

## L'ETNOFILOSOFIA AFRICANA

Francesc-Xavier Marín

*Als dits ens creixen roses  
 Amb perfums de l'indomable Zaire  
 Amb la grandària de les soques del Maiombe  
 En els esperits  
 La caminada d'amistat per l'Àfrica  
 Pel món.  
 Els ulls nostres sang i vida  
 Girats cap a les mans gestos d'amor en tot el món  
 Mans en futur, somriure inspirador de fe en la vitalitat  
 De l'Àfrica terra Africa humana.*

*Agostinho Neto*

En aquest article, el professor Francesc Xavier Marín estudia l'obra principal de Placide Tempels, titulada *La Philosophie Bantue*. El professor Marín, que va fer la seva tesi doctoral sobre la filosofia africana, analitza l'obra d'aquest intèrpret del pensament africà que ha marcat un referent en els estudis sobre la filosofia en aquest continent.

### 1. Introducció

Des del començament de la colonització europea a l'Àfrica, hi ha hagut l'afany per rastrejar les tradicions culturals d'aquest continent i per reconstruir una mena de cosmovisió suposadament comuna a tots els africans. Des de mitjan segle XIX, es va concentrar l'atenció sobre aspectes concrets d'aquesta visió del món (els mites, els ritus, la religiositat, la vida familiar, l'organització social, els sistemes ètics...). Ja entrat el segle XX, alguns van emprendre un estudi lingüístic de les diverses cultures africanes, suposant que

el llenguatge és el mirall del pensament i que l'anàlisi del vocabulari i de la gramàtica d'una llengua pot ajudar-nos a comprendre les estructures conceptuals i els models de pensament lògic d'un poble. És en aquest corrent on cal inserir l'anomenada etnofilosofia, primera escola que va suscitar el despertar filosòfic sobre l'Àfrica amb desigs evidents d'autenticitat. Així, l'objectiu perseguit per la literatura etnofilosòfica és descodificar una suposada filosofia africana que hauria estat oblidada com a resultat de la colonització. Noms com H. Baumann, D. Westermann, M. Griaule, G. Dieterlen, A. Kagame són avui considerats veritables pioners de la recerca empàtica d'aquesta filosofia. Però, per damunt de tots ells, emergeix poderosa la figura de Placide Tempels; una figura tan eminent que la majoria dels estudiosos del pensament africà segueix dividint la història entre un període pretempelsià i un altre de posttempelsià. En aquest article ens proposem d'analitzar i de fer la crítica de la seva obra principal, titulada *La Philosophie Bantoue*.

### 1. Tempels i la seva obra en una perspectiva històrica

Tempels va escriure *La Philosophie Bantoue* en la seva llengua materna (flamenc) durant el darrer any de la Segona Guerra Mundial. En van publicar uns extractes a la revista *Band de Léopoldville*, però la seva difusió com a obra completa es deu a E. Possoz i A. Rubbens, que en van fer la versió francesa i la van publicar a Elisabethville.

---

 113

Encara està per fer un estudi de la situació i els objectius del grup que girava entorn de Possoz i Rubbens, i sobre les maquinacions dels grups oposats que van provocar que Tempels fos cridat des de la colònia per a donar comptes de les idees que expressava en el seu llibre. Els arxius de l'orde franciscana i de l'administració colonial belga no són fàcilment accessibles, però els documents de què disposem són suficients per a reconstruir una imatge prou precisa de les condicions en què *La Philosophie Bantoue* va ser concebuda i publicada.

Durant els anys anteriors a l'aparició del llibre, Tempels havia seguit l'exemple de molts dels seus companys missioners i havia publicat alguns articles de caràcter etnogràfic. Sembla que, pels volts de 1944, decideix abandonar l'etnografia tradicional i substituir-la per un mètode més sintètic. El més remarcable, però, és que aquest canvi va anar acompanyat de declaracions que mostren una postura crítica i polèmica en matèria de política colonial. De fet,

Tempels mostra una rara perspicàcia per a l'època i, en certa manera, anticipa l'autocrítica antropològica que seguiria al trasbals de la descolonització en fer veure que molts trets atribuïts a les anomenades "societats primitives" no són sinó projeccions dels nostres propis prejudicis occidentals.

En aquest sentit, a *Dettes de Guerre* hi ha dos articles de Tempels que mereixen ésser destacats perquè resulten molt clarificadors per al nostre estudi. El primer, *La Philosophie de la Rébellion*, descriu les raons de les desil·lusions i el descontentament dels colonitzats, i expressa ja alguna de les idees que exposarà després a *La Philosophie Bantoue*:

*"Allà hi ha el summum de la decepció indígena. S'ha unit a nosaltres per a esdevenir un dels nostres; en lloc de ser considerat un fill de casa, no ha esdevingut res més que un assalariat. Se sap ara definitivament rebutjat, renegat com a fill, classificat com a un no assimilable. Però convertir en estranger un indígena és també posar-lo en estat de guerra, és preveure el moment en què la declararà. I així arreu, en lloc d'una franca adaptació, d'una assimilació dels cors i de les idees, d'una adquisició de la ciutadania i del dret a la comunitat de pàtria i de nacionalitat, i d'aquesta profunda comunitat que l'indígena col·loca en l'àmbit metafísic, no hi ha res més per a ell que la paga, el pobre sou que aprèn successivament a rebutjar de devaluació en devaluació. En lloc de la paternitat, troba un fals semblant, una autoritat abstracta i més o menys negativa o opressiva; no s'inquieta pas encara de les subtils i vanes distincions dels nostres esperits europeus; no copsarà res de les nostres divisions en partits polítics ni en escoles de teologia; capta les coses més a l'engròs, de manera més sòlida, i fins i tot més eternament humana. En lloc de les relacions amicals, se'ls ofereix un domini nou i més dur que aquell que ja van conèixer els seus avantpassats"*<sup>1</sup>.

Per a Tempels, el fracàs del colonialisme paternalista és degut a la manca de comunicació en l'escala metafísica entre belgues i congoleesos:

*"Avui, encara més que llavors, la idea dels antics és aquesta: Vosaltres, Blancs, no sou la nostra matriu humana, el nostre origen, els nostres avantpassats, sinó que heu vingut a esmicolar, desorganitzar, des-*

---

<sup>1</sup>p. Tempels. *Les cahiers de la Politique Indigène*. Ed. De l'Essor du Congo. Elisabethville, 1945. p.17

*truir la nostra profunda comunitat, la nostra existència orgànica. Us manifesteu com a destructors i, per tant, com a enemics del nostre ésser profund. Metafísicament ens destruïm mútuament*<sup>2</sup>.

En el segon article, titulat Justice Sociale, discuteix un problema més específic: la sort del nou proletariat en els centres urbans industrialitzats. La postura que pren consisteix a rebutjar els sindicats dirigits per europeus destinats a "protegir" els treballadors indígenes, mostrant-se a favor d'una política social diferent com ja es començava a aplicar en algunes zones del Congo:

*"Aquestes reformes ja han estat aplicades per societats colonials, principalment per la Union Minière de l'Alt Katanga, que segueix una política social clara. Però aquestes realitzacions no són pas adoptades arreu, més lluny d'allà; no constitueixen actualment cap obligació legal. Són, tanmateix, aquestes les noves vies a seguir i els mitjans per a vincular la mà d'obra indígena i fer-la pròspera. Les reformes socials a favor dels treballadors indígenes han de provenir del sentit social dels contractistes europeus. Un corrent de simpatia ha d'unir els treballadors i els dirigents de les empreses; la col·laboració entre negres i blancs ha de ser, aquí i arreu, sincera i comprensiva. Sense aquestes disposicions, les reformes no seran viables"*<sup>3</sup>.

115

Això ens permet afirmar que La Philosophie Bantoue va ser l'expressió d'idees i actituds ja compartides per una colla de colonitzadors. No va ésser Tempels qui formulà per primer cop el problema (l'abisme entre els blocs racials) ni proposà una solució (el descobriment de la mentalitat indígena). Una apreciació adequada de l'obra de Tempels en el seu conjunt ha de reconèixer que La Philosophie Bantoue no era una fi d'etapa sinó un començament, no una justificació postfactum de les frustracions d'un colonitzador sinó un missatge que tindria una gran influència amb el decurs dels anys.

Una prova d'això la tenim en un esborrany titulat Catéchèse Bantoue, publicat el 1948, on Tempels abandona l'ambició mètodo-filosòfic que havia adoptat a La Philosophie Bantoue per a consagrar-se a problemes més concrets. En aquest sentit, és molt recomanable llegir paral·lelament totes dues obres per a comprendre que superar l'abisme que hi havia entre els blocs racials de la colònia no era per a ell una matèria a tractar d'una manera purament especulativa.

---

<sup>2</sup>P. Tempels. Op. cit. p.19.

<sup>3</sup>P. Tempels. Op. cit. p.74.

És cert que algunes de les idees i fórmules emprades a La Philosophie Bantoue són encara aprofitades a Catéchèse Bantoue, però Tempels s'ha allunyat definitivament d'una perspectiva específicament colonial. Ja no parla més de superar l'abisme entre belgues i congolesos. Aquest problema és ara projectat en un pla humà que ho engloba tot: la separació i l'alienació que divideixen tots els éssers humans crescuts en cultures diferents. A primera vista, Catéchèse Bantoue sembla haver reduït les intencions anteriors a una cristianització eficaç dels indígenes. De fet, però, és un document que marca una progressió que va de la preocupació pel sistema de pensament indígena a un missatge d'abast universal. I sembla que va ser precisament aquesta generalització el que va provocar l'impacte específicament social de l'obra de Tempels.

## 2. El sistema de Tempels

Pel que hem dit fins ara, s'entén perquè La Philosophie Bantoue vol ser la presentació del sistema ontològic propi, no només dels bantu i dels africans en general, sinó de tots els pobles anomenats primitius, de tots els pobles clànics. Aquest sistema, segons Tempels, tindria quatre punts bàsics:

---

116

a) L'ontologia bantu és essencialment una teoria de forces. *"La força és la causa final suprema, la norma última, la noció fonamental"*<sup>4</sup>. Els bantu tindrien una noció dinàmica de l'ésser, contràriament als occidentals que en tindrien una noció estàtica. Per això, per als africans, l'ésser és la força; no només en el sentit que posseeix la força (ja que això voldria dir simplement que ella és un atribut de l'ésser), sinó en el sentit que l'ésser és força en la seva mateixa essència. *"Per al bantu, la força no és pas un accident, és força més que un accident necessari, és l'essència mateixa de l'ésser en si. L'ésser és força, la força és ésser. La nostra noció d'ésser és 'allò que és', la seva és 'la força que és'. Allà on nosaltres pensem el concepte 'ésser', ells se serveixen del concepte 'força'. Allà on nosaltres veiem éssers concrets, ells veuen forces concretes. Allà on nosaltres diríem que els éssers es distingeixen per la seva essència o natura, els bantu dirien que les forces es diferencien per la seva natura"*<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup>P. Tempels. La Philosophie Bantoue. Présence Africaine. París, 1991. p 144.

