

Francis Anekwe Oborji

## LA "PERSONA" NELLA RELIGIONE TRADIZIONALE AFRICANA (RTA)

Il tema che mi è stato affidato è "il concetto di persona nella Religione Tradizionale Africana" (RTA). La preoccupazione pre-teoretica circa il concetto di persona ci sfida a dare una risposta coerente e unitaria alle seguenti questioni: Che cosa è la persona? Che cosa significa per una persona essere la stessa entità persistente attraverso il tempo (o in un momento di tempo)? Quante entità ontologiche distinte costituiscono una persona? Quale rapporto esiste, se c'è, tra le esperienze soggettive di un individuo prima-persona e la nostra, prospettiva terza-persona? Quale è l'influenza della nostra cultura e di una società determinata sul nostro sistema di pensiero e di interpretazione della realtà e della materia di "non-regolare" causazione nell'universo? Quale tipo di rapporto esiste tra il pensatore e il suo contesto culturale e religioso? Quale è l'influenza di tale contesto culturale sul nostro sistema di pensiero e sul modo di interpretare l'universo e la realtà ontologica?

La filosofia africana prende sul serio la sfida di dare una risposta adeguata a queste domande nel contesto africano e dal punto di vista della prospettiva africana. Ecco perché nel contesto africano, diversamente da quello occidentale, le risposte possibili a una determinata domanda sono di solito determinate dalle possibili risposte ad altre domande.<sup>1</sup>

Quindi, per analizzare il concetto di persona nella Religione Tradizionale Africana, vorrei esplorare il modo in cui la teoria africana dell'universo e della realtà ontologica ci fornisce delle risposte consone al concetto africano di persona e di come dobbiamo costruire queste risposte su di essa. Il mio approccio, parzialmente descrittivo e parzialmente immaginativo, dovrebbe essere familiare; l'ho adottato dalla tradizione dei primi studiosi africani, dalla loro reazione e anche apprezzando l'opera pionieristica di Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, pubblicata nel 1945.<sup>2</sup>

Il fondamento del problema che stiamo trattando deriva dalla famosa proposizione di Aristotele, "l'uomo è un animale razionale." Questa definizione di Aristotele dell'uomo come animale razionale non si applicava allora ad un uomo (o donna) africano/a.<sup>3</sup> L'espressione di Cartesio "*cogito ergo sum*" (io penso, dunque io esisto) è stata ispirata e costruita sulla tradizione aristotelica. Dunque, Descartes come tanti altri filosofi dell'illuminismo non considerava la gente africana dotata della capacità di pensare a livello ontologico. Autori come Hegel, Kant, Heidegger, e così via, non assegnarono mai l'io e la capacità di ragionare a livello filosofico-metafisico all'uomo e alla donna africani.<sup>4</sup>

Perciò la filosofia africana sta oggi reagendo a questa eredità storica della cosiddetta filosofia classica e dell'illuminismo nei confronti dell'Africa. Gli autori africani hanno già fatto tanti progressi in questo ambito. Grazie a loro oggi nessuno ha più dubbi sulla capacità degli africani di pensare a livello filosofico-

<sup>1</sup> Cfr. L. Adeofe, "Personal Identity in African Metaphysics", in L. M. Brown (a cura di), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, University Press, Oxford 2004, p. 69.

<sup>2</sup> Nel presente studio farò uso della terza edizione di quest'opera pubblicata da Présence Africaine, Paris 1965.

<sup>3</sup> Cfr. M.B. Ramose, "The Struggle for Reason in Africa", in P.H. Coetzee & A.P.J. Roux (a cura di), *The African Philosophy Reader* (seconda edizione), Routledge, New York 2003, p. 1.

<sup>4</sup> Cfr. F.A. Oborji, "Religione tradizionale Africana tra pluralismo e realtà ultima" in C. Dotolo (a cura di), *Pluralismo and missione. Sfide e opportunità*, Urbaniana University Press, Roma 2005, pp. 116ss.

metafisico. In tanti paesi si studiano oggi, a livello universitario, la filosofia africana e la teologia cristiana africana.

