

Il concetto africano della Persona¹

Francis Anekwe Oborji

Introduzione

Prima di tutto, vorrei iniziare con una parola di ringraziamento al Prof. Gaspare Mura, e al suo stimato collaboratore, il Prof. Paolo Trianni, per questo invito. Personalmente, mi sento inadeguato e non qualificato per l'invito, dato che il tema di questa giornata di studio appartiene tecnicamente, alla filosofia, mentre la mia competenza è in missiologia. Comunque, sarebbe stato difficile per me dire di no al Prof. Mura, visto che lui ha sempre – apprezzato il mio indirizzo di ricerca, e soprattutto le mie pubblicazioni nel campo della teologia contestuale, della teologia africana e della religione tradizionale africana. Penso che questo che lo abbia ispirato nell'invitarmi a un discorso su un tema filosofico come quello di oggi. Nonostante io non sia un esperto di filosofia, il Prof. Mura ha avuto una fiducia in me, invitandomi a parlare, in questo atto accademico, davanti a questa grande assemblea di illustri professori e studenti di filosofia e di teologia. Ringrazio sinceramente e chiedo la vostra pazienza e comprensione.

Il tema che mi è stato affidato è “il concetto della persona nella Religione Tradizionale Africana” (RTA):

La preoccupazione pre-teoretica circa il concetto della 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 del tempo)? Quante entità distinte ontologiche costituiscono una persona? Quale rapporto, se c'è, esiste tra le esperienze soggettive di un individuo prima-persona e la nostra, prospettiva terza-persona? Quale è l'influenza della nostra cultura e società sul nostro sistema di pensiero e di interpretazione della realtà e delle cose '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 sulla nostra filosofia odierna?

La filosofia africana prende sul serio la sfida del dare una risposta adeguata a queste domande nel contesto africano e dalla prospettiva africana. Ecco perché nel contesto africano, diversamente da quello occidentale, le risposte plausibili a una domanda sono di solito informate dalle plausibili risposte alle altre domande.²

Dunque, per discutere in questo studio il concetto della persona nella Religione Tradizionale Africana (RTA), vorrei esplorare il modo in cui la teoria africana dell'universo e della realtà ontologica ci ha fornito le risposte integrate al concetto africano della persona, e di come

¹Relazione tenuta alla Giornata di Studio – “La Persona e il Personalismo”: Accademia di Scienze Umane e Sociali - ASUS – Roma 3: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma, il 28 aprile 2017. (La relazione è stata tenuta con il titolo: “La ‘Persona’ nella Religione Tradizionale Africana (RTA)”)

² Cf. L. ADEOFE, “Personal Identity in African Metaphysics”, in L. M. BROWN (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, University Press, Oxford 2004, 69.

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 dall' apprezzamento dell'opera pionieristica di Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, pubblicata nel 1945.³

Il fondamento del problema che siamo trattando deriva dalla famosa proposizione di Aristotele, "l'uomo è un animale razionale." Questa definizione -- dell'uomo come animale razionale non si applicava, allora, all' uomo (o donna) africano.⁴ L'espressione di Cartesio "*cogito ergo sum*" (io penso, dunque, esisto) è stata ispirata e costruita sulla tradizione aristoteliana. Dunque Descartes, come tanti altri autori di filosofia dell'illuminismo, non vedeva la gente africana come dotata della capacità di pensare al livello ontologico. Gli autori come Hegel, Kant, Heidegger, e così via, non assegnarono mai la capacità di ragionare al livello filosofico metafisico all'uomo (o donna) africano.⁵

Perciò la filosofia africana oggi sta rispondendo a questa eredità storica della cosiddetta filosofia classica e dell'illuminismo nel loro confronto con l'Africa. Gli autori africani hanno già fatto tanti progressi a questo riguardo. Grazie a loro oggi nessuno ha più dubbi sulla capacità degli africani di pensare a livello filosofico-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 non appartiene soltanto ad un popolo; perché altri popoli hanno i loro concetti della persona. In che cosa consiste, dunque, l'originalità africana della persona? Per dirla con Charles Nyamiti (un teologo della Tanzania), l'originalità africana della "persona" va oltre alla normale accentuazione del termine per assumere una colorazione culturale.⁶ 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, tra 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, quello che si è). *Aru* (corpo), *mmuo/obi* (mente/anima/spirito) e *chi* (un genio personale/spirito) sono costituenti integrati e co-relazionali della persona in quanto persona unica.⁷ Questi tre costituenti della persona sono co-relazionali, dunque bisogna stare attenti a non creare dualismo fra di loro. Senza di loro la persona non ha più il suo vero significato.

³ Nel presente studio farò uso della terza edizione di quest'opera pubblicata da *Présence Africaine*, Paris 1965.

⁴ Cf. M.B. RAMOSE, "The Struggle for Reason in Africa", in P.H. COETZEE & A.P.J. ROUX (edd.), *The African Philosophy Reader* (second edition), Routledge, New York 2003, 1.

⁵ Cf. F.A. OBORJI, "Religione tradizionale Africana tra pluralism e realtà ultima" in C. DOTOLO (ed.), *Pluralismo and missione. Sfide e opportunità*, Urbaniana University Press, Roma 2005, 116ss.

⁶ Cf. C. NYAMITI, "Approaches to African Theology", in S. TORRES & V. FABELLA (edd.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1978, 39.

⁷ Cf. S.N. EZEANYA, *God, Spirits and Spirit World*, in K.A. DICKSON & P. ELLINGWORTH (eds.), *Biblical Revelation and African Beliefs*, Orbis Books, Maryknoll 1969, p. 35.

Per affrontare il tema del concetto africano della persona, la nostra presentazione viene suddivisa in tre sezioni: 1) Il contesto e lo sfondo storico dell'attuale filosofia africana e il suo concetto della persona; 2) Il dibattito tra etno-filosofia e "filosofia-classica"; 3) La questione del metodo nella filosofia (o teologia) odierna. Infine, la conclusione.

1. Il contesto e lo sfondo storico dell'attuale filosofia africana

Qui vogliamo sottolineare due correnti principali che hanno definito lo sviluppo della filosofia africana, e dunque il suo concetto della persona in un contesto africano: a) L'approccio etno-filosofico della filosofia africana; b) La corrente del nazionalismo culturale.

a) L'approccio etno-filosofico della filosofia africana

Nel contesto africano, l'opera pionieristica di Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, pubblicata nel 1945 fu decisiva nel determinare l'orientamento filosofico al discorso allora emergente del nazionalismo culturale in Africa. L'obiettivo principale di Tempels fu di rivelare l'esistenza di una disposizione di riflessione filosofica del popolo Ba Luba, un gruppo etnico in Congo. A questo popolo africano, Tempels ascriveva una filosofia collettiva, un'ontologia africana. Nelle sue parole:

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 sono 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.”⁸

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

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* (la filosofia dell'essere Bantu-Rwandese) di Kagame, è un'opera concepita come verifica e riformulazione, in termini più analitici e rigorosi, delle proposizioni di Tempels. Con l'opera di Kagame cresce l'importanza della lingua locale per la filosofia africana.

Kagame, famoso per la sua erudizione storica, linguistica e letteraria, e per i suoi scritti, postulava un'ontologia che parlava delle categorie kinyarwanda dell'essere, o delle 'forze'. Forte delle sue conoscenze linguistiche, Kagame faceva notare che le lingue bantu sono note per il loro uso del fenomeno delle classi di parole e dei prefissi, suffissi ed infissi? di natura complessa, sul

⁸

P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, 35.

quale era fondata la loro unità nel senso soggettivo del termine. Pertanto queste caratteristiche, che costituiscono il modo di esprimersi dei bantu, aiutano a porre in risalto quel dinamismo strutturale che proviene da una vera e sicura visione metafisica del mondo. Ciò giustifica il loro modo di articolare la funzione della realtà e del suo significato, come si evince dalla filosofia bantu di Tempels.

Inoltre, l'intero sistema linguistico dei bantu 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*. Su questa base, Kagame postulava l'esistenza di alcune categorie dell'essere, o di alcune "forze" nella filosofia bantu. Queste comprendevano: *muntu* (Dio, spiriti, uomini); *kintu* (animali, piante, minerali); *Hantu* (il tempo e lo spazio); e *kutu* (le modalità, come la bellezza, il ridere).⁹ Pertanto, dando seguito alla tradizione di Tempels, si può concludere che per Kagame il dominio della realtà ultima africana è situato all'interno della "forza vitale" che unisce gli esseri che costituiscono la cosmologia e la filosofia bantu.

