

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO
Facoltà di Scienze della Formazione
Dottorato di Ricerca in Scienze Pedagogiche
Ciclo XXIII

**L'IDEA DI PERSONA
NELLA FILOSOFIA AFRICANA
CONTEMPORANEA**

Relatore:
Chiar.ma Prof.ssa Francesca Bonicalzi

Tesi di Dottorato di Ricerca
Ezio Lorenzo Bono
Matricola n. 1004601

ANNO ACCADEMICO 2010 / 2011

INDICE:

ABSTRACT	5
SOMMARIO	6
INTRODUZIONE	7
PRIMA PARTE: Storia delle Idee	11
Persona (“Muntu”): dall’etnofilosofia alle teologie.	11
a) Placide Tempels (Muntu = Persona come Forza Vitale).....	11
b) Alexis Kagame (Essere d’intelligenza)	23
c) Vincent Mulago (Essere come unione vitale).....	33
d) Jean Marc Ela (Essere oppresso)	39
e) John Mbiti (Essere ontologicamente religioso)	47
f) Menkiti Ifeany A. / Kwame Gyekye (Essere comunitario e Essere personale).....	64
g) Fabien Eboussi Boulaga (Essere in crisi)	72
h) Filomeno Lopes (Essere di comunicazione).....	85
i) Severino Elias Ngoenha (Essere soggetto della storia)	94
j) José Paulino Castiano (Essere di intersoggettività).....	104
SECONDA PARTE: Palabre con saggi africani.....	117
L’idea di persona nella cultura dei Vatonga, Vathswa e Vacopi.....	117
1. <i>Palabre</i> con tre saggi influenti dei popoli Vatonga, Vathswa e Vacopi: Amaral Bernardo Amaral; Francisco Lerma Martinez; Adriano Langa..	117
a) Le lingue bantu.....	118
b) La cultura dei Vatonga: Amaral Bernardo Amaral.	120
c) La cultura dei Vathswa (o Mathswa): Francisco Lerma Martinez.....	131
d) La cultura dei Vacopi (Changana/Chope): Adriano Langa	140
e) La metodologia della Sage Phisophy.	145

2. Compendio delle interviste con duecento saggi dei popoli Vatonga, Vatshwa e Vacopi.....	148
TERZA PARTE: Ripresa Sistemica e Prospettive	154
“Muntuismo”: un “nuovo” modello teorico di Persona?	154
1) Ripresa sistemica.....	155
a) Corrente culturale/filosofica.	156
b) Corrente storico/politica.....	161
2. Prospettive.	163
a) La questione metodologica.....	164
b) Per un personalismo africano (“Bela nyumbani”).....	176
BIBLIOGRAFIA	182
RINGRAZIAMENTI.....	190
APPENDICE.....	192

**L'IDEA DI PERSONA
NELLA FILOSOFIA AFRICANA
CONTEMPORANEA**

ABSTRACT

"The idea of person in contemporary African philosophy" is a title that reveals the *intention*, and at the same time, the *material object* as well as the *formal object* of our research. The *material object* is composed by the philosophical production of the notable contemporary African writers, and through "*Palabre*" with numerous African Sages living in the Province of Inhambane (Mozambique), with whom we have further examined the issue of "person". The *formal object* is precisely the idea of "person", or the theoretical model to justify its own universal character (man's truth) and its distinctive historical character (African tradition). Finally, the *intent* of the research coincides with its *formal object* as well as with the critical justification of this model. The theoretical basis is that this model is rational, as it includes universality and truth, and thus conforms to the anthropological structure (existence of the person and his truth).

The dissertation is divided into three parts. In the *First part* we find the reconstruction of the real "history of ideas", a critical analysis of the texts of the African philosophers who have contributed meaningful ideas regarding the African person. In the *Second part* we find a convergence of the results of various studies and *Palabre* with a large group of African Sages of Inhambane. Our study was conducted according to the methodology of the Sage Philosophy, who have virtually confirmed the ideas derived from critical analysis conducted in the first part. Finally, in *the third part*, after a systematic recovery of the results achieved in the first two parts, we find an outline of the African theoretical model of "person" derived from our research, a model that we will call "*Muntuismo*". The "*Muntuismo*," according to our proposal, will be the theoretical model in which to develop the study of African Personalism.

SOMMARIO

“L’idea di persona nella filosofia africana contemporanea” è un titolo che rivela nello stesso tempo l’*intento*, l’*oggetto formale* e quello *materiale* della nostra ricerca. L’*oggetto materiale* è composto dalla produzione filosofica di autori africani della contemporaneità, dalla seconda metà del secolo scorso ad oggi, che abbiamo considerato più significativi, e dalla *Palabre* con saggi africani presenti nel territorio di Inhambane (Mozambico), con i quali abbiamo trattato il nostro tema. L’*oggetto formale* è propriamente l’idea di persona, ossia è un modello teorico che ne giustifica insieme il carattere universale, la sua verità sull’uomo, e storico, la sua coerenza con la tradizione africana. Infine l’*intento* della ricerca coincide con il suo oggetto formale, vale a dire con la giustificazione critica di tale modello. Il presupposto teorico è che tale modello è razionale perché è conforme alla struttura antropologica, è tale da esprimere non solo l’esserci della persona africana ma la sua verità, per cui nella sua universalità è inclusa la sua verità, dunque la sua razionalità.

La dissertazione si divide in tre parti. Nella *Prima parte* troviamo la ricostruzione di una vera e propria storia delle idee, con un’analisi critica di testi dei filosofi africani che hanno detto qualcosa di significativo sulla persona africana. Nella *Seconda parte* confluiscono i risultati di studi e *Palabre* con vari saggi africani del territorio di Inhambane, secondo la metodologia della *Sage Philosophy*, che hanno pressoché confermato le idee ricavate dall’analisi critica condotta nella prima parte.

Infine, nella *Terza parte*, dopo una ripresa sistematica dei risultati raggiunti nelle prime due parti, viene delineato il modello teorico della persona africana dedotto da tutto il lavoro svolto, modello che abbiamo denominato con un neologismo: “Muntuismo”. Il “Muntuismo”, secondo la nostra proposta, potrà essere il modello teorico sul quale sviluppare il personalismo africano.

INTRODUZIONE

Il titolo della nostra ricerca “L’idea di persona nella filosofia africana contemporanea” tradisce fin dall’inizio un’intenzione piuttosto ambiziosa che vogliamo qui subito delimitare. Il punto di partenza dal quale si è mossa la nostra riflessione non è quello propriamente filosofico ma pedagogico, o meglio, della ricerca teorica pedagogica che ci ha visti impegnati in questi anni nello studio della filosofia dell’educazione nel contesto africano. In questi ultimi anni infatti ci siamo trovati a esercitare la professione di docente in un contesto, come quello africano, completamente diverso dal nostro originale, e quindi nella necessità di conoscere più approfonditamente gli elementi essenziali che costituiscono una filosofia dell’educazione africana, quali l’antropologia, l’assiologia e la pedagogia africana. Precisamente ci siamo chiesti: qual è l’idea che abbiamo della persona che vogliamo educare? Quali i valori da trasmettere? Quale metodo educativo privilegiare?

Il punto cruciale è lo studio dell’idea di persona, dal quale conseguono poi gli altri elementi. La motivazione che ha dato origine alla nostra riflessione era dunque intimamente collegata ad esigenze pedagogiche essenziali, tuttavia il percorso che poi abbiamo seguito fu necessariamente filosofico. Interrogarsi sull’idea di persona implica infatti, inevitabilmente, la questione veritativa e quindi filosofica.

Il nostro intento non è stato solo quello di argomentare l’esistenza di un’idea africana della persona ma di mostrarne la verità. La giustificazione di questa idea presuppone la definizione del suo statuto epistemologico. L’idea africana di persona rivendica un’universalità: si tratta di verificare le condizioni razionali dell’universalità di tale pretesa. Questa pretesa si basa sul fatto “storico” della tradizione e cultura africana che per millenni ha sostenuto e guidato popolazioni intere fino ai nostri giorni. La legittimità di questo modello africano, che si impone nella sua auto-evidenza, deve essere esplicitata con una riflessione razionale che dica la sua verità. Quando parliamo di razionalità ci riferiamo alla riflessione sulle condizioni universali della verità (ogni pretesa di verità è una pretesa di universalità) . Si tratta quindi di mostrare la logicità di tale modello. Un modello di persona come quello africano non avrebbe potuto sopravvivere e guidare queste popolazioni fino ai nostri giorni, se non fosse intriso di

una verità profonda, universale e quindi razionale. Dallo studio emerge un'idea chiara di persona, articolata secondo un discorso metafisico.

Occorre a questo punto una precisazione, in quanto un tale attributo può suscitare prevedibili perplessità. Anche quando trattiamo di religione africana, come vedremo, in quanto fonte di senso universalmente accettata e riconosciuta, riflettiamo su idee e tradizioni di carattere metafisico e non propriamente "teologico". L'accusa che si rivolge alla filosofia africana, e che potrebbe essere rivolta anche a questa mia dissertazione, è di confondere il discorso filosofico con quello teologico. È la stessa accusa che Derrida mosse contro Lévinas, come discuteremo, ma insieme a quest'ultimo rispondiamo che la ricerca del senso non può essere identificata con un discorso teologico *tout court* in quanto è discorso umano per eccellenza e semmai la sfida filosofica è distinguere i due discorsi. Quando si parla di verità dell'uomo e del senso della vita, il discorso è propriamente metafisico e in quanto affronti queste questioni, il discorso filosofico incontra necessariamente quello teologico. Basta dichiarare le cautele metodologiche necessarie per non confondere i due ambiti.

