

Angelo Prontera

## L.S. SENGHOR, DALLA TRADIZIONE ALL'UNIVERSALISMO

In un precedente intervento<sup>1</sup> avevamo richiamato all'opportunità, per noi intellettuali occidentali, di assumerci il compito e la fatica di un confronto aperto e radicale con la figura e l'opera di L.S. Senghor ritenute particolarmente capaci di rimettere in discussione schemi ed abitudini intellettuali, morali e politici già ben consolidati.

Riteniamo, infatti, nell'attuale clima di crisi della ragione, del sapere, della civiltà stessa di tipo occidentale, che questa sia una operazione di igiene mentale particolarmente salutare poiché in occasione dei temi suggeriti e dei problemi proposti da Senghor ci costringe a ridefinire ed a rimotivare meglio le nostre scelte e le nostre attitudini.

La felice occasione ci viene comunque offerta da due saggi molto significativi, l'uno di Senghor stesso<sup>2</sup>, e l'altro da un'ottima monografia sul suo pensiero e sulla sua azione<sup>3</sup>. D'altra parte una breve analisi di *Liberté 4*<sup>4</sup> ci permette di riprendere il discorso dal punto nel quale lo avevamo interrotto.

### Socialismo e libertà

Il volume *Liberté 4*, con il significativo sottotitolo *Socialismo e pianificazione*, appartiene alla serie *Liberté* che prevede sei tomi di cui pubblicati solo quattro. L'ordine incrociato all'interno della serie dovrebbe essere costituito da 1-3-5 e da 2-4-6 poiché la prima serie interna affronta problemi culturali mentre la seconda problemi politici economici e sociali tenendo comunque presente quanto nello «stile» di Senghor siano fragili queste schematizzazioni.

In effetti in questo *Liberté 4* vengono raccolti scritti dal 1960, data dell'indipendenza del Sénégal, al 1973 data della presentazione del IV Piano di sviluppo economico e sociale del Sénégal. Non si tratta più insomma «di preparare l'indipendenza con una vigorosa e nello stesso tempo lucida azione politi-

<sup>1</sup> Cfr. A. Prontera, *Filosofia e Negritudine*, in «Nuova Europa», nn. 56/57, 1988, pp. 24-28.

<sup>2</sup> L.S. Senghor, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1988.

<sup>3</sup> J. Nespoulous-Neuville, *Léopold Sédar Senghor. De la tradition à l'universalisme*, Paris, Seuil, 1988

<sup>4</sup> L.S. Senghor, *Liberté 4. Socialisme et planification*, Paris, Seuil, 1983.

ca, ma di realizzarla pianificando e gli obiettivi ed i mezzi in vista dello scopo finale della piena realizzazione, come *uomini integrali*, di ogni Senegalese e di tutti i Senegalesi insieme»; ove è questione di cercare, e di inventare all'occorrenza, mezzi finanziari umani e tecnici per «condurre la *Nazione*, la società e le persone che la compongono, ad esprimersi ed a realizzarsi in tutti gli ambiti, sia che si tratti di economia o di finanze, di benessere sociale o di cultura, o infine di politica»<sup>5</sup>.

A questo scopo ed in questa direzione diventa vitale la necessità, sulla base della indipendenza, di indentificare e costruire «una via africana del socialismo» per dar corpo ad una «economia umana» che favorisca e permetta lo sviluppo armonioso di *tutto* l'uomo e di *tutti* gli uomini; questo progetto deve trovare nello stesso tempo in se stesso il principio di quel dinamismo originale<sup>6</sup> che ha le sue radici nel *territorio* concreto e che si irrobustisce grazie ad un «investimento sull'Uomo», ad uno sforzo cioè di insegnamento e di educazione poiché «il *socialismo africano* deve giungere a creare un nuovo tipo di uomo, più uomo. Deve realizzare l'Homo fondandosi sull'Uomo. Per questo nell'ambito sociale le azioni intermedie acquistano tanta importanza»<sup>7</sup>.

Per evitare comunque equivoci e confusioni Senghor non si stanca mai di enunciare esattamente i fondamenti della sua dottrina e delle sue scelte, di quel socialismo originale ed autentico dell'Africa che trova nel senso della «comunità»<sup>8</sup> e delle «differenze»<sup>9</sup> il suo cardine essenziale.

Non solo, ma anche nella discussione e nella analisi, nella progettazione e nella messa in opera di azioni e scelte politiche ed economiche particolari

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 7-8.

<sup>6</sup> «Questo obiettivo è particolarmente capitale in un paese sottosviluppato. È proprio ciò che bisogna comprendere. Lo sviluppo deve essere totale, cioè applicarsi a tutte le regioni del paese, urbane e rurali, a tutte le classi della società, a tutti i settori dell'economia, a tutti i livelli della vita individuale e collettiva. Ciò significa che è necessario valutare bene i bisogni prima di agire. *Lo sviluppo deve essere armonioso*, vale a dire che esso deve permettere a tutte le componenti di svilupparsi, di equilibrarsi, di perfezionarsi reciprocamente coniugando la loro specifica e benefica portata. Infine, lo sviluppo deve *comportare, in se stesso, il meccanismo del suo procedere*; esso deve trovare in se stesso il proprio originale dinamismo, per corrispondere esattamente ai valori umani ed ai valori di civiltà ai quali si applica». (*Ibidem*, p. 11).

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>8</sup> «Si tratta, come per il villaggio, di resuscitare lo spirito non *collettivista* ma *comunitario* della civiltà negro-africana: contro l'individualismo nascente, che è di importazione straniera, di far rinascere, con l'anima, lo spirito negro-africano di solidarietà in una democrazia ordinata» (*Ibidem*, p. 22).

<sup>9</sup> «Perché per la prima volta, finalmente, noi abbiamo, non dico ripensato, ma pensato seriamente il problema della Federazione. Perché noi abbiamo saputo, come dovevamo, sfruttare positivamente le nostre differenze, la nostra complementarietà, per realizzare non un compromesso, ma una *sintesi* delle nostre tesi». «Non vi è nazione senza volontà nazionale, senza una comune volontà di comune sopravvivenza. Perché vivere, è *survivre*, cioè fare appello a tutte le proprie risorse, tendere tutte le proprie forze in uno sforzo collettivo e quotidiano per, superando se stessi, perseverare nel proprio *essere*. Una collettività, per essere nazione, esige non che tutti i suoi membri siano tutti d'accordo ma che malgrado le distinzioni e le differenze dei suoi membri, la loro vita in comune sia preferita ad ogni altra vita, che queste differenze e queste distinzioni siano utilizzate, all'inizio, per la loro soppressione ed il rinforzo della vita comunitaria» (*Ibidem*, pp. 33-39)

e contingenti, Senghor non perde mai di vista l'orizzonte più ampio dei problemi sia in senso spaziale e planetario che in senso filosofico e politico. Emerge così una «filosofia della storia» ove, al di là dello spirito manicheo dei Bianchi, lo spirito della radicale distinzione fra vero e falso, fra tutto e niente, si staglia lo spirito ed il compito dell'Africa: quello della costruzione di uno «stile» nuovo: la conciliazione attraverso il dialogo<sup>10</sup>; così combattere per l'*Africanité* e per la *Négritude* significa lavorare veramente per una «civiltà dell'Universale» dove l'apporto insostituibile di ognuno e di ogni popolo<sup>11</sup> è condizione per scoprire, sopportare e promuovere l'Altro al di là di ogni differenza di pelle e di razza.