Ad ogni modo, i critici vedono nell'approccio di Kagame uno slancio meramente sentimentale per rispondere al pregiudizio secondo il quale l'africano veniva ritenuto incapace di cogliere un concetto astratto ed incapace di un qualsiasi pensiero sistematico e coerente.¹⁰

E' a questa nuova presa di coscienza del concetto, che sta alla base della visione africana del mondo e della realtà ultima, che si dedica Vincent Mulago (originario del Congo, nella regione bantu). 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 porta-parola più eloquente (anche se sull'argomento ciascun autore ha poi, con varie sfumature, sviluppato una propria teoria).¹¹

Mulago si dedicava a rispondere alla domanda: possiamo parlare di un'ontologia presso i popoli bantu? E se questa ontologia esiste veramente, quali ne sono i tratti salienti? Può dirsi specificatamente bantu? In altri termini, Mulago si pone la domanda se esista veramente una filosofia bantu.¹²

Attraverso la 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 l'autore, per i bantu il centro di gravità è nel concetto "dell'unione vitale" che si compendia nel

⁹ Cf. A. KAGAME, *La philosophie bantou-rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956, pp. 99-120.

¹⁰ Cf. L. BOKA DI MPASI, *La teologia Africana*, "Rivista di teologia morale" (RTM), 41 (2002) 6, p. 863.

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

¹² Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale Bantù face à l'unité vitale ecclésiale*, *Présence Africaine*, Paris 1965, p. 147.

rapporto familiare. Strettamente parlando riguarda soltanto la famiglia immediata, ma nella sua applicazione più ampia comprende tutti i consanguinei. L'unità che regna fra le persone di uno stesso gruppo etnico può essere vista come un'estensione della famiglia. Ma può allargarsi anche fino a comprendere i vari trattati e le alleanze strette fra i diversi clan. 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 offerta da Mulago, 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.

Pertanto, Mulago afferma che il culto degli antenati unisce i due mondi, quello visibile e quello invisibile. Gli umani possono esistere soltanto nella comunità e per la comunità. L'unione vitale ha dunque una duplice funzione, che corrisponde alla dimensione "verticale" e "orizzontale" della religione. E' il collegamento con Dio, fonte suprema della vita, e al tempo stesso il legame fra l'uomo, il suo prossimo e il mondo delle cose. L'unione vitale non è dunque né esclusivamente una vita corporale né esclusivamente una vita spirituale, ma è la vita nella totalità del suo essere, nella sua integrità completa. Come tale è "sopra-empirica", poiché la vita quaggiù e la vita oltretomba sono inseparabili ed interdipendenti.

Mulago recepisce il concetto di una gerarchia dell'essere come esposta nella filosofia bantu di Tempels (anche se con qualche sfumatura diversa),¹³ 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. Nel primo, *Imana* (Dio) è supremo; vengono poi in ordine discendente i fondatori e gli spiriti degli eroi della cultura, infine i genitori e la parentela deceduta. Il re e la regina-madre si trovano in cima alla gerarchia del mondo visibile che si allarga poi in una specie di piramide dove appaiono in ordine decrescente i capi, i patriarchi, i capifamiglia, ed infine i semplici membri della famiglia. Gli animali, le piante e gli oggetti creati ed inanimati vengono considerati come facenti parte dell'esistenza globale di coloro ai quali appartengono. 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 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).¹⁴ Mulago rintraccia tutte le suddivisioni del concetto bantu di *Ntu*: *okuntu* (fra i Bashi) e *nkuntu* (fra i Banyarwanda ed i Barundi). Per lui, il *Ntu* è "essere", ma respinge categoricamente la nozione di Tempels laddove dice che *muntu* è essere, per il semplice fatto che la filosofia "sapienziale" non si ferma alla causalità. Detto in termini aristotelici, deve esservi una *causa finalis* che abbia il dovere permanente di mantenere l'unione vitale nella sua estensione tanto agli antenati e al clan e al primogenito quanto al resto dei membri della famiglia.¹⁵ A causa di questa unione, questa intima

¹³ Mulago ritiene che l'interpretazione che Tempels dà del concetto bantu 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ Cf. V. MULAGO, *Un visage africain*, 157.

partecipazione, esiste una mutua influenza fra tutti i membri della comunità. Questa influenza nasce tramite il *Ntu*, nella mutua influenza che esiste fra i vivi ed i morti. I *Ntu* possono influenzarsi l'un l'altro. In coloro che posseggono la stessa sorgente vitale, tali influenze non si interrompono mai, neppure quando sopraggiunge la morte.¹⁶

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.

Pertanto, la relazionalità sta al centro dei concetti africani che si riferiscono alla realtà dentro il concetto africano della 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. Ciò che viene prima dell'essere, nella dottrina Akan, è la realtà di un Essere supremo (*Onyame, Onyankopon*). Si è in presenza di un ordine gerarchico discendente. Dopo l'Essere supremo segue la realtà degli dèi e delle dee, degli antenati, degli umani, e il mondo empirico fisico nei suoi vari contenuti.¹⁷

Nell'ontologia Akan, la gradualità degli esseri non è piramidale come Parrinder suggerisce quando parla delle società africane, bensì verticale: Dio, Spiriti, Antenati, Umani ed altri esseri cosmici. Gli antenati, che nel tempo sono stati degli umani, occupano un posto privilegiato perché hanno acquisito dei poteri maggiori nel mondo-spirituale. Seppure Dio viene visto come risiedente accanto ad altri esseri, è comunque un *casus sui generis* (uno speciale caso a parte). Il fatto stesso che viene venerato è la prova della sua realtà fra gli Akan. Le qualità che gli vengono attribuite evidenziano il suo *status* ontologico come base suprema di ogni realtà: è Il *Nyame*. *Nyame* vuol dire il grande, il creatore di tutte le cose. E' infinito, assoluto, eterno. E' colui che dura fin dai tempi antichi, che non ha limiti ed è insormontabile. Infine, è invisibile ed onnipresente.

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'uomo, ad esempio, porta un aspetto *sunsun* nel suo essere. Anche se sull'essere umano la visione Akan (del mondo?) varia per quanto concerne le costituenti precise della persona, il significato esatto e le relazioni dei termini usati, è comunque generalmente ritenuto che la persona umana è costituita da tre elementi: l'*Okra* (l'anima), il *sunsun* (lo spirito) e l'*honhom* o *nipadua* (il corpo). L'*okra*, che è immateriale, costituisce la forza vitale dell'individuo. E' strettamente legata all'*honhom*, il respiro. Infatti, l'*okra* è quella realtà ontologica che è causa del respirare ad opera dell'*honhom*.

E' per questo motivo, sopra indicato, che Kwasi Wiredu (proveniente dal Ghana) spiega quanto sia assolutamente sbagliato tradurre *okra* con il semplice vocabolo "anima". Egli lo

¹⁶ Mulago adoperava questo concetto per sviluppare la sua ecclesiologia della Chiesa come Corpo Mistico, influenzato dall'insegnamento di *Mystici Corporis*, Enciclica di Pio XII (1943). Mulago vede l'ecclesiologia del Corpo Mistico di Cristo come affine al concetto bantu dell'unione vitale.

¹⁷ Cf. K. GYEKYE, *An essay on African Philosophical Thought: The Akan conceptual Scheme*, CUP, Cambridge 1987.

definisce come un'entità che dà la vita. "E' 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."¹⁸ 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. E' 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. E' una forza vitale, una forza attiva, la capacità d'essere. *Sunsun* si riferisce alla personalità. E' l'Io dell'uomo.¹⁹

Per quanto concerne la relazione fra *okra* e *sunsun*, Gyekye riconosce quanto sia complessa. Sostiene che secondo il pensiero di molti Akan, anche se sono strettamente legate, sono comunque diverse. Per esempio, nei sogni non è l'*okra* ma il *sunsun* che abbandona il corpo per vagare e cercare il contatto con altri spiriti. Se l'*okra* abbandona il corpo, la persona è morta. Si potrebbe dire che mentre l'*okra* è la sede della vita, il *sunsun* ne è il principio operante: l'*okra* in azione. Tuttavia, entrambi sono costitutivi dell'unità spirituale della persona.