Giustificare il modello africano di persona comporta dimostrare criticamente come questo modello dica la verità dell'uomo in quanto tale: una verità universale che si fonda su una verità storica e tradizionale, vale a dire sulla vita concreta dell'uomo africano, quale si è sviluppata lungo i secoli. La verità universale dell'uomo africano è mediata dal suo carattere storico, dall'uomo concreto africano che ha incontrato il suo senso nella sua tradizione millenaria, che dovrà essere verificata criticamente attraverso il metodo fenomenologico-ermeneutico.

Il nostro intento era dunque di studiare espressamente il personalismo africano, ma non trovando opere significative sul tema abbiamo dovuto affrontare il lavoro di "ricostruzione" di un personalismo africano, ricavandolo dagli studi sull'idea di persona di quei filosofi africani, che ormai sono riconosciuti come autori significativi, nelle fonti accreditate sul piano internazionale.

Il filo conduttore dell'analisi è stato, infine, la verifica critica di tale modello africano di persona. La sua coerenza con la struttura antropologica attesta già la sua razionalità e quindi la sua verità e questo costituisce precisamente il presupposto teorico. Un determinato modello scaturisce dalle costanti rilevate nello sviluppo di un tema, che permettono il riconoscimento di un paradigma specifico e le linee di forza di quella

impostazione. Dall'analisi delle opere filosofiche dei vari autori africani e dalla *Palabre* con i molti saggi intervistati, abbiamo rilevato delle costanti, delle linee di forza che ci hanno permesso di definire un modello africano di persona, che abbiamo denominato con il neologismo "Muntuismo".

Gli intellettuali africani rivendicano molti "primati": il primato della cultura egizia, come appartenente all'Africa nera, sulle culture occidentali; il primato delle culture africane che hanno il merito di essere arrivate all'idea del monoteismo prima degli stessi greci e romani; il primato della filosofia e teologia della liberazione africana su quella latinoamericana e infine, come vedremo in questo studio, possono rivendicare il primato del personalismo africano su quello occidentale. Come vedremo dall'analisi critica di questi filosofi africani, il modello africano di persona rivela una forza e una verità inattese.

La dissertazione si divide in tre parti.

Nella prima parte abbiamo ricostruito una vera e propria storia delle idee, ripercorrendo gli studi degli autori che secondo noi hanno detto qualcosa di significativo riguardo al nostro tema.

La nostra ricerca si limita alla produzione filosofica africana di questi ultimi decenni, dalla metà del secolo scorso ad oggi, e particolarmente ad alcuni autori prescelti tra le migliaia di filosofi che compongono il panorama intellettuale africano. Gli stessi autori che abbiamo selezionato non sono presentati in modo dettagliato, non è stato trattato il loro pensiero filosofico integrale ma sono state selezionate quelle opere che direttamente o indirettamente hanno trattato il nostro tema. La scelta di questi autori è dettata da un'opzione personale - sono gli autori che personalmente ho ritenuto più significativi, senza nessuna pretesa di esaustività - e da orientamenti di professori e colleghi specialisti nell'area della filosofia africana.

Superfluo sottolineare che non si tratta di una storia della filosofia africana *tout court*, la cui bibliografia sarebbe sterminata, ma di una ricerca sull'idea di persona nella filosofia africana contemporanea, circoscritta come ho detto agli autori che ho ritenuto più significativi. Il titolo di questa sezione, "Dall'etnofilosofia alle teologie", delinea il percorso della riflessione filosofica africana che, passando attraverso la fase iniziale dell'etnofilosofia, approda alle filosofie e teologie: la maggior parte dei filosofi africani

analizzati sono anche teologi e questo ci ha permesso un approccio integrale all'idea di persona.

La finezza ed erudizione di molti di loro non mancherà certo di stupire il lettore ignaro della ricchezza della filosofia africana. Personalmente, ammetto di essere stato addirittura "folgorato" dall'analisi sottile e ironica del filosofo camerunese Fabien Eboussi Boulaga.

Nella Seconda Parte ho fatto uno studio sul campo seguendo la linea ermeneutica della *Sage Philosophy*. Innanzitutto ho studiato e conversato, secondo il metodo della *Palabre*, di cui tratterò approfonditamente, con tre "saggi" influenti, uno per ognuna delle etnie presenti nel territorio, poi, con l'aiuto degli studenti del mio corso di filosofia dell'educazione, abbiamo intervistato circa duecento saggi delle tre etnie, riguardo alle idee di Persona, Dio, Comunità ed Educazione. Le riflessioni di questi saggi hanno confermato le idee principali riscontrate nella prima parte della nostra dissertazione.

Infine, nella Terza Parte ho esposto sinteticamente una riflessione sistematica sui risultati raggiunti, per concludere la ricerca con la proposta di un modello teorico, dedotto da tutto il lavoro svolto. La questione metodologica è fondamentale per istruire bene il processo di elaborazione di tale modello, che come detto sopra abbiamo denominato con un neologismo: "Muntuismo".

Come conciliare la pretesa di universalità della teoria sulla persona nella filosofia africana e il carattere pratico di questa idea, ancorata alla sua concretizzazione storica nella tradizione? È questo il nodo teorico che tenteremo di sciogliere, ricorrendo alla riflessione sulla struttura originaria della verità, alla quale il modello africano cerca di conformarsi.

Sono consapevole del carattere pionieristico di questo lavoro in quanto, come ho rilevato, la bibliografia non propone studi sul personalismo africano, e quindi sono consapevole di tutti i limiti della mia ricerca, che vuole essere solo un contributo per suscitare interesse su questo tema e stimolare ulteriori studi.

PRIMA PARTE: Storia delle Idee

Persona (“Muntu”): dall’etnofilosofia alle teologie.

a) Placide Tempels (Muntu = Persona come Forza Vitale)

Un importante punto di partenza della filosofia africana contemporanea è singolarmente un testo scritto da un non africano.¹ Si tratta di un’opera, la cui importanza è forse più storica che filosofica, dal titolo *Filosofia Bantu*², pubblicata nel 1945 da un missionario francescano belga, Placide Tempels, che lavorò per molti anni in una missione del Congo belga, presso Dilolo in Katanga. Vogliamo sorvolare qui sul dibattito che seguì a questa pubblicazione³ in quanto quest’opera ha la sua rilevanza, pur con tutti i suoi limiti, anche solo per il fatto di marcare l’inizio dello sviluppo della riflessione filosofica africana contemporanea. Tempels di fatto per primo afferma che la religiosità dei *Bantu* – denominazione che include i neri dell’Africa subsahariana - non esprime un pensiero magico ma metafisico, asserendo che la loro cultura presenta un sistema filosofico autentico⁴.

¹ Intendiamo qui per filosofia africana contemporanea quella prodotta in Africa negli ultimi decenni, tralasciando per ora il riferimento alle filosofie delle diaspore nere e in particolare alla filosofia afro-americana. Cfr. gli studi di L. Procesi: *Africa: filosofia africana e diaspora nera* e *Africa: etnofilosofia*, in, *Enciclopedia Filosofica*, 1, A-AUT, Bompiani, Milano, 2006, pp.120-141 e pp.141-163; sempre a cura di L. Procesi l’edizione italiana del classico di filosofia africana *Fabien Eboussi Boulaga, Autenticità africana e filosofia: la crisi del Muntu. Intelligenza, responsabilità, liberazione*, Christian Marinotti Editore, Milano, 2007, con introduzione e appendice esplicativa, e la sua introduzione al n.6 della Rivista di Filosofia *Babelonline/print*, anno 2009, dedicato alla filosofia africana, a sua cura.

² Pubblicato in francese nel 1945 *Philosophie bantoue*, Lovania, Elizabethville. Noi ci riferiamo alla traduzione in italiano: *Filosofia bantu*, Medusa, Milano, 2005.

³ La sua posizione fu accantonata da molti filosofi africani che lo accusavano di voler insegnare ai bantu ad essere bantu, ma non vogliamo addentrarci ora in questa disputa, essendo il nostro obiettivo ricostruire l’idea di persona nella filosofia africana. Cfr: F. Eboussi Boulaga, *La bantoue problématique*, in «Présence Africaine», 66, 1968, pp. 5-40; ripubblicata in, *Philosophie africaine. Textes Choisis et bibliographie sélective*, a cura di A.J.Smet, I-II, Kinshasa 1975, vol II, pp. 348-380 ; P. Hountondji, *L’Effet Tempels*, in, *Encyclopédie Universelle Philosophique*, Publié sous la direction d’André Jacob, t. 1, *L’Univers philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1989, pp. 1472-1480.

⁴ Cfr. Leghissa G. E Tatiana S., *L’etnofilosofia del padre Tempels e la filosofia africana contemporanea*, Introduzione al testo di Placide Tempels, *Filosofia bantu, o.c.*, p.10. Questi due autori si mostrano molto “generosi” nella loro valutazione dell’opera di Tempels e della sua volontà di “dar voce all’altro”. A questo proposito riprenderemo nella parte argomentativa questo aspetto della filosofia tempelsiana confrontandola con la filosofia (o retorica?) dell’altro in Emanuel Lévinas. Sempre i due autori studiosi di Tempels sottolineano, curiosamente, l’idea emergente dal testo di una “connaturalità” (*naturaliter cristiana*) tra il cristianesimo e il pensiero africano autoctono. Anche John Mbiti, come vedremo più avanti, riprenderà il tema della natura ontologicamente spirituale dell’uomo africano.