<sup>5</sup>P. Tempels. Op. cit. p. 35-36.

b) La força així definida és també un valor. Tot l'esforç del bantu es dirigeix a augmentar la seva "força vital". Això és contrari, diu Tempels, a la concepció occidental. Segons l'uropeu, es té la naturalesa humana o no es té: l'ésser humà, adquirint coneixements, exercint la seva voluntat, desenvolupant-se segons les seves possibilitats, no esdevé pas més humà. En canvi, quan un bantu afirma: "la meua força vital s'ha reduït", aquesta expressió ha d'ésser entesa literalment, en el sentit d'una modificació essencial de la naturalesa humana. En aquest sentit, hi ha qui proposa parlar de "dinamologia" i substituir el mot "metafísica" pel de "metadinàmica"<sup>6</sup> *"Per a nosaltres es té la natura humana o no es té. No se l'augmenta pas i no se la disminueix. El desenvolupament s'opera en les qualitats i en les facultats humanes. L'ontologia bantu, o més exactament, llur teoria de les forces, s'oposa radicalment a aquesta concepció. Quan els bantu diuen 'esdevinc fort', ells pensen una cosa completament diferent que quan nosaltres diríem que les nostres forces creixen... Quan ell diu que una força augmenta, o que un ésser és enfortit, caldria expressar això en la nostra llengua i seguint la nostra mentalitat dient: 'aquest ésser ha crescut en tant que ésser', 'la seva naturalesa s'ha enfortit, augmentat'<sup>7</sup>. "Quan els bantu designen així les categories d'homes (més o menys forts) no es tracta pas als seus ulls d'una classificació fundada sobre diferències accidentals, sinó més aviat d'una graduació en la qualitat essencial d'home seguint la intensitat de llur força vital"<sup>8</sup>. "Totes aquestes adquisicions constitueixen un creixement de força; tot allò que atempta contra la força constitueix una disminució de la força en la seva essència; la força pot decreixer ontològicament, fins a assolir l'evanescència completa de la seva mateixa essència, que li priva el poder de ser una força activa, una causa vital"<sup>9</sup>. "Pel fet que un home esdevé cap de clan és més fort que no era abans, ell és modificat en la seva essència"<sup>10</sup>.*

c) A això, cal afegir-hi la interacció de les forces; una interacció que no és només de tipus mecànic, químic o psíquic, sinó més aviat del mateix ordre que la dependència metafísica que vincula la criatura al creador.

<sup>6</sup>G.C.M. Mulago. Un visage africain du christinaisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale. Présence Africaine. Paris, 1965.

<sup>7</sup>P. Tempels. Op. cit. p.36-37.

<sup>8</sup>P. Tempels. Op. cit. p.79.

<sup>9</sup>P. Tempels. Op. cit. p.7.

<sup>10</sup>P. Tempels. Op. cit. p.89.

*“La força vital humana (el seu ésser) no existeix per ell mateix, sinó que es troba i roman essencialment dependent dels seus avantpassats”<sup>11</sup>. “Els individus són individualitzats en el si de llur clan per la íntima influència vital d’un difunt, de la qual la individualització reneix en el nounat, informa el nounat, i la influència vital del qual és constitutiva de l’essència mateixa de l’ésser nou”<sup>12</sup>. “Cap força no constitueix una força autònoma”<sup>13</sup>. “Totes les forces estan en relació d’interacció estreta, d’essència a essència”<sup>14</sup>. “La vida de l’home no es limita pas a la seva sola persona, sinó que s’estén a tot allò que està sota la seva influència vital, a tot allò que li és ontològicament subordinat: progenitura, terra, possessions, bestiar i tot altre bé... Tot allò que atempta el seu bé material serà també atemptat a la intensitat de la vida del propietari”<sup>15</sup>. “El món és una pluralitat de forces coordinades”<sup>16</sup>.*

I tot plegat, regulat per un principi metafísic que fonamenta el sistema, la jerarquia de forces:

- a dalt de tot de l’escala es troba Déu, esperit i creador;
- després vénen els primers avantpassats dels homes, els fundadors dels diversos clans, els patriarques, a qui Déu va comunicar en primer lloc la força vital;
- a continuació, els difunts de la tribu, seguint el seu grau d’ancianitat: intermediaris pels quals s’exerceix la influència de les forces sobre les generacions posteriors;
- els vivents estan també jerarquitzats segons la seva primogenitura;
- a baix de tot de l’escala, les forces inferiors (animals, vegetals i minerals) estan també jerarquitzades seguint la seva potència vital.

Tot el conjunt segueix unes lleis metafísiques causals que produeixen una doble interacció:

- l’acció substancial que és constitutiva de l’essència mateixa de l’ésser, anàloga a l’acció divina que conserva els éssers en l’existència. L’acció substancial s’exerceix necessàriament i únicament des d’una força superior vers totes les forces inferiors que en depenen en la jerarquia ontològica.

---

<sup>11</sup>p. Tempels. Op. cit. p.50.

<sup>12</sup>p. Tempels. Op. cit. p.88.

<sup>13</sup>p. Tempels. Op. cit. p.106.

<sup>14</sup>p. Tempels. Op. cit. p.105.

<sup>15</sup>p. Tempels. Op. cit. p.114.

<sup>16</sup>p. Tempels. Op. cit. p.95.

- l'acció ocasional, anàloga a l'acció divina, que augmenta la gràcia o les virtuts infuses. Aquesta mena d'acció, que enforteix o debilita l'objecte, és possible entre forces d'igual intensitat o sobre una força més dèbil.

Això mateix ho podem formular com a principis que regulen els éssers-força:

1. cada *ntu* (ens) és una força activa;
2. com que tot és força, cada *ntu* forma part d'una xarxa d'éssers-força dels quals pot patir constantment la influència.
3. tota força-ésser pot, sota la influència d'altres forces, augmentar o disminuir ontològicament.
4. com que tot ésser pot afeblir els éssers que li són inferiors, o ésser disminuït per aquells que li són superiors, cada *ntu* apareix a la vegada com una força activa i vulnerable.
5. per a disminuir una força donada, cal ésser-li ontològicament superior. Entre dos éssers iguals no és possible cap debilitament.

d) Finalment, com a culminació d'aquest edifici teòric, tot desemboca en un humanisme antropocèntric: la creació sencera gira al voltant de l'home vivent. El *muntu* (ésser humà) s'experimenta com un ésser de relacions, no sobre la modalitat del "tenir" sinó de l'"ésser amb". Viure és establir una xarxa de vincles, tal com ho descriuen les expressions següents:

---

 119

- *kwikala ne moyo*: ésser amb la vida, tenir la vida, viure. El *muntu* no posseeix la vida ni cap altre bé, sinó que viu amb ells. És la idea de comunió radical entre tots els éssers: ningú no posseeix ningú; cada un és-amb-cada-un, és-relatiu-a-cada-un. No hi ha dret de propietat: el camp no és meu o de la comunitat, sinó que jo-sóc-amb-el-camp. Tot plegat dóna una consciència viva de la precarietat de l'existència.

- *kwikalaku*: ésser-aquí. El *muntu* és aquí, dins una situació ben concreta, entre altres éssers, no és solitari.

- *muntu-nanyi*: un-home-amb-mi, tenint el mateix origen, la mateixa condició i el mateix destí que jo. Més que un semblant, és un aliat. L'altre és aquell-compromès-a-ser-home-amb-mi. L'altre no és un estrany sinó un consanguini (són del mateix clan). És significatiu, en aquest sentit, que no existeixi la paraula "estranger" sinó que es parli sempre d'hoste (*muenyi*).

- *muanetu*: un infant dels nostres, un germà. Se saluda dient: Wetu au!, heu-te aquí, tu nostre!

- *mukuani*: és de la mateixa raça que jo.

- *muntu wa Bende wa Mvidi Mukulu*: ve de la part de Bende i de la part de Déu. És sagrat, inviolable.



### 3. De Tempels a Kagame: continuïtat i ruptura

Cal dir que la filosofia africana no es redueix, ni molt menys, a una pura i simple repetició de La Philosophie Bantoue. D'entrada, les motivacions dels filòsofs són més complexes. No es tracta, com en el cas del missioner belga, d'oferir als colons europeus un accés més fàcil als africans. Per a la immensa majoria dels filòsofs africans actuals, es tracta, abans que res, de "definir-se" enfront d'Europa, sense deixar que altres ho facin en lloc seu.

En aquesta línia, *La Philosophie Bantu-rwandaise de l'être* d'Alexis Kagame es presenta expressament com l'assaig d'un autòcton de l'Àfrica bantu per "controlar el bon fonament de la teoria avançada per l'excel·lent missioner"<sup>17</sup>. Aquesta obra va ser fruit de la consulta d'una sèrie de 231 gramàtiques, diccionaris i revistes especialitzades, i de l'anàlisi de les dades d'un exhaustiu qüestionari aplicat en diverses zones de la cultura bantu. Aquesta tasca va durar 13 anys, i va servir a Kagame per a descobrir que, en les cultures sense escriptura, les concepcions filosòfiques són encarnades en l'estructura dels mots, condensades en els proverbis, faules, contes, poemes, mites..., barrejades amb les diferents doctrines religioses i les estructures socials. Per això, és evident que trobem molts punts en comú entre Tempels i Kagame.

1. La idea d'una filosofia col·lectiva i immutable que seria el suport últim de les institucions i de la cultura bantu. "*Els principis filosòfics són invariables: com que la naturalesa dels éssers ha de romandre la que és, la seva explicació profunda és fatalment immutable*"<sup>18</sup>. "*Hem de recórrer a un gènere de documents institucionalitzats. Fins i tot quan l'estructura formal d'aquestes institucions no expressa res de filosòfic, pot mostrar-se com una conseqüència directa d'aquesta concepció d'un problema rellevant de la filosofia*"<sup>19</sup>. Notem, tanmateix, com Kagame va amb molt més de compte que Tempels. Es guarda prou d'atribuir als seus compatriotes un "sistema" filosòfic en el sentit fort del terme, amb articulacions i límits rigorosament definits; es contenta de parlar de "principis filosòfics" invariables, dels quals res no indica que formin necessàriament sistema.