Secondo Ogbu Kalu, l'*okra* può essere considerato come uno spirito-anima e il *sunsun* come una personalità-anima. In questo caso, a reincarnarsi è il *sunsun*, non l'*okra*, perché la reincarnazione condivide i tratti della personalità ma non necessariamente l'anima dei morti-viventi. Inoltre, l'*honam* (il corpo) è l'elemento fisico. La sua relazione con l'*okra* (anima) e con il *sunsun* (spirito) non è dualistica ma unitiva. La persona è l'unione di corpo (+ sangue) ed anima (+ spirito). Anche se si tratta di elementi diversi, le loro interazioni sono strette ed unitive. Gyekye la definisce come un dualismo psicofisico interagente e ritiene che si tratti di un modo akan realistico di concepire la personalità.²⁰

Nel loro insieme, il modo in cui gli Akan concepiscono la realtà ultima, che abbiamo qui descritto, è basato sulle categorie degli esseri e dei composti, e sul modo di intendere le relazioni in vista della realizzazione del destino della persona umana. Questi concetti tradizionali intendono spiegare al tempo stesso il "mistero ultimo" e l'origine e lo scopo della vita e dell'esistenza umana. Questo tipo di problematiche e di concezioni circa l'ontologia e il concetto della persona è largamente diffuso nelle società tradizionali africane.

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

¹⁸ K. WIREDU, *Philosophy and an African Culture*, CUP, Cambridge, 1980, 162.

¹⁹ Cf. P. IROEGBU, *Metaphysics: The Kpim of Philosophy*, International Universities Press, Owerri (Nigeria) 1995, 301.

²⁰ Cf. K. GYEKYE, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan conceptual Scheme*, CUP, Cambridge 1987, 103.

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. E' inoltre importante notare che per gli Igbo la parola *Chi* non significa "anima" (o spirito umano). Alcuni hanno tradotto la parola con "destino", "individualità".²¹

Un altro tema relativo al concetto africano della persona è il loro concetto della vita. La credenza africana nelle catene di relazioni esistenti fra gli esseri (divini ed umani) è fondamentale per il loro modo di apprezzare i valori che essi riferiscono alla vita della persona. La vita ha un valore centrale per l'africano che è alla ricerca della realtà ultima e del suo significato.

Secondo Uzukwu, per gli Igbo, *Ndu* (vita), è un sostantivo che significa: vita, esistenza, essere. Il verbo *di* o *du* nella lingua Igbo significa essere, esistere (essere vivo). Uzukwu fa notare che nel discorso e nell'azione, sia nell'ambiente rituale che profano, per l'Igbo la "vita" assume un valore centrale dal quale tutti gli altri valori derivano il proprio significato. Pertanto, l'Igbo dirà *Ndubuisi* (la vita viene prima), *Ndukaku* (la vita è più grande della ricchezza). Si tratta di nomi propri densi di significato. In altre parole, il termine *ndu* sembra relazionarsi con il termine bantu *ntu* (essere), anche se gli Igbo non ricadono nel gruppo linguistico bantu.²²

Quando gli Igbo dicono *ndubuisi* (la vita viene prima), non si riferiscono alla vita nel senso generico bensì alla vita della persona umana (*mmadu*), e per essere ancora più precisi, si riferiscono alla vita dei membri della propria famiglia, del villaggio o del clan. *Mmadu* (persona) è il termine usato per riferirsi all'essere umano. Poiché la lingua igbo è tonale, due diverse variazioni di tonalità conducono a due significati diversi – *mma* (bellezza), *du* o *di* (è o essere): "il coltello è", oppure "il coltello sia". Tuttavia, è opinione comune che è la prima variazione a dare a *mmadu* il suo significato.

Inoltre, quando gli Igbo dicono *mmadu*, lo pongono in contrasto non con le cose non-vive ma con gli spiriti (*mmuo*). Ciò avviene perché nel mondo Igbo gli spiriti sono una vera preoccupazione. *Mmuo* (spirito) è un termine generico che si riferisce agli esseri che dimorano nel mondo degli spiriti (antenati, divinità, ecc.). Esistono principalmente due mondi distinti nell'universo Igbo: *uwa* (la terra) e *ala mmuo* (il mondo degli spiriti). Gli spiriti, pur vivendo nel mondo degli spiriti, sono di casa nel mondo dell'uomo (*uwa*). Esiste un traffico incessante fra i due mondi. Ma al di là e al di sopra dell'uomo, del suo mondo del mondo dei defunti (antenati), vi è il signore della vita, *Chukwu*, che assegna un *Chi* (destino) particolare ad ogni persona che viene nel mondo dell'uomo.

Ciò significa che l'identità di questo *Chi* personale e il suo rapporto con *Chukwu* sono fondamentali per intendere il concetto Igbo della persona ed il significato che 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*. Pertanto, il termine *ndu* 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 inseguire, e di plasmare il proprio

²¹ Cf. SYNOD OF BISHOPS, Special Assembly for Africa *Instrumentum Laboris* no. 105: Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1993, 82.

²² Cf. E.E. UZUKWU, *Igbo World and Ultimate Reality and Meaning*, in *Lucerna* (Bigard Theological Studies) 4(1983)1, 9-24.

destino che è *ndu* (la vita) stessa. L'Igbo è ogni giorno di nuovo intento a preservare, incrementare e realizzare appieno il suo *ndu*.²³ Ma che cosa ne è del concetto della vita futura fra gli Igbo?

La presenza di “*inyo uwa*” (spesso tradotto con “reincarnazione – ritornare nel mondo) nella visione igbo del mondo ha indotto alcuni autori a sostenere che gli Igbo non abbiano le idee chiare circa la vita futura. Invece, gli Igbo hanno le idee ben chiare circa la vita dopo la morte, che non va confusa con la reincarnazione (*inyo uwa*). Poiché il mondo degli spiriti è la dimora dei defunti dai quali provengono tutte le anime che vengono nel mondo dell'uomo, la reincarnazione avviene quando lo spirito penetra nel corpo di un bambino alla sua nascita, diventando semenza del cuore (*nkpulu-obi*). Questo spirito assume il ruolo di una forza motivante che sottenderà la vita del bambino. Pertanto, a tutti gli scopi pratici, l'anima (*mmuo*) o (*nkpulu-obi*) o lo spirito (*mmuo*) del bimbo è la reincarnazione dell'anima dell'antenato. In questo caso è più ragionevole vedere questo termine “*inyo uwa*” (reincarnazione) come un modo per esprimere il legame fra l'individuo e gli antenati che sono stati benvenuti dalla comunità. Poiché hanno vissuto un'intera vita nel mondo dell'uomo, diventano i protettori e i patroni del neonato, che a sua volta guarderà a loro (gli antenati) come ad un modello di vita. Anzi, quando l'*agu* (la persona che è ritornata) è un essere umano vivente oppure uno spirito locale non-corporeo, è l'anziano vivente, è il suo *agu*, che protegge il neonato. Egli ne assume la completa responsabilità all'atto di diventare un antenato.²⁴

Di nuovo dobbiamo aggiungere che il concetto che l'Igbo ha della reincarnazione non significa che nel mondo igbo non esista alcuna idea chiara circa la vita futura. Prima di tutto, il concetto igbo della vita dopo la morte segue lo schema della vita nel mondo dell'uomo.²⁵ Ma è una vita in cui lo *status* viene ormai trattenuto in modo stabile. Ciò significa che è una vita dove le speranze collettive ed individuali sono totalmente realizzate. Della persona che muore di una morte che corrisponda alla volontà del suo *chi* personale (*onwu-chi*) e dei suoi antenati, ossia, di colui che ha compiuto il suo decorso predestinato nel mondo dell'uomo, si dice che è tornato alla casa del suo *chi* personale e degli antenati. Questo è il modo in cui gli Igbo descrivono la pienezza di comunione con il *chi* personale e con gli antenati.

Nella visione igbo del mondo, la vita dopo la morte è una vita in cui tutte le relazioni complesse, tipiche della vita nel mondo dell'uomo, vengono mantenute: permane un interesse continuo per gli affari della propria progenie, vi è collaborazione con *Ala* (lo spirito della terra, guardiana della terra dei vivi e dei defunti) per mantenere le leggi della terra (*odinani*); vi è collaborazione con *Chukwu* e con il *chi* personale nel processo creativo, assumendo il ruolo di patrono (*agu*) e di guardiano dei membri neonati della comunità.²⁶ Si tratta di una vita vissuta molto intensamente perché si vive ormai vicino alla Fonte di vita, diventandone un collaboratore. In base a questo dinamismo esistente nella cultura Igbo, Uzuoku propone una “ideologia del *chi*

²³ Cf. E.E. UZUKWU, *Igbo World and Ultimate Reality and Meaning*, 10.