Si tratta così, sottolinea Senghor, prendendo a prestito dal patrimonio comune dell'umanità non tanto le filosofie ed i sistemi quanto piuttosto «i metodi e le tecniche»<sup>12</sup>, di fare appello «all'immaginazione, alla volontà, al lavoro» non per «edificare ed imporre» una civiltà quanto per contribuire alla costruzione di una verità come «simbiosi vivente di tutti i popoli, di tutti i continenti, di tutte le razze, ed anche di tutte le ideologie»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> «Abbracciamo dunque l'avvenire con uno sguardo *prospettico*, come voleva il filosofo senegalese Gaston Berger. La civiltà che, *nolens volens*, si elabora sotto i nostri occhi non sarà fatta dai soli valori dell'Europa, soprattutto non con i valori di un solo blocco. Essa non sarà né sovietica né americana; sarà sicuramente socialista, ma integrando i valori spirituali che hanno fatto la grandezza delle grandi civiltà del passato. [...] Così è perché la civiltà del futuro sarà, o diversamente *non sarà* affatto, il frutto di una *simbiosi*, quindi, del dialogo [...]. Il nostro ruolo sarà quello di agire secondo lo spirito dell'Africa: quello della conciliazione attraverso la *palabre*, che apre le porte alla pace». «La famosa *palabre* è, da millenni, un elemento essenziale della tradizione africana: il suo *metodo politico*. Perché, senza dialogo, il pensiero e la realtà dell'antagonista, ignorati, sono, di conseguenza, presentati in forma caricaturale. Ciò perché non vi è verità assoluta. Più precisamente, è dal confronto delle tesi anzitutto opposte che nasce la vera verità» (*Ibidem*, pp. 43, 63).

<sup>11</sup> «Noi possiamo, ritornando alle sorgenti, ritrovare e rimettere all'opera i nostri valori originali, nei quali consiste l'*Africanité*. [...] Poi vogliamo restaurare questi valori attraverso l'indipendenza di tutti i popoli africani senza eccezione. La colonizzazione infatti è più della dominazione di un individuo da parte di un altro; è la dominazione di una civiltà da parte di un'altra: la distruzione di valori originali per mezzo di valori estranei. Felicemente per noi e per il mondo, se la colonizzazione, qualunque sia stata la sua forma, ha distrutto un certo numero di valori africani, non è durata abbastanza per distruggerli tutti. Per essere giusto, nel frattempo, noto che essa ci ha anche apportato dei valori in sostituzione, che noi dobbiamo comunque conservare e far fruttificare. [...] Ma, per essere universale, la *civiltà* dovrà riunire, in una *simbiosi* dinamica, i valori complementari di tutte le civiltà: di tutte le razze. Non sarebbe universale, non umana, se vi mancasse il calore della *Négritude*. Per questo, difendere la *Négritude* è combattere per la civiltà dell'Universale» (*Ibidem*, pp. 49, 51).

<sup>12</sup> «Essere socialista non consiste nell'inforcare un'ideologia estranea e ripetere slogan quanto piuttosto, appoggiandosi sulle lezioni del passato e *comprendendo* il presente, nel preparare l'avvenire. Il socialismo del XX secolo non può essere quello del XIX secolo, tranne che per l'*esprit de méthode*, neanche per il metodo. Il socialismo del XIX secolo analizzava le realtà, le contraddizioni di quel tempo per trovar loro soluzioni appropriate e proprie; il socialismo, oggi, deve analizzare le contraddizioni del XX secolo per trovare soluzioni del XX secolo» (*Ibidem*, p. 74).

<sup>13</sup> «Comunque per noi non si tratta di dare il nostro aiuto all'edificazione di una civiltà qualsiasi, che si imporrebbe a tutte le nazioni. Non crediamo infatti che un popolo, un continente, una razza, un partito fosse anche internazionale, possieda, da solo, la *Verità*: l'esemplare unico dell'umanità. La nostra convinzione, appoggiata sui fatti, è che ognuno possiede la *sua* parte di

Qui Senghor, con la sua capacità di parlare nello stesso tempo «il linguaggio della ragione e del cuore»<sup>14</sup>, rivela un senso molto vivo e particolarmente ricco della libertà, intesa come «libertà di opzione fra molteplici strade e mezzi, come un contenitore vuoto che si tratta di riempire»<sup>15</sup>, e sa far proprio il messaggio e l'insegnamento di filosofi come G. Berger<sup>16</sup> o di intellettuali tipo Charles Péguy<sup>17</sup> o di politici tipo Jean Jaurès<sup>18</sup>.

Il tentativo necessario, a questo punto, è quello secondo Senghor, di «negrificare il socialismo» affinché sia possibile una «cooperazione nell'uguaglianza» attraverso il «dialogo» per «lo sviluppo reciproco» riscoperti e resi operanti da quella ragione «aderente al reale»<sup>19</sup> che è propria del mondo negro-africano. Certo Senghor si rende conto del suo inguaribile ottimismo nel continuo richiamo ad una *civiltà planetaria* prossima ventura, ma ritiene che proprio questa sia «la scommessa»<sup>20</sup> del nostro tempo se si vuole prendere posizione e scegliere rispetto a valori, idee-forza che animano o minano la civiltà. I valori

umanità e di verità, che la civiltà del domani, per essere quella della verità o, più modestamente, per contribuire al progresso dell'uomo, dovrà essere la *simbiosi* vivente di tutti i popoli, di tutti i continenti, di tutte le razze, e di tutte le ideologie. Ecco la *civiltà dell'Universale* che sorgerà solo dall'appuntamento del *dare* e del *ricevere*, che nascerà dialetticamente dal confronto fra tutte le civiltà particolari» (*Ibidem*, p. 55). Cfr. per una serie di affinità formali e sostanziali il capolavoro di Charles Péguy, *La città armoniosa*, a cura di L. La Puma, Lecce, Milella, 1984.

<sup>14</sup> L.S. Senghor, *Liberté 4*, cit., p. 58.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 46. Per una più ampia discussione del problema-tema della libertà cfr. G.A. Roggerone, *Libertà ed ontologia*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1984.

<sup>16</sup> «Il merito eminente di G. Berger è di non aver niente rinnegato, di aver tutto conciliato. Si trova, in lui, quella particolare preoccupazione per i valori morali, quella preoccupazione per l'umano e per l'amicizia che è il segno della Negritude. Ed anche quella passione della ricerca, del metodo, della chiarezza, che è il segno caratteristico del genio francese, — tutto ciò per costruire un mondo nuovo, meglio organizzato perché più razionale, più fraterno perché più umano». (L.S. Senghor, *Liberté 4*, cit., p. 57).

<sup>17</sup> Cfr. A. Prontera-P. Mariano, *Dossier Senghor*, in «Nuova Europa», nn. 56/57, 1988, pp. 7-8.

<sup>18</sup> «Non è proprio Jaurès a sostenere, in un'opera postuma sulla questione religiosa, che la realizzazione del socialismo coinciderà con una rinascita religiosa?» (L.S. Senghor, *Liberté 4*, cit., p. 62).