Prima di tutto, la persona è un'entità fondamentale della realtà. Dunque il suo concetto o significato di fondo non appartiene soltanto ad un popolo; perché altri popoli hanno i loro concetti di persona. In che cosa consiste, dunque, l'originalità africana sulla persona? Per dirla con Charles Nyamiti (un teologo della Tanzania), l'originalità africana della "persona" va oltre la normale accentuazione del termine per assumere una colorazione culturale.<sup>5</sup> In Africa, la persona in quanto tale, è una realtà concreta definita nella sua umanità ontologica, esistenziale e comunitaria. Dunque, la filosofia africana parla di tre costituenti della persona.

Per esempio, fra il popolo Igbo (della Nigeria), la persona in quanto tale è un essere risultante dall'unione del suo *aru* (corpo), *mmuo/obi* (mente/anima), e *chi* (un genio personale - spirito che accompagna la persona, destino dell'essere quel che si è).

*Aru* (corpo), *mmuo/obi* (mente/anima/spirito) e *chi* (un genio personale/spirito) sono costituenti integrali e co-relazionali della persona in quanto persona unica.<sup>6</sup> Questi tre costituenti della persona sono co-relazionali, dunque bisogna stare attenti a non creare dualismo fra di essi. Senza di essi la persona non ha più il suo vero significato.

## 1. Il contesto e lo sfondo storico della filosofia africana e il suo concetto della Persona

Qui vogliamo sottolineare due correnti principali che hanno definito lo sviluppo della filosofia africana, quindi il concetto di persona nel contesto africano: a) L'approccio etnico-filosofico della filosofia africana; b) La corrente del nazionalismo culturale.

### a) L'approccio etnico-filosofico della filosofia africana odierna

Il tentativo filosofico nell'Africa contemporanea deve molto all'approccio etnico-filosofico degli studiosi africani. L'etno-filosofia africana è stata ispirata direttamente dal movimento del nazionalismo culturale in auge in tutta l'Africa dal XIX secolo. L'etno-filosofia era uno sforzo che voleva di definire l'identità e la persona africana in termini di un'ontologia.<sup>7</sup>

L'opera pionieristica di Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, pubblicata nel 1945, deve molto sia al movimento di nazionalismo culturale africano sia e al suo approccio etnico-filosofico. Inoltre, malgrado le critiche formulate dagli studiosi africani contemporanei verso la etno-filosofia, l'opera di Tempels, *La Philosophie Bantoue*, ha avuto una grande influenza nel determinare l'orientamento filosofico nell'Africa contemporanea. L'obiettivo principale di Tempels fu quello di rivelare l'esistenza di una disposizione di riflessione filosofica del popolo Ba Luba, un gruppo etnico in Congo. A questa gente africana, Tempels ascriveva una filosofia collettiva per definire una ontologia africana, come si capisce dalla seguente citazione:

Io credo che dobbiamo rendere fedelmente il pensiero Bantu nella lingua europea, per dire che il Bantu parla, agisce, vive come se per loro, gli esseri fossero le *forze*. La *forza* non è per loro una realtà avventuristica accidentale. La forza è più che un necessario attributo degli esseri: la *forza* è la natura dell'essere, forza è essere, essere è forza.

<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cfr. C. Nyamiti, "Approaches to African Theology", in S. Torres & V. Fabella (a cura di), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1978, p. 39.

<sup>6</sup> Cfr. S.N. Ezeanya, *God, Spirits and Spirit World*, in K.A. Dickson & P. Ellingworth (a cura di), *Biblical Revelation and African Beliefs*, Orbis Books, Maryknoll 1969, p. 35.

<sup>7</sup> Cfr. F. Abiola Irele, "Francophone African Philosophy", in P.H. Coetzee & A.P.J. Roux (a cura di), *The African Philosophy Reader*, 116.

<sup>8</sup> P. Tempels, *La Philosophie Bantoue*, 35.

Da questa citazione è ovvio che l'opera di Tempels è dipendente dalla filosofia scolastica e dall'illuminismo, come pure dalle opere dei famosi antropologi del suo tempo: il metodo e la teoria ideologica di classificazione della gente non-europea applicata dall'antropologo, Lévy-Bruhl. Da allora, *La filosofia Bantu* di Tempels, è diventato il modello e lo schema concettuale per la costruzione di una filosofia africana originale. Fino oggi essa è rimasta per tanti studiosi la fonte di riferimento centrale del dibattito filosofico in Africa.