²⁴ Cf. E.E. UZUKWU, *Igbo World and Ultimate Reality and Meaning*, 11-12.

²⁵ Cf. E. IKENGA-METUH, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Imico Press, Onitsha, 1987, 266.

²⁶ Cf. E.E. UZUKWU, *Igbo World and Ultimate Reality and Meaning*, 18.

personale” vedendo in esso un importantissimo fattore della cosmologia Igbo per poter intendere il senso della persona della vita nella visione cosmogonia africana di Igbo.²⁷

Ma in tutto questo, posta al centro del suo universo, l’Igbo vede la vita come un valore assoluto. Tutte le persone, tutte le cose, gli oggetti che lo circondano o che attraversano la sua strada in questo universo, vengono giudicate secondo il rapporto che hanno con la vita dell’uomo; si veda per esempio la Fonte di vita (*Chukwu*), ecc. Quando a questi esseri vengono rivolti dei sacrifici, delle preghiere o delle invocazioni, oppure quando si cerca di entrare in comunione con essi, si tratta di un riconoscimento del loro ruolo nella realizzazione della vita che abbia un senso. Significa anche riconoscere che senza questi esseri la propria vita, ricevuta in dono come partecipazione, invece di fiorire e di giungere alla pienezza, si disseccherebbe e svanirebbe. Inoltre, la visione igbo del mondo dimostra che la vita ha idealmente un senso (significato ultimo) soltanto quando il proprio destino è stato guidato dalla Fonte di vita, dal Datore dei destini (*Chukwu*), dal destino creativo personalizzato (*chi*), e quando si è rimasti intimamente legati alla propria famiglia o lignaggio (antenati e spiriti benvenuti dal lignaggio). Si compie una vita ideale (per questa vita e per la vita dopo la morte), soltanto quando questo destino dato e prescelto viene elaborato in una vita concreta.²⁸

Possiamo pertanto concludere che nella loro percezione della realtà ultima e del suo significato, 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. Pertanto, espresse a modello d’uomo, le seguenti realtà sono ultime (scegliendo come esempio l’uomo Igbo): *Chukwu* (fonte di vita), *chi* personale (destino, la personalità che emana da *Chukwu*), gli antenati (essendo vicini alla fonte di vita, diventano i datori immediati ed i guardiani della vita della loro comunità), gli spiriti (che favoriscono o minacciano la continuità della vita). Questa, è, in poche parole, la visione africana del mondo e la sua realtà ultima.

b) La corrente del nazionalismo culturale

L’approccio etno-filosofico della filosofia africana è legato e influenzato storicamente dal movimento del nazionalismo culturale allora in auge in tutta l’Africa, soprattutto durante l’epoca coloniale del 19° secolo. È da questo contesto, e nel suo sfondo (storico) intellettuale, che il

²⁷ Le caratteristiche del *chi* personale che accentuano questo punto comprendono: la sua identità, il ruolo nella creazione (nascita) del suo pupillo ed il culto che gli viene diretto. Altre sono l’attribuire al *chi* personale il successo o il fallimento. Tuttavia gli Igbo sottolineano comunque l’indipendenza fondamentale dell’individuo nella sua ricerca del successo (del significato) nella vita. Gli Igbo non sono fatalisti. La visione Igbo del mondo dimostra che la popolazione è pronta a lottare e a trattare; tutto ciò si materializza nel vivere concreto nel mondo dell’uomo (il mondo è un grande mercato dove avviene il commercio). Cf. E.E. UZUKWU, *Igbo World and Ultimate Reality and Meaning*, 20

²⁸ C’è chi sostiene che questa visione igbo del mondo spiega in parte perché la gente ritiene che per realizzare la vita ideale occorra giungere al successo, “arrivare” (lunga vita e progenie, benessere, status ancestrale). Nei tempi moderni, questa passione e questa dedizione degli Igbo, per giungere, individualmente e collettivamente al compimento di un progetto di vita, associata con il riconoscimento da parte della comunità che tutte le porte debbono essere lasciate aperte affinché questo progetto di vita sia realizzato, ha fatto del successo e dell’impresa compiuta un bene supremo. Cf. V.C. UCHENDU, *The Igbo of South-East Nigeria*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1965, 16.

concetto di Négritude (della persona africana) prende la sua forma. È vero che era il filosofo francese Jean-Paul Sartre (nel suo articolo “*Orphée noir*” (*Black Orpheus* (1949), il primo ad estendere il significato del concetto di Négritude, in linea con la filosofia esistenzialista di Heidegger: “l’essere-nel-mondo-del-negro” (per significare un progetto di libertà collettiva del Negro), ma è stato Aimé Césaire (il marziano poeta), nella sua poesia “*Cahier d’un retour pays natal*” (*Diario di un ritorno alla mia terra nativa* (1939), che ha dato al concetto il suo significato più ampio, denota come una avventura della coscienza di un negro liberato.

Qui viene il contributo notevole di Senghor nella sua teoria di Négritude. Senghor allarga la definizione di Négritude portata avanti sia da Sartre sia da Aimé Césaire. Egli dà un nuovo orientamento a questo tema. Invece di essere un fattore contingente dell’esistenza collettiva dei 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 --- costitutiva della razza nera. Nonostante l’africano sia oggi sotto le esigenze del processo storico, il tema significa un complesso di fattori obbiettivi che plasmano l’esperienza africana, inserite nelle forme di vita nel continente e manifestato negli modi e sentimenti della sua gente. Perciò, Senghor definisce la Négritude come “la somma totale dei valori culturali africani”. La Négritude di Senghor rappresenta uno sforzo di offrire una comprensione dell’essere africano.

La teoria della Négritude di Senghor prende la forma di un’esposizione del modo distintivo dell’africano di relazionarsi al mondo. Appropriandosi della nozione di ‘partecipazione’ di Lèvy-Bruhl, egli dà un posto primario all’emozione come un modo peculiare dell’africano per l’accesso al mondo. Per Senghor, l’emozione non è semplicemente uno stato psicologico, ma un modo di apprendimento, un “catturare dell’essere integrale e coscienza – dal mondo indeterminato.”²⁹

Il pensiero di Senghor è centrato sull’opposizione tra l’approccio mistico alla realtà determinato dall’emozione sviluppata in Africa e l’intellezione pura che egli pensa di aver caratterizzata la filosofia in Occidente – e dunque, lo sfondo storico del *cogito ergo sum* di Descartes. Secondo Senghor, l’emozione è governata dall’intenzionalità e dunque presenta se stessa come valido modo di cognizione.

Abbiamo qui un fondamento epistemologico della visione mondiale africana e il suo *ethos* collettivo interpretato da Senghor. Egli vede nell’africano una coscienza totale della realtà che abbraccia il continuum dal reame della natura al soprannaturale. Il principio determinante di questa *Weltanschauung* e il sistema di organizzazione sociale che deriva da essa, conduce a un spiritualismo che investe tutti i fenomeni con un carattere sacro.

La Nègritude di Senghor rappresenta uno sforzo di offrire una comprensione dell’essere africano. Malgrado i suoi limiti e il suo stato come filosofia disputata, lo sforzo della filosofia della Négritude di Senghor, come D.A. Masolo osserva, è “l’origine legittima della discussione filosofica in Africa” (1994:10). Il movimento di auto-definizione iniziata da essa ha generato una filosofia africana che ha la sua origine dalla lettura antropologica che riguarda le culture

²⁹ Citato in: F. ABIOLA IRELE, “Francophone African Philosophy”, in P.H. COETZEE & A.P.J. ROUX (edd.), *The African Philosophy Reader*, 113.

tradizionali del continente. Possiamo dire che l'etno-filosofia come un diretto attribuito della Négritude, era uno sforzo che vuole - definire l'identità africana in termini di un'ontologia.³⁰

Un'altra corrente del nazionalismo culturale, la scuola storica associata con la personalità dello studioso senegalese Cheikh Anta Diop, aveva scoperta questa identità in quello che Diop stesso aveva chiamato con la appellativa, la *longue durée* (lunga vita) di un'africana. Diop è ben conosciuto per il suo libro, *Nations nègres e culture* (*Nazioni nere e cultura* del 1956) in cui egli ha cercato di avanzare la sua tesi dell'antico Egitto come una parte integrale della civiltà africana nera. Il significato reale dell'opera di Diop risiede non tanto nella validità del suo argomento e delle sue conclusioni, quanto nello sviluppo che egli aveva dato alla sua tesi nelle opere successive. Nella *L'Unité culturelle de l'Afrique noire* (*Unità culturale dell'Africa nera* del 1959), Diop considerava l'Africa come una singola, unificata area culturale (parlando 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'* (1962).