Lo studio di quest'opera è di un'importanza considerevole per la nostra ricerca in quanto dall'analisi del testo si evince un'idea piuttosto netta di *Persona* identificata con il termine *Muntu*⁵. La natura peculiare di questo Muntu emerge soprattutto quando si trova in momenti di difficoltà: anche quando “civilizzato” e cristiano, ritorna sempre alle sue origini tradizionali. Questo é dovuto al fatto che gli antenati hanno lasciato soluzioni pratiche ai grandi problemi umani come la vita, la morte, la salvezza e la distruzione: “Presso i Bantu, e verosimilmente presso tutti i popoli primitivi, la sofferenza e la morte sono i grandi apostoli della fedeltà alla concezione ‘magica’ e del ricorso alle pratiche ‘magiche’ tradizionali.”⁶

Ogni comportamento umano, continua Tempels, si basa su principi e concetti, e questo lo si riscontra anche nella cultura Bantu che possiede un sistema ontologico coerente. Un'ontologia che esiste anche se i Bantu non ne hanno piena coscienza e non riescono a esporla. Per questo Tempels si assume il compito (che dovrebbe essere il compito degli imperi coloniali) di aiutare i Bantu a sistematizzare la loro ontologia. Negare ai Bantu di avere una loro ontologia é negar loro l'appartenenza al genere umano.

L'intento allora é di conoscere i Bantu per orientarli senza cancellare le loro radici, poiché “É soltanto parlando dei veri, buoni e solidi costumi indigeni che noi possiamo condurre i Bantu verso l'unica e vera civilizzazione bantu”⁷. Tempels si interroga sul perché i neri “pagani” sembrano molto più equilibrati dei neri “civilizzati” o “cristianizzati” e risponde sottolineando che essi vivono nella loro ontologia e teodicea, in fedeltà ai fondamenti tradizionali, che risolvono tutti i problemi della vita. Abbandonare questa loro “filosofia” sarebbe un suicidio. Di fatti nessuno è riuscito a convincerli a farlo. Alla domanda “Quanti civilizzati, o neri veramente evoluti, potremmo contare tra i Bantu?”⁸ Tempels risponde che, oltre alle legioni di sradicati e degenerati, la maggioranza é rimasta Muntu, nonostante i tentativi di nascondersi imitando i bianchi. La colpa di tutto questo, sostiene Tempels, é “nostra”, di “noi bianchi” missionari, amministratori, etc., che non siamo mai entrati profondamente

⁵ “Sembra improprio tradurre questa accezione della parola *muntu* con ‘uomo’. Il *muntu* vive in un corpo certamente visibile, ma questo corpo ‘non é’ il *muntu* stesso. Un indigeno spiegava a un confratello: questo *muntu* é piuttosto quel che voi designate in francese con la parola ‘persona’ e non ciò che voi esprimete con la parola ‘uomo’”. *Filosofia bantu*, o.c. p. 62. Nelle lingue *bantu*, *muntu* è il singolare di *bantu*, termine che significa genericamente “uomini”. La questione è trattata approfonditamente dal filosofo rwandese, metafisico e linguista, Alexis Kagame, v. *Infra*.

⁶ *Idem*, p.35.

⁷ *Idem*, p.40

⁸ *Idem*, p. 41

nell'anima dei neri. Quando ridicolizziamo i loro costumi, noi bianchi uccidiamo l' "uomo" che è nei Bantu. Quello che noi consideriamo incomprensibile, per i Bantu non lo è, perché si tratta di qualcosa che è dedotto direttamente dalla loro ontologia. Qui Tempels però ricorre ad un esempio infelice, quando afferma che non serve a niente convincere i Bantu che la morte di una determinata persona è dovuta alla tal malattia, perché loro hanno già la loro spiegazione. Esempio infelice perché in questo modo si preclude ai Bantu la possibilità dell'accesso a spiegazioni diverse e razionali su quanto avviene nella loro vita. Non succedeva lo stesso con i nostri progenitori europei, che di fronte a determinate disgrazie ricorrevano a spiegazioni popolari non sempre razionali?⁹

Tempels continua chiedendosi se questi principi primi dei Bantu entrano nel campo della filosofia, secondo l'accezione europea. Il concetto primo, intellettuale, dell'essere, dell'esistenza e di quello che esiste veramente non è ontologia o scienza dell'essere? Possiamo parlare di una filosofia bantu? A queste domande Tempels risponde affermando che i bantu non sono primitivi puri perché per esempio praticano già un culto evoluto per un essere supremo e conclude laconicamente che non i neri ma i bianchi devono apprendere a pensare un po' più filosoficamente e che "senza penetrazione filosofica, l'etnologia non è che folklore"¹⁰. Passa così a esporre la filosofia dei bantu che vede comune a tutti i popoli primitivi e popoli clanici.

Nello studio della filosofia bantu Tempels avverte che per il suo discorso deve ricorrere necessariamente alla terminologia filosofica occidentale. Sarà questo il "dramma" sentito da vari filosofi africani, che per parlare di se stessi e della loro filosofia devono ricorrere a un "linguaggio" straniero¹¹. Tempels riconosce anche il limite del suo studio che "non pretende d'altra parte di essere più di un'ipotesi, un primo tentativo di sviluppo sistematico di una filosofia bantu"¹². Riguardo al metodo si interroga su come fondare l'obiettività dell'esposizione della filosofia bantu. Il metodo seguito è quello del

⁹ Jean Marc Ela, grande teologo e sociologo camerunese di recente scomparso, denuncia questo tipo di sopravvalutazione della medicina tradizionale, come un trucco ideologico per risparmiare sugli investimenti massicci che richiede la sanità in Africa: J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003, p. 139.

¹⁰ Idem, p. 47

¹¹ Su questa questione cruciale, si cfr. gli scritti del filosofo ghanese Kwasi Wiredu, uno dei massimi esponenti della filosofia africana contemporanea, e in particolare: K. Wiredu, *La necessità di una decolonizzazione concettuale nella filosofia africana*, in «B@belonline/print. Voci e percorsi della differenza», tr.it. di L. Procesi, 6, 2009, pp. 97-105.

¹² Idem, p. 51

confronto tra linguaggi, comportamenti, istituzioni e costumi bantu, per analizzarli, isolare le idee fondamentali e costruire così un sistema di pensiero bantu. Primariamente Tempels presenta la sua ipotesi completa, che poi tenta provare attraverso i fatti rilevati. Cosciente dei suoi limiti, invita altri studiosi a proseguire gli studi e chiede di poter presentare le sue tesi, invitando a fare come i neri, che in una disputa non interrompono mai quelli che stanno parlando.

Qui Tempels arriva a definire la tesi centrale, che sarà il filo rosso di tutto il suo studio, cioè che la concezione di vita dei Bantu è incentrata in un unico valore: la vita, il vigore della vita. È questo il valore supremo. Tutti i culti e le magie dei bantu puntano all'affermazione della vita. Le medicine servono per recuperare la forza. Dio è il vigoroso. Tutti gli esseri possiedono una forza vitale che è data da Dio. Felicità maggiore è essere vigoroso e la peggior disgrazia è perdere questo vigore. Secondo Tempels i neri non si convertono e non abbandonano le pratiche magiche perché questo significherebbe allontanarsi dalla forza naturale che dà vigore alla vita.

Nozione fondamentale del concetto di essere è il concetto di “forza vitale”. Il concetto di essere della metafisica occidentale è qualcosa di statico, non include la nozione di forza che è vista come un accidente dell’essere. Il pensiero primitivo invece accentua un aspetto dinamico dell’essere. Cos’è l’essere per i Bantu? È ciò che possiede forza, o meglio, l’essere è forza. La forza non è un attributo che viene da fuori, non è un accidente. Per gli occidentali l’essere è “quello che è”, per i Bantu “la forza che è”. Dove i primi pensano al concetto di “essere” i secondi si servono del concetto di “forza”¹³.

Per i Bantu esistono molte forze, diverse tra loro, visibili (materiali) e invisibili (natura intrinseca dell’essere). Il Muntu è eccellenza dell’essere. Dio è il grande Muntu. Le cose sono forze inferiori. La forza (l’essere) può crescere o diminuire¹⁴. Le forze possono interagire tra loro. Questa interazione tra le forze è detta magia. Queste forze sono date da Dio all’uomo attraverso la natura. Esiste una gerarchia di forze: Dio che crea; l’uomo (antenati di diversi clan; altri defunti); terra (uomini, animali, piante). Dentro ogni classe di forze c’è un’ulteriore gerarchia. Tutte le forze sono rapportate agli uomini viventi che sono il centro di tutta l’umanità, mondo dei defunti compreso. Esistono poi

¹³ Cfr, Idem, p. 60. Per la critica più approfondita di questa identificazione di essere e forza cfr. F. Eboussi Boulaga, *Le bantu problématique*, cit., p. 355.

¹⁴ Tempels vede qui un nesso con quello che la teologia cattolica dice riguardo alla “grazia”.

leggi che regolano queste forze: un essere inferiore non potrà mai influenzare un essere superiore¹⁵.

Nel proseguire il nostro intento di ricostruire l'idea di persona nella filosofia bantu, incontriamo elementi importanti nella descrizione di quanto Tempels definisce “la saggezza e la dottrina della conoscenza” dei Bantu. Saggezza é “la visione più profonda nella natura degli esseri e delle forze. La vera saggezza é la conoscenza ontologica”¹⁶. Dio é il saggio per eccellenza perché conosce tutti gli esseri, possiede la forza ed é creatore di tutte le forze. Poi vengono gli antenati. I primogeniti, gli anziani. I giovani invece sono insipienti e senza gli anziani sarebbero perduti. I giovani possono anche apprendere molte cose ma questo non é saggezza, ossia intelligenza riguardo alla natura degli esseri.

La dottrina degli esseri é conosciuta universalmente presso i Bantu: ogni Bantu di fatto conosce la sua filosofia delle forze. Questa filosofia é accettata da tutti e mai messa in discussione. È una filosofia che si fonda sull'evidenza esterna e interna¹⁷. Gli antenati possedettero da sempre questa filosofia e riuscirono a conservare la comunità Bantu fino ad oggi. Oltre ciò, questa filosofia risponde a tutte le questioni della vita e per i Bantu “questa é una prova in più del fondamento realistico della loro filosofia”¹⁸. Quando non si trova la soluzione é perché la forza si é impoverita o si è dissolta.