La scuola di pensiero ispirata da questo sforzo, la così detta "etno-filosofia", è rappresentata, nella sua prima fase, da alcuni studiosi africani come Alexis Kagame del Rwanda. *La philosophie Bantu-Rwandaise de l'être* di Kagame, è un'opera concepita come verifica e riformulazione delle proposizioni di Tempels in termini più analitici e rigorosi. Con l'opera di Kagame recupera importanza la lingua locale al fine di interpretare la filosofia africana e il concetto africano di persona.

Forte delle sue conoscenze linguistiche, Kagame faceva notare che le lingue bantù sono note per il loro uso del fenomeno delle classi di parole e dei prefissi, suffissi ed infissi di natura complessa, sul quale era fondata la loro unità nel senso soggettivo del termine. Secondo Kagame, l'intero sistema linguistico dei bantù è generalmente aperto ad astrazioni concrete. Partendo da una qualsiasi parola (sostantivo, aggettivo, verbo, avverbio, ecc.), il *muntu* riesce a costruire un concetto astratto aggiungendovi un prefisso *ad hoc*.<sup>9</sup> Pertanto, dando seguito alla tradizione di Tempels, si può concludere che per Kagame, l'ambito dell'ontologia africana è situato all'interno della "forza vitale" che unisce gli esseri che costituiscono la cosmologia e la filosofia bantu.<sup>10</sup>

È a questa nuova presa di coscienza del concetto, che sta alla base della visione africana del mondo e dell'ontologia, che si dedica Vincent Mulago (del Congo, sempre nella regione bantù). Infatti, si potrebbe dire che è nella persona di Vincent Mulago che la vera valutazione della "vita", come base per valutare la filosofia africana nella tradizione di Tempels, trova il suo portavoce più eloquente (anche se sull'argomento ciascun autore ha poi, con varie sfumature, sviluppato una teoria propria).<sup>11</sup>

Attraverso una sua indagine analitica degli elementi culturali e religiosi bantu, che egli pone a confronto con le categorie religiose e filosofiche occidentali, Mulago colloca l'ontologia africana nella fenomenologia del concetto bantu "dell'unione vitale" (*union vitale*). Secondo Mulago, per la vita bantu l'essenza "dell'unione vitale" è pertanto la comunione, l'essere l'uno con l'altro. Una tale comunione sopravvive anche alla morte, poiché, secondo l'interpretazione che Mulago ne fornisce, il concetto fondamentale della religione bantu si basa sul legame che unisce gli esseri viventi ai loro antenati deceduti, che sono gli intermediari fra i viventi e Dio, Fonte suprema di tutta la vita.

Inoltre, Mulago recepisce il concetto di una gerarchia dell'essere come esposta nella filosofia bantu di Tempels (anche se con qualche sfumatura diversa),<sup>12</sup> e sviluppata da Alexis Kagame che ne modifica i termini. Gli esseri sono collocati secondo un ordine di potenza e si dividono, grossomodo, in due mondi, quello invisibile e quello visibile.

Gli esseri possono influenzarsi l'un l'altro nel bene e nel male, il che farà incrementare o diminuire la forza vitale. In questo modo, Mulago giunge alla sua tesi personale del *Ntu* come "essere" che è nettamente

<sup>9</sup> Cf. A. Kagame, *La philosophie bantou-rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956, pp. 99-120.

<sup>10</sup> Cf. L. Boka di Mpasi, *La teologia Africana*, "Rivista di teologia morale" (RTM), 41 (2002) 6, p. 863.

<sup>11</sup> Per questo motivo Mulago si è meritato il titolo di teologo africano pioniere,<sup>11</sup> soprattutto in seguito al suo trattato sul concetto bantù della vita che egli chiama "l'unione vitale". Laureatosi all'Università Pontificia Urbaniana di Roma, Mulago scrisse una tesi di dottorato dal titolo: *L'unione vitale chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi* (Unione vitale presso i Bashi, i Banyarwanda ed i Barundi). Parte di questa tesi fu pubblicata nel 1956 col titolo: *L'unione vitale Bantù ou le principe de cohésion dans la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi*, in: *Annali Lateranensi* XX (1956) 61-263.