Le implicazioni filosofiche dell'opera di Diop emergono dalla visione comprensiva della personalità storica dell'Africa, dal quale ella è stata informata e dal suo spirito di 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'Africa un posto d'onore nella storia universale. Secondo lui:

La scienza storica non è in grado di dare tutta la luce che abbiamo bisogno dall'essa di dare sul passato fino quando non si include il componente africano dell'umanità nella sua sintesi, in proporzione al ruolo che l'Africa stessa ha giocato e sta giocando attualmente nella storia.³¹

L'opera di Diop stabilisce un percorso di riflessione storica e di ricerca nell'Africa francofona, come è evidente negli scritti di Joseph Ki-Zerbo (1972), e soprattutto di Théophile Obenga, il più raffinato discepolo studioso di Diop. La sua (Obenga) opera *L'Afrique dans l'Antiquité* (1970) rappresenta un riassunto delle idee e dei metodi della scuola di pensiero ispirata da Diop.

Comunque, la teoria della Négritude e quella dell'etno-filosofia hanno ricevuto alcune critiche. Frantz Fanon fu il primo a formulare una critica pesante contro la Négritude, la teoria di un'auto-razziale nera e la creazione di un'identità collettiva africana che avuto anche l'appoggio dell'etno-filosofia. Nelle sue opere Fanon portava il suo spirito radicale nella sua critica della Négritude, cominciando con l'analisi della patologia del colonialismo nel *Black skin, White masks* (1952). La sua analisi prendeva la forma della tesi di Hegel del soggetto dell'uomo nero e della sua coscienza, quella di lotta per riconoscimento nella dialettica nel rapporto tra maestro e schiavo. La prospettiva "clinica" di Fanon è focalizzata sull'interna psicologica di deprivazione del dominio coloniale. L'etica della violenza, elaborata nel *The Wretched of the Earth* (*Il disgraziato della terra* (1961), è ispirata dalla sua concezione del ristorativo valore per

³⁰ Cf. F. ABIOLA IRELE, "Francophone African Philosophy", 116.

³¹ Citato in. F. ABIOLA 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.

il nativo colonizzato. Il suo radicalismo di incompromesso con la sua rigetta di un mero culturalismo conferisce la violenza con il significato trascendente. Secondo lui, la cultura africana prenderà la sua forma concreta solo quando si costruisce essa sulla lotta del popolo, non sui canti, poesie o folclore.

Inoltre, la critica di Fanon contro la Négritude ha avuto la sua influenza sul filosofo Marcién Towa che ha deciso di abbondare la scuola del nazionalismo culturale (1971). Secondo Towa, la trasformazione della condizione attuale dell'africano significa per lui, lottare per la trasformazione della sua essenza, quello che è particolare alla persona, originale e unico ad essa, per poter entrare nel rapporto negativo e critico con se stesso.

Questa disaffezione verso la Négritude condurrà ad un attacco teorico sull'etno-filosofia. Era una tappa che aveva un significato importante dell'evoluzione della filosofia africana, almeno nella zona francofona. 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 che portava la sua espressione filosofica in un vocabolario inadeguato e incoerente.”³²

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 dell'etno-filosofia gli ha fatto comprendere che esiste una 'confusione di genere' nei loro sforzi di costruire un discorso filosofico con un interesse etnologico. Per Hountondji, l'etno-filosofia era “una alta ispirata disciplina ideologica senza uno status nel mondo della teoria.”³³

Per l'unanimità implicita nel concetto della filosofia come un sistema collettivo del pensiero immanente nella cultura del popolo, Hountondji si oppone al criterio della filosofia come un esplicito discorso e il suo carattere rigoroso come attività critica. Egli presenta la filosofia come una riflessione sulla scienza considerata come una componente significativa della cultura moderna, e considerando l'impegno filosofico con lo sviluppo della scienza. La mancanza di una cultura scientifica in Africa (come lui lo aveva valutato dalla sua prospettiva occidentale), lo ha fatto pervenire alla conclusione che il continente è ancora troppo lontano dal possedere le condizioni necessarie per la pratica filosofica.

La riappropriazione del modo di pensare scientifico nella tradizione occidentale, la pratica nel contesto della società tradizionale africana, e la preoccupazione per la loro modernizzazione e espansione nell'Africa contemporanea, hanno dato a Hountondji l'orientamento principale per la sua riflessione, ispirata da un senso acuto della possibile relazione della filosofia alla politica pubblica e alla pratica sociale. Dunque, il ruolo della filosofia, secondo Hountondji, include 'l'analisi dell'esperienza collettiva con lo scopo di una critica della vita quotidiana' (1992:359).

³² Cf. 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).

³³ P.J. HOUNTONDJI, *African Philosophy: Myth and Reality*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 1996, 52.

La dimensione politica della critica di Hountondji è stata ripresa da Achille Mbembe nella sua opera *“Provisional notes on the postcolony”* (1992). Focalizzato sulla fenomenologia della vita politica nell’Africa contemporanea, Mbembe enfatizza il carattere introspettivo e critico dell’attività intellettuale in Africa nel periodo post-coloniale, come una funzione dei problemi esistenziali inerenti allo processo di transizione nell’Africa contemporanea. Questa va oltre quella che è stata chiamata da Oladipo, “la crisi della rilevanza” nella filosofia africana. Questa attività ha lo scopo di preparare una base filosofica per lo sviluppo sociale in Africa, nella ricerca di un nuovo ordine della vita collettiva, quella che Hountondji chiama “la Utopia di un’altra società.”³⁴

A questo riguardo --- non dobbiamo dimenticare l’opera di V.Y. Mudimbe, la sua critica dei discorsi degli africanisti. Il suo contributo a questo dibattito è significativo, soprattutto nei termini della questione del rapporto tra il discorso e la costituzione del pensiero con la modernità ambigua dell’Africa. *The Invention of Africa* (1988), l’opera maggiore di Mudimbe, presenta la sua trattazione del tema, e l’esame delle sue implicazioni. Inoltre, la forza dell’opera di Mudimbe risiede nel suo resoconto dell’avventura intellettuale africana, che, a suo avviso, è un risultato della visione della mente africana nel suo confronto con il sistema del mondo occidentale.³⁵

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 contemporanea assume un significato importante nello sviluppo della filosofia africana. Oggi gli intellettuali africani hanno fatto lo studio filosofico di confrontarsi di nuovo con quei problemi che hanno preceduto le sue origini come scienza (filosofica) nell’Occidente e che appaiono oggi di dare la direzione per il futuro della scienza filosofica stessa.

2. Il dibattito tra etno-filosofia e “filosofia classica”

L’attuale dibattito sul concetto africano della “persona” è ancorato in tensione tra l’eredità coloniale degli intellettuali africani e la comprensione dell’uomo e della cultura fornita dalle scienze sociali contemporanee.³⁶ Aggiungiamo subito il dibattito circa la rilevanza della etno-filosofia e dell’antropologia culturale per il discorso filosofico su tema: “il concetto africano della persona.”

Di nuovo, questo vuole dire che l’attuale dibattito sul concetto africano della persona deve molto alla comprensione dell’uomo e della cultura fornita dalle scienze sociali contemporanee più che dalla filosofia (classica) tradizionale. Oggi la filosofia africana sta rispondendo --- a questa negazione della capacità di ragionamento metafisico dell’uomo africano da parte della filosofia tradizionale (classica). A questo riguardo, gli studiosi africani vogliono rispondere alla sfida della chiamata della prima generazione degli intellettuali africani del secolo scorso di privare i concetti culturali africani dell’influenza delle categorie del pensiero coloniale.

³⁴ P.J. HOUNTONDJI, *African Philosophy: Myth and Reality*, 360.

³⁵ Cf. V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 1988.

³⁶ Cf. F.A. OBORJI, *La teologia africana e l’evangelizzazione* (2° edizione), Leberit Press, Roma 2016, 76.