<sup>19</sup> La Negritudine è un *atteggiamento affettivo* di fronte al mondo. «È ragione poiché è espressione di una situazione, ma è ragione sensibile: senso della vita, simbiosi dell'io e del tu, dell'uomo e della natura, più che analisi. In definitiva, i valori negro-africani sono il gusto del concreto e della vita, la partecipazione alle forze del cosmo, la comunione con gli altri uomini attraverso il *dialogo* e l'*accordo conciliante*. In una parola, è un realismo mistico e mitico: *communiel*» (*Ibidem*, p. 82).

<sup>20</sup> «Sì, è una prospettiva ottimista del mondo a venire che io vi presento. È proprio ad una *scommessa* che vi invito. Non perdiamo niente a scommettere, perché, se perdiamo, tutto sarebbe perduto: e prima di tutto le nostre ragioni di vivere. Questa scommessa, comunque, per essere una scommessa, è nondimeno fondata su basi scientifiche, come testimoniano le opere di P. Teilhard de Chardin e di G. Berger. Dunque, volenti o nolenti, noi, uomini, siamo tutti spinti verso una civiltà unica. Quelli che ne hanno coscienza più di altri sono i Grandi dei due blocchi. Ciò che essi vogliono, è imporci, con la forza o con la persuasione, insieme alla loro ideologia, la loro particolare civiltà, per farne una *civiltà universale*». In ogni modo, vi sarà una civiltà planetaria: una civiltà universale. Il solo problema che si pone è quello di sapere se essa sarà semplicemente la proiezione, sul mondo, di una civiltà particolare, *europea*, o la *civiltà dell'Universale*, cioè non l'accumulazione fianco a fianco dei valori di ogni civiltà, ma la *simbiosi vivente* di tutti i valori particolari, che sono complementari, di tutte le civiltà» (*Ibidem*, pp. 79-80).

d'altra parte che egli ci propone hanno sì l'evidenza di quei principi primi della ragione discorsiva che fondano le scienze e le filosofie europee classiche, «ma appartengono al cuore più che alla ragione; sono propri della vita»<sup>21</sup>.

Entro questo contesto culturale e religioso e con le coordinate politiche della solidarietà e dell'autodeterminazione l'impegno politico di Senghor è quello della massima utilizzazione della razionalità tecnica e strumentale in vista della prima e preliminare soddisfazione dei «bisogni animali» poi per la conquista di un «ben-essere» ed infine, attraverso la *Cultura*, per la realizzazione del «più-essere» e di «più-essere». Un progetto per «la integrale espressione e realizzazione di tutte le potenzialità dell'intelligenza e del cuore di tutti i cittadini»<sup>22</sup> per cui, con chiari toni provenienti sicuramente dalla *Città Armoniosa* di Péguy, «non prendiamoci in giro, gli obiettivi non sono i fini. L'obiettivo globale è la società dell'abbondanza: del meglio-essere. Quanto al *fine*, il fine dei fini, se vogliamo essere fedeli al genio della nostra razza, di quella *négritude* che è esistenzialmente disinteressata, e se vogliamo soltanto essere fedeli alla nostra vocazione umana, lo scopo non potrà essere che la *società della cultura*: del più-essere. Attraverso ed al di là dell'abbondanza dei beni materiali, si tratta di accedere a quella dei beni culturali, spirituali»<sup>23</sup>.

In vista di fini di questo genere e di obiettivi più immediati per il benessere di tutti, Senghor non ha paura di dire, dall'interno della propria e lunga esperienza politica quale Presidente del Sénégal, che ci vuole una radicale e profonda trasformazione di mentalità e di vita, una vera e propria «mistica»<sup>24</sup> per dar corpo ad un socialismo<sup>25</sup> che vuole contemporaneamente «la più efficace utilizzazione dei mezzi per sviluppare la produzione e la giustizia sociale»<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 119-120.

<sup>24</sup> «Sì, lo sviluppo, per essere efficace, deve essere una *mistica*. Cioè, come nel nuovo convertito, un fervore che anima tutti i nostri atti, una unione, cuore a cuore, con tutti i membri del nostro Partito e della nostra Nazione, una unione, cuore e spirito, per uno slancio in avanti, verso la crescita economica — in vista dello sviluppo dell'*uomo integrale*. Questa mistica presuppone la trasformazione della mentalità di ogni militante del Partito: meglio ancora, *la trasformazione della sua vita*. Verso una maggiore dignità, un maggior rigore intellettuale, verso una più grande austerità morale. Questi imperativi esigono, da ognuno di noi, ed anzitutto dagli eletti, dai responsabili, non certo una vita da asceta, ma certo una vita di uomo onesto». (*Ibidem*, p. 164).

<sup>25</sup> «Vorrei soltanto ricordare ciò che abbiamo fatto nostro del socialismo del XIX secolo per farne la base, meglio il lievito di un nuovo metodo di azione. Partiremo dal socialismo scientifico di Marx e di Engels, come si presenta nelle loro opere economiche, politiche e soprattutto economiche, per completarlo comunque con le idee dei socialisti francesi, che non erano tanto *utopisti* quanto lo si è detto. Così facendo, cominceremo col liberare la dottrina marxista di tutte le scorie e dagli altri accidenti ed incidenti di percorso che non sono ad essa fondamentali, come l'ateismo, e, malgrado il proclamato metodo dialettico, l'idea di un certo sviluppo unilaterale, lineare, apocalittico» (*Ibidem*, p. 398).

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 528.

*Il meticciaggio*

Comunque, sottolinea Senghor, c'è anche per i negro-africani un problema fondamentale da risolvere: «quello di un *nuovo umanesimo* da elaborare e da vivere. E l'ho già detto più volte: se vogliamo realizzarci come uomini integrali, dobbiamo finirla di pensare come gli Europei moderni, gli schiavisti, per dicotomia, per pensare invece per sintesi, come i nostri antenati negro-africani, per vivere per *simbiosi*. Ciò vuol dire che le solidarietà primarie, orizzontali, fra Africanii, tra uomini del Terzo Mondo, saranno completate da solidarietà secondarie, verticali, fra Africani ed Europei»<sup>27</sup>. E ciò è assolutamente possibile visto che si tratta di compiere di nuovo ciò che è avvenuto col «miracolo della cultura greca», sintesi di valori complementari poiché era fatta di ragione discorsiva e di ragione intuitiva; una «*simbiosi*» insomma nella quale il sentire ed il pensare, la forza d'emozione e la potenza di immaginazione, l'acutezza dell'intelligenza e l'efficacia della azione si fortificavano reciprocamente. [...] Ciò comunque significa dire che essa è stata una cultura di *meticciaggio*. Meticciaggio culturale che era stato preceduto, o almeno accompagnato, da un meticciaggio biologico. [...] Ebbene, questo ideale di equilibrio armonioso, di civiltà integrale, pan-umana, che avevano sognato gli antichi Greci e che avevano cominciato a realizzare, una *Associazione euroafricana* può realizzarlo a condizione che si sviluppi in uno spirito di eguaglianza giuridica, di solidarietà economica e, per dir tutto, di fratellanza umana. Le nostre risorse fisiche sono complementari, e quelle dell'Africa sono immense. Vi è, al di sopra di tutto, la complementarità delle nostre culture. Di fatto, con la colonizzazione, quando non ha avuto risultati negativi, ci siamo già reciprocamente influenzati»<sup>28</sup>.