---

<sup>17</sup>A. Kagame. *La Philosophie Bantu-rwandaise de l'être*. Collection des mémoires in 8. de l'Académie Royale des Sciences d'Outre Mer de Bruxelles. Tome XII, fasc. 1, 1956, p.8.

<sup>18</sup>A. Kagame. Op. cit. p.17.

<sup>19</sup>A. Kagame. Op. cit. p. 23.

2. La idea que la filosofia europea és reductible, més enllà de la seva història variada, a un denominador comú: la filosofia aristotèlico-escolàstica. És aquesta idea la que explica l'anterior, ja que aquesta és a l'origen del projecte que mira de desmarcar la "filosofia" africana (filosofia intuïtiva) de la filosofia europea (filosofia sistemàtica).

3. D'altra part, sobre el contingut mateix d'aquesta "filosofia" bantu, hi ha moltes convergències entre Kagame i Tempels, sobretot en la concepció de l'ésser humà:

- la idea que l'ésser humà no és un compost de cos i ànima, sinó una unitat simple i indivisible. Així, Kagame mostra com no hi ha cap paraula en kinyarwanda per a dir ànima, almenys mentre l'ésser humà és viu:

- la idea que Déu és el creador i l'autor dels destins individuals.
- la idea que el nom propi designa el destí de l'ésser que el porta.
- la idea que l'ésser humà és el centre del pensament i de les preocupacions dels bantu, fins a tal punt que els altres éssers són considerats en oposició a ell, com a negacions de la seva naturalesa d'ésser pensant: les coses (ibintu) són, per definició, éssers privats d'intel·ligència.

---

 121

Però, malgrat totes aquestes coincidències, Kagame discrepa de Tempels en quatre punts importants:

1. Pel seu mètode, que es basa en una anàlisi directa del llenguatge. Entre tots els "documents institucionalitzats" de la cultura bantu, Kagame privilegia deliberadament la llengua i la seva estructura gramatical.

Segons ell, no haver pres això en consideració és el que explica per què alguns s'estranyen quan senten parlar de filosofia bantu, ja que confonen filosofia i filòsofs. Per a Kagame, no hi ha cap ésser humà que no actuï sota la llum de principis filosòfics, sigui de la cultura que sigui, fins i tot de les anomenades cultures "primitives".

La diferència està en què, en el si d'una cultura tecnificada, hi ha pensadors que han pres consciència d'aquests principis, els han analitzat i sistematitzat. Aquests pensadors, per la seva banda, són desconeguts en una cultura sense escriptura: aquí els principis són viscuts i posats en pràctica d'una manera implícita, sense possibilitat d'arribar a l'estadi de la presa de consciència. La feina del filòsof africà consisteix, per tant, a sistematitzar tot el material d'aquesta "filosofia implícita". Per a fer-ho, Kagame proposa el mètode següent:

a) Cal cercar primer els elements d'una filosofia bantu en el si d'una llengua determinada; cal no afirmar res que no provingui d'una prova cultural indubtable, transcrita en la mateixa llengua original i traduïda literalment a una llengua accessible al lector estranger. És a dir, cal permetre als nadius i als especialistes verificar el bon fonament de la documentació emprada en aquest punt de partida.

b) Un cop en possessió d'aquesta base, s'han d'emprendre les recerques en tota la zona bantu, per a comprovar en què cada tribu estaria d'acord o s'allunyaria dels resultats inicialment fixats. Serà només després de l'anàlisi dels resultats obtinguts en aquesta segona etapa quan serà legítim parlar d'una "filosofia bantu".

El criteri decisiu de la unitat cultural dels grups bantu (que, malgrat no pertànyer pas a la mateixa raça, comparteixen tanmateix els elements generals d'una mateixa civilització) és tenir un sistema de llengües de classes: els substantius tenen un element lingüístic (anomenat "classificatiu" per Kagame) que es col·loca immediatament abans de l'arrel del mot (que sempre roman invariable) i que adopta dues formes, una per al singular i una altra per al plural. Aquestes estructures particulars de les llengües bantu dibuixen una articulació de la realitat, són les "ulleres" a través de les quals es percep el món. D'aquí la idea de fer una taula de categories ontològiques bantu, efectuant amb les llengües bantu l'operació que Aristòtil va fer amb el grec, ja que es dona per suposat que la classificació nominal que es troba en les llengües bantu no s'ha pas fet a l'atzar, sinó seguint un ordre establert després d'un inventari i d'un examen seriós dels diferents tipus d'éssers.

Els resultats no deixen d'ésser suggerents. Kagame ens proposa quatre categories metafísiques bantu que fa correspondre amb les aristotèliques<sup>20</sup>:

- *umuntu* (plural: *abantu*): home, ésser amb intel·ligència (es correspon a la categoria "substància").
- *ikintu* (plural: *ibintu*): cosa, ésser privat d'intel·ligència (es correspon també a la categoria aristotèlica de "substància").
- *ahantu*: lloc, temps.
- *ukuntu*: modalitat (es correspon a les categories aristotèliques restants: quantitat, qualitat, relació, acció, passió, posició, possessió).

---

<sup>20</sup>En la denominació d'aquestes quatre categories, l'arrel /ntu/ significa l'ésser en la seva accepció genèrica i indeterminada, essent el classificatiu qui el categoritza tot precisant-ne la determinació.

Aquí es veu com Kagame ha estat molt més sensible que Tempels a la importància del llenguatge, i a l'arrelament de tots els pensaments humans, fins i tot els més "abstractes", en un univers de significacions "predonat".

2. Més rigorosa pel seu mètode, l'anàlisi de Kagame és també menys ambiciosa. Es presenta expressament com una "monografia", vàlida només per a una zona geogràfica i lingüística determinada. Som lluny de les generalitzacions imprudents de Tempels, que creia tenir la clau, no només de la filosofia bantu, sinó de la dels "primitius" en general.

3. Kagame evita tancar la filosofia bantu en un particularisme estret, i en destaca els aspectes universals. *"La lògica formal és la mateixa en totes les cultures; allò que s'expressa sobre això en qualsevol llengua del sistema europeu o asiàtic, americà o africà, és sempre transportable a qualsevol llengua pertanyent a cultures diferents"*<sup>21</sup>. Kagame és particularment sensible a les transformacions de la filosofia bantu com a conseqüència del seu contacte amb la cultura europea. Aquestes transformacions li semblen profundes, contràriament a Tempels, per a qui tota inculturació no podia ser mai sinó un vernís superficial: *"No trobaríeu, actualment, en el nostre país, més que poques persones que no hagin corregit encara els seus punts de vista tradicionals sobre el món i el seu ambient des del temps heroics del passat"*<sup>22</sup>.

123

4. Però el més remarcable, més enllà de les diferències formals, és que els dos autors, tot i postular l'existència d'una filosofia bantu, n'interpreten de manera diferent el contingut. Kagame rebutja la tesi fonamental de Tempels, que fa de l'equivalència entre els conceptes d'ésser i força la característica essencial del pensament bantu. Kagame reconeix una diferència entre el concepte aristotèlic de substància i els conceptes equivalents en el pensament bantu. Aquesta diferència consisteix en el fet que la filosofia europea veu l'ésser sota el seu aspecte estàtic, mentre que la cultura bantu el considera sota el seu aspecte dinàmic. Però això és un "petit matís", ja que els dos aspectes romanen complementaris i inseparables en tots dos models de pensament: *"En un i altre siste-*

---

<sup>21</sup>A. Kagame. Op. cit. p.39.

<sup>22</sup>A. Kagame. Op. cit. p.273.

*ma filosòfic, en efecte, hi ha fatalment l'aspecte estàtic i dinàmic alhora. Una estructura, considerada com a tal, fent abstracció de la seva finalitat, ens presenta l'aspecte estàtic. Si a continuació considerem aquesta estructura, en tant que destinada a un fi, en tant que orientada estructuralment a actuar o ser utilitzada amb vista a un fi, llavors es presenta sota el seu aspecte dinàmic. Se'n segueix, doncs, que si la filosofia de la cultura bantu era denominada dinàmica, cal recordar que ella és primer estàtica. Si la de la cultura europea fos qualificada d'estàtica, caldria no oblidar que ella és, en segon lloc, dinàmica. Puc resumir els dos aspectes correlatius en aquest doble axioma: 1) la predisposició operacional suposa l'essència; 2) l'estructura de l'essència està en funció de la seva finalitat”<sup>23</sup>.*

Tempels no és anomenat directament, però la direcció de la crítica és evident. I el més greu és que aquesta divergència entre els dos autors no és l'única. Se'n podrien citar d'altres en la interpretació que els dos donen de la filosofia bantu; d'una filosofia que ells suposen constituïda prèviament, reclosa en l'ànima eternament immutable de l'africà (Tempels) o en l'essència permanent de la cultura (Kagame). Qui té raó? Qui és el millor intèrpret? Potser caldria conèixer aquest “text” originari que Tempels i Kagame han interpretat de manera diferent. És el que convé fer quan es vol aclarir un conflicte d'interpretacions. El retorn a les fonts és l'únic que pot il·luminar-nos; només ell pot discriminar les diverses interpretacions i apreciar el seu grau de fidelitat. Malauradament, en el cas de la filosofia africana, les fonts manquen; o, millor dit, existeixen, però no són “textos”, discursos filosòfics. Se'ns dirà que, entre els documents institucionalitzats, són nombrosos els productes del llenguatge: proverbis, contes, poemes dinàstics, i tota la rica literatura oral. Estem d'acord que l'obra de Kagame té un interès excepcional per al coneixement de les tradicions, de la llengua i de la literatura oral de Rwanda. Però aquesta literatura (almenys tal com Kagame l'evoca) no és pas filosòfica.

És a dir, el lector de l'obra de Kagame no té cap mitjà per a verificar la seva interpretació. L'evidència dels documents institucionalitzats no és suficient. Kagame, malgrat les qualitats de la seva anàlisi, és presoner d'un mite ideològic: el de la filosofia col·lectiva dels africans, nova versió de la mentalitat primitiva de Lévi-

---

<sup>23</sup>A. Kagame. Op. cit. p.121-122.