Dunque, sia la filosofia che la teologia africana, discutono nella prospettiva di promuovere, nel contesto dell'inculturazione, un dialogo interculturale tra il modo in cui la cultura e la Religione Tradizionale Africana sono state interpretate nelle categorie di pensiero occidentale, e con la nuova re-interpretazione, condotta oggi dagli studiosi africani nelle loro ricerche. Questi sono gli studiosi africani che discutono l'incontro tra il Vangelo e la cultura africana nel contesto africano, e dalla prospettiva africana.

Questo è il *background* per apprezzare la critica di Okot p'Bitek, il leggendario filosofo africano ugandese nel suo *magnum opus* intitolata: *African Religions in Western Scholarship*. Secondo lui, le opere pioniere della prima generazione di intellettuali africani riflettono un'eredità coloniale nel loro uso delle categorie occidentali per esprimere e analizzare il sistema di pensiero africano. Okot p'Bitek chiama gli studiosi africani (filosofi e teologi) a spogliarsi dalla loro eredità coloniale per poter esprimere e interpretare correttamente, nella loro ricerca e nei loro studi, la cultura e il sistema di pensiero africano.³⁷

Secondo D.A. Masolo (del Kenya), “una lettura attenta dell'attuale dibattito circa il concetto della “persona” nella cultura e nella Religione Tradizionale Africana, ci rivela un bagaglio pesantissimo dell'influenza coloniale sulla nostra maniera di pensare il mondo da quando sono giunte in Africa le istituzioni coloniali.”³⁸ *Juok* è una parola Luo (dell'Africa orientale) che di solito si traduce come “anima” o “spirito”. Oggi è chiaro che questa traduzione tradisce la parola *Juok* del popolo Luo. Proprio per questo – alcuni filosofi africani contemporanei hanno avvertito la necessità di spogliare il pensiero africano dalle sovra-imposizioni coloniali.

Fra questi -- pensatori c'è il filosofo ghanese Kwasi Wiredu. Egli condanna l'eredità coloniale, evidente nelle rappresentazioni del pensiero africano. Wiredu vede questa come una funzione “dell'imposizione storica delle categorie straniere sugli sistemi africani di pensare il mondo.”³⁹ Secondo lui, i mezzi usati per questa imposizione storica delle categorie straniere sul modo di pensare africano sono: la lingua, la religione, e la politica.

Valentin Yves Mudimbe (un filosofo congolese, che abbiamo già citato) nella sua opera classica, *The Invention of Africa*, discute il dramma storico della ricostruzione europea dell'idea africana della persona tramite le tre forme o sforzi di discorso: a) antropologia, b) opera missionaria, e c) dominio politico. Secondo lui, il sistema originale del modo di pensare africano è stato ricostruito sotto l'ombra del paradigma cristiano.⁴⁰ Bolaji Idowu e John Mbiti condividono leggermente lo stesso sentimento. Se anche nessuno di loro – Okot p'Bitek, Wiredu e Mudimbe, è un discepolo di Idowu o Mbiti.⁴¹

In ogni modo, Okot p'Bitek fonda i suoi studi della religione africana su questo problema paradossale, cioè, l'imposizione storica delle categorie straniere sui sistemi di pensiero africani. In questo contesto, p'Bitek critica l'antropologia culturale e sociale come una disciplina di

³⁷ Cf. Okot p'BITEK, *African Religions in Western Scholarship*, Literature Bureau, Nairobi 1979, viii.

³⁸ D.A. MASOLO, “The Concept of Person in Luo Modes of Thought”, in L.M. BROWN (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, 84.

³⁹ K. WIREDU, *Cultural Universals and Particular: An African Perspective*, 136.

⁴⁰ Cf. V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa*.

⁴¹ Cf. B.E. IDOWU, *African Traditional Religion: A Definition*, SCM Press, London 1973.

appendice creata per giustificare l'espansione coloniale. Egli caratterizza la nuova disciplina dell'antropologia culturale come una scienza specializzata nello studio dei problemi relativi alle culture e agli affari di un popolo che è stato pregiudicato come meno sviluppato dall'impero coloniale. p'Bitek insiste che l'antropologia culturale era una disciplina coloniale, e che il suo linguaggio e il suo sistema concettuale furono gli strumenti rappresentativi del colonizzatore. Dunque, essi sono irrilevanti (oggi) per le istituzioni dell'Africa indipendente. Secondo lui, gli studiosi stranieri non hanno mai avuto un interesse genuino per lo studio della religione africana come tale. Le loro opere sono rimaste parte integrante di alcune controverse o dibattiti nel mondo occidentale. Dunque non erano utili al popolo africano.

Dobbiamo anche aggiungere che gli stessi sentimenti sono stati espressi recentemente da alcuni antropologi occidentali, secondo cui la vecchia tradizione dell'antropologia culturale dimostra l'auto-progettazione europea tramite la sua rappresentazione dell'altra gente come "quella cosa che la persona europea non è." Le opere di Clifford Geertz, James Clifford, Fischer, Johannes Fabian, ecc. hanno cercato di giustificare la tesi di Okot p'Bitek sulla sovra-imposizione delle categorie occidentali sul sistema africano di pensiero.⁴²

Nel contesto africano, la teoria post-coloniale di Okot p'Bitek è stata ripresa da alcuni studiosi africani. Per esempio, Ngugi wa Thiong'o (un autore di tante romanze africane) e Kwasi Wiredu (il suo pensiero è stato già riportato) hanno parlato della decolonizzazione della mente africana.⁴³

Di nuovo, aggiungiamo il contributo di John S. Mbiti a questo dibattito. Mbiti (filosofo e teologo del Kenya, un'autorità indiscutibile della filosofia e della Religione Tradizionale Africana (RTA), ci dice che i concetti culturali e tradizionali africani devono essere interpretati e valutati nel contesto del loro significato culturale africano. Secondo Mbiti, i concetti culturali e tradizionali africani di solito perdono il loro significato originale quando essi vengono tradotti o spiegati con i concetti e i sistemi di pensiero di categorie antropologiche -- e lingue straniere.⁴⁴ Il proverbio latino, "ogni traduttore è un traditore" trova a questo riguardo una forte risonanza.

Comunque, il problema della traduzione e di interpretazione non è --- specifico solo della RTA. Ma la RTA come una religione culturale ha la propria peculiarità, e pone il problema di poter indurre tanti traduttori e interpreti a diventare --- traditori. Dunque, abbiamo ancora il problema di interpretare e di tradurre i concetti della RTA e della cultura africana nei concetti, nelle lingue e nei sistemi di pensiero occidentale. Per esempio, possiamo dire che i concetti di Dio, degli esseri (divini e umani), di persona, di vita, e così via nella RTA e quelli del

⁴² Cf. C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; J. CLIFFORD, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1988; G. MARCUS & J. CLIFFORD (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986; G. MARCUS & M.M.J. FISCHER, *Anthropology as Cultural Critique*, University of Chicago Press, Chicago 1986; J. FABIAN, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 1983.

⁴³ Cf. N. wa THIONG'O, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Currey, London 1986; K. WIREDU, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*.

⁴⁴ Cf. J.S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, Oxford 1990, 1. (Traduzione Italiana: *Oltre la magia*, SEI, Torino 1992.

Cristianesimo rivestito della cultura e del sistema di pensiero occidentale sono identici? O sono forse differenti? La questione è: come possiamo tradurre, interpretare e esprimere i significati dei concetti della RTA nei concetti e nelle forme occidentali, senza tradire i significati originali dei concetti africani?⁴⁵

3. La questione del metodo nella filosofia (e teologia) odierna

Bernard Lonergan (1904-1984), gesuita canadese, filosofo e teologo, ha dedicato **la sua intera esistenza** alla ricerca e definizione di un *Organon*, ovvero, di un metodo universale d'indagine che fosse in grado di coniugare le diverse discipline del sapere, allo scopo di superare la radicale frammentazione che investe la conoscenza odierna in generale ed in particolare la riflessione sistematica.⁴⁶ Lonergan è probabilmente il pensatore più significativo del **ventesimo secolo**, sia per l'ampiezza dei settori indagati, **che** per i risultati raggiunti nel settore della teologia, della filosofia (soprattutto nel campo della teoria della conoscenza e delle metodologie proprie dei diversi campi del sapere) e della teoria generale dell'economia. Studiò teologia all'Università Gregoriana di Roma, dove ottenne il dottorato nel 1940. Nella stessa Università fu chiamato alla cattedra di teologia dogmatica nel 1953