Però qualunque opera, situazione e prospettiva di meticciaggio comporta come condizione *sine qua non* non solo «l'essere se stessi e con decisione»<sup>29</sup> ma anche, e per ogni rinascita anche negro-africana, «il ritorno alle nostre sorgenti, alle nostre virtù tradizionali»<sup>30</sup>, che sole possono dare corpo e consistenza ad una qualsiasi identità.

A questo punto dobbiamo comunque precisare che abbiamo ritenuto essenziale, per non tradire il senso, tradurre il termine francese «*metissage*» non con *meticciato* che dà troppo, in italiano, il senso di un fatto ben compiuto, statico ed oggettivo, ma con *meticciaggio* quale termine che rende meglio il senso dinamico del termine. Senghor infatti è tutto preso dal bisogno di rendere e di indicare un processo dinamico e profondo e concreto per rendere l'idea di una «*simbiosi vivente*» come processo «*se faisant*», di un «*facentesi*» insomma come confronto e dialogo dal quale le precostituite identità non si somma-

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 551.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 553.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 627.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 630.

no ma si modificano e si fanno assumendo forme e modi autonomi e nuovi, imprevedibili, e non riducibili alla pura e semplice somma. Ci sembra così di rendere anche quel clima e quei toni bergsoniani che sono propri del tono e dello stile bergsoniani di Senghor. Meticcaggio vuol dire ed indicare quindi non tanto un dato quanto piuttosto un progetto come processo vitale tutto nutrito di un «fare e, facendo, farsi».

Così ha ragione chi, con precisione e perspicacia, ha voluto indicare la figura di L.S. Senghor e la dinamica profonda ed interna di un uomo e di un'opera dalle molteplici dimensioni filosofiche, religiose e politiche, con l'espressione: *dalla tradizione all'universalismo*<sup>31</sup>. Non nel senso di un itinerario nel quale la nuova tappa esclude e supera la precedente, ma nel senso di un procedere nel quale le due dimensioni si concretizzano nutrendosi della reciproca presenza in uno spirito di universalità cresciuto nel letto di una realtà, quella del proprio territorio, del proprio habitat, del proprio popolo, della propria razza, della propria lingua ed in una tradizione quale insostituibile contributo di identità e di originalità ad una armonia che si costruisce sulla difesa e sulla promozione di identità diverse e maturamente accettate.

### *Fede e filosofia*

Testimonianza e documento di questo livello raggiunto dal pensiero e dall'opera di L.S. Senghor è senz'altro la recente sintetica «professione di fede» dell'Accademico di Francia resa con il volume *Ce que je crois*<sup>32</sup> ove il nostro ripercorre ed indica alcune tappe ed alcuni essenziali punti di riferimento del proprio itinerario e del proprio universo di valori e di scelte nel quale si stagliano in modo particolare quelli della «Négritude», della «Francité» e della «Civilisation de l'Universel».

Invitando a tener presente che per i Negri-Africani come lui «credere è un atto, anzi, un modo di essere, che impegna integralmente l'essere, lo spirito e l'anima, senza dimenticare il corpo»<sup>33</sup>, L.S. Senghor ritiene di aver *creduto* sempre in alcuni principi ed idee, radicati nella vita, acquisiti con il latte già in quel piccolo villaggio del Sénégal sulle coste dell'Atlantico dove cominciò ad apprendere ed a vivere il «senso dell'onore», la «padronanza di sé», la «pazienza» come stile di comportamento costruito giorno per giorno in quel «Royaume d'Enfance»<sup>34</sup> che da punto di partenza diventa, per il Senghor poeta e pensatore, rimpianto, progetto, aspirazione e meta finale. Comunque sia, egli dichiara: «Io *credo*, anzitutto e soprattutto, alla cultura negro-africana, cioè alla *Négritude*, alla sua espressione nella poesia e nelle arti. [...] Credo egualmente, per l'avvenire, alla Francofonia, più esattamente alla *Francité*, ma

<sup>31</sup> Cfr. J. Nespoulous-Neuville, *L.S. Senghor, cit.*

<sup>32</sup> Cfr. L.S. Senghor, *Ce que je crois, cit.*

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 9

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 12-15.

integrata nella Latinità e, al di là, in una Civiltà dell'Universale, dove la *Négritude* ha già cominciato a giocare il suo ruolo, primordiale»<sup>35</sup>. Certo non si tratta di credenze cieche ed immotivate in quanto esse sono rese plausibili e sostenute meglio, e sempre più solidamente, dalle scienze umane e dalle scienze biologiche dalle quali emerge che «è proprio alle latitudini del Mediterraneo e tutto intorno alla terra che sono nate, per meticciaggio biologico e culturale, le prime civiltà storiche, e le più grandi come quella egiziana, sumera, assiro-babilonese, indiana, cinese, ebrea, greca, latina, araba, etc.»<sup>36</sup>.

Così, dalla preistoria africana, dalla biologia stessa emergono le linee che definiscono concretamente una «cultura africana» di cui non solo Senghor si sente figlio ed erede, ma che egli vuole ritrovare e ricostruire per salvarla dal disastro prodotto dal colonialismo<sup>37</sup>. Si tratta insomma di «riscoprire i valori attivi» che hanno creato la civiltà africana e che le permetteranno di partecipare alla edificazione della «Civiltà dell'Universale». Essi si possono trovare anzitutto nella sua filosofia, di cui alcuni negano finanche l'esistenza e che Senghor, sulla base soprattutto dei lavori di Alassane Ndaw<sup>38</sup>, ritiene di poter così indicare: «La filosofia africana risponde perfettamente alla definizione che ne hanno dato i fondatori greci della disciplina. Essa si fonda sulle grandi intuizioni dalle quali l'uomo ha tratto le cause prime ed i principii degli esseri, e che gli hanno permesso di conoscere il mondo e di trasformarlo. Come la greca, la filosofia africana è, anzitutto una conoscenza o un sapere, una *episteme* insomma. [...] Ora dunque, come i Greci, i nostri saggi hanno fondato la loro filosofia sui primi elementi della materia e [...] su Dio, *intelligenza che pensa se stessa cogliendo l'intelligibile*. Ed è qui che la filosofia africana, costruita all'inizio su elementi simili, si separa dalla filosofia greca, albo-europea, per affermarsi in una identità su cui è stata fondata la religione e, di conseguenza, l'arte. La prima caratteristica di questa filosofia è che essa privilegia la ragione intuitiva come modo di conoscenza. [...] La seconda è la dialettica, nel senso greco, etimologico, della parola: nel senso del dialogo plurale. E soprattutto non si creda che le lingue africane ignorino il concetto, e che esse non hanno parole astratte. [...] Tuttavia l'Africano preferisce designare una cosa, un essere, un sentimento, un'idea, con un'immagine analogica. È che, dotato di sensi eminentemente sensibili, ama far percorrere loro i diversi aspetti della natura, che la sua ragione interpreterà facendosi intuitiva e discorsiva, sentimento, pensiero, poi simbiosi delle due. Il terzo tratto della filosofia africana è che è vissuta nella pratica: che essa è *re-ligione*. [...] Il quarto elemento che caratterizza la filosofia africana è il suo umanesimo. Un umanesimo dalle dimensioni del cosmo: dello spazio e del tempo, dello spazio-tempo. L'Uomo è il centro, il microcosmo del macrocosmo che è il cosmo, meglio, il suo agente attivo. È

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 134-135.