Tempels sostiene che la differenza che esiste nella filosofia occidentale tra le idee fondamentali/trascendentali e conoscenza concreta degli esseri naturali esiste anche nella filosofia bantu. Se i principi della filosofia bantu sono comuni a tutti i Bantu, la sua applicazione differisce da tribù a tribù. La filosofia bantu ha principi ontologici immutabili. Anche quando si predispongono ad agire concretamente, i Bantu seguono la loro filosofia delle forze. Tutto ciò che realizzano e ottengono accade grazie alle forze

¹⁵ Tempels informa che i Bantu contestavano quando gli amministratori coloniali nominavano dei capi non accetti dagli stessi Bantu perché li consideravano inferiori nella loro scala gerarchica e dunque non potevano avere autorità su di loro. Altra osservazione interessante é che i Bantu guardano ai bianchi partendo dalla propria ontologia e li vedono come esseri dotati di una grande forza vitale della quale anche loro vogliono prenderne parte.

Un'aspra critica a Tempels su quest'idea della gerarchia degli esseri, che finirebbe però col porre i Bianchi al vertice, è formulata da Aimé Césaire, nel suo famoso discorso sul colonialismo: A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris 1955, tr. it. di N. Ngana Yogo, *Discorso sul colonialismo*, Roma 1999, p. 48.

¹⁶ Idem, p. 73

¹⁷ Sembra che la fondazione di questa teoria sia fatta ricorrendo al metodo fenomenologico ermeneutico, dove i fatti presentati sostentano le ipotesi, e la negazione di queste conclusioni porterebbe a una reazione di contrarietà. In altre parole: é evidente che sia così e non altrimenti.

¹⁸ Idem, p. 76

vitali: “la conoscenza dei Bantu non é bifida. Non c’è presso di loro un campo riservato alla filosofia delle forze a lato di un campo in cui giocano le conoscenze critiche”¹⁹. Quello che si chiama *magia* é conoscenza delle forze. Un sistema filosofico può essere “critico” anche quando si prova che é falso. Altrimenti ci sarebbe una sola filosofia e le altre non potrebbero essere chiamate tali.

Tempels passa in rivista le idee filosofiche dei Bantu in merito all’uomo, presentandone la psicologia e sottolineando che si tratta di: “quella che esiste nello spirito bantu e non quella che risulterebbe dall’osservazione dei Bantu per opera degli europei”²⁰. La psicologia bantu é conseguente alla filosofia bantu. Non si devono perciò cercare vocaboli corrispondenti ai nostri, altrimenti si potrebbe ipotizzare che i Bantu dividano l’uomo come noi, in corpo e anima. É necessario partire facendo una tabula rasa per arrivare forse a cogliere la loro diversa concezione di uomo. Infatti Tempels, come detto, sottolinea l’importanza del termine Muntu, come possibile concetto equivalente a quello di persona nella filosofia europea. Mostrando una notevole equanimità, Tempels sostiene inoltre che come gli stessi occidentali non possono dire molto su cosa sia l’anima, lo spirito, etc., così non possono esigere che i Bantu spieghino cos’è il Muntu. Come la filosofia occidentale é approssimativa su molte questioni complesse, ad esempio su cos’è l’essere, così lo é anche la filosofia bantu.

Muntu é forza vivente, forza personale, superiore a quella di tutti gli altri esseri animati. L’uomo, in quanto Muntu, é la forza più vigorosa tra le forze create e regola le altre forze viventi. Questa variazione non riguarda tanto la sua natura quanto la sua relazione con gli altri Muntu e gli altri viventi. La forza vitale del Muntu può infatti aumentare o diminuire fino a sparire. Un esempio sono quei defunti che sono trapassati da così tanto tempo da non avere più alcuna forza tale da farli entrare ancora in relazione con i vivi.

Dopo aver visto l’essere umano in generale, Tempels analizza come i Bantu comprendano l’uomo concreto, l’individuo determinato. Sostiene che ogni individuo é sconosciuto all’altro, perfino all’amico più intimo. Solo gli indovini possono scrutare il suo intimo segreto.

¹⁹ Idem, p. 86

²⁰ Idem, p. 91

Un individuo può essere conosciuto dal nome, il quale esprime la natura dell'essere²¹. Nell'individuo che nasce, "rinasce" uno degli antenati.

Al fine di individuare l'idea di persona emergente dalla filosofia bantu, acquisisce un valore importante l'analisi dell'etica dei Bantu: di fatto, perché ci sia persona, deve esistere l'intenzionalità dell'azione. Come tutti i "primitivi (o semi-primitivi)" i Bantu si appellano alla loro ontologia, filosofia e teodicea per elaborare principio e norme del bene e del male. Tempels si chiede se i Bantu abbiano la nozione di bene e di male. Esiste chi afferma che i Bantu non hanno questa nozione sostenendo che per loro il furto non è considerato un male, basta solo non essere presi; le bugie e inganni sono segno di finezza di spirito; l'adulterio non è immorale, chi è preso in flagrante deve solo pagare un "indennizzo".

Tempels naturalmente non concorda con questa analisi poiché tutti i mali sopra citati sono condannati dai Bantu. Essi condannano la poligamia, il matrimonio tra adolescenti, gli abusi sessuali: "tutto sommato conoscono e riconoscono la Legge naturale, formulata nel Decalogo"²². Tempels conclude che senza dubbio i Bantu hanno la nozione di bene e di male; per esempio, se gli anziani si lamentano che si perdono i buoni e antichi principi, è perché hanno la nozione del bene.

La morale oggettiva per i neri è una morale ontologica, immanente e intrinseca: "la morale bantu dipende dalla natura degli esseri, è fondata sull'ontologia"²³. Riconoscono un ordine naturale: gli atti che rispettano questo ordine sono atti buoni, quelli che lo negano sono atti cattivi. Tutto ciò che "offuschi o diminuisca la forza vitale o la gerarchia vitale del *Muntu* è cattiva"²⁴. Anche il diritto o la politica sono buoni o cattivi nella misura in cui sono a favore o contro l'ordine ontologico e la morale ontologica.

Dopo le norme oggettive, Tempels passa a analizzare il comportamento morale del *Muntu* come individuo. Per i Bantu esistono uomini perversi, con una malvagità totale, assoluta, senza attenuanti. In questo caso si dice di questo individuo che il male si è impossessato di lui. Questi uomini perversi possono influenzare gli altri in modo nefasto.

²¹ Il nome indigeno designa difatti quello che lui è, e non come è chiamato. Può avere più nomi. C'è il nome vitale (che non si può mai cambiare); il nome dato o adottato (per esempio dovuto a incarichi assunti); il nome che ciascuno si attribuisce (e che può essere cambiato).

²² Idem, p. 107

²³ Idem, p. 109

²⁴ ibidem

Ci sono poi uomini che fanno il male per istigazione o perché provocati: si tratta di uomini che commettono errori, non di uomini perversi. In questo caso non si dice che il male si è impossessato di loro. La collera che si prova deve essere passeggera perché altrimenti se persiste significa che il male si è impossessato di quella persona, che non può essere più discolpata.

Tempels sostiene che esistano anche *errori incoscienti*: qualcuno viene condannato per aver provocato la morte o malattia di altri anche senza averne coscienza e pur tuttavia accetta di scontare la pena con rassegnazione. Per i Bantu è possibile essere causa di qualcosa anche senza averne coscienza. Prontamente Tempels sottolinea che questo è inspiegabile per gli europei.

In conclusione: i Bantu hanno una chiara coscienza morale, sanno quali sono i doveri in rapporto al clan e agli stranieri. Questi doveri cambiano secondo il ruolo che ciascuno esercita nella comunità.

Di fronte al male i Bantu si appellano a Dio affinché intervenga con un atto di riparazione finale. Gli anziani mantengono l'ordine usando l'arma dell'anatema o il ritiro dell'influenza vitale proveniente dalla paternità. Nonostante il male, la forza vitale ha i mezzi per restaurare la vita e il diritto.

In che consiste il male? Consiste nell'attentato contro la forza vitale. È male quando un membro minore della famiglia prende una decisione autonoma o quando ricorre alla giustizia fatta dagli stranieri. Ogni attentato alla vita umana è un male infinito che non può essere riparato solo con la legge del taglione. Il diritto primitivo è più un diritto delle persone che dei beni. Quando un Bantu riceve un aiuto egli afferma che è stato salvato o liberato. Essere salvo implica allora restituire dieci volte tanto²⁵. Si paga il torto inflitto e non tanto il danno economico, e chi determina il valore dell'indennizzo non è il giudice ma il lesionato. Il giudice può solamente confermare quello che il lesionato ha determinato.

I torti contro le forze superiori (Dio, antenati, progenitori) sono disordini ontologici, un attentato contro la gerarchia della vita.

²⁵ Tempels scrive che interrogando un anziano a questo proposito e deplorando questo costume come sfruttamento e usura, si senti rispondere dall'anziano "Non lo ha forse salvato?". Cita un esempio di qualcuno che aveva in custodia una capra di un vicino e per il fatto che questa capra fu sbranata da altri animali, dovette restituire al padrone tre capre più cento franchi, per riparare al dolore provocato. Cfr. Idem, pp.128-129.

Gli antenati non potranno mai pregiudicare la loro discendenza, ma i progenitori e i capi-clan possono mettere in pericolo la forza vitale del clan.

Tra Dio e uomo non esiste nessun contratto (alleanza), perché l'uomo davanti a Dio è come un bambino, che non ha titoli per stabilire un contratto con il padre. La riparazione è riconoscere (attraverso offerte, sacrifici, culti...) il livello superiore degli antenati.

Un "superiore" (per esempio il padre) può pregiudicare un "inferiore" (per esempio il figlio) diminuendogli la forza vitale e esponendolo così alle influenze nefaste. Per restaurare quest'ordine è necessario revocare la maledizione (dopo la confessione dell'errore da parte dell'inferiore) attraverso la benedizione.