<sup>12</sup> Mulago ritiene che l'interpretazione che Tempels dà del concetto bantù del *muntu* è "filosoficamente malsano". Tuttavia, sembra che sia "giustificata dal punto di vista fenomenologico". Cf. V. Mulago, *Un visage africain*, 150-15; see also J. Parratt, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1995, 134.

diversa da quella di Tempels, che identificava l'“essere” con la forza vitale. Mulago sostiene infatti che fra i bantu niente autorizza ad identificare l'essere (*Ntu*) con la forza vitale (essere vuol dire forza vitale).<sup>13</sup>

Si può concludere dicendo che Mulago ha identificato l'elemento centrale della visione africana del mondo, ossia, l'interrelazione e la natura relazionale fra gli esseri (divini ed umani) nel flusso della vita. E questo che, per Mulago, definisce l'uomo in quanto tale.

Pertanto, la relazionalità sta al centro dei concetti africani che si riferiscono alla realtà dentro il concetto africano di persona.

Kwame Gyekye, nella sua teoria relazionale della filosofia africana e del concetto africano della persona fra gli Akan del Ghana, parla di categorie dell'essere.<sup>14</sup> Nell'ontologia Akan, la gradualità degli esseri non è piramidale come suggerisce Parrinder quando parla delle società africane, bensì verticale: Dio, Spiriti, Antenati, Umani ed altri esseri cosmici.

Il *sunsun* e l'*Okra*, secondo Kwame Gyekye, per gli Akan e per gli Ashanti, come d'altronde per molte altre società tradizionali africane, l'universo è abitato da spiriti: il più alto *sunsun* (spirito) è Dio, poi vengono gli spiriti inferiori. Vari esseri fenomenici partecipano nel *sunsun* secondo le loro gerarchie. L'*okra*, che è immateriale, costituisce la forza vitale dell'individuo. È strettamente legata all'*honhom*, il respiro. Infatti, l'*okra* è quella realtà ontologica che è causa del respirare ad opera dell'*honhom*.

È per questo motivo (come dicevo sopra) che Kwasi Wiredu (deò Ghana) spiega quanto sia assolutamente sbagliato tradurre *okra* con il semplice vocabolo “anima”. Egli lo definisce come un'entità che dà la vita. “È ciò la cui presenza nel corpo significa vita e la cui assenza significa morte; è anche ciò che riceve il destino dell'individuo da Dio”<sup>15</sup>. Wiredu sostiene che *okra* non va equiparato con il termine “spirito”, perché mentre lo spirito è puramente immateriale, *okra* è quasi-fisico e possiede delle proprietà parafisiche.

Ma Gyekye respinge questa teoria. Secondo quest'ultimo gli Akan credono nella sopravvivenza disincarnata o nella vita dopo la morte. Se l'*okra* fosse parzialmente fisico, una tale sopravvivenza sarebbe impossibile. Per Gyekye, il pensiero (*adwen*) è, strettamente parlando, quell'attività del *sunsun* che, più avanti, diventa parte dell'*okra* (anima). Per questo, Gyekye definisce *sunsun* con un termine generico vedendo in esso una forza mistica esistente in ogni realtà data. Più specificatamente, si tratta del principio attivante che è nella persona. È l'essenza di una determinata realtà: divinità, uomo o pianta. Questa essenza attiva l'essere dandogli un'identità ed una funzionalità. La mente è una funzione del *sunsun* che a volte si identifica in essa. Secondo Gyekye, *sunsun* è immateriale più che materiale. È una forza vitale, una forza attiva, la capacità d'essere. *Sunsun* si riferisce alla personalità. È l'io dell'uomo.<sup>16</sup>

Per gli Igbo (della Nigeria), ogni essere umano possiede un genio o doppione spirituale, chiamato *Chi* che gli viene associato fin dal momento della sua concezione, al quale va ascritta la buona o la cattiva sorte che l'accompagna, e alla cui cura l'uomo viene affidato affinché si compia il destino che *Chukwu* (Dio Supremo e Creatore) ha previsto per lui. A volte la parola *Chi* viene adoperata per riferirsi all'Essere Supremo, a volte invece a questo spirito accompagnatore, che è il suo uso maggiormente comune. È inoltre importante notare che per gli Igbo la parola *Chi* non significa “anima” (o spirito umano). Alcuni hanno tradotto la parola con “destino”, “individualità”.<sup>17</sup>

Un altro tema relativo al concetto africano della persona è il concetto Igbo della vita, *Ndu*. Il termine *ndu* (vita) è la chiave per capire il modo in cui l'uomo Igbo intende questo universo e le sue molteplici relazioni. Sta al centro di tutte le sue speranze e di tutti i suoi timori mentre cerca di raggiungere, di

<sup>13</sup> Tuttavia, malgrado questa sua critica, Mulago sembra aver seguita la stessa metodologia scolastica e le stesse categorie filosofiche di Tempels nell'elaborare una filosofia bantù specifica.