<sup>38</sup> A. Ndaw, *La pensée africaine*, Dakar, Les nouvelles éditions africaines, 1983.

proprio sul suo modello che si organizza la società [...] e l'Uomo è non un individuo inserito, ma una persona integrata in un gruppo: la sua famiglia, il suo clan, la sua etnia, il suo Stato. Alla *persona*, concetto latino, arricchito dal Cristianesimo, l'Africano oppone una nozione, cioè una conoscenza intuitiva, più complessa: più sociale che individuale, più culturale che tecnica. Verticalmente, l'uomo è radicato nella sua stirpe, fino all'Antenato primordiale, fino a Dio. Orizzontalmente, egli è legato alla società degli uomini: al suo gruppo, ai suoi gruppi, come abbiamo visto, e, al di là di essi, al cosmo. [...] In certe lingue Dio non ha plurale. Nella Filosofia africana questa sostanza che si trova sotto la materia è la Forza [...] la Forza delle forze»<sup>39</sup>.

Al di là quindi di una visione di Dio come «sostanza», come *Essere*, propria della tradizione occidentale ed aristotelica in particolare, nella filosofia africana la sostanza che *anima* la materia è la Forza ed anzi meglio ancora nel suo senso «plurale» la «Forza delle forze». In questo senso la filosofia africana ha il suo nucleo essenziale in una antropologia che la caratterizza come un *Umanesimo* dove l'uomo viene inteso e si rivela «centro attivo del Cosmo»: «La sua funzione essenziale o, per dir tutto, umana, è quella di captare tutte le forze sparse che sottendono la materia. Più esattamente, tutti gli aspetti, le forme ed i colori, odori e movimenti, suoni, rumori, fremiti, e silenzi dell'universo. Appartiene proprio a lui rinforzare la loro vita rinforzando la loro forza. Ecco, quindi, la parola *Vita*, che, in ultima analisi, spiega la filosofia africana, ma anche la religione e l'arte. È animando con l'arte l'universo visibile ed invisibile, cantandolo e ritmandolo che l'uomo rinforza la forza di Dio e diventa, nello stesso tempo, simile a Dio. Ecco perché, come dicono gli Africani, *Dio ha bisogno dell'uomo: degli uomini*»<sup>40</sup>.

Proprio nell'ambito della sua «religione originaria», l'*Animismo*, l'uomo africano esercita così la sua funzione di animatore e creatore di vita e la «*Négritude*» è allora «un certo caratteristico modo di essere uomo, soprattutto di vivere da uomo. È la sensibilità, e quindi l'anima più del pensiero»<sup>41</sup>, situata in un «universo» costituito da una «realtà plurale» ove lo «spirito-materia» si rivela soprattutto come un «tessuto di relazioni» (se volessimo dirlo con Péguy potremmo utilizzare l'espressione «anima-carnale») che ci fa toccare il cuore stesso di quella filosofia negro-africana, per la quale «Vi è una sola energia, un solo reticolato di forze anche se si presenta sotto due aspetti: l'energia tangenziale, quella dell'esterno, materiale e quantitativa, e l'energia radiale, quella interna, che è psichica e qualitativa. In verità, essa è spirituale, e di conseguenza, forza centripeta cioè creatrice. Ne risulta che, nel pre-vivente, le leggi psico-chimiche rimangono valide mentre, nel vivente, man mano che si sale dalla materia inerte alla pianta, dalla pianta all'animale e da questi all'uomo, l'anima si innalza in coscienza per esprimersi nell'uomo, nella libertà. Per questo uomo si

<sup>39</sup> L.S. Senghor, *Ce que je crois*, cit., pp. 107-112.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 139.

tratta di realizzarsi, al di là del ben-essere materiale, nel più-essere spirituale, dico io: nella *poesia* nel senso etimologico della parola greca, nella vita del *canto*, come dicono gli Africani»<sup>42</sup>.

In questo vivo senso delle proprie origini si fonda in effetti il progetto e l'ideale di «meticcaggio» culturale che sente il bisogno, anzitutto, «di radicarsi nelle virtù della *Négritude* per aprirsi meglio, poi, agli apporti fecondanti delle altre civiltà [...] sicuri che sprofondare fino alle radici della nostra razza e costruire sulle nostre proprie fondamenta non significa affatto tornare allo stato selvaggio, anzi questa è la stessa cultura»<sup>43</sup>. In questo processo di auto-coscienza Senghor ed i primi protagonisti della *Négritude*<sup>44</sup> riconoscono due avvenimenti cardine che costituiscono la famosa *Rivoluzione del 1889*: la pubblicazione della prima grande opera di Bergson, *Il saggio sui dati immediati della coscienza*, e della prima opera teatrale di P. Claudel, *Tête d'or*, costituenti le prime reazioni sia al «razionalismo discorsivo» che al «positivismo materialista»; Bergson infatti «risaliva alle origini spiritualiste della filosofia greca, alla *teoria*, ridando il suo posto alla ragione intuitiva come in Egitto, in Africa, ove l'aveva ritrovata Platone». Anzi, c'è di più: «Quando Césaire ed io, insieme ad Alioune Diop ed a Léon-Gontran Damas, abbiamo lanciato il movimento della *Négritude*, noi giuravamo solo con Claudel e Péguy. Meglio, li avevamo negrificati presentandoli come i modelli dei *Poeti negri* che volevamo essere»<sup>45</sup>.

E tutto ciò, qui sinteticamente indicato, spinge Senghor a riaffermare la propria fede «nella Civiltà dell'Universale alla quale consacro, egli dice, i pochi anni che mi restano da vivere»<sup>46</sup>.

Noi non possiamo sapere se Senghor riuscirà a realizzare l'impresa cui si era dedicato progettando i sei volumi di *Liberté* poiché di essi mancano ancora proprio il 5° ed il 6°, certo la sua opera rimane imponente e la sua azione sempre ricca e multiforme malgrado egli si senta pienamente se stesso solo nei suoi «poemi» ove ritiene che ci sia l'essenziale.

### *Dall'identità all'armonia*

Comunque sia, oggi, per avere un'idea, la più ricca possibile e la più fedele, della complessità e della varietà dell'opera, bisogna consultare la eccellente monografia di J. Nespoulous-Neuville<sup>47</sup> frutto di una tesi di dottorato in U.S.A. del 1987.

Ora, precisa l'Autore, per entrare nel mondo di Senghor, di quel negro-africano che «sente l'oggetto, ne sposa le onde ed i contorni, poi, in un atto

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 140-150.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>47</sup> L.S. Senghor, *De la tradition a l'universalisme*, cit.

d'amore, se lo assimila per conoscerlo profondamente», è necessario «accettare di *co-nascere* insieme all'immanenza ed alla trascendenza di ogni cosa»<sup>48</sup> se si vuole lasciarsi condurre, dal Senghor «poeta della libertà e della fedeltà alla vita», «al di là della superficie delle presenze, al di là dell'avvenimento e del fattuale, alle sorgenti vive dell'essere [...] per ritrovare l'unità originaria, quella dell'armonia e della pienezza che Senghor chiamerà il *Royaume d'Enfance*»<sup>49</sup>.