Bruhl. Kagame es va adonar d'aquesta dificultat; però es va sentir obligat, per a fer plausible la idea d'una filosofia col·lectiva, a suposar, en l'origen de la cultura rwandesa, l'acció deliberada de grans iniciadors, filòsofs intuïtius que haurien formulat expressament els principis de la filosofia bantu alhora que fundaven les institucions de la societat. Per tant, Kagame té encara el problema que suposa la visió de la filosofia africana com a concepció del món col·lectiva, implícita i inconscient.

#### 4. Crítica a les intencions de l'etnofilosofia

D'entrada, les motivacions de Tempels en escriure *La Philosophie Bantoue* semblen lloables, perquè es tractava de criticar la imatge de l'africà presentada per gran part de la tradició antropològica occidental. Durant molt de temps, els africans han estat objecte de tant de menyspreu que molts pensadors els tenien per uns éssers incapaços de raonament lògic. Per a Tempels, en canvi, era qüestió de mostrar que la cosmovisió dels africans no es redueix pas a la mentalitat primitiva insensible a la contradicció, indiferent a les regles elementals del pensament coherent, impermeable a les lliçons de l'experiència..., sinó que reposa sobre un sistema raonat de l'univers que, pel sol fet d'ésser diferent del sistema de pensament occidental, no es mereix d'ésser menyspreat.

---

 125

El llibre de Tempels té, doncs, el mèrit l'immens de cridar l'atenció sobre l'existència d'una saviesa bantu, prou coherent i lògica com per a dirigir i orientar la seva conducta de forma eficaça: *"Aquell que pretén que els primitius no tenen en absolut un sistema de pensament, els expulsa d'ofici de la classe dels homes"*<sup>24</sup>.

No se li pot negar, a Tempels, la insistència en la necessitat d'esforçar-nos en la tasca de comprensió d'aquesta saviesa bantu<sup>25</sup>:

*"Si tenim el dret d'esperar haver penetrat el fons de l'ànima primitiva amb aquesta exposició de la filosofia bantu, estarem obligats a corregir la nostra actitud de cara als no civilitzats. Aquest descobriment de la filosofia dels bantu constitueix una revelació tan desconcertant que hom és temptat, a primer cop d'ull, de creure's davant d'un miratge. En efecte, la imatge universalment rebuda de l'home primitiu, del salvatge, de l'antropomorf que roman més ençà del ple desenvolupament de la*

---

<sup>24</sup>p. Tempels. Op. cit. p.9.

<sup>25</sup>p. Tempels. Op. cit. p.8.

*intel·ligència s'esvaeix irremeiablement davant d'aquest testimoniatge... En la multitud innombrable de les masses primitives, en els trets animals menyspreats, veiem esborrar-se les expressions bestials que prestàvem a aquest salvatge, i és com si, de cop, una claror d'intel·ligència irradiés, brillés en aquestes traces animals transformades en rostres humans*"<sup>26</sup>.

Pot semblar, per tant, que la intenció de Tempels és rehabilitar l'africà i la seva cultura, superar la injustícia de què ha estat víctima. Però, si ho mirem més de prop, ens trobarem amb algunes paradoxes. Veiem, en primer lloc, que el llibre no s'adreça als africans sinó als europeus, i particularment a dues categories d'europeus: els colonitzadors i els missioners. El darrer capítol del llibre duu un títol ben significatiu: *La filosofia bantu i la nostra missió civilitzadora*. Un cop més es prescindeix dels africans; l'africà segueix essent tot el contrari a un interlocutor: ell és l'objecte a definir i no el subjecte d'un possible discurs. *La Philosophie Bantoue* serveix només de pretext per a una discussió entre especialistes europeus<sup>27</sup>. Són ells, els colonitzadors, els qui s'han de pronunciar sobre el valor de la construcció de Tempels; són ells els únics jutges<sup>28</sup>. El mateix Tempels parla de la necessitat que es produeixi una revisió de mètode, una autocrítica davant els resultats de la colonització<sup>29</sup>. Aquesta és l'atmosfera de mala consciència en què s'elabora *La Philosophie Bantoue*<sup>30</sup>. Però, atenció: els errors no han afectat la missió civilitzadora i, si es donen cops de pit, no és per a renunciar-hi<sup>31</sup>. Precisament el "bantuíisme" apareix com una solució eficaç contra aquesta angoixa, aquesta por davant el sentiment de fracàs colonitzador<sup>32</sup>.

S'ha d'afirmar, amb tota rotunditat, que aquesta elaboració.-sistematització que ens presenta Tempels no l'ha rebuda d'un bantu, sinó que és obra personal seva. Prova d'això són els greus problemes que es troba qui pretén formular-la en una llengua bantu. Diu Tempels: "*No esperem pas del primer negre vingut (i especialment dels*

---

<sup>26</sup>P. Tempels. Op. cit. p. 133.

<sup>27</sup>P. Tempels. Op. cit. p. 147.

<sup>28</sup>P. Tempels. Op. cit. p.148.

<sup>29</sup>P. Tempels. Op. cit. p.137.

<sup>30</sup>P. Tempels. Op. cit. p.142.

<sup>31</sup>p. Tempels. Op. cit. p.15.

<sup>32</sup>P. Tempels. Op. cit. p. 9, 14, 141.

joves) que pugui fer-nos una exposició sistemàtica del seu sistema ontològic. Tammateix, aquesta ontologia existeix: penetra i informa tot el pensament del primitiu; domina i orienta tot el seu comportament”<sup>33</sup>.

La funció del bantu, en tot aquest procés, es redueix a estar agraït per tot el que el colonitzador fa per ell<sup>34</sup>. Esdevingut així transparent, gràcies al coneixement de la seva ontologia, el bantu podrà ésser civilitzat amb èxit. Per tant, ens trobem davant una filosofia que ha nascut de la inquietud de l'acció colonitzadora, que es posa al servei d'una causa ben precisa, que és utilitària i ho enfoca tot sota l'angle de l'explotació humana.

Per a Aimé Césaire, La Philosophie Bantoue és un assaig que desvia l'atenció dels problemes polítics fonamentals dels pobles bantu per a fixar-la en un nivell desfasat en relació amb la realitat de l'explotació colonial de l'època. Parlar de “*respecte als valors espirituals bantu*” sona a hipocresia quan es pensa en la situació històrica concreta del continent africà. Quan es llegeix que “*el Blanc, fenomen nou apareixent en el món bantu, no pot ésser percebut sinó seguint les categories de la filosofia tradicional dels Bantu; que ell va ser incorporat en l'univers de forces, en el lloc que li corresponia seguint la lògica del sistema ontològic bantu, és a dir, com un primogènit, una força humana superior que sobrepassa la força vital de tot Negre*”<sup>35</sup>, llavors es veu la veritable categoria del “respecte” de Tempels envers la filosofia bantu.

127

No som pas lluny d'una filosofia-recepta. Això es veu clar en el pressupòsit fonamental del pensament de Tempels, aquell que justifica la missió civilitzadora: el món cristià (civilitzat) i el món pagà (primitiu) són irreductibles; el salvatge només té de bo la nostàlgia del paradís perdut; allò que és vertader en el seu pensament és un reflex llunyà de la revelació cristiana original<sup>36</sup>. L'europeu, fins i tot no creient, no és mai pagà, encara menys primitiu, sinó sempre civilitzat<sup>37</sup>. Com cal explicar la diferència, aquesta mentalitat tan difícilment accessible pels Blancs?; com cal

<sup>33</sup>P. Tempels. Op. cit. p.9.

<sup>34</sup>P. Tempels. Op. cit. p.20-21.

<sup>35</sup>P. Tempels. Op. cit. p.45.

<sup>36</sup>P. Tempels. Op. cit. p. 7.

<sup>37</sup>P. Tempels. Op. cit. p.6.



entendre els costums estranys dels Bantu? Dues solucions es presenten: considerar els primitius com a retardats, o tenir-los per degenerats en allunyar-se d'un punt original. És aquesta segona hipòtesi, l'adoptada per Tempels. L'evolució dels primitius es fa a l'inrevés, el pas del temps no fa sinó allunyar-los de la revelació primordial, de manera que les desviacions que pateixen s'agregen cada cop més.

Tempels dóna a entendre que aquesta filosofia que ell ens ofereix és la que tenien els bantu en els seus orígens i de la qual s'han allunyat a causa de falses deduccions<sup>38</sup>. Per a civilitzar-los, cal comptar amb aquestes distorsions, no fer una tabula rasa, sinó una reeducació<sup>39</sup>. És veritat que és difícil distingir entre el que és respectable i allò que s'ha de rebutjar en la cultura dels indígenes, però el colonitzador ha de tenir clar, des del principi, que ha de corregir l'ontologia errònia, perquè, sense això, la tasca de civilització no serà per als bantu sinó un revestiment fràgil<sup>40</sup>. I per tal que quedi clar el seu punt de vista, escriu: *"El tema de la potència vital no és definitiva més que un producte de la imaginació bantu, una idea subjectiva, no respon pas a una realitat. No ens és pas possible renunciar a la nostra concepció raonable, objectiva i científica d'allò real per a entrar en aquesta via"*<sup>41</sup>. I afegeix: *"El valor d'aquesta objecció és indiscutible des del punt de vista purament racional"*<sup>42</sup>.

Però el mateix Tempels havia escrit, al començament del llibre, que aquell qui pretén que els primitius no tenen pas un sistema de pensament l'exclou de la classe dels homes<sup>43</sup>. Tempels afirma que aquesta ontologia bantu existeix i informa tot el pensament dels primitius, domina i orienta tot el seu comportament, però és incoherent, no té valor des del punt de vista racional. Recordem que, per a Tempels, el coneixement bantu de les forces vitals no té cap incidència sobre la realitat física; aquest àmbit és el de les aproximacions cegues. I no oblidem tampoc que, en qüestions d'ètica, el discerniment que fan els bantu de les forces bones i dolentes pertany a l'endevinació. En tots dos casos, la força vital és sempre buscada rere les coses, en una representació imaginària, sense lligam

<sup>38</sup>p. Tempels. Op. cit. p.129, 141.

<sup>39</sup>p. Tempels. Op. cit. p. 137.

<sup>40</sup>p. Tempels. Op. cit. p. 13, 53-55.

<sup>41</sup>p. Tempels. Op. cit. p.148.

<sup>42</sup>p. Tempels. Op. cit. p.148.

<sup>43</sup>p. Tempels. Op. cit. p.9.

amb l'existència real. Tempels ho diu brutalment: *"L'aspiració natural de l'ànima bantu era, doncs, de participar d'alguna manera de la nostra força superior"*<sup>44</sup>.