Gli antenati non possono essere disprezzati. I defunti "ordinari" sono dimenticati. Ci sono defunti "cattivi" ossia coloro che attentarono alla vita del clan. Un defunto cattivo è oggetto di particolari riti di scongiuro, affinché la sua forza vitale sia neutralizzata per sempre e non possa mai più danneggiare alcuno. In questo modo l'ordine e la vita sono restaurati. Ci sono altri defunti che fanno "contratti" con i vivi: l'osservanza di questo contratto si rompe quando uno dei due contraenti non lo rispetta.

Le perturbazioni ontologiche o vitali che danneggiano la vita, possono essere riparate con l'eliminazione della malvagità intrinseca, attraverso ogni mezzo (morte, cremazione del corpo, etc.).

Esistono influenze negative incoscienti, in quanto i Bantu possono perturbare l'ordine ontologico senza saperlo. Il torto deve essere riparato attraverso una serie di riti e abluzioni, pena l'arrivo di una disgrazia.

In conclusione del suo studio Tempels sostiene che se questa filosofia fosse confermata, è necessario che i bianchi rivedano tutti i loro atteggiamenti in rapporto ai neri, sempre considerati selvaggi e animaleschi. I neri sono uomini che si ergono sugli "ingenui" europei, poiché i neri possedevano già una concezione più pura e elevata di un Dio unico. Gli educatori bianchi consideravano ingenui i costumi dei neri, giudicandoli infantili, senza percepire di trovarsi di fronte ad un'umanità adulta.

I neri devono costruire la loro civiltà sulla loro saggezza, che contiene necessariamente un nucleo di verità. Perciò non si devono mai minare i loro fondamenti, ma bisogna amarli così come sono e valorizzare tutto ciò che vale. Sottolineando con fervore che civiltà non significa benessere economico ma avere una concezione intelligente del

mondo e della vita, avere un senso²⁶, Tempels ribadisce che il civilizzatore bianco non può privare le razze primitive delle loro verità poiché questo significherebbe attaccare la loro umanità. Al contrario è necessario approfondire la loro filosofia altrimenti si educeranno degli “evoluti” privi di radici.

Chiedendosi ancora, tuttavia, se su questa saggezza si possa impiantare la civiltà dei Bantu, Tempels risponde prudentemente che non tutti i riti e costumi sono autentici; per esempio alcune medicine col passare del tempo non erano più rimedi naturali (erbe mediche) ma si trasformarono in pozioni magiche artificiali. Gli stessi Bantu, sostiene Tempels, riconoscono che molte volte ci sono abusi.

Riguardo all’insuccesso in molte parti dell’evangelizzazione dei Bantu, c’è un interrogativo: dipende da qualcosa inerente al cristianesimo? O il metodo di evangelizzazione? O i Bantu non sono “civilizzabili?”²⁷

Per Tempels non c’è incompatibilità tra cristianesimo e aspirazione dei bantu, che, al contrario, coincidono perfettamente. La dottrina cristiana della grazia per esempio è un rafforzamento della vita, e questa è una analogia sorprendente con l’ontologia dei Bantu. Tempels conclude che “il cristianesimo, specialmente nella sua forma più alta, più spiritualizzata, costituisce la sola realizzazione possibile dell’ideale bantu. Ma è indispensabile esporre la perenne dottrina nei termini della dottrina bantu e far sembrare la vita cristiana che noi proponiamo a loro come rinforzo vitale ed elevazione vitale. La civilizzazione bantu - conclude Tempels - sarà cristiana o non sarà. L’europeizzazione superficiale delle masse non può che uccidere il bantuismo. Ma come il cristianesimo che ha potuto informare di sé la civiltà occidentale, contiene, nella verità della sua dottrina e nel dinamismo umano che sa suscitare, le risorse per sublimare e nobilitare la civiltà bantu”²⁸.

²⁶ “A cosa varrebbe una civiltà priva di saggezza, di concezioni profonde e di entusiasmo per la vita? Come pretendere di immaginare una civiltà senza filosofia, ideali e aspirazioni superiori?”. Idem, p.147.

²⁷ Questa ultima ipotesi è inaccettabile per Tempels: chi pensa così è meglio che ritorni in Europa.

²⁸ Idem, p. 156. Questa conclusione, come emerge dalla nota del traduttore, ricalca non tanto una posizione apologetica ma la contrarietà all’idea che per cristianizzare bisogna prima europeizzare. A nostro modo di vedere questa conclusione di Tempels ricalca più propriamente la dottrina dei primi padri della chiesa (per esempio S.Giustino I Apologia, Clemente Alessandrino, etc) che sostenevano l’idea del λόγος σπερματικός, che si fonda nel Prologo di S.Giovanni: 1:1 εν αρχη ην ο λογος και ο λογος ην προς τον θεον και θεος ην ο λογος, ουτος ην εν αρχη προς τον θεον, παντα δι αυτου εγενετο και χωρισ αυτου εγενετο ουδε εν ο γεγονεν.

L’attacco all’identificazione del cristianesimo come religione imposta dai colonialisti europei per il proprio dominio è centrale in tutta la filosofia e soprattutto la teologia africana. Cfr. in particolare: J.-M.

E infine, la forza vitale dei Bantu é qualcosa di meramente terreno? Per Tempels i Bantu aspirano a un “rinforzo vitale infinito”: anche i Bantu conoscono una “nostalgia infinita”, una malinconia, un’insoddisfazione del cuore²⁹.

Tempels termina il suo testo con una perorazione per la filosofia bantu. Davanti all’interrogativo se la “filosofia bantu” rende fedelmente i pensieri dei Bantu, risponde affermativamente presentando quattro prove. Innanzitutto questa ipotesi é fedele perché si basa sui fatti. È partito da un’ipotesi (che in realtà é una conclusione che scaturisce dall’osservazione dei fatti) per poi presentare i fatti come prove per testimoniare questa teoria. In secondo luogo la teoria delle forze vitali é applicabile ai fatti³⁰, anzi, le caratteristiche di questa teoria possono riscontrarsi non solo in tutte le tribù dei Bantu, ma di tutti i primitivi³¹. In terzo luogo molti altri etnologi europei, partendo da tribù e luoghi differenti, arrivano alle stesse conclusioni, pur senza aver comunicato tra loro. Infine gli stessi Bantu si riconobbero in questa ontologia della forza vitale.

Nelle esortazioni finali Tempels suggerisce come riformulare l’evangelizzazione partendo proprio da questa teoria³², rispondendo alle varie obiezioni mosse alla sua opera. Tra tante, considera degna di attenzione solo la questione se i Bantu, oltre all’idea di forza vitale (che per gli europei é considerata accidente) non abbiano un’idea di essere, obiezione a cui replica affermando che: “conoscere la forza di un essere o conoscere l’essere é la stessa cosa. I Bantu non hanno una nozione dell’essere come tale senza la sua forza e, accanto a ciò, una nozione della forza come qualcosa che sarebbe distinta dall’essere stesso. Conoscere la forza é conoscere l’essenza dell’essere, la nozione di forza é, sempre secondo i bantu, la nozione dell’essere”³³.

A questo punto sembra che Tempels finisca per identificare la nozione di forza con la nozione di essere, annullando così ogni differenza tra l’ontologia europea e bantu. Se

Ela, *Le cri de l’homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d’Afrique*, Paris 1980, tr.it. di S. Nuzzo, *Il grido dell’uomo africano. Domande ai cristiani e alle chiese dell’Africa*, Torino 2001

²⁹ Ci sembrano molto espressive le parole dei Baluba riportate da Tempels: “«Si può possedere la ricchezza, la prosperità, avere una prole numerosa e tuttavia certi giorni si é presi dalla malinconia (*kulanga*)», e ci si trova *kubobo pa lubanga*, la testa appoggiata sulla mano, senza sapere il perché, se non per il fatto che il cuore umano non é mai soddisfatto”. Idem, p. 157.

³⁰ L’ipotesi viene sintetizzata in questo modo: a) la natura dell’essere é considerata come forza; b) l’essere può crescere o diminuire; c) un essere può influenzare un altro essere, fortificarlo o diminuirlo; d) gli esseri sono ordinati gerarchicamente. Idem, p.164.

³¹ Tempels ricorda per esempio che gli indiani d’ America mangiavano il cuore dei bianchi per impossessarsi della loro forza vitale. Idem, p. 165.

³² Per esempio, presentare i dieci comandamenti come protezione e fonte di vita; i Sacramenti come garanzia di vita, etc. Idem, p. 174.

³³ Idem, p. 179-180.

l'ontologia è la scienza della verità dell'essere, sarà possibile che esistano vari esseri e varie verità diverse, oppure modi diversi di vedere le varie facce della stessa verità? Senza volere anticipare conclusioni affrettate della mia ricerca, mi sembra di intravedere due modi diversi di concepire lo stesso essere da parte della filosofia occidentale e bantu, almeno nell'accezione tempelsiana. La prima privilegia l'idea immanente dell'essere mentre la seconda l'idea economica dell'essere. Parafrasando il *Grundaxiom* di Karl Rahner, pubblicato nell'opera monumentale *Mysterium salutis*, per il quale “La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa” ci sembra di poter dire che “l'essere immanente è l'essere economico e viceversa”³⁴.

Da questa interpretazione della filosofia bantu per opera di un filosofo non africano, seguono una serie di reazioni, la prima delle quali è del filosofo ruandese Alexis Kagame, “presentata in un'opera di alto livello speculativo, erudita e polemica, *La philosophie bantu-rwandese de l'Être*. È un dialogo filosofico in cui il dotto abate ruandese rivendica con acume e profondità speculativa onori e oneri, diritto e responsabilità di spiegare le proprie culture nei propri linguaggi alla nuova generazione di intellettuali africani, nata e formata nell'asservimento europeo”³⁵.