Così, «mentre l'Occidente tende a trascurare sempre di più la metafisica al punto che attualmente sembra confondere volentieri l'essere e l'avere ed organizzare il suo pensiero a partire da rapporti di potenza dell'avere e del conoscere (avere per conoscere, conoscere per avere), la filosofia africana, poiché è centrata sulla nozione di forza vitale, rimane una riflessione sull'essere e, più precisamente, su relazioni di confronto, partecipazione e comunione. Per essa, vivere manifesta la dialettica dell'essere e del conoscere. Tale è, d'altra parte, il contenuto dell'educazione iniziatica che, tradizionalmente, modella l'anima negro-africana»<sup>50</sup>.

Ed è proprio nel modello tradizionale dell'itinerario iniziatico che la Nespoulous-Neuville pensa di trovare una nuova e precisa chiave di lettura dell'opera e del pensiero di Senghor nel senso che egli, «alla ricerca del *senso dell'essere*, segue un itinerario che riflette fedelmente le differenti tappe della iniziazione»<sup>51</sup>. La prima è la prova della separazione dall'Africa ed il doloroso confronto con l'ostile Europa, la seconda tappa è la tribolazione della notte europea piena di grida di guerra, di odio e di disprezzo, la terza è data «dall'immersione nelle fortificanti sorgenti della *Négritude* e dall'emergere dei valori cristici dell'occidente»<sup>52</sup>.

A questo punto è evidente che non si tratta più del solo Senghor, né di un Negro nostalgico perché isolato in un Occidente alienatore, «ma proprio dell'uomo in sé, cioè di ognuno di noi mentre vive la tragedia della chiusura razionalistica e dell'atrofia del cuore. Ed il disagio del Negro in Europa, è anche il malessere dell'Occidentale. Questa amplificazione fa apparire l'identificazione del Negro — in quanto modello culturale — all'Uomo, cioè a colui che idealmente cerca di vivere le sue dimensioni sensuali, intellettuali e spirituali in accordo con i suoi necessari legami di appartenenza che lo legano agli uomini, al cosmo, a Dio»<sup>53</sup>.

E l'iniziato, diventa a sua volta «poeta iniziatore», ci invita ad entrare nel suo universo, ad accompagnarlo nel suo viaggio per «decifrare i messaggi di un umanesimo meticciano con tutti gli apporti culturali delle nostre società»<sup>54</sup>. La Nespoulous-Neuville ritiene così di poter identificare l'inizio dell'i-

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 12

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>53</sup> *Ivi*.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 25.

itinerario di Senghor rilevando in esso un primo momento costituito dalla «*entrata nella foresta iniziatica*»: essa, per il Negro, è quell'Occidente che, nel suo complesso di superiorità, non poteva andare incontro a lui e che invece si trattava di penetrare» per attingere alle sorgenti di quella conoscenza generatrice di potenza»; e Senghor voleva proprio «*rubare*» all'Europa gli strumenti della sua superiorità: le sue macchine e soprattutto «lo spirito delle sue macchine, cioè la sua *ragione discorsiva*»<sup>55</sup>.

Malgrado comunque tutta la forza e la pregnanza della parola negra, Senghor si rende conto, esistenzialmente prima e poeticamente poi, che essa non giunge a scalfire, a personalizzare questo mondo occidentale ed un secolare muro di incomprendimento si rende evidente; il Negro, nel confronto con questo mondo ostile, rivela il dramma più profondo dell'opposizione del blocco fra due culture; pian piano le prove di alienazione del Negro diventano insomma quelle dell'Uomo perché, «al di là del dilemma di una razza, discerniamo in effetti quello di un mondo che ha abbandonato i valori essenziali della vita e va alla deriva»<sup>56</sup>.

L'esperienza personale e storica di questo «razzismo» che lo tiene a distanza<sup>57</sup> spinge Senghor ad assumersi un impegno poetico, filosofico e politico nello stesso tempo: «disfare ciò che la Storia ha modellato e ridonare la sua possibilità di libertà all'uomo. Occorre a questo scopo non lasciarsi dominare né imprigionare dal peso di un passato. Questa aspirazione che attraversa tutta la sua opera sottende una vera filosofia della Storia: lungi dall'essere una fatale successione di eventi che si concatenerebbero logicamente, la Storia deve essere ad ogni istante una creazione dell'uomo. Avere il coraggio di dirigerne, di modificarne il corso. È così che Senghor propone all'uomo di andare alla scoperta del *Graal Négritude* che egli offre al mondo come una via di salvezza, perché l'Africa ha conservato le ricette di un umanesimo abbandonato da un Occidente sperduto nei tormenti e negli sconvolgimenti tecnologici»<sup>58</sup>.

Emerge così, nella lettura e nell'esperienza di Senghor, ciò che è proprio

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 29. «Senghor discende dunque dalla sua torre e va incontro a questo mondo bianco, ma non abbandona niente dietro di lui: porta con sé le sue presenze negre, i suoi pensieri, i suoi ricordi, i suoi antenati. È un Negro che va verso i Bianchi, e li chiama suoi fratelli. Ciò significa che la sua ricerca iniziatica si impegna e si regge su un appello alla fratellanza umana. Il suo itinerario è movimento verso le profondità, alla ricerca di un comune denominatore dell'essere, al di là delle circostanze storiche e culturali. Egli parte alla ricerca di una conoscenza e di un accordo fra civiltà le cui differenze devono diventare sorgenti di arricchimento per l'uomo» (*Ibidem*, p. 31).

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>57</sup> «Sembra che l'Occidentale, mettendo il piede sul territorio africano, non abbia preso in considerazione le condizioni di vita che modellarono la cultura negra. Si accontentò di paragonare questa civiltà con la sua e, non trovando alcun denominatore comune, la rigettò puramente e semplicemente. Sbarcando sul continente nero, l'Europeo ha commesso un errore di giudizio che segnerà tutte le ulteriori relazioni dell'Eurafrica: egli ha confuso potenza economica e civiltà, ed ha dichiarato l'Africa continente-incolto-da-civilizzare, cioè, dal suo punto di vista, da sfruttare» (*Ibidem*, p. 49).

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 50.

e caratteristico dell'Europa: una *Ragione* intesa e voluta come Dea autosufficiente capace, nella sua versione discorsiva, di guidare l'uomo all'azione ed alla conoscenza e questo è in effetti «il peggiore dei colonialismi» quello «della dittatura della ragione e della tecnica europee»<sup>59</sup>. Senghor, tutto immerso nelle angosce esistenziali che gli procura senza fine questo suo essere in un mondo estraneo, non si stanca mai di insistere su questo punto e di sottolineare come proprio questa *razionalità* rigida ed astratta ha costruito un mondo-prigione ossessivo e nello stesso tempo emarginante<sup>60</sup>. Un mondo occidentale, povero e senza anima, che si sforza «di far piombare l'Africa nella corrente razionalista materialista e tecnica che inonda una gran parte dell'umanità. In nome della modernità, si spinge l'Africano a far *tabula rasa* delle sue tradizioni, a rinunciare alla sua educazione secondo i costumi propri, alla sua visione del mondo, al suo passato, alla sua filosofia, alla sua spiritualità... No! L'Occidente non vuole ascoltare niente, non vuole apprendere niente dall'Africa!»<sup>61</sup>. Perciò egli non si stanca di insistere: «L'alienazione economica è solo un aspetto, uno strumento della nostra vera alienazione, che è di ordine morale; quella della nostra anima, della nostra condizione umana. È bene innalzare il livello di vita delle masse, ma la vita stessa dell'uomo, la sua dignità, non sono nel suo *standing*; sono piuttosto nel vigore del suo spirito e nel suo gusto, nel suo senso della bellezza, sono nella sua coscienza e nella sua attività creatrice. Nella nostra lotta contro la risurrezione del Patto coloniale, guardiamoci bene dal confondere il fine con i mezzi. Per vivere stiamo attenti a non perdere le ragioni di vivere!»<sup>62</sup>.