## 5. Crítica al mètode i l'objecte

L'objectiu que Tempels pretenia quan va començar a escriure *La Philosophie Bantoue* era comprendre l'home primitiu postulant l'existència d'un fonament vertebrat dels seus comportaments, *d'"alguns principis de base, i fins i tot d'un sistema filosòfic relativament simple i primitiu, derivat d'una ontologia lògicament coherent"*<sup>45</sup>. En aquest sentit, és innegable que La Philosophie Bantoue ha obert el camí a moltes anàlisis posteriors que, gràcies a la interpretació de les diverses dades de la vida cultural dels pobles africans, han volgut trobar una cosmovisió particular, una visió del món específica i immutable, suposadament comuna a tots els africans.

El camí fins aquí ha estat llarg, ja que la recerca s'inicia amb l'estranyesa del Blanc davant determinats costums del Negre, que obliga a encetar un procés per tal de desxifrar el sistema subjacent a la conducta dels bantu. Aquesta empresa és definida com a "filosofia etnològica":

---

 129

*"En comptes d'adoptar davant d'ells l'actitud de distància científica, els autors en recerca d'una filosofia africana específica els confereix un valor normatiu relatiu a la veritat i a l'acció. La seva manera de procedir no és ni purament filosòfica, ni purament etnològica, sinó etnofilosòfica. L'etnofilosofia exposa objectivament les creences, els mites, els rituals i després, bruscament, aquesta exposició objectiva es transforma en professió de fe metafísica, sense preocupar-se ni de refutar la filosofia occidental, ni de fundar racionalment la seva adhesió al pensament africà. De manera que l'etnofilosofia traeix alhora l'etnologia i la filosofia (...). Es caracteritza, en efecte, pel fet que llisca subrepticiament vers les exposicions teòricament descriptives i objectives, vers les opinions metafísiques no criticades, i les sostreu així a la crítica filosòfica"*<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup>P. Tempels. Op. cit. p. 144.

<sup>45</sup>P. Tempels. Op. cit. p.8.

<sup>46</sup>M. Towa. Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Ed. Clé. Yaoundé. p.31-32.

Ja es veuen les dificultats que implica un projecte d'aquest tipus: per a explicar la particularitat bantu<sup>47</sup>, impenetrable d'entrada a l'enteniment occidental, Tempels es veu obligat a construir models aplicables a aquest grup humà, i elabora una mena de lògica formal dels seus comportaments a partir de l'inventari del major nombre de fets culturals possible. Som en el terreny de l'etnologia. I és l'àmbit on Tempels sembla trobar-se a gust. Però no ens presentarà mai un resum dels costums bantu, sinó que ens estalviarà les referències etnogràfiques massa precises<sup>48</sup>. A partir d'aquest mètode, a mig camí entre la filosofia i l'etnologia, finalment podrem construir un sistema del pensament bantu<sup>49</sup>.

Tempels promet oferir un resum lògicament coherent i complet de la filosofia bantu, de la qual ens diu que s'oposa a la filosofia universalment humana<sup>50</sup>, a una filosofia crítica racional<sup>51</sup>. Ara bé, si els primers conceptes dels bantu són fonamentalment diferents dels nostres, com podem comprendre'ls? Si la intel·ligència bantu treballa segons lleis absolutament diferents de les del nostre coneixement, com cal fer-ne la crítica? Evidentment, Tempels no admet això, ja que ens exposa aquesta filosofia bantu precisament perquè la compreguem. No tenim altra sortida que fer abstracció de la nostra pròpia filosofia lamentant-nos de la imperfecció de la particular terminologia de Tempels. Així, adreçant-se al lector de la seva obra, escriu:

*"Li demano de renunciar a les idees rebudes i d'aplicar-se a penetrar el sentit d'allò que es diu aquí, evitant de deixar derivar el seu pensament en la crítica a la meua manera d'exposició i de la tria dels termes. Li demano també de reservar el seu judici pel que fa a l'apreciació de la teoria i de tenir la paciència, abans de pronunciar-se, de prendre coneixement de proves i de casos d'aplicació que li seran proporcionats posteriorment"*<sup>52</sup>.

En efecte, des del mateix principi, Tempels no presenta aquest pensament bantu com a accessible a tothom simplement perquè és humà, sinó com un cas particular, exclusiu d'un grup concret.

---

<sup>47</sup>M. Fabian. Tempels et son oeuvre. Etudes Africaines du CRISP. Bruxelles. T.A. n.108-109. p.29.

<sup>48</sup>p. Tempels. Op. cit. p.25.

<sup>49</sup>p. Tempels. Op. cit. p.15.

<sup>50</sup>p. Tempels. Op. cit. p.53.

<sup>51</sup>p. Tempels. Op. cit. p. 68.

<sup>52</sup>p. Tempels. Op. cit. p.26-27.

Tempels vol que aquest sistema tingui un color local, per això ens diu que la teoria bantu se'ns fa estranya perquè està constituïda de conceptes i principis que ens són estrangers<sup>53</sup>. Això, evidentment, afebleix el valor explicatiu de les seves hipòtesis, ja que difícilment pot haver-hi connexió entre uns conceptes estranys i una realitat que no és la nostra. La teoria de Tempels fa del bantu un ésser incompreensible en la seva particularitat, i contribueix a eixamplar l'abisme entre l'uropeu i l'africà: justament el contrari del que es proposava a l'inici del llibre.

No volem dir amb això que el mètode de Tempels quedi invalidat completament. Del seu error de perspectiva (consistent a qualificar d'hipòtesi un determinat enfocament del pensament bantu i declarar-se preocupat per la seva cohesió teòrica però oferir, de fet, la seva interpretació com l'única ajustada a la realitat, i la lògica formal de les seves declaracions com a explicació causal de la filosofia africana)<sup>54</sup>, no en podem deduir que l'etnologia no pugui ser font de filosofia. És evident que no ha d'ésser necessàriament així, ja que el procés comparatiu condueix l'etnòleg al centre dels problemes que la filosofia reivindica com a seus. En aquest sentit, podem subscriure de grat aquestes paraules de Tempels:

*"La permanència d'aquestes actituds a través dels segles d'evolució contingent no troba explicació satisfactòria més que en la presència d'un conjunt de conceptes lògicament coordinats i motivats en una saviesa. El comportament no pot ser universal per a tots, ni permanent en el temps si no hi ha a la seva base un conjunt d'idees, un sistema lògic, una filosofia completa de l'univers, de l'home i de les coses que l'envolten, de l'existència, de la vida, de la mort i de la supervivència"*<sup>55</sup>.

Ara bé, que els bantu tinguin aquest sistema lògic no implica que en siguin conscients. Se'ns diu, en efecte, que pesa sobre els bantu un atavisme que els controla com si es tractés d'una força dominant<sup>56</sup>, que domina i orienta el seu comportament, però que curiosament no aflora en el seu llenguatge: *"No pretenem pas que els bantu siguin capaços de presentar-nos un tractat de filosofia exposat en un vocabulari adequat. És a nosaltres a qui toca fer-ne el desenvolupa-*

<sup>53</sup>P. Tempels. Op. cit. p.23.

<sup>54</sup>M. Fabian. Op. cit. p.29.

<sup>55</sup>P. Tempels. Op. cit. p.7.

<sup>56</sup>P. Tempels. Op. cit. p.6.

*ment sistemàtic. Som nosaltres els qui podrem dir-los, d'una manera-precisa, quina és la seva concepció íntima dels éssers*"<sup>57</sup>.

Aquesta és la paradoxa: el sistema ontològic bantu és completament inconscient i s'expressa en un vocabulari inadequat i incoherent. Per tant, la mediació entre l'investigador i l'indígena no és perfecta. L'esforç de Tempels es defineix, llavors, com una traducció deficient, com l'exposició d'una concepció que no pot explicar-se perfectament a ella mateixa. Això s'agreuja si tenim en compte que Tempels es veu obligat a demanar als seus lectors que acceptin la seva autoritat i coneixement d'un sistema filosòfic inconscient i no formulat. Per això Eboussi Boulaga conclou: "*Per a dir-ho breument: del pensament bantu a la comprensió que en té Tempels no hi ha cap intermediari objectiu, cap mediació intel·lectual que ens garanteixi la validesa del seu procediment. No sabem ni podem saber si el pensament mític significa alguna cosa per a ell. Només pot esdevenir amb sentit si davalla de la seva posició situada en el cel absolut de La Filosofia*"<sup>58</sup>.

## 6. Crítica a l'anàlisi lògica

---

132

La teoria de la força vital, nucli de La Philosophie Bantoue, no escaparà pas a aquesta contradicció. El mateix Tempels reconeix el caràcter aproximatiu de la seva tasca: la intel·ligibilitat no emergirà sinó és gràcies a exemples, complements indispensables de la idea. La filosofia de Tempels es presenta, doncs, com una hipòtesi en el sentit científic del terme, com una mena de model operatiu que reagrupi i expliqui els comportaments dels bantu; per això té necessitat de "proves", de "casos d'aplicació" que confirmen l'existència d'un sistema filosòfic<sup>59</sup>.

Eboussi Boulaga protesta contra la hipòtesi de la força vital, ja que ell no ha remarcat una referència significativa de mots designant la força en totes les llengües bantu. Per això, opina que ens trobem davant de la generalització d'un fet de llenguatge constatat per Tempels en un punt minúscul del Congo. Com es pot extreure d'aquesta base una teoria vàlida per a tots els bantu, fins

---

<sup>57</sup>P. Tempels. Op. cit. p.20-21.

<sup>58</sup>Eboussi Boulaga. Le Bantou problématique. Présence Africaine. Paris, 1968. p.353.

<sup>59</sup>P. Tempels. Op. cit. p.27-28.

i tot per a tots els pobles "primitius"? Seguint aquest procediment, arribem a la conclusió que el bantu de Tempels és un "utilitarista" àvid d'assimilar-se a la força vital: la realitat és només per a ell "bona per a menjar" (Lévi-Strauss) i no per a pensar i dir:

*"La felicitat suprema, l'única forma de felicitat, és per al bantu la possessió de la més gran força vital... Tota malaltia, plaga o contrarietat, tot sofriment, depressió o fatiga, tota injustícia..., tot això és designat pel bantu com una disminució de força vital"*<sup>60</sup>.