<sup>14</sup> Cfr. K. Gyekye, *An essay on African Philosophical Thought: The Akan conceptual Scheme*, CUP, Cambridge 1987.

<sup>15</sup> K. Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, CUP, Cambridge, 1980, 162.

<sup>16</sup> Cfr. P. Iroegbu, *Metaphysics: The Kpim of Philosophy*, International Universities Press, Owerri (Nigeria) 1995, 301.

<sup>17</sup> Cfr. *Synod of Bishops, Special Assembly for Africa Instrumentum Laboris* no. 105: Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1993, p. 82.

inseguire, e di plasmare il proprio destino che è *ndu* (la vita) stessa. L'Igbo è ogni giorno di nuovo intento a preservare, incrementare e realizzare appieno il suo *ndu*.<sup>18</sup>

Ciò significa che l'identità del *Chi* personale e il suo rapporto con *Chukwu* sono fondamentali per intendere il concetto Igbo della persona ed il significato che *ndu* (vita) assume fra gli Igbo. Legato a questo è il concetto che *mmadu* (l'essere umano) si trova al centro di questo universo (*uwa*) creato da *Chukwu*.<sup>19</sup>

Possiamo pertanto concludere che nella loro percezione dell'universo e del suo significato ontologico, gli africani pongono la vita umana al centro del loro universo. Le realtà, nel loro ordine gerarchico, vengono percepite come supreme soprattutto a causa del ruolo che svolgono e in base a quanto incidono sulla vita dell'africano.

Questa, è, in poche parole, la visione africana dell'universo e della persona.

## b) La corrente del nazionalismo culturale africano

L'approccio etnico-filosofico della filosofia africana, è legato e influenzato storicamente dal movimento di nazionalismo culturale allora in auge in tutta l'Africa, soprattutto durante l'epoca coloniale del XIX secolo. È da questo contesto e nel suo sfondo storico intellettuale che il concetto di *Négritude* (della persona africana) prende forma. Come una corrente del nazionalismo culturale e dunque dell'etno-filosofia, la *Négritude* era uno sforzo che intendeva definire l'Africano nel suo contesto e dal senso della sua essenza e il suo genio in quanto persona umana.

Da qui viene il contributo notevole di Sédar Léopold Senghor nella sua teoria della *Négritude*. Senghor allarga la definizione di *Négritude* portata avanti sia da Jean-Paul Sartre sia da Aimé Césaire. Egli dà un nuovo orientamento a questo tema. Invece di essere un fattore contingente dell'esistenza collettiva degli Africani e della coscienza come è stato sostenuto da Sartre (per Senghor questo aspetto corrisponde a quello che egli chiama "*Négritude* soggettiva"). Il concetto denota per Senghor una qualità perdurante e costitutiva della razza nera. Nonostante che oggi, l'africano è sotto le esigenze del processo storico, il tema significa un complesso di fattori obbiettivi che plasmano l'esperienza africana, manifestato nei modi e sentimenti della gente. Perciò, Senghor definisce la *Négritude* come "la somma totale dei valori culturali africani."<sup>20</sup> la *Négritude* di Senghor rappresenta uno sforzo che permette la comprensione dell'essere africano.

Malgrado i suoi limiti e il suo stato come filosofia in discussione, lo sforzo della filosofia della *Négritude* di Senghor, come D.A. Masolo osserva, è «l'origine legittima della discussione filosofica in Africa».<sup>21</sup> Il movimento di auto-definizione iniziata da essa ha generato una filosofia africana, che sottolineava una lettura antropologica delle culture tradizionali del continente.

Un'altra corrente del nazionalismo culturale, è la "scuola storica", associata storicamente alla personalità dello studioso Senegalese Cheikh Anta Diop. Diop parlava della sua scoperta dell'identità africana in quello che egli chiamò *longue durée* (lunga vita) di un'africana. Diop è ben conosciuto per il suo libro, *Nations nègres e culture* (*Nazioni nere e cultura* (1956) in cui egli ha cercato di avanzare la sua tesi dell'antico Egitto come una parte integrale della civiltà africana nera. Nella *L'Unité culturelle de l'Afrique noire* (*Unità culturale dell'Africa nera* (1959), Diop considerava l'Africa come una singola, unificata area culturale dalla prospettiva della continuità delle forme culturali e i sistemi valori tra l'antico Egitto e le civiltà indigene di tutta l'Africa. Questo argomento viene riassunto in "*Egypte ancienne et Afrique noire*" (*L'Egitto antico e Africa nera* (1962).