Su questa base e per queste considerazioni maturano la rivolta politica e la rivolta umanistica di Senghor. Sia che si tratti di lottare contro ogni colonialismo<sup>63</sup> sostenuto da ideologie mortifere<sup>64</sup> sia che si tratti di rivendicare un umanesimo integrale ed universale<sup>65</sup> Senghor «non ha voluto sottomet-

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 56. «Se, da una parte, lo spirito umano ha considerevolmente ampliato il suo campo di conoscenze, esso ha, dall'altra, rinnegato un modo di relazione al mondo, condannando, per mancanza di rigore, ogni approccio attraverso l'intuizione o il sentimento, e rigettando l'ambito della fede, considerata in quest'ottica come l'espressione di una ignoranza provvisoria. Questa forsennata ricerca di una conoscenza puramente intellettuale — razionale, logica e senza sbavature — ha condotto l'Occidente a disinteressarsi degli uomini a vantaggio di una concettualizzazione dell'Uomo, a partire dalla quale si costruiscono le diverse dottrine che pretendono ormai di fondare le società. Appoggiandosi su un rigore detto scientifico, esse sono all'origine di aberranti fanatismi che attualmente si sforzano di condurre il mondo, perché l'idea prevale contro i fatti, contro gli uomini. Fondate sull'azione, le scienze esatte, l'aver e la potenza, le nostre società canalizzano stranamente le facoltà dell'uomo: non solo esse non gli offrono più neanche l'affrancamento delle umanità greco-latine, ma esse inseriscono il suo spirito nella rigidità senza discorso delle matematiche e lo costringono per l'esigenza quasi esclusiva di un razionalismo che si trasforma in dottrine aureolate di intransigenza settaria» (*Ibidem*, p. 57).

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 118-119.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 106.

<sup>65</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 114-115.

tere la sua cultura negra all'imperialismo occidentale, né sconfessare i suoi valori di negro nel nome di una politica rivoluzionaria che si autonutre e si auto-justifica in rapporti conflittuali, sorgente di violenze e di vendette. Secondo Senghor è proprio in nome della cultura che il razzismo nazista, con il suo odio della ragione e con i suoi mostruosi crimini contro l'uomo, gli ha aperto gli occhi<sup>66</sup>: «Dopo due anni di prigionia, dal 1940 al 1942, due anni di meditazione, sono uscito guarito. Guarito dalla negritudine-ghetto, perché ero guarito dal razzismo: guarito della logica pura della ragione lineare, della passione antropofaga, come del ragionamento astratto, che è ancora più cannibale. Ecco allora la mia evoluzione: dalla negritudine-ghetto alla negritudine-umanesimo del XX secolo»<sup>67</sup>. Questo dinamismo fondamentale nasce in Senghor dalla esigenza di risolvere quella che egli considera la grande e tragica contraddizione del nostro mondo: da una parte i rapporti di forza nutriti dall'odio e dal reciproco disprezzo fra gli uomini e dall'altra il bisogno d'amare che ogni uomo porta in lui.

Infine, nella terza parte della monografia l'Autore vuole evidenziare ed ordinare organicamente quello che potrebbe essere indicato come «l'insegnamento iniziatico» attraverso il quale Senghor vuole condurre il lettore, e l'uomo contemporaneo senza distinzioni, a percepire «presenze e trascendenze» che lo possono aiutare a risolvere la spaccatura originaria dell'uomo «fra il suo gusto di vivere e la certezza di morire». E l'opera di Senghor, nei suoi momenti culminanti, diventa in un certo senso un «universo di preghiere» rivolte o agli antenati, nel tentativo di cogliere e di nutrire le profondità della propria Negritudine «per viverla promuoverla ed offrirla al mondo che si sta creando», o agli altri, e a Dio fra essi, cercando aiuto e forza, soprattutto «nell'incarnazione cristologica», per vivere affrontare e risolvere contraddizioni<sup>68</sup>. In effetti, mentre l'Occidente perde la propria spiritualità cercando di vincere la «paura di vivere e di morire» con una «logica esplicativo-giustificativa», Senghor è anche disposto ad avventurarsi «per le strade dell'irrazionale e della fede per poter meglio percepire i legami invisibili ma fondamentali che uniscono l'uomo al mondo ed a Dio, per non mutilare inoltre le dimensioni della vita»<sup>69</sup>.

E qui comincia a delinearsi una possibile conclusione dell'opera di Senghor, ma soprattutto si delinea, per quanto ci riguarda, una prospettiva filoso-

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>67</sup> *Ivi*.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 126. «Molto attaccato a questa spiritualità tradizionale, soprattutto per il fatto che essa sacralizza la vita sotto tutte le sue forme (visibili ed invisibili, essendo le une e le altre permutabili), Senghor concepisce il cristianesimo come la piena espressione di un pensiero religioso che, poiché fondato sul mistero dell'Incarnazione del Cristo-Dio, prolunga e compie pienamente la metafisica africana. Egli associa in effetti molto intimamente la mistica cristiana alla mistica africana. Ne è testimonianza la sua parola poetica, quella il cui fondo animista si accorda benissimo con il carattere cristologico dei poemi» (*Ivi*).

fica che va un poco al di là dei risultati che Nespoulous-Neuville mette in rilievo in questa pur ottima monografia. Il critico sottolinea giustamente che al di là delle tante affinità e convergenze, dallo stesso Senghor messe in rilievo, fra la religiosità tradizionale africana ed il cristianesimo, resta il fatto che le religioni bibliche mettono l'accento, in un profondo dualismo, sul «peccato originale» e sul «paradiso perduto» mentre il pensiero negro-africano si fonda su un duplice postulato religioso: l'uomo è la sintesi di tutte le creature del cielo e della terra e la Parola di Dio, «Sorgente di vita, fu l'origine della Creazione»; questa Parola, questo soffio «è il dinamismo spirituale diffuso nelle cose, dato che l'universo africano impregnato di Dio, postula Dio come l'energia che lo feconda»<sup>70</sup>.

Ora proprio questo «vitalismo della parola», questo *creazionismo della parola* che, secondo Nespoulous-Neuville, è «il fondamento dell'ontologia negro-africana»<sup>71</sup>, ci sembra piuttosto l'elemento nuovo che conduce di fatto alla distruzione di ogni ontologia e di ogni pretesa metafisica nella loro tradizionale versione sostanzialistica per aprire prospettive del tutto attuali. Il senso vivo infatti della capacità «fecondante» della parola fa diventare la «parola pronunciata» dall'uomo come l'espressione più alta di quella «Parola del Mondo» attraverso la quale la «Creazione prosegue». In effetti, continua l'Autore, «come delle note di musica disperse su mille foglietti hanno poca vita, poco senso — benché contengano in potenza innumerevoli messaggi — e come solo il genio del compositore può assemblarle in parole musicali e creare a partire da esse una sinfonia, cioè farle accedere dall'inerzia fetale all'essere integrale, così la parola dell'uomo è, il solo, influsso vitale per mezzo del quale egli riunisce ciò che è separato, ne rivela i rapporti, li rende comunicabili. Perché la parola vitalizza le cose, le fa essere promuovendo la loro significanza, rendendole agenti. Essa è potenza di vita, forza vitale poiché essa è la mediatrice necessaria per stimolare l'essere delle cose»<sup>72</sup>.