Com que l'univers de la força és el de la univocitat, anem a parar a una visió del món compacta, sense ruptura, on tot pot ser anomenat "força". Què guanya Tempels en afirmar això, essent conscient com és que el bantu sap que l'ésser és multiforme i diferenciat? *"Els Bantu fan una clara distinció essencial entre els diversos éssers, entre les diverses forces. Entre les diverses espècies de forces, n'arriben a reconèixer com nosaltres la unitat, l'individu, però en tant que força individual"*<sup>61</sup>.

Com fan aquesta distinció essencial i per què la fan? En no plantejar-s'ho així, Tempels ens fa caure en l'equívoc. La divisió de la força no es justifica i l'autor es veu obligat a distingir entre l'autèntica força i la força aparent<sup>62</sup>. Per la mateixa raó, Tempels no té més remei que postular la identificació entre ésser i força: *"El concepte força està lligat al concepte d'ésser fins al pensament més abstracte de la noció d'ésser... L'ésser és allò que posseeix força... La força no és pas per als bantu una realitat sobrevinguda, accidental, la força és més que un atribut necessari de l'ésser: la força és l'ésser, l'ésser és la força"*<sup>63</sup>.

Però resulta desproporcionat identificar ntu (ésser) amb bukole (força vital). Estar preocupat per tenir força vital i identificar ésser-força són dos nivells diferents de la intenció filosòfica: en el primer cas, es col·loca la vida al cim de l'escala dels valors per mitjà d'un judici axiològic; en el segon cas, la força esgota el concepte d'ésser. L'error està en confondre el llenguatge de l'axiologia amb el de l'ontologia. Aquí es veu clarament la contradicció que hi ha en la

---

<sup>60</sup>p. Tempels. Op. cit. p.29.

<sup>61</sup>p. Tempels. Op. cit. p.34.

<sup>62</sup>p. Tempels. Op. cit. p. 34.

<sup>63</sup>p. Tempels. Op. cit. p.32.

temptativa de substituir la força per l'ésser. La fórmula "l'ésser és la força", per a tenir un sentit, ha de designar una identitat dialèctica mitjançant un procés d'identificació que aquí no es pot donar per suposat.

Quina és, doncs, l'originalitat de la filosofia de la força vital respecte de la filosofia de l'ésser? Tot el que Tempels diu sobre l'ontologia bantu (suposadament basada sobre el concepte de força) en realitat ho projecta sobre el fons de l'ésser. L'enunciat de l'axioma "l'ésser és la força" no deixa de ser una atribució d'essència, i la pretensió d'originalitat que li vol donar Tempels consisteix simplement a designar el caràcter més o menys dinàmic concedit pels bantu a aquesta essència, a diferència dels occidentals que tindrien una concepció més estàtica de l'ésser. Però no podem oblidar que l'existència paradoxal de l'ésser i l'esdevenir és precisament el tema principal de la filosofia grega. Seria difícil, per no dir impossible, mostrar que la filosofia occidental ha resolt aquesta antinòmia en favor d'un dels termes (l'estàtic), tal com assegura Tempels.

L'error de Tempels, per tant, és haver postulat la convertibilitat de l'ésser i la força, haver ignorat la prioritat lògica de l'existència. La conseqüència és que els bantu, com si d'uns platònics es tractés, llancen allò sensible fora de l'ésser. Tempels tindrà llavors dificultats per explicar el seu coneixement de la naturalesa; de fet, negarà al "primitiu" aquesta capacitat. Per a ell, el coneixement del món o la tècnica pertanyen a l'àmbit de les aproximacions i de les suposicions, de l'art, de l'endevinació o de la imaginació<sup>64</sup>.

L'ambigüitat apareix no només en el desenvolupament de la força vital, en aquesta dissociació de la cosa en exterior/interior que ens lliura al joc de les aparences, sinó també en l'intent de jerarquitzar les forces. Diu Tempels que la força vital (contràriament a l'ésser, del qual és el substitut dinàmic) és ambivalent: pot ésser bona o dolenta. Per això, són en va els seus esforços per allunyar, com a estrany a la filosofia bantu, el principi doble del bé i del mal en tant que força universal<sup>65</sup>.

Allò que vicia el projecte de Tempels des de la seva arrel és la pressuposició d'una ontologia "trobada" en els comportaments, no com a símbols d'un llenguatge humà, sinó com una mena d'és-

---

<sup>64</sup>p. Tempels. Op. cit. p.62.

<sup>65</sup>p. Tempels. Op. cit. p.34.

ser observable. Aquesta suposició suprimeix la dimensió ètica de l'actuació humana. Els "primitius" no coneixerien l'obligació moral: es tractaria senzillament de conformar-se a la jerarquia dels éssers, cercant allò que és i no allò que hauria de ser. Escriu Tempels: *"La moral objectiva entre els negres és una moral ontològica, immanent i intrínseca. La moral bantu es fixa en l'essència de coses enteses seguint la seva ontologia. El coneixement d'un ordre natural necessari de les forces forma part de la saviesa dels primitius. Podem concloure que un acte, un ús, serà sobretot qualificat ontològicament bo pels Bantu, i que serà per a ells estimat com a moralment bo i finalment, per la via de deducció, serà apreciat com a jurídicament just"*<sup>66</sup>.

Tota falta moral és, així, un atemptat ontològic, una opció per les forces nefastes. És acceptació de l'ordre establert pel mal, oposat a l'ordre natural. El mal ha esdevingut, en aquest cas, una substància<sup>67</sup>. L'interessant del cas és que s'afirmi que hi ha, per tant, forces superiors nefastes. La contradicció és palesa si es recorden els principis de jerarquització i interacció de les forces segons Tempels: s'està més amunt en l'escala ontològica com més fort s'és, i en aquest cas s'exerceix el poder vital sobre els éssers inferiors. Diu Tempels que al bantu no li queda més sortida que enfortir-se amb remeis màgics per a poder resistir els éssers que són per damunt d'ell. Per tant, les forces dolentes que esclafen l'ésser humà estan per sobre d'ell en l'escala ontològica. No ens queda sinó concloure que el concepte de força vital és equívoc i ambigu.

No es troba res que pugui afeblir el rigor d'aquestes afirmacions, de manera que es faci lloc a la responsabilitat personal dels bantu. Aquests coneixerien només una moral abstracta, un saber ontològic de les lleis generals de la causalitat: criteris que permeten distingir les forces vitals bones o dolentes. Però quan es tracta de fer un sil·logisme pràctic, de respondre què hem de fer, el bantu no té altre remei que lliurar-se a l'atzar: es dedica a l'endevinació, a reconèixer a les palpentes les forces bones<sup>68</sup>. Una identificació de l'ontologia i la moral fa renéixer la imatge del "salvatge amoral" en el sentit que dona a entendre que "tenir raó" s'identifica amb "ésser fort". Heus aquí ressorgir el fantasma de l'amoralisme dels primitius, utilitaristes impenitents, guiats arbitràriament per la

---

<sup>66</sup>p. Tempels. Op. cit. p.96.

<sup>67</sup>p. Tempels. Op. cit. p.29, 106.

<sup>68</sup>p. Tempels. Op. cit. p.107.



seva fantasia, únicament preocupats per allunyar allò que els sembla perjudicial i per retenir allò que consideren profitós. La seva preocupació més gran seria captar les forces bones i evitar el desencaïment de les forces dolentes.

Una contradicció del mateix tipus apareix quan es tracta de situar els vius en relació amb els morts, ja que aquests darrers frueixen d'una preferència ontològica: la força d'un avantpassat domina sempre la d'un home viu. Ens hem de preguntar llavors: són de la mateixa natura les forces dels vius i les dels morts, i el criteri de classificació segueix essent encara la intensitat de la força vital? Si per al bantu la vida és una qüestió d'intensitat, cal distingir entre força i vida?. Com es pot admetre, d'altra manera, que els morts influeixin sobre els vius? I com es pot compaginar tot això amb el fet que la sort dels difunts és poc envejable per a aquells que tenen l'abundància de força vital com a valor suprem?<sup>69</sup>. Hauríem de deduir que hi ha una visió del món de tipus antropològic diferent de l'ontologia de les forces, és a dir, que la preeminència dels morts no prové de la seva superioritat pel que fa a la força vital? Aquesta és la conclusió que sembla que hauria hagut d'imposar-se a Tempels. Com conciliar tantes contradiccions? Cal donar-ne la culpa a Tempels o als bantu? S'ha de dir que el projecte ha fracassat, ja que del que es tractava era de trobar una coherència al comportament dels bantu? Són molts els interrogants que se'ns plantegen, però una cosa sí que és clara: les intencions de l'autor i el sistema que n'ha resultat no coincideixen.

## 7. Error de perspectiva

Per a Tempels la paraula filosofia és un d'aquells mots d'una elasticitat extrema, que es presta a tots els equívocs i esdevé fàcilment expressió de qualsevol cosa. En efecte, en la seva obra, Tempels no distingeix entre religió, etnologia, màgia o filosofia; parla indistintament de "*philosophie magique*"<sup>70</sup>, de "*conception magique*"<sup>71</sup>, d'"*ontologie*"<sup>72</sup>, de "*religion reposant sur un système complet philosophique*"<sup>73</sup>.

<sup>69</sup>p. Tempels. Op. cit. p.44.

<sup>70</sup>p. Tempels. Op. cit. p.23.

<sup>71</sup>p. Tempels. Op. cit. p.6-7.

<sup>72</sup>p. Tempels. Op. cit. p.2.

<sup>73</sup>p. Tempels. Op. cit. p.6.

Fixem-nos com això ens convida a acceptar un equívoc: passem d'una doctrina religiosa a una saviesa atàvica, la universalitat de la qual implica necessàriament un sistema filosòfic complet, un conjunt de conceptes lògicament coordinats. Semblaria que Temples sobreestima el paper de la filosofia en la vida dels individus i els grups i que la considera sinònim de profunditat. Però, certament, no és la possessió d'una filosofia el que fa que algú sigui autènticament humà, o allò que distingeix el "primitiu" del "civilitzat".

Té raó Temples en dir que dife

rents camins poden conduir-nos al descobriment d'un sistema ontològic: un coneixement aprofundit de la llengua, un estudi dels costums, un examen crític del dret, una anàlisi seriosa de les creences... Allò que és discutible, però, és que una llengua, un sistema jurídic, una ètica, una cos de creences, tinguin necessàriament una metafísica subjacent que els serveixi de base; o que un examen atent pugui descobrir que un poble parla i es condueix necessàriament segons un determinat sistema metafísic.

