Mudimbe nel passaggio seguente

Il s'agirait, pour nous Africains, d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de re-analyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. En somme, il nous faudrait nous défaire de l'odeur d'un Père abusif: l'odeur d'un Ordre, d'une région essentielle, particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité. Et par rapport à cette culture, afin de nous accomplir, nous mettre en état d'excommunication majeure, prendre la parole et produire différemment²⁶.

Nel dibattito contemporaneo di filosofia africana sulla possibilità di un discorso d'emancipazione e di una soggettività autonomi e decoloniali, il riferimento a Gramsci su questa questione è praticamente assente. Eppure, e con questo concludo, è utile ricordare che c'è stato un momento nello sviluppo del dibattito filosofico africano sulla questione, tra la fine degli anni 1970 e l'inizio degli anni 1980, che l'interpretazione di Gramsci era addirittura materia del contendere. Mi riferisco al dibattito tra il filosofo beninese Paulin Hountondji e il filosofo e linguista anch'egli beninese Olabiyi Yai. Il primo, spesso considerato come la figura più importante della filosofia in Africa degli ultimi decenni, è conosciuto per la sua ferrea critica dell'idea dell'esistenza di una cosiddetta "filosofia africana" o "etnofilosofia" *à la* Tempels, corrispondente ai "sistemi di pensiero" o "concezioni del mondo" spontanee delle culture tradizionali. Quest'idea sarebbe il prodotto non del *genius* africano, ma della visione culturalista ed essenzializzante portata dall'Europa sulle culture locali e del razzismo relativo che considererebbe l'africano incapace di un pensiero universale. Olabiyi Yai criticava questa posizione di Hountondji non solo come puramente speculativa, ma perché

²⁶ Y.-V. Mudimbe, *L'autre face du royaume*, Lausanne, Éditions L'Âge d'homme, 1973, p. 35

creava una netta separazione tra un pensiero filosofico accessibile soltanto a delle élite colte agganciate ai dibattiti filosofici raffinati cosmopoliti (ma in realtà soprattutto occidentali) e un pensiero spontaneo e informe delle masse che non avrebbe avuto dignità storica riconosciuta. È mio parere che ci sia una parte di verità in entrambe le posizioni, ma mi sembra importante concludere con la citazione gramsciana sulla quale Olabiyi si appoggiava:

Opposé donc « effort théorique du sujet individuel » et « philosophie collective » ou « philosophie » et « idéologie pratique » et marquer sa préférence pour les premiers termes de ces paires supposés irréductibles ou antagoniques, c'est, en dernière analyse, magnifier un vaste détournement, une monumentale escroquerie : celle d'une classe qui s'approprie les fruits du travail, manuel et intellectuel de l'immense majorité anonyme. C'est faire l'apologie de l'élitisme. Curieuse attitude de classe pour des philosophes qui s'il veulent d'obédience marxiste. Antonio Gramsci, philosophe et homme politique marxiste qui ne résolvait pas les problèmes à coup de spéculation, avec coutume de dire en la matière : « ... la philosophie de masse, la philosophie de la praxis ne peut être conçue que sous la forme d'une lutte, d'un perpétuel combat. Mais il faut prendre pour point de départ le sens commun, philosophie spontanée des masses, qu'il s'agit de rendre idéologiquement homogène... Son mérite (de la philosophie spontanée des masses) ne réside pas seulement dans le fait que le sens commun fait appel, quoique implicitement, au principe de causalité, mais dans le fait que, d'une façon beaucoup plus précise, il sait reconnaître par une série de jugements, la cause exacte, simple et immédiate, sans se laisser séduire par les arguties et les obscurités métaphysiques pseudo-profondes, pseudo-scientifiques » (Gramsci, 1949: pp. 120 et 25)²⁷. Voilà qui témoigne d'un sens profond de la continuité historique et de rapports sains et dialectiques entre élite intellectuelle et masses. C'est là, à notre avis, une leçon que nous devons méditer sérieusement en Afrique, les philosophes les premiers. Il est à remarquer que Gramsci pose comme point de départ nécessaire, cela même qui donnerait la chair de poule à nos philosophes abstraits et qu'ils craignent le plus : la philosophie spontanée des masses.

En conclusion au débat d'existence à propos de la philosophie africaine, force est de constater qu'aucun des principaux arguments de l'école philosophique spéculative ne résiste à l'analyse parce qu'aucune donnée empirique n'est avancée pour corroborer les constructions abstraites, quelques fines qu'elles paraissent. Nos philosophes postulent, créent même un vide qui ensuite ils se dépêchent de constater croyant ainsi donner le change. La critique

²⁷ Brani tradotti dal volume di Gramsci, *Il Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1949. Ora in *Quaderni del carcere*, V. Gerratana (a cura di), Torino, Einaudi, 1975: Q11§13, p. 1397, e Q10II§48I, p. 1334, rispettivamente. La traduzione francese riprodotta nelle due citazioni si trova in H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, Paris, PUF, 1972. (NDR).

de l'« ethnophilosophie » n'est pas radicale non plus parce qu'elle ne prend pas appui sur une analyse des sociétés africaines et part d'une définition préjugée de la philosophie commune aussi bien aux ethnologues qu'aux philosophes purs, à savoir l'étalon européen. Au lieu d'un débat d'existence, nous sommes ainsi confrontés à l'inexistence de débat. (...) la constitution d'une véritable intelligentsia révolutionnaire est une tâche que l'histoire assigne à notre génération. Les temps sont révolus, de l'intellectuel-parure dont l'impact sur les problèmes du peuple est nul. Notre génération doit inscrire à son ordre du jour la formation d'une communauté d'intellectuels, c'est-à-dire de spécialistes + politiciens selon les mots de Gramsci. Ils devront se souvenir cependant « qu'une action ne peut être révolutionnaire que dans la mesure où elle s'enracine profondément dans l'histoire et la culture nationales » ([Cheikh Anta] Diop).²⁸

²⁸ Olabiyi Babalola Yai, *Théorie et pratique en philosophie africaine: misère de la philosophie spéculative (Critique de P. Hountondji, M. Towa et autres)*, 'Présence Africaine', Nouvelle série, No. 108 (4^e trimestre 1978), pp. 65-91.