³⁴ Il tema dell'essere (e di Dio) come qualcosa di non statico e immutabile è stato trattato da molti filosofi e teologi. Ci riferiamo specialmente all'opera di Eberhard Jungel (particolarmente “*L'essere di Dio è nel divenire*”), e al pensiero debole di Gianni Vattimo.

³⁵ Procesi Lidia, Introduzione all'opera di EBOUSSI BOULAGA F., *Autenticità africana e filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano, 2007, p.6. Cfr. inoltre L. Procesi, *Alexis Kagame. Invito al dialogo filosofico*, in AA. VV., *Filosofie in Africa*, in «Simplegadi», 12, 2007, pp. 83-118.

b) Alexis Kagame (*Essere d'intelligenza*)

Intento di Kagame³⁶ é di verificare e correggere le teorie di Tempels, denunciando “une méthode gravement deficiente”³⁷ in quanto egli “ne connaissait que la tribu des Baluba qu’il évangélisait”³⁸ e in questo modo “ne peut prétendre à la découverte de la philosophie ‘Bantu’ à travers le comportement d’une seule tribu”.³⁹ In secondo luogo rimprovera a Tempels di aver seguito un approccio alla cultura luba più etnologico che filosofico in quanto “il n’y figure aucune forme de documentation ‘Bantu’, sur laquelle l’auteur se serait appuyé pour stayer ses affirmations”.⁴⁰ In ogni caso “Tempels conservera à jamais l’honneur d’avoir le premier donné le signal de départ en ce genre de recherches, d’avoir été un pionnier dans l’histoire, que nos espérons longue, de la philosophie *Bantu*”.⁴¹

La bibliografia di Kagame conta con più di cento pubblicazioni delle quali solo sei di filosofia (due libri e quattro articoli) e le altre di storia e letteratura. I suoi due libri filosofici però sono di un’importanza capitale per la filosofia africana: “*La Philosophie bantu rwandaise de l’être*” del 1956 e quello che lui stesso considera come continuazione del primo “*La Philosophie bantu comparée*” del 1976. Rilevante, secondo noi, è anche l’articolo “*L’Ethno-philosophie des Bantu*”⁴² che passiamo a analizzare insieme al testo del 1956.

La philosophie bantu-rwandaise de l’Être è la tesi di dottorato di Alexis Kagame presso la Pontificia Università Gregoriana. Un lavoro monumentale, composto come una *Palabre* africana tra due sapienti: Kama e Gama, i quali conversano su svariati temi. Dalla loro conversazione si può evincere l’ontologia bantu-ruandaise. Intento è mostrare come anche con la mancanza di testi si può fare filosofia, come del resto fu fatto in

³⁶ “Alexis Kagame is without doubt a giant of contemporary African thought”, così lo definisce Liboire Kagabo. KAGABO L., *Alexis Kagame (1912-1981): Life and Thought*, in AA.VV., *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, 2006, pp.231-242. Altri importanti studi su Kagame: MUDIMBE V.Y., *Kagame e la scuola etnofilosofica*, in *L’invenzione dell’Africa*, Biblioteca Meltemi, Roma, 2007, pp.205-216; PROCESI L., *Alexis Kagame. Invito al dialogo filosofico*, in AA.VV., *Filosofie in Africa*, in *Simplegadi*, 12, 2007, pp.83-118.

³⁷ KAGAME A., *L’Ethno-philosophie des “Bantu”*, in SMET A.J., *Philosophie Africaine. Textes choisis I*, Presses Universitaires du Zaire, Kinshasa, 1975, p. 95

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem

⁴⁰ Ibidem

⁴¹ Ibidem

⁴² Cit. pp.93-115

molti casi nella filosofia europea. Kagame ricorre all'analisi linguistica.⁴³ Particolarmente della lingua *kinyarwanda*. Riguardo al tema che più ci interessa, l'idea di persona, il nostro autore analizza il termine *Muntu* come composizione della radice – *ntu* (essere in senso generico) e del prefisso *mu*, plurale *ba* (intelligenza), definendo così l'uomo (o persona) come *Essere d'intelligenza*. Contro chi accusa le lingue bantu di non avere capacità di astrazione, Kagame dimostra che la lingua *kinyarwanda* è capace anche di astrazione: basta sostituire al prefisso *mu* (che esprime la concretezza) il prefisso *bu* (che esprime l'astrattezza), così che *u-mu-ntu* significa uomo e *u-bu-ntu* umanità.⁴⁴ In questo modo Kagame denuncia “certains représentants de la culture européen-américaine ont laissé longtemps courir l'opinion que les *Bantu* étaient incapables d'exprimer l'*abstrait*. Nous sommes à même d'affirmer, au contraire, que toutes les langues *Bantu* comportent une *classe* réservée à rendre les abstraits, à savoir celle du classificatif *bu* (avec ses variantes régionales, *bo, vu, ou, u*, etc)”.⁴⁵

Infine, cos'è l'uomo? L'uomo è uomo. I due sapienti ironizzano sulla stupidità degli europei che ritengono questa definizione puerile.⁴⁶

La metafisica del primo testo del 1956 è ripresa e sintetizzata da Kagame nell'articolo sull'etnofilosofia, dove presenta le categorie dell'essere nella filosofia “Bantu”. Individua quattro categorie “unificatrici”: “1. *Muntu*=l'être d'intelligence (Homme). 2. *KIntu*=l'être sans intelligence (chose). 3. *HAntu*=l'être-localisateur (lieu-temps). 4. *KUntu*=l'être modal (manière d'être de l'Être)”.⁴⁷

Come si può notare, in queste categorie “nous n'y avons pas relevé la présence ni une place pour y classer Dieu” perché “la philosophie *Bantu* l'a ainsi laissé dehors des catégories de l'être” in quanto “Dieu n'est pas une *essence*, un *ntu*” ma è “un Préexistant placé en dehors des *ntu*”.⁴⁸ È improprio allora definire Dio l'Essere-supremo, perché per la filosofia bantu, non rientra nella categoria degli esseri. I suoi

⁴³ Cfr. KAGAME A., *La Philosophie bantu rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1959, pp.22-23

⁴⁴ Vogliamo sorvolare qui l'esattezza o meno di questo termine per sottolineare come questo termine, nonostante la sua imprecisione, abbia avuto successo nel Sudafrica post-apartheid (movimento dell'*ubuntuismo*)

⁴⁵ KAGAME A., *L'Ethno-philosophie...*, o.c., p.97

⁴⁶ Cfr. KAGAME A., *La Philosophie bantu...*, o.c., p.118

⁴⁷ KAGAME A., *L'Ethno-philosophie...*, o.c., pp.101-102

⁴⁸ Ivi, pp. 105-106

nomi più appropriati sono “Préexistant, Existant Eternel, Créateur, Tout-puissant, Tré-Grand (ou Grand-Esprit)”⁴⁹

I soli *viventi* nella filosofia “bantu” sono l’Animale e l’Uomo, i soli dotati di senso e movimento spontaneo, che nascono e muoiono. Il principio vitale dell’animale è l’“*ombre*”, che al momento della morte svanisce. L’uomo, al contrario ha un doppio principio vitale, l’“*ombre*” come gli animali e poi il principio di intelligenza che rimane senza nome finché l’uomo è vivo, ma dopo la morte riceve il suo nome (“être d’intelligence privé de vie”) e non sarà più un “*vivant*” ma un “*existant*”.⁵⁰

Quando l’uomo diviene un essere di intelligenza? Alcune zone “bantu” dicono dal concepimento, altre dall’imposizione del nome, altre (zona meridionale) dal raggiungimento dell’età della ragione.

Tra le facoltà interne dell’uomo Kagame nomina l’“*Intelligence*”, “*coeur*” e “*memoire*”, e fa notare che “le coeur, qu’il ne faut pas confondre avec l’organe materiel de ce nom, représente ce que la culture européo-américaine appelle la *volonté*. C’est à lui que reviennent les fonctions du *vouloir* (*chercher*) et du *choix*”⁵¹, e dove risiede la “*liberté*” e la “*concupiscence*”.

Riguardo all’etica “bantu” Kagame sostiene che “la règle fondamentale de l’*agir*, et de l’*utilisation* d’un être est basée sur sa *finalité* interne”.⁵² Questa finalità “incarnée” modella anche la forma stessa dell’essere.⁵³ Qual è allora la “finalité incarnée” dell’uomo? Questa non deve essere cercata in ciò che l’uomo ha in comune con gli animali ma nel principio vitale d’intelligenza proprio della natura umana: “Or le dit principe vital a été réalisé avec une double “*pointe*” (pour rester dans l’exemple de la flèche), à savoir l’intelligence et la volonté (celle ci étant le *coeur* chez les ‘Bantu’).”⁵⁴

Per la filosofia classica queste due finalità, *conoscere* e *amare*, regolano conseguentemente l’agire dell’uomo, che la teologia classica identifica nel conoscere e amare Dio e che permettono di raggiungere il fine ultimo dell’uomo: il possesso eterno di Dio. Per la filosofia “bantu” la finalità dell’uomo è determinata dalla sua “forma” di maschio e femmina, e quindi la *procreazione* che permette la continuazione del

⁴⁹ Ivi, p.106

⁵⁰ Cfr. Ivi, p.108

⁵¹ Ivi, p.109

⁵² Ibidem

⁵³ Come per esempio la forma della freccia è di essere appuntita perché la sua finalità è di perforare. Cfr. *Ibidem*.

⁵⁴ Ibidem

lignaggio. Conseguentemente, morire senza lasciare una discendenza è la peggiore disgrazia. Non c'è ricompensa o punizione nell'aldilà perché tutto si realizza qui, nell'esistenza terrena, così il principio vitale, considerato immortale, si trasmette indefinitamente da una generazione all'altra.