En el cas que ens ocupa, l'estudi d'aquests diferents aspectes de la vida bantu donarà potser una mica de llum sobre el fet que ells capten els éssers com a forces, i que es preocupen sobretot de l'enfortiment de les forces vitals, però difícilment permetrà demostrar el principi metafísic "l'ésser és la força". Admetent fins i tot que una metafísica estigui implicada en tot l'ús del pensament, no n'hi ha prou amb això per a concloure que tothom la posseeix. Potser Temples ha forçat el pany amb una clau equivocada. És potser l'exemple que ens dona *La Philosophie Bantoue*: amb la "clau ontològica" anirem sempre a les palpentes. Voler definir la saviesa bantu sota la forma d'un sistema especulatiu, d'una ontologia o de principis filosòfics, és repetir un error semblant al de Lévy-Brühl. Aquest identificava lògica i ciència; aquí s'identifica indegudament pensament coherent amb ontologia, lògica amb filosofia. Evidentment, hi ha una lògica i una coherència en el pensament bantu, però caldria demostrar que, per a comprendre-la, ens cal cercar primer els principis metafísics.

En definitiva, veient els pros i els contres de l'etnofilosofia, una conclusió s'imposa: malgrat el treball pioner efectuat pels etnòlegs i antropòlegs, al pensament africà li costa conquerir la seva autonomia. Davant aquesta situació, l'única sortida vàlida no consisteix precisament a copiar el pensament occidental, ja que els filòsofs occidentals no seran veritablement d'ajuda per als africans

fins que no siguin capaços de relacionar-los amb altres elements de pensament adquirits per la seva pròpia cultura. Així s'expressa el greu problema de la dualitat de cultures que es planteja a tot intel·lectual africà<sup>74</sup>; però és precisament aquesta l'actitud que adopta l'etnofilosofia; fruit, no d'una freda curiositat intel·lectual, sinó de la preocupació profunda per aclarir la vida col·lectiva de l'Àfrica, per prendre'n consciència exacta bo i aprofundint les seves característiques i les seves motivacions.

Ara bé, és veritat que certa literatura etnofilosòfica corre el perill de transformar-se en una mena d'escolàstica que bloqueja tota recerca intel·lectual, en la mesura que les seves reflexions es redueixen a la repetició monòtona de principis formulats per aquells que ja són anomenats, per alguns, "els clàssics". Una primera declaració d'independència intel·lectual apareix quan es pretén fonamentar una filosofia de l'home africà que mostri que aquest no pot ésser concebut com un accident d'una substància que seria l'uropeu: *"La reivindicació d'una dignitat antropològica pròpia constitueix un dels pols d'aquest pensament militant que ha pres consciència que no tindrà l'oportunitat de desvelar l'essència de l'home negre sinó en tant que podrà considerar-lo com a productor d'obres culturals, de filosofia i d'estètica, és a dir, d'invençions que li han permès de trobar respostes als problemes plantejats per l'entorn"*<sup>75</sup>.

L'Àfrica no ha estat mai un buit cultural. Llavors, per què qüestionar l'existència del pensament negroafricà? Sabem que existeix un fons tradicional negroafricà, constituït per una literatura oral molt rica, arts plàstiques de gran vàlua, una música molt desenvolupada, la religió potent que tot ho impregna, grans sistemes cosmogònics i antropològics... Per tant, no es tracta d'omplir cap buit, sinó de saber aprofitar el que ja es té<sup>76</sup>. Tractant-se del pensament africà d'avui constatem que, al fons tradicional, se li han afegit l'islam, el cristianisme, la colonització i la influència postcolonial. El drama és que l'Àfrica moderna no disposa de la perspectiva necessària per a fondre les diferents tradicions dipositades en ella, per a fer la síntesi dels elements heterogenis que configuren la seva identitat. Això explica per què molts pensadors africans consagren

<sup>74</sup>Alassanne N'Daw. *Peut-on parler d'une philosophie africaine?. Présence Africaine*. N.58. 2èm. Trim. Paris, 1966. p.32.

<sup>75</sup>Alassanne N'Daw. *Op. cit.* p.33.

<sup>76</sup>Alassanne N'Daw. *Op. cit.* p.44.

el millor de la seva obra a captar l'enigma de la seva condició particular, a definir la seva condició negroafricana<sup>77</sup>.

En aquest sentit, crec que l'aportació de l'etnofilosofia és absolutament imprescindible; no només perquè aporta gran quantitat de material que permet aprofundir la mentalitat d'una cultura determinada sinó, sobretot, perquè ajuda a fer renèixer la civilització africana en un quadre nou que ella no ha creat, però que ha d'integrar i superar per a romandre viva<sup>78</sup>. Enfront de les aportacions dels filòsofs crítics, que reclamen l'obertura del pensament africà a la filosofia occidental, molts etnofilòsofs insisteixen que l'autonomia cultural, és a dir, la formació d'individus conscients del que són i del que han d'esdevenir, és la clau de totes les altres autonomies i l'únic mitjà per a no perdre la pròpia identitat. Aquesta és, segurament, la gran lliçó de l'etnofilosofia: *"L'africà que es vol filòsof, és a dir, portador d'una exigència d'universalitat, sap bé que no es transcendeix pas un ordre particular simplement negant-lo. Mesura igualment l'esforç dur a què ha de sotmetre una raó que vol restituir per l'anàlisi una realitat captada amb el cor. Cap concepte pseudocientífic (complex d'inferioritat, narcisisme, compensacions...), cap raonament humanista, pot posseir el poder alliberador d'una explotació sincera de les nostres vivències existencials al final de les quals serà possible, almenys ho esperem, fundar reflexivament l'autenticitat negra, que roman indissociablement intenció de coincidència amb ella mateixa i capacitat d'acollida, disponibilitat, obertura a l'altre"*<sup>79</sup>.

## 8. Les categories gramaticals

En darrer terme, el que Tempels ens ofereix no és ni més ni menys que la visió d'un món percebut i viscut com una xarxa antropocèntrica de forces vitals en interacció constant. Aquesta visió del món pot ésser, certament, coherent i portadora d'una tradició de saviesa..., però no és necessàriament una filosofia. Volem dir amb això que en l'obra de Tempels es dona una confusió entre allò viscut i allò reflexionat, entre el sentit vulgar i el sentit rigorós del mot filosofia<sup>80</sup>.

<sup>77</sup>Alassanne N'Daw. Op. cit. p.42.

<sup>78</sup>Alassanne N'Daw. Op. cit. p.44.

<sup>79</sup>Alassanne N'Daw. Op.cit. P.45.

<sup>80</sup>F. Crahay. Le décollage conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue. A. J. Smet (ed). Philosophie Africaine. Textes choisis. Vol. II. Presses Universitaire du Zaïre. Kinshasa, 1975. p.329.

En la mesura que Tempels recull material (anècdotes, sentències, proverbis, mites...), en la mesura que escull, tradueix i, per dir-ho així, racionalitza, el seu llenguatge inicia la reflexió (es fa llenguatge d'allò viscut, de l'experiència, de vida i d'acció, llenguatge immediat), però encara no ha d'haver esdevingut crític. El més greu és que aquesta confusió entre filosofia i visió del món iniciada per Tempels fa escola: Kagame veu com les categories gramaticals del kinyarwanda es reflecteixen en els conceptes aristotèlics i retornen, mitjançant alguns ajustaments, convertits en conceptes filosòfics. La problemàtica tractada per Kagame depèn, de fet, de l'escolàstica aristotèlica. La seva terminologia filosòfica ho prova amb escreix, així com la seva manera d'abordar els problemes: *"En realitat la seva preocupació és procedir per gèneres i espècies, establir categories bantu sobre els models dels predicats d'Aristòtil. Breument, hom es defensa malament de la impressió que Alexis Kagame s'ha dedicat a la confecció d'un manual de filosofia escolàstica revisat i corregit en funció de l'univers bantu"* <sup>81</sup>.

Però, en el fons, Kagame dubta entre un inventari (on els conceptes són generalitzacions sociològiques o lingüístiques) i una crítica d'aquest inventari (única susceptible d'autoritzar-ne l'ús filosòfic constructiu). No hem d'oblidar que l'inventari de les virtualitats filosòfiques d'una llengua és una cosa, i posar en pràctica aquestes virtualitats en ocasió d'un problema filosòfic donat n'és una altra: *"Parlem clar: si no es vol pas comprometre a l'Àfrica el projecte mateix de la filosofia, confondre l'ús informal d'aquest terme amb el seu ús rigorós, reduir la filosofia a una simple visió del món, cal confessar que no hi ha pas, ara per ara, filosofia bantu. Allò que hi ha, cert, és una visió del món pròpia dels Bantu, cohesiva i original, nucli d'una saviesa. Mitjançant un conjunt de circumstàncies favorables, ella hauria pogut engendrar una filosofia pròpiament dita"* <sup>82</sup>.

Com s'elaboren aquestes categories? La intuïció de Kagame és que els classificadors de les llengües bantu són portadors d'aquesta categorització, de manera que la filosofia bantu estaria inscrita en l'estructura mateixa de la llengua, en virtut de la resta de la creació espontània d'iniciadors primordials. Per tant, n'hi hauria prou d'exhumar aquestes categories preexistents. Però, atès que la majo-

---

<sup>81</sup>Germaine Forges - Henri Maurier. Epitaphe pour une philosophie ntu. A propos de la philosophie bantoue comparée d'A.Kagame. Présence Africaine. Paris, 1976. p.283.

<sup>82</sup>F. Crahay. Op. cit. p.333.

ria de les llengües bantu tenen més de 4 classes (algunes en tenen 16 o més), com s'explica que Kagame en retingui només 4? Algunes classes, per exemple en el nkore, tenen un contingut relativament ben unificat: en la classe mu-ba, els éssers intel·ligents així com els animals o coses que es personifiquen; els arbres són quasi tots a la classe mu-mi; quasi tots els animals en la classe n-n; les coses sense vida en la classe ki-bi; però les parts del cos estan distribuïdes en diferents classes; la classe bu-ma designa allò que és poc nombrós, però també els noms dels països i els òrgans sexuals... És a dir que, considerant només 4 classes allà on n'hi ha més, no es té en compte l'estructura lingüística en el seu conjunt. Així, la tria dels classificadors no és pas exclusivament lingüística. Sigui el que sigui, la qüestió és saber si es pot passar d'allò lingüístic a allò ontològic. Pel que fa a les llengües bantu, creiem que no: els prefixos classifiquen els noms amb vista al seu tractament gramatical; són classes nominals i no predicamentals o ontològiques. Segons molts etnofilòsofs que segueixen Kagame, el *ntu* és la realitat ontològica residual; és l'ésser en el seu sentit més general, el més ric en extensió i el més pobre en comprensió, de manera que apareix com la realitat fonamental subjacent a tot el que hi ha. Però, fins i tot admetent que això sigui veritat, en virtut de què caldria promoure aquesta concepció a la categoria de filosofia bantu?<sup>83</sup>.