Lonergan appare "persuaso che la teologia del XX secolo, elaborata in gran parte nel contesto della scienza, della storia, dell'antropologia e della filosofia pre-moderne, non fosse più in grado di svolgere adeguatamente la sua funzione di mediazione tra la rivelazione cristiana soprannaturale e le culture umane."⁴⁷ Tale convinzione, tuttavia, non intende asserire e anzi esclude un rinnovamento della filosofia e della teologia cattolica attraverso un suo acritico appiattimento sui "risultati spesso ambigui ed incoerenti delle cosiddette *rivoluzioni culturali*: quella scientifico-tecnologica, quella storico-ermeneutica e quella antropologico-filosofica."⁴⁸

Il metodo in teologia, scritto nell'immediato periodo post-concilio Vaticano II, segna lo sforzo maggiore da parte dell'autore di aprire vie alla riflessione del futuro, a quella che con categoria generica si potrebbe definire la ricerca filosofica e teologica post-conciliare. ---*Il metodo in teologia* propone in modo analitico, una serie di premesse circa la nozione preliminare di metodo che io considera necessarie per la ricerca teologica e filosofica oggi.⁴⁹

Nel "*Metodo in Teologia*", Lonergan comincia la sua indagine con la domanda: Come costruire un'unità del sapere? Questa è la domanda che ha costantemente guidato la **sua riflessione**. Per Lonergan, la risposta può essere impostata solo partendo da un'attenta descrizione di ciò che facciamo quando conosciamo. Solo comprendendo come funziona il nostro conoscere possiamo capire come ordinare la conoscenza. E questo ordine, che nasce da un'auto-appropriazione del soggetto, sarà un ordine

⁴⁵ Cf. F.A. OBORJI, *Towards a Christian Theology of African Religion*, AMECEA Gaba Publications, Eldoret (Kenya) 2005, 1-2.

⁴⁶ In italiano, sulla vita e l'opera di Lonergan, si veda Hugo A. Meynell, *Bernard Lonergan*, San Paolo, Milano 1994 e Frederick E. Crowe, *Bernard J.F. Lonergan, progresso e tappe del suo pensiero*, Editrice Città Nuova, Roma 1993. Dal 1993 l'editrice Città Nuova ha iniziato la pubblicazione in traduzione italiana dell'Opera Omnia di Lonergan. Finora sono stati pubblicati tre volumi: *Comprendere ed Essere* (1993), *Sull'educazione* (1999) e *Il metodo in Teologia* (2001).

⁴⁷ Bernard J.F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 11.

⁴⁸ Bernard J.F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, 12.

⁴⁹ Bernard J.F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, 158-180.

metodologico. Un ordine cioè che ci illumina non su quelli che saranno i contenuti futuri dei saperi, ma sul modo per raggiungerli.

In “*Il metodo in teologia*”, Lonergan propone un metodo universale per la ricerca scientifica (filosofica e teologica). La base di questo metodo è una descrizione delle operazioni fondamentali della coscienza. Cosa facciamo quando pensiamo e indaghiamo il reale?

Nella parlare del *reale* nel contesto della ricerca scientifica (filosofica e teologica), Lonergan dà un’attenzione particolare alla cultura di un popolo determinato. Egli distingue fra la nozione classica della cultura e quella empirica. Per la nozione classica della cultura, abbiamo veramente solo una cultura, e questa cultura sia universale e permanente. È all’interno di questa cultura che uno diventa “culturato”. In altre parole, una persona di cultura è uno che stato formato e educato sui grandi successi o complimenti dell’Occidente.

Comunque, per la nozione empiricista della cultura, si definisce la cultura come “vari” significati e valori che informano la via della vita – e ci sono ovviamente tanti di quelli “vari” (significati e valori) ovunque il mondo. Dalla prospettiva di questa nozione di cultura, uno è già “culturato” da essere socializzato all’interno di una società particolare. Cultura non è qualcosa “fuori la” (*out there*), ma qualcosa che ognuno già partecipa.

Se uno opera con la nozione classica di cultura, c’è unica filosofia (unica teologia) – quella filosofia (o teologia) ch’è valida per tutti i tempi, tutti i luoghi, in tutte le culture. Comunque, se uno opera con la nozione empiricale di cultura, non solo che sarà una filosofia (o una teologia) per ogni cultura e periodo storico; dovrebbero così. La teologia, nell’ottica di Lonergan, è quella che fa la mediazione tra una matrice culturale e il significato e ruolo della religione in quella matrice. La filosofia, nella sua funzione di *ancilla* teologia, in altre parole, funziona precisamente come la via tramite quella religione ha senso all’interno di una cultura particolare.

Le conseguenza di quanto abbiamo detto fino ora è che il discorso filosofico sul concetto africano della persona ci conduce al confronto con il problema del metodo della ricerca filosofica e teologica usato fino ad ora nella interpretazione e valutazione del significato dei vari elementi della cultura africana e della RTA. Il metodo tradizionale della filosofia e della teologia, l’uso delle categorie di pensiero occidentale usate per interpretare e valutare la cultura e la religione africana è oggi messo in discussione dagli studiosi africani.⁵⁰ La ragione principale per la loro critica è basata sull’approccio degli studi precedenti sull’Africa, che hanno giudicato con pregiudizio il valore della cultura e della religione africana rispetto al Cristianesimo e alla cultura occidentale. Proprio per questa ragione gli studiosi africani contemporanei discutono oggi nella loro ricerca -- la dimensione universale della cultura e della religione africana nel dialogo con il Cristianesimo e il sistema di pensiero occidentale.⁵¹

Secondo I.A. Menkiti (un filosofo africano di cultura Igbo, Nigeria):

⁵⁰ In questo riguardo è importante ricordare il contributo pioneristico del studioso Senegalese, Cheikh Anta Diop. Veda per esempio, alcune sue opere: C. ANTA DIOP, *Nations Nègres et Culture*, Présence Africaine, Paris 1955; IDEM, *Antèriorità des Civilisations Negres: Mythe ou Vérité Historique?*, Présence Africaine, Paris 1967 (in inglese: *The African Origin of Civilization: Myth or Reality.*)

⁵¹ Cf. F.A. OBORJI, *Towards a Christian Theology of African Religion*, 181ss.

Quando saremmo disposti per un vero dialogo interculturale in questo campo, vedremmo che nelle cose ‘non-regolari’ della causazione nell’universo, non è necessario di concepire le cose in termini della magia. Ma quello che dovrebbe e che si deve concludere è che l’universo è un complesso processo. In questo senso, le poteri naturali e dunque le credenze che si possono trovare fra le persone individuali o gruppi della gente, devono essere giudicate alla luce di quella complessità naturale, e in quanto riguardo le attribuzioni causali. Se facciamo una cosa di genere, vedremmo che ci sono degli gradi della ragione per la nostra credenza in quelle cose.⁵²

La tesi di Menkiti vale anche per il nostro discorso sul concetto africano della persona. La domanda dovrebbe essere così: ‘come conosce la gente?’ In altre parole, quel è il modo di conoscere da parte della gente africana? A tale riguardo, quello che appare inevitabile, nel discutere la natura di “personalismo” o della “persona” nello schema di pensiero africano, è di elencare come la coscienza e auto-consapevolezza sono in relazione. La domanda è: quella ulteriore luce che questa scoperta può dare alla nostra idea della persona? Il filosofo britannico Bertrand Russell chiama questo modo di sapere -- introspezione (*introspection*), affermando che: “Noi non siamo solo consapevoli delle cose, ma siamo, piuttosto consapevoli di essere consapevoli di esse.”⁵³

Quando abbiamo un’esperienza sensoriale, siamo consapevoli di avere l’esperienza, dunque di fare l’esperienza in se stessa, come sentire caldo durante l’estate, vedere il cane domestico quando uno arriva a casa dal lavoro o un oggetto al quale è già abituato.⁵⁴ Il popolo Igbo della Nigeria chiama tale consapevolezza intima (da introspezione) *amamife* (*amamihe*), che può significare -- il processo d’entrare nell’atto di conoscere in se stesso.