In questo senso Senghor ha sempre ribadito che la ragione negra si situa proprio «nel cuore vivente del reale»<sup>73</sup> e che la parola ha una capacità «fondamentalmente creativa»<sup>74</sup> per cui «parlare è raccogliere la forza vitale, l'essere di ciò che è, nella sua forma di abbozzo per estenderlo dandogli forma, cioè esistenza»<sup>75</sup>. Ed ecco allora che l'uomo «si trova in una situazione paradossale, poiché è contemporaneamente all'interno della creazione — come parte in-

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 134

<sup>72</sup> *Ivi*.

<sup>73</sup> «La ragione negra [...] si cola nelle arterie delle cose, essa ne mette alla prova tutti i contorni per situarsi nel cuore vivente del reale» (L.S. Senghor, *Liberté I*, Paris, Seuil, 1964, p. 203).

<sup>74</sup> «La parola parlata, il Verbo, è l'espressione per eccellenza della Forza vitale, dell'essere nella sua pienezza [...]. Nell'esistente, la parola è il soffio animato ed animante dell'orante; essa possiede una virtù magica, essa realizza la legge della partecipazione e crea il *nominato* per sua intrinseca virtù» (*Ibidem*, p. 209).

<sup>75</sup> L.S. Senghor, *Liberté 3*, Paris, Seuil, p. 234.

tegrante, ed a questo titolo elemento ricettore dell'essere —, ma anche all'esterno, al di là di essa, poiché possiede una *particella della potenza divina*, che fa di lui un continuatore della creazione, un emettitore dell'essere»<sup>76</sup>. Il suo cogliere allora il mondo «come insieme di significanti, come linguaggio vivente, come tessuto di messaggi divini da interpretare»<sup>77</sup> ci richiama necessariamente a quel «Péguy negrificato» per il quale «le grandi e profonde razze, come le grandi e viventi nazioni, come i popoli, come gli stessi linguaggi dei popoli, parlati, scritti, come le arti inventate, le grandi metafisiche, le filosofie non sono niente di meno che i linguaggi della creazione. È una tesi metafisica, e delle più grandi, che l'universo, intendo l'universo sensibile, è un linguaggio che Dio parla allo spirito dell'uomo, un linguaggio per segni, un linguaggio figurato, in altri termini, in termini specificamente cristiani, che la Creazione è un linguaggio che Dio creatore parla all'uomo sua creatura. Essa stessa compresa in questa creazione. Ma fatta ad immagine e somiglianza del suo Creatore. Reciprocamente le grandi filosofie, le grandi metafisiche non sono che le risposte. [...] Le grandi metafisiche sono linguaggi della creazione. Ed a questo titolo sono irrimpiazzabili. [...] Esse sono infatti, le une e le altre, tutte, linguaggi eterni»<sup>78</sup>.

Su queste basi ha ancora ragione la Nespoulous-Neuville di sottolineare che «la presenza costante del corpo fa della poesia senghoriana una poesia di sangue e di carne che si radica nella potenza del verbo e rivela la nostra appartenenza a questo universo relazionale che si disvela. Perché il corpo privilegia una certa *co-naissance* alle cose: per mezzo di esso tutte le cose sono alertate per far sorgere le significazioni molteplici di ciò che si nomina. Ora i sensi sono le radici stesse dell'essere, nella misura in cui essi lo fanno vivere nel cuore degli elementi e se ne alimentano»<sup>79</sup>. E «poesia incarnata», «corpo come intermediario cosmico» e «desiderio» come profondità del senso cosmico dell'uomo, spingono a sostenere che «il desiderio è l'energia fondamentale dell'essere. È potenza creatrice. È un componente essenziale per l'intelligenza del mondo, perché si definisce con la sua ricerca e non per i suoi limiti. In effetti il desiderio, nel senso originario del termine, non è legato ad uno scopo o ad un oggetto preciso: è il movimento stesso della vita, la forza animante che attraversa l'universo e si esprime a tutti i livelli della creazione: tropismi, istinti, attrazione universale. Esso è questa tensione dell'essere verso la sua propria fecondità. Mosso dal desiderio di partecipare sempre di più al mondo che l'immerge, l'uomo lancia la Parola. Ora, nominare è creare l'esistenza di ciò che si nomina, ciò che provoca necessariamente l'e-mozione in colui che parla, perché eccolo impegnato in una relazione, in un dialogo con una presenza che egli

<sup>76</sup> J. Nespoulous-Neuville, *Op. cit.*, p. 135.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>78</sup> Ch. Péguy, *Metafisiche, Filosofie, Religioni e... «progresso» moderno*, a cura di A. Prontera, in «IDEE», n. 4, 1987, pp. 109-110.

<sup>79</sup> J. Nespoulous-Neuville, *Op. cit.*, p. 149.

fa emergere dalle profondità: egli la esprime, egli la interpreta. Dar forma, senza mutilare la ricchezza dell'essere, richiama alla superficie la multipresenza dei sensi»<sup>80</sup>.

A questi risultati conduce un pensare che include ed assimila e supera la *ragione discorsiva* utilizzandola come strumento essenziale ma non assoluto per condurre ad una conoscenza intesa come «meditazione sui legami che uniscono la vita e la morte, e come una riflessione sui valori della vita»<sup>81</sup> tenendo presente che «l'amore è la nostra inalterabile forza di vita», l'essenza stessa dell'essere; e che «amore e *co-naître* sono, in Senghor, movimenti indissociabili perché conoscere è essere nella pienezza dell'anima». Così «i valori inalienabili di rinascita verso il più-essere, verso l'Essere, mettono in evidenza questi due aspetti complementari che sono il meticcaggio, cioè la *co-naissance* alle differenze, e l'amore, cioè la comunione, l'accordo conciliante»<sup>82</sup>.

Una poesia ed un'azione quindi, quelle di Senghor, che si rivelano soprattutto come una «filosofia esistenziale» capace di produrre sull'Occidente un impatto considerevole poiché essa apporta una nuova boccata di ossigeno a tanti pensatori costretti e ridotti a subire le violenze di una «scienza senza coscienza», di «una ideologia senza umanesimo», di «una religione senza Dio»<sup>83</sup> a condizione, però, che il lettore occidentale faccia almeno il difficile, ma essenziale sforzo «di strapparsi dai suoi riflessi culturali, di rompere l'abitudine del suo vocabolario, formato e deformato da concetti che spengono la vita delle parole e dunque la libertà del suo pensiero. La parola di Senghor è carnale certamente, ma lungi dall'essere un abbandono alla sensualità, essa è l'esigenza di non rinnegare niente delle facoltà cognitive, di vivere con tutto il proprio corpo, sì, ma anche con tutta la propria anima, con tutto il proprio essere e ciò senza rottura e senza dicotomia»<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 156.