<sup>18</sup> Cfr. E.E. Uzukwu, *Igbo World and Ultimate Reality and Meaning*, in Lucerna (Bigard Theological Studies) 4(1983)1, pp. 9-24.

<sup>19</sup> Cfr. E.E. Uzukwu, *Igbo World and Ultimate Reality and Meaning*, p. 10.

<sup>20</sup> Citato in: F. Abiola Irele, "Francophone African Philosophy", p. 113.

<sup>21</sup> D.A. Masolo, *African Philosophy in Search of Identity*, Indiana University Press, Bloomington 1994, p. 10.

Le implicazioni filosofiche dell'opera di Diop emerge dalla visione comprensiva della personalità storica dell'Africa, in confronto con la filosofia della storia di Hegel (1956). Gli sforzi di erudizione e di metodologia che Diop aveva profuso nel costruire una "sociologia storica" avevano lo scopo di ridare all'Africano un posto d'onore nella storia filosofica e culturale universale.<sup>22</sup> L'opera di Diop stabilisce un percorso di riflessione storica sull'Africa e sull'uomo africano, come è evidente negli scritti di Joseph Ki-Zerbo (1972), e soprattutto Théophile Obenga, il più raffinato discepolo studioso di Diop.

Ad ogni modo, la teoria di *Négritude* come un movimento nazionalismo culturale, quello che ha preparato la strada verso l'approccio etnico-filosofico della filosofia Africana, ha conosciuto non poche critiche, soprattutto da Frantz Fanon e il filosofo Marcien Towa. Towa, in modo particolare, ha deciso di abbandonare la scuola del nazionalismo culturale (1971). Per Frantz Fanon e Marcien Towa, la trasformazione della condizione attuale dell'africano trova il suo significato essenziale non nel nazionalismo culturale ma nella trasformazione della essenza della persona, di ciò che è specifico nella persona: la sua originalità e la sua unicità in quanto persona umana. Cioè, quello che fa entrare l'uomo in rapporto, anche negativo e critico, con sé stesso.

Questa disaffezione verso la *Négritude* condurrà ad un attacco teorico sull'etno-filosofia. È una tappa che indica un significato importante dell'evoluzione della filosofia africana. È un fatto molto evidente nell'obiezione iniziale di Eboussi-Boulaga contro la *filosofia bantu* di Tempels. Boulaga descriveva la *filosofia bantu* di Tempels come «un sistema ontologico che è totalmente inconscio, e espresso in un vocabolario inadeguato e incoerente».<sup>23</sup>

Questa obiezione di Boulaga ha delle conseguenze sulla filosofia di Paulin Hountondji nel suo libro *African Philosophy: Myth or Reality*. L'accento che Hountondji ha messo sulla procedura metodologica degli autori della etno-filosofia gli ha fatto capire che nei loro sforzi per costruire un discorso filosofico con intento etnologico è presente una "confusione di genere". Per Hountondji, l'etno-filosofia era «una disciplina ideologica altamente ispirata che non ha nessuno status nel mondo della teoria».<sup>24</sup>

A questo riguardo, non dobbiamo dimenticare l'opera di V.Y. Mudimbe e la sua critica dei discorsi degli africanisti. Il suo contributo a questo dibattito è significativo, soprattutto in relazione alla questione del rapporto tra il discorso e la costituzione del pensiero con la modernità ambigua dell'Africa.<sup>25</sup>

Infatti, si può dire che è qui che Mudimbe ha identificato la linea della filosofia africana di oggi. L'intersezione tra i *trends* nella filosofia occidentale e l'attività intellettuale in Africa assume un significato importante nello sviluppo della filosofia africana. Oggi gli intellettuali africani sono impegnati a confrontarsi di nuovo con quei problemi che hanno preceduto le origini della filosofia occidentale, e che oggi appare dare una direzione per il futuro.