Essendo questa la finalità, essa regola l'agire. Legge principale sarà la *legge del sangue* che dura anche dopo la morte, attraverso gli antenati: “Et cette loi enfim, de la communauté du sang, seront fonde les règles de l'occupation du sol et les institutions politiques dans une société clanique, ainsi que les costume ou rites entourant la célébration des mariages”.⁵⁵ Kagame indica due categorie di leggi: quelle a contenuto giuridico, che non obbligano la coscienza, al punto che, se il colpevole riesce a raggirarle, viene anche ammirato per la sua astuzia; e le leggi-tabú, puramente religiose, di carattere “negativo”, ossia che non obbligano a fare ma a evitare determinati atti: in questo caso la sanzione non dipenderà dai giudici, ma presto o tardi si manifesterà da sola. Un uomo può addirittura essere colpevole a sua insaputa⁵⁶ e per rimuovere la sanzione deve eseguire esattamente quello che gli impongono i riti tradizionali. È Dio il garante di queste leggi-tabu, e può castigare le trasgressioni fino ad estinguere la discendenza del colpevole. Sorge perciò la questione se queste leggi-tabu obblighino effettivamente la coscienza, ossia richiedano piena conoscenza e consenso, intelligenza e volontà. Questa condizione, tuttavia, non è di fatto un vero e proprio requisito perché si possa riconoscere la loro trasgressione formale. Solo per analogia, ossia proprio in forza dell'influenza del cristianesimo, si può dunque parlare di obbligo di coscienza nell'ambito delle violazioni di tali principi religiosi.⁵⁷

Per supplire il metodo deficitario di Tempels, Kagame nella sua seconda opera filosofica *La philosophie bantu comparée* (Paris, 1976), sostiene che per parlare di una “Filosofia Bantu” bisogna procedere in questo modo: “a) Prendre une zone culturelle déterminée et en identifier les éléments philosophiques incarnés dans la langue et dans les institutions, dans les contes, récits et dans le proverbes, en évitant leur aspect qui relève de l'Ethnologie. b) Étendre ensuite ces recherches sur tout l'aire *Bantu*, dans le but de vérifier si les mêmes éléments s'y retrouvent ou non. La conclusion serait qu'on

⁵⁵ Ivi, p.111

⁵⁶ Cfr. Il tema delle “colpe incoscienti” già viste sopra con Tempels.

⁵⁷ Cfr. Ivi, pp.111-112

pourra alors ou reconnaître l'absence d'une Philosophie *Bantu*, ou affirmer son existence réelle".⁵⁸

Nel primo capitolo Kagame elenca tutti "Les coauteurs du présente ouvrage": 405 testi e informatori intervistati, 180 lingue analizzate, in questo modo vuole conferire dignità di "filosofi" ai saggi che tramandano la sapienza della "civiltà bantu" di generazione in generazione.⁵⁹ Le lingue sono un elemento fondamentale della civiltà bantu perché mantengono viva la tradizione che si aggiorna continuamente nella trasmissione dei valori secolari, potremmo dire che si tratta di una filosofia vivente e che si rinnova continuamente nell'oralità.⁶⁰ Nell'analisi dei vari termini Kagame cita continuamente la fonte orale dalla quale proviene l'informazione. Kagame analizza in modo dettagliato i temi dell'ontologia bantu, del "Préexistant", de "L'Existant-sans-intelligence" già visti in modo sintetico nell'articolo di cui sopra (*Ethnophilosophie Bantu...*). L'analisi più dettagliata del capitolo *Muntu, Existant d'intelligence* (già anticipato dall'articolo sull'etnofilosofia) è fondamentale per la nostra ricerca sull'idea di persona nella filosofia africana contemporanea.

Agli occhi della cultura bantu, anche l'uomo é una specie di animale, con un *principe vitale* analogo a quello degli esseri "purement sensitifs". Ci sono però "zone bantu" che sottolineano "une différence essentiel entre l' *ombre* des purement sensitifs et celle de l'homme".⁶¹ E sarà di questa differenza che si occupa Kagame. La *vie végétative* non è che un'analogia (*puisque le végétal n'a pas de principe vital, mais celui de viridité*⁶²). Alcune tribù parlano dell'anima (*muya*) come qualcosa di appartenente all'uomo e all'animale, altre come qualcosa proprio dell'uomo (*principe vitale immortel*). Il termine *muya* (o *moyo*) in altre tribù è sostituito con *mutima* che vuol dire cuore, non solo come centro affettivo ma anche della volontà-libertà e altre qualità umane.⁶³ Con la

⁵⁸ KAGAME A., *La philosophie bantu comparée*, Presence africaine, Paris, 1976, p.7

⁵⁹ Il secondo capitolo sarà dedicato proprio al tema della "civilizzazione" e dei suoi elementi costitutivi.

⁶⁰ É interessante vedere che la mancanza di testi scritti per filosofia africana non è un limite, al contrario. La filosofia africana non è una filosofia fissa ma qualcosa di vivo. Kagame spiega anche l'origine del nome *Bantu*: deriva dalla classificazione delle lingue africane che hanno in comune i suffissi *Ba* (Ba-Sprachen) e *ntu*. Cfr. Ivi, pp.52-53.

⁶¹ Ivi, p.227

⁶² Ivi, p. 228

⁶³ É interessante vedere che per la tribù Gitonga (nella cui regione vivo da 12 anni) il termine che indica cuore è *monyoy*, simile al termine *anima* di altre tribù. Cfr. AMARAL B.A., *Dicionário de Português-Gitonga e Compêndio gramatical*, Ed.C.M.O, Oeiras, 2007, p. 41. Kagame poco più avanti cita anche l'etnologo H.Junod che a proposito della tribù Ronga del sud del Mozambico afferma che gli indigeni credono certamente a un principio psichico indipendente, in un'anima, che è il principio vitale dell'uomo. Questo spirito si chiama *moya*. Ivi. p.234

morte l'anima si separa dal corpo e comincia un grande viaggio. Vita e spirito (l'âme) non sono la stessa cosa, perché lo spirito è principio vitale e la sua unione col corpo costituisce la vita. Questo spirito è chiamato da molte tribù *moya* "principe vital d'intelligence".⁶⁴

Riguardo ai sensi esterni, sono ridotti a due, pressoché in tutte le tribù bantu, vista e udito, che corrispondono analogamente a una capacità, quella d' *entendre*. È lo stesso termine che condensa la percezione dell'orecchio, del toccare del gusto e dell'odorato: "des 5 sens externes dont les perceptions sont designées chacune par un terme spéciale, elle en a fait deux; puis les deux fondamentaux ont été finalement réduits à l'unité, au stade ultime de l'intellection".⁶⁵

Riguardo ai "sensi interni" invece, questi sono inesistenti tra i Bantu: esistono la *mémoire* e l' *imagination* che non possono essere considerate come facoltà, ma da integrare nelle attività dell'intelligenza e del cuore, "lequel correspond à la volonté-liberté de la Philosophie européenne"⁶⁶.

Il principio vitale d'intelligenza è senza nome finché rimane nell'uomo vivente: "la raison en est que l'homme est justement le corps *uni* audit principe vital"⁶⁷ per cui "c'est là une conception *totalisante* de l'homme: l'*ombre* dénommée dans l'homme, parce qu'elle ne forme pas sa nature spécifique. Le principe d'intelligence, au contraire, uni dans l'actualité avec le corps, c'est *lui* l'homme. Dès que le corps en est séparé, le principe vital d'intelligence continue son exister indépendamment de la matière".⁶⁸ E mentre nell'animale con la morte svanisce pure l'esistere, nell'uomo al contrario l'esistere segue la sua traiettoria verso l' *éviternité* ("durée de ce qui a commencé-à-exister, mais qui n'aura pas de fin; l' *éternité* = durée total du Préexistant"⁶⁹).

Come abbiamo già visto, due sono le facoltà del principio vitale d'intelligenza: intelligenza (con la volontà) e il *cuore*. Le proprietà dell'intelligenza sono le stesse della "philosophie universelle": conoscere, memoria, propensione al bene, scegliere, desiderare, volere, riflettere, comparare e inventare. Le proprietà interiori dell'uomo sono totalizzate nel cuore, inteso come centro della vita affettiva e emozionale, fonte

⁶⁴ Ivi, p.235

⁶⁵ Ivi,p.238

⁶⁶ Ivi,p.239

⁶⁷ Ivi, p.240

⁶⁸ Ivi, pp.240-241

⁶⁹ Ivi, p.241

della volontà, come sede della vita intellettuale e come coscienza dell'uomo, dove si incontra “la *personnalité même* de l'homme”.⁷⁰ In conclusione “la vérité, la pensée, les idées, etc., ne sont pas dans la tête, mais dans le cœur qui siège en notre sein”.⁷¹

A proposito della vita eterna, Kagame riconosce che i termini usati sono tratti dalla cultura semita e europea, anche se la cultura bantu la esprime secondo il proprio genio: bisogna distinguere tra vita e esistere; la vita suppone un corpo ancora unito al suo principio vitale, e “*ceux qui son morts ne sont plus vivants*”⁷² così che al termine “vita eterna” si deve sostituire “esistere eterno” (si potrebbe parlare di “vita” eterna solo per analogia). Si “ritorna” alla “vita” eterna, solo dopo la resurrezione dei corpi.

Ma come i Bantu sono arrivati all'idea che il principio d'intelligenza sussiste anche dopo la separazione dal corpo? Primo, partendo dalla constatazione che il *sogno* per esempio è un'attività che non segue il corpo che dorme e porta l'uomo a “viaggiare” e incontrare tante persone viventi e morte, che in questo modo continuano a esistere anche dopo il loro trapasso. Secondo, constatando il desiderio innato di vivere infinitamente. Da questo desiderio si innesca l'autocoscienza del principio d'intelligenza, che conduce all'acquisizione della certezza della propria *incorporéité* la quale esclude l'eventualità della morte, che presuppone un principio unito alla materia. L'immaterialità, incorporeità, porta alla certezza dell'immortalità e corrisponde alla spiritualità dell'anima, o principio vitale di cui l'intelligenza è una delle facoltà.