Oltre questa consapevolezza intima (da introspezione), nella società tradizionale Igbo, ci si introduce nel mistero del sapere (*ima-ife*) tramite il processo d’iniziazione dall’adolescenza all’adulto. Questo significa che oltre alla conoscenza esperienziale quotidiana l’astrato (metafisico) filosofico, l’adulto è colui che è stato iniziato all’interno della sua società nel mistero della vita, nella tradizione e nei costumi lasciati dagli antenati per la società. Queste tradizioni e costumi ancestrali sono una perdurante norma di vita, una norma che deve essere conosciuta e assunta dai viventi, perché da ciò dipende il loro benessere e la loro completezza. Qui si osserva che la venerazione ancestrale da parte degli africani viventi non è soltanto un mero esercizio secolare. Deve essere vista come facente parte del concetto globale del rispetto per gli avi; è dunque un atto religioso e ontologico.⁵⁵

Pensare o pensiero, si chiama *echiche*, e si può esercitare in due diversi modi: *Etu mu chere* (come penso io); dunque, fra gli Igbo si dice: *uche onye adi njo* (nessun vede male di suo

⁵² I.A. MENKITI, “Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought”, in L. M. BROWN (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, University Press, Oxford 2004, 132. Veda anche, I.A. MENKITI, “Person and Community in African Traditional Thought”, in R. WRIGHT (ed.), *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, New York 1979.

⁵³ B. RUSSELL, *The Problem of Philosophy*, Hackett, Indianapolis 1990, 49.

⁵⁴ Cf. D.A. MASOLO, “The Concept of Person in Luo Modes of Thought”, 102.

⁵⁵ Cf. B. BUJO, *African Theology in Its Social Context*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992, 17; IDEM, “A Christocentric Ethic for Black Africa”, in *Theology Digest*, 2(1982)30, 143.

pensiero). E poi, *echiche oha* (pensiero comunitario). Ma quello che non possiamo negare -- è il rapporto *ab initio* e co-estensivo tra il modo di pensare, i concetti usati dell'individuo nel suo pensiero e quello che la sua società e la sua cultura l'ha fornito. È vero che c'è il pensiero personale di ogni individuo, ma tale pensiero non si deve comprendere senza prendere in considerazione il contesto culturale e empirico del pensatore.

Dunque, all'interno di questo discorso del concetto filosofico della persona, non dobbiamo dimenticare che i nostri concetti sia filosofici che teologici sono sempre stati influenzati dal contesto culturale del pensatore. Questo fattore culturale nella nostra filosofia e teologia ci sfida ad aprirci alla comprensione della cultura che le scienze sociali contemporanee ci hanno fornita.⁵⁶

Ogni riflessione sulla filosofia della persona non deve ignorare il rapporto tra la persona e la cultura, e deve cercare di rendere conto del rigore scientifico del termine *cultura*. La cultura è una realtà specificamente storica. Sul piano storico, la società esiste prima dell'individuo. Essa gli offre un ambiente sociale già ben sperimentato che ingloba e determina tutta l'attività umana (ivi riflessione filosofica e teologica). La società offre a ciascun individuo la possibilità di entrare in un "universo umano" che possiede già un volto particolare e che colloca la sua esistenza sotto il segno della solidarietà e della comunione con gli altri.

Questo discorso sul rapporto tra la cultura e la persona ci aiuta a superare gli eccessi di un certo *personalismo* della filosofia che tende a presentare la persona umana come un "soggetto ideale" che sfugge a qualsiasi costrizione sociale, e ovviare agli eccessi di un *sociologismo* che fa della persona umana un oggetto passivo nelle mani del proprio gruppo. E' importante mantenere una relazione dialettica tra l'individuo e la società. In altre parole, non c'è un gruppo umano o una persona individuale, *senza cultura*. Ma per ciascun gruppo umano o persona individuale, la cultura è più un progetto di vita da realizzare che un prodotto finito.

Conclusione

Nella conclusione vorrei soltanto sottolineare due fattori da tenere in conto quando discutiamo il concetto africano con il sistema di pensiero occidentale. Il primo punto è che da quanto espresso fino ad ora, è ovvio che nel parlare della persona come concetto filosofico nel contesto africano, nel suo rapporto con il sistema di pensiero occidentale, non dobbiamo ignorare l'uso dell'analisi linguistica africana e del suo contesto culturale. L'assistenza dell'analisi linguistica della gente africana a questo riguardo può risultare più utile di quanto il processo filosofico astratto ci ha offerto fino ad ora.⁵⁷

Un'altra cosa da aggiungere è l'importanza di promuovere oggi un pellegrinaggio filosofico e teologico nella filosofia e teologia già sviluppata in Africa contemporanea. All'inizio degli anni '70, Mbiti chiedeva per un pellegrinaggio filosofico-teologico di dialogo interculturale da parte dei studiosi stranieri nella filosofia e nella teologia africana. Per Mbiti così come gli studiosi africani hanno già fatto il loro -- pellegrinaggio nella filosofia e nella teologia

⁵⁶ Cf. A. PEELMAN, *L'inculturazione: La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993, 40ss.

⁵⁷ Cf. D.A. MASOLO, "The Concept of the Person in Luo Modes of Thought", 99.

occidentale, - così anche i loro colleghi occidentali dovrebbero fare lo stesso nel sistema di pensiero africano.⁵⁸ Egli 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. I filosofi e i teologi delle nuove (o più giovani, chiese) hanno compiuto i loro pellegrinaggi nell'apprendimento filosofico e teologico delle antiche chiese. Essi non hanno avuto alternativa. È stata, dunque, una filosofia e una teologia a senso unico.

Pertanto, il mutamento di direzione del Cristianesimo, verso i territori del sud, ci sfida ad iniziare un pellegrinaggio verso una filosofia e una teologia mutuale e reciproca. Nella situazione attuale, solamente una delle due parti in gioco conosce l'altra piuttosto bene, mentre l'altra o non conosce o non vuole conoscere la prima.

Mbiti conclude, che "non potrà esserci una conversazione filosofica ed teologica o un dialogo tra Nord e il sud, l'est e l'ovest, finché non -- abbracceremo l'uno le preoccupazioni dell'altro e non allargheremo la nostra comprensione agli orizzonti l'uno dell'altro. I filosofi e teologi dei continenti meridionali credono di conoscere la maggior parte delle preoccupazioni sempre mutevoli della più antica zona cristiana (*Christendom*). Essi vorrebbero lo stesso da parte dell'antica zona cristiana (*Christendom*), ovvero che essa venisse a conoscere le loro preoccupazioni riguardanti la sopravvivenza umana."⁵⁹

In altre parole, oltre le fonti tradizionali della filosofia, l'Aristotelica-scolastica e dell'illuminismo di Cartesio e post-Cartesio di "cogito", la filosofia è chiamata oggi a prendere sul serio il discorso sulla etno-filosofia e la cultura di un contesto determinato come fonti filosofiche valide per la riflessione filosofica insieme alle fonti tradizionali (filosofia classica) che abbiamo applicato nella filosofia fino oggi. Questa è una chiamata alla filosofia odierna di promuovere il dialogo interculturale in tutti i campi della sua ricerca.⁶⁰

Francis Anekwe Oborji, un sacerdote dell'arcidiocesi d'Onitsha, Nigeria, dottore in Missiologia, è attualmente professore ordinario di Inculturazione e Teologia contestuale presso la sua alma mater – Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana, Roma. Membro dell'*International Association for Mission Studies* (IAMS), è stato il pioniere Segretario Esecutivo dell'Associazione Internazionale dei Missiologi Cattolici (AIMC). Ha svolto l'incarico nella sua diocesi d'origine come direttore-fondatore della "Archdiocesan School of Evangelization", Arcidiocesi d'Onitsha, docente e Vice-Rettore presso la *All Hallows' Seminary*, Onitsha. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La teologia africana e l'evangelizzazione* (2° edizione), Leberit Press, Roma 2016 (edizione originale in inglese); *Towards a Christian Theology of African Religion. Issues of Interpretation and Mission*, AMECEA Gaba Publications, Eldoret (Kenya) 2005; *Mission and Reconciliation. Theology and Pastoral Challenges of Social Violence*, Aracne, Ariccia (Roma) 2015; *Christianity and Traditional Religions. Orientations for a Pastoral Approach*, Leberit Press, Roma 2009; *Concepts of Mission. The Evolution of Contemporary Missiology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2006.

⁵⁸ Cf. J.S. MBITI, "Theological Impotence and Universality of the Church", in G. ANDERSON – T. STRANSKY (edd.), *Mission Trends No. 3: Third World Theologies*, Paulist Press – Eerdmans, New York – Grand-Rapids 1976, 17.

⁵⁹ J.S. MBITI, "Theological Impotence and Universality of the Church", 17.

⁶⁰ Cf. J.S. MBITI, "Theological Impotence and Universality of the Church", 6-18.