## 2. Conclusione

La conseguenza di quanto abbiamo detto fin ora è che l'attuale dibattito sul concetto africano di "persona" è ancorato nella tensione tra l'eredità coloniale degli intellettuali africani e la comprensione dell'uomo e della cultura fornita dalle scienze sociali contemporanee.<sup>26</sup> Secondo D.A. Masolo (un filosofo africano da Kenya), "una lettura attenta dell'attuale dibattito circa il concetto di "persona" nella cultura e

<sup>22</sup> Citato in. F. Abiote Irele, "Francophone African Philosophy", 117. Veda anche la sua opera, C. Anta Diop, *The African Origin of Civilization: Myth or Reality* (cura di M. COOK), Lawrence Hill Books, Chicago 1974.

<sup>23</sup> Cfr. F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia: La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007 (Titolo originale: *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris 1977).

<sup>24</sup> P.J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 1996, 52.

<sup>25</sup> Cfr. V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 1988.

<sup>26</sup> Cfr. F.A. Oborji, *La teologia africana e l'evangelizzazione* (2° edizione), Leberit Press, Roma 2016, 76.

nella Religione Tradizionale Africana (RTA) ci rivela il bagaglio pesantissimo dell'influenza coloniale sulla nostra maniera di pensare il mondo da quando sono raggiunti in Africa le istituzioni coloniali."<sup>27</sup>

È proprio per questo motivo che Okot p'Bitek (il leggendario filosofo ugandese) nel suo *Magnus opus* intitolato: *African Religions in Western Scholarship*,<sup>28</sup> ha notato e giustamente avvertito contro la mancanza da parte degli studiosi africani contemporanei di spogliarsi della loro eredità coloniale filosofica, e di proteggere il pensiero africano dalle sovra-imposizioni coloniali.<sup>29</sup> Il proverbio latino, "ogni traduttore è un traditore" trova una risonanza forte su questo punto.<sup>30</sup>

Tutto questo significa che la nostra filosofia contemporanea in generale deve confrontarsi con la questione di metodo, cioè, del significato del contesto e della cultura come fonti valide di riflessione filosofica (e teologica). È una chiamata ad avere il coraggio di affrontare i nuovi sentieri della ricerca filosofica nella logica di un mutuo dialogo interculturale tra la filosofia tradizionale e la filosofia africana.

Questo era il significato della chiamata di John Mbiti all'inizio degli anni '70, quando egli invocava un pellegrinaggio filosofico-teologico e un dialogo interculturale agli studiosi stranieri nella filosofia e nella teologia africana. I filosofi e i teologi delle nuove (o più giovani, chiese) hanno compiuto i loro pellegrinaggi nell'apprendimento filosofico e teologico delle antiche chiese. E così si aspetta che i loro colleghi occidentali dovrebbero fare lo stesso nel sistema di pensiero africano.<sup>31</sup> Mbiti dice che la dicotomia tra le giovani e le antiche chiese, tra il cristianesimo occidentale e il cristianesimo dei continenti meridionali, è reale, ma è anche una falsa dicotomia. Noi possiamo sorpassare questa falsa dicotomia se davvero lo desideriamo. La possibilità di sorpassarla, secondo Mbiti, è data dalla nostra predisposizione ad affrontare nuovi sentieri filosofici e teologici.<sup>32</sup>

<sup>27</sup>D.A. Masolo, "The Concept of Person in Luo Modes of Thought", in L. M. Brown (a cura di), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, 84.

<sup>28</sup> Cfr. Okot p'Bitek, *African Religions in Western Scholarship*, Literature Bureau, Nairobi 1979, viii.

<sup>29</sup> Cfr. J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, Oxford 1990, 1. (Traduzione Italiana: *Oltre la magia*, SEI, Torino 1992.

<sup>30</sup> Cfr. F.A. Oborji, *Towards a Christian Theology of African Religion*, AMECEA Gaba Publications, Eldoret (Kenya) 2005, 1-2.

<sup>31</sup> Cfr. J.S. Mbiti, "Theological Impotence and Universality of the Church", in G. Anderson – T. Stransky (a cura di), *Mission Trends No. 3: Third World Theologies*, Paulist Press – Eerdmans, New York – Grand-Rapids 1976, 17.

<sup>32</sup> Cfr. J.S. Mbiti, "Theological Impotence and Universality of the Church", cit, pp. 6-18.