Infine Kagame fa una classificazione degli antenati, dei “tipi” e luoghi della loro presenza e conclude con l'idea della reincarnazione sostenendo che non è presente nella cultura bantu: gli spiriti non si reincarnano ma possono stabilire un legame stretto con i loro discendenti al momento della nascita.

Negli ultimi due capitoli *La religion des Bantu* e *La Philosophie et la religion bantu face à la colonisation et au christianisme*, Kagame presenta l'essenza metafisica della religione bantu nel confronto col cristianesimo. La religione bantu, contrariamente alle religioni rivelate, è una religione metafisica (perché naturale), “est l'une des branches de la Métaphysique”.⁷³ I dogmi e la morale di questa religione “relévent formellement de la

⁷⁰ Ivi, p.242. Sempre Junod, citato da Kagame, parla del cuore come “siège du *génie* et des dons intellectuels”, e come luogo da dove vengono le decisioni della volontà. Cfr. Ivi, p.246

⁷¹ Ivi, p.247

⁷² Ivi, p.255

⁷³ Ivi, p. 270. Kagame ricorda che la materia che studia Dio e la religione dal punto di vista razionale è la Teodicea, la quale è applicata anche alla religione bantu.

Métaphysique”.⁷⁴ Le verità di questa religione formulate inizialmente da pensatori anonimi, furono trasmesse da una generazione all’altra da divenire *croyance traditionnelles* per il 99% dei Bantu. Queste verità si sono trasformate in religione. In che modo? La paura della morte, delle malattie e delle disgrazie porta a ricorrere agli esseri ritenuti capaci di vincere su di loro, Dio e gli antenati. Per avere accesso a questo “rimedio” si deve ricorrere agli indovini, capaci di inventare forme di culto che placano le “esigenze” degli spiriti e antenati.

Elemento fondamentale della religione è la morale. La morale indica gli atti per raggiungere il fine. Il fine tipico dell’uomo, differente da quello degli animali, riguarda ciò che gli è proprio: l’intelligenza e la volontà (cuore, per i bantu), al fine di scegliere il bene e fuggire il male. Non si tratta di regole inventate ma di attitudini di base fondate nella natura, libertà e diritti dell’uomo, che, se non osservate, sovvertono e disgregano la società. Sono le leggi generali della Morale naturale: “*l’ensemble des principes qui guident les ACTES HUMAINS pour les rendre conformes à l’honnêteté perçue par la lumière de la Raison*”.⁷⁵

Per atto umano si intende quello compiuto con piena coscienza (*rôle de l’intelligence*) e pieno consenso (*rôle du cœur ou volonté*). Ossia, l’intelligenza ha illuminato la verità dell’oggetto, qualificandolo come bene o male, e il cuore, la volontà, si determina a sceglierlo o no. L’intelligenza non ha responsabilità, in quanto è il cuore, la volontà, la causa efficiente dell’atto umano. Ci sono due “cause” dell’atto umano esterne all’uomo: il *fine* e la *legge*. Quest’ultima, come abbiamo già visto più sopra nell’articolo sull’etnofilosofia, si divide in leggi a contenuto giuridico e altre senza contenuto giuridico ma che, contrariamente alle prime, obbligano la coscienza. Le prime richiedono l’atto umano, conoscenza e volontà, le seconde no.

Il fine ultimo dell’uomo è determinato da Dio. L’uomo può predisporre solo dei fini mediani (*fins-moyens*). Creando l’uomo, Dio non ha altro modello che se stesso. Crea l’uomo e lo orienta verso se stesso, così che la sua realizzazione è nel riconoscere colui che lo ha creato: “*ainsi dans la Philosophie théologisée, la fin ultime de l’homme a été déterminée à partir de ses deux facultés spécifiques. C’est évidemment la conception indiscutable de nos convictions*”.⁷⁶ Non esiste ricompensa o castigo nell’aldilà ma solo

⁷⁴ Ivi, 269

⁷⁵ Ivi, p. 275

⁷⁶ Ivi, p.283

in questa terra. Fine non è possedere Dio eternamente ma la ricompensa in questa terra, che consiste nel possesso de: “les biens de la fortune; les biens de la personne (santé, richesses, honneurs, longévité); les biens de la progéniture (mourir en laissant sa descendance assurée)”.⁷⁷ Il male più grande è quello di morire senza lasciare una discendenza. Questo non solo perché la procreazione è il prolungamento di sé nella storia, ma soprattutto perché è la realizzazione del fine dell’uomo creato in due sessi diversi. Chi non procrea non realizza il fine ultimo per il quale è stato creato da Dio. Fine ultimo e fondamento della religione bantu è la *perpetuazione* del genere umano, per cui gli uomini devono salvaguardare il mantenimento della vita; gli antenati proteggere i loro discendenti; Dio sorvegliare gli atti dell’uomo per mantenere il loro lignaggio. La religione bantu è perciò antropocentrica. Kagame afferma che nella religione bantu Dio non è al centro, ma neppure l’individuo: “c’est plutôt la *perpétuation du genre humain*”.⁷⁸ La Religione Bantu si “confonde” con tutti gli eventi della vita, con la medicina, la scienza, la superstizione, la magia.

Kagame conclude la sua opera polemizzando con l’espressione “civilizzazione cristiana” definendola un’espressione profondamente anticristiana, perché identificherebbe il cristianesimo con una sola civilizzazione, quella europea, e se ne servirebbe per giustificarne la supremazia e il destino storico di sostituire tutte le altre civilizzazioni. La pretesa superiorità antropologica dell’Europa, basata di fatto sul divario tecnologico, è stata infatti subdolamente giustificata con la predicazione del cristianesimo. Il cristianesimo è stato dunque europeizzato e ridotto a religione del colonialismo. Il messaggio evangelico, invece, non può essere privato della sua trascendenza, senza tradirlo. Perciò nessuna civilizzazione può accampare il primato sul cristianesimo, definendosi “cristiana” in quanto tale, ma tutte, compresa quella europea, possono solo essere *cristianizzate* nel continuo insegnamento della Rivelazione di Cristo.

Nonostante tutto, Kagame conclude “il n’y a pas de raison prévisible qui empêcherait le culte des ancêtres de continuer à gêner la Christianisation authentique de notre Civilisation”.⁷⁹

⁷⁷ Ivi, p.284

⁷⁸ Ivi, p. 304

⁷⁹ Ivi, p.319

Con Alexis Kagame, la cui filosofia “has been trapped under a kind of ideology, the ideology of *ethnophilosophy*, which has impeded the appreciation of other aspects of his work”⁸⁰, assistiamo al passaggio dalla *filosofia bantu*, all’etnofilosofia per approdare alla filosofia del linguaggio, capitolo emergente della filosofia africana.

⁸⁰ KAGABO L., o.c., p.231

c) Vincent Mulago (*Essere come unione vitale*)

L'*union vitale Bantu*, è il tema che ci interessa nell'opera di Vincent Mulago, che incontriamo nella sua tesi di dottorato in Teologia.⁸¹ Si tratta di una ricerca a partire da tre gruppi africani Bantu: Bushi, Rwanda e Barundi. Dallo studio della fenomenologia dell'unione vitale bantu, Mulago "osa" presentare le aspirazioni dell'anima bantu come pietre fondamentali per l'unità ecclesiale. In sintesi, una riflessione a partire dall' *union vitale bantu e approches théologiques* del mistero dell'unità della Chiesa.

Nel capitolo preliminare riporta l'esortazione di Pio XII nella sua enciclica *Evangelii Praecones* al rispetto e adattamento alle differenti culture al fine di raggiungere la pienezza dell'unità, cioè l'unità nella diversità o la diversità nell'unità. Mulago interroga quindi tutta l'azione missionaria cattolica in Africa al fine di evitare i pericoli del paganesimo primitivo e del nuovo paganesimo moderno. Sviluppa il "principio dell'adattamento" come incontro tra le aspirazioni del popolo e il messaggio cristiano. L'obiettivo da raggiungere "c'est que le peuple converti pense et vive le Christ et le christianisme avec son âme propre et pour cela, il faut que le missionarie crée dans son champ d'apostolat un milieu vital eclesial qui permette aux fidèle de saisir directement le Christ dans un contact immédiate et personnel. L'adaptation n'est rien d'autre que cette présentation du message chrétien par son aspect le plus en harmonie avec les aspirations du peuple à gagner au Christ".⁸²

Mulago passa a trattare la Fenomenologia dell'unione vitale toccando solo "quelques phénomènes éloquentes" della vita dei popoli bantu dei Bushi, dei Rwanda e dei Burundi accompagnando il *Muntu* nella sua vita familiare, dalla nascita alla morte, dalla sua vita politico-sociale a quella religiosa.

Riguardo alla *nascita*, Mulago conferma ciò che abbiamo visto in altri contesti, e cioè che per questi popoli non c'è felicità maggiore del diventare genitori. La madre che concepisce dagli otto ai dodici figli è felice e ha Dio dalla sua parte. La poligamia ha come fine principale dare al padre la sensazione di potere e forza alla tribù, prolungando e perpetuando il clan. Se tutti i figli nascono "normali" ciò è motivo di grande allegria, ma se muoiono subito dopo la nascita o nascono deficienti questo causa una grande

⁸¹ MULAGO V., *Un Visage africain du christianisme – L'union vitale Bantu face à l'unité vitale ecclesiale*, Présence Africaine, Paris, 1965, 263 pp.

⁸² Ivi, p. 30.