Pensem que, en realitat, Kagame es limita només a 4 classes perquè vol seguir les classificacions aristotèliques: tenim la substància (*muntu-kintu*), l'accident (*kuntu*) i la localització temps-espai (*hantu*). A més, aquest radical *nt* dóna la impressió de ser molt proper al concepte metafísic d'ésser. Però, des del punt de vista lingüístic, ens sembla que hi ha una diferència clara entre ésser i *ntu*. Si en les nostres llengües llatines "ésser" té un paper important de còpula, no passa el mateix amb *ntu*. Aquest radical és un més entre tots els altres, i no sembla pas que els bantu li concedeixin una importància especial. El que els interessa és l'existir, no en el sentit metafísic de Kagame, sinó en el sentit d'estar en vida. Són consideracions extrafilosòfiques les que fan ressaltar la funció del *ntu*: el fet que els lingüistes parlin de llengües bantu i que els antropòlegs parlin culturalment dels bantu.

---

<sup>83</sup>Germaine Forges - Henri Maurier. Op. cit. p.284.

De l'obra de Kagame es desprèn que només els prefixos afegits al radical *ntu* introdueixen una distinció (formal i simplement classificatòria) entre les diverses particularitats d'ésser. És a dir, els prefixos són indiferents al contingut conceptual de les paraules. L'ésser és ja sempre "tal ésser", humà o cosa. El morfema radical *ntu* no existeix en estat pur. Les classes nominals ens condueixen necessàriament, bé a la classe *muntu-bantu*, bé a la classe *cintu-bintu*. Tot allò inferior a l'humà és *bintu*; allò superior és *bantu*. No només l'ésser-home és un ésser-cos, sinó també Déu és un ésser-cosa (*Mvidye Mukula cya dikema*: el Consagrat Suprem és un ésser-cosa meravellós). També a la inversa, pel procés de totemització o mistificació, els éssers-coses vius seran tractats com a éssers-homes prenent els prefixos nominals, verbals i adjectivals de la classe de l'ésser-home. En llengua *rwanda* no hi ha oposició entre els termes *umuntu* (persona humana) i *ikintu* (cosa), sinó inclusió semàntica del primer en el segon. Es pot dir correctament "umuntu n ikintu kizima: l'home és un ésser viu. Per tant, no podem creure que és per ignorància que Kagame ha deformat en la seva argumentació un tret tan evident de la seva llengua materna.

Un altre error consisteix a transferir, al conjunt de llengua bantu, el sentit dels mots que inclouen l'arrel *ntu* tal com es presenta en llengua *rwanda*. En efecte, aquesta llengua ha incorporat innovacions i, com la majoria de les llengües bantu actuals, s'allunya del protobantu. El protobantu tenia un sistema de cinc termes que es presentava de la manera següent: *mu-ntu* (persona humana), *ki-ntu* (cosa), *pa-ntu* (lloc precís), *ku-ntu* (lloc vague), *mu-ntu* (lloc interior). Sobre aquesta base, els comparatistes atribueixen al terme *ntu* el sentit d'unitat, que era determinada pel prefix escollit: home, cosa, lloc (236). El desconeixement d'aquest fet comparatiu és suficient per mostrar el nivell dels coneixements lingüístics de Kagame. En realitat, Kagame mostra que no en domina els fonaments; no supera el llindar de la reflexió lingüística que consisteix a descobrir la diferència entre parlar una llengua i parlar sobre ella<sup>84</sup>.

De tot plegat, se'n deriven algunes conseqüències importants que fan dubtar de la validesa d'algunes de les conclusions a les quals arriba Kagame:

- Els prefixos /*mu*/ i /*ci*/ semblen ser categorialment i ontològicament irrelevants. Només són rellevants gramaticalment i formalment.

---

<sup>84</sup>Germaine Forges - Henri Maurier. Op. cit. p.289.

- Pel que fa a gramàtica profunda, *muntu-cintu* no és una relació d'oposició dualista. Ser home i ser cosa és radicalment idèntic.
- Tot el que existeix és, en darrer terme, ésser-cos, fins i tot Déu. Però no és l'anàleg del "to on" (categoria transcendent i analògica segons Aristòtil), sinó que el cintu és una categoria, o bé menyspreadora per relació a les categories del *muntu* i del *Mvidye mukulu*, o bé residual i anivelladora. No hi ha diferència fonamental entre ésser-cos i ésser-home; les diferències són les provocades per les dimensions més existencials i axiològiques que no pas ontològiques.

Alexis Kagame, en la seva ontologia, pren com a punt de partida l'arrel *ntu* per a establir les categories de la filosofia bantu, i oblida que aquesta arrel està composta de dues partícules: /n/ i /tu/. Kagame hauria d'haver partit, no de les arrels de les paraules (que tenen un significat molt ampli), sinó de les partícules i de les terminacions. Les partícules determinen el nombre de les paraules (singular, plural, global o individual), el conjunt de mots amb el mateix comportament gramatical, i defineixen la naturalesa "metafísica" representada per cada paraula. La terminació, per la seva banda, defineix les relacions existents entre el subjecte, el complement i l'estat de l'acció (totalment realitzada o no...).

---

 143

Analitzant les significacions pròpies d'aquestes partícules, apareixen quatre categories:

- les que vehiculen la noció d'ésser (*mu, ba, mi, lu, n*);
- la noció d'acció-estat (*ku, bi, di, ma*)
- la noció de relativitat (*pa, ci, bi, ka, tu*)
- la noció d'interpretació de les realitats (*Ne, Na*).

Si parem atenció a les partícules de l'ésser, veurem com deriven eufònicament de la partícula locativa "Mu", que significa "en", "a l'interior de". Això demostra que la noció d'ésser deriva de la noció de localització. L'ésser no és un existent com afirma Kagame; és senzillament la realitat que s'amaga en l'aparença percebuda. En fer-se un existent, implica una definició per l'existència. L'ésser que s'amaga en l'aparença percebuda és la realitat primera, primordial, única, malgrat les formes adoptades. Això explica per què l'ésser és "Mu" i el número 1 es diu *Mumwe*: un dit. Al mateix temps, l'aparença adoptada per l'ésser és la realitat segona: el cos: *mubidi*, mentre que el número 2 es diu *mibidi*. L'ésser és un ésser-força que existeix perquè actua, i actua necessàriament pel fet d'existir. D'aquí l'existència de partícules que vehiculen la noció



d'acció i estat. Aquestes partícules estan relacionades amb la partícula locativa *ku*, que significa "vers", "cap a", de manera que la idea d'acció s'explica pel desplaçament d'una localització a una altra. És perquè l'estat i l'acció estan relacionats amb la noció de desplaçament (l'estat no és més que una modalitat de l'acció per un ésser-força) que tots els verbs tenen com a partícula de classe una partícula homòfona de la partícula locativa *ku*. En efecte, en deriven:

1. la partícula *ku* dels verbs, significant "acte de", "estat de".
2. la partícula *hu*, que significa "tu", "et" (segona persona del singular o l'interlocutor). L'interlocutor singular és el punt d'aplicació privilegiat de l'acció del locutor. En la seva estructura de complement recobra la seva forma inicial *ku*. En plural, la partícula de l'interlocutor és *nu* ("aquell a qui es designa amb el dit": *munu*).
3. les partícules homòfones "*bu*" (allà on la gent és "*ba*": buganda, Bupenda...), "*u*" (allò que fa que *x* sigui *x*: Mutooke: un blanc, butooke: allò que fa que un blanc sigui blanc: blancor) o "*i*" (l'ésser en tant que conseqüència de... Kudima: cultivar, budimi: el camp).

A aquestes partícules, se n'hi afegeixen unes altres tres:

- *dy* (plural *dy*): "si mateix" (*Kushipa*: matar; *kudyshipa*: matar-se).
- *dy* (sense plural): "el fet de" (*Kushipa*: matar; *dyshipa*: el fet de matar).
- *di* (plural *ma*): "ésser en tant que existent". Juga el paper de forma irregular del verb ésser. *Bantu badi bibidi*: els homes són dos: hi ha dos homes. Ha donat origen a la partícula final *-i*: acció efectivament realitzada. El plural (*ma*) designa éssers que romanen semblants a si mateixos quan se'ls subdivideix (líquids...).

Per tot el que hem dit fins ara es pot entendre perquè el verb *kwuikala* (ser) no s'empra mai en el sentit d'existir, sinó només en el sentit de còpula de predicació. Per significar que un ésser-cosa existeix, s'afegeix la partícula */ku/* al verb: *kwikalaku*. */ku/* és més existencial (constitutiu de l'existència) que espacial (l'equivalent al "*là*" francès o al "*da*" alemany).

*/ku/* existencial significa senzillament la possibilitat de ser trobat en un lloc que no es precisa. De fet, fonamenta tots els espais sense ser ell una localització. Per tant, les conseqüències són immediates: Només el concret està veritablement aquí; l'abstracte no existeix. Basant-se en això, hi ha qui ha pensat que els bantu són incapços d'expressar l'abstracte i, per tant, estan incapacitats per a

filosofar. Kagame està en condicions d'afirmar, al contrari, que totes les llengües bantu tenen una classe reservada a presentar els abstractes, la del classificador /bu/ (amb les seves variants regionals *bo, vu, ou, u*). Per això, una metafísica del *kwikalaku* (ser-allí) no sabria què fer amb una ontologia en el sentit filosòfic de l'ésser general. La filosofia del *kwikalaku* no s'ocupa sinó d'éssers-coses-existents o existenciables: l'ésser-home, el Consagrat Suprem, l'aquí-a baix, l'ultratomba... Tots ells seran estudiats en tant que són aquí, és a dir, que són susceptibles de ser trobats. Ésser-allí significa estar en relació amb la totalitat del que existeix i, en particular, amb l'ésser humà.

### Abstract

In this article, professor Francesc Xavier Marín studies Placide Tempels's main work, *La Philosophie Bantue*. Professor Marín, whose doctoral thesis was about African philosophy, studies the work of this interpreter of African thought, a work of reference for the studies on the philosophy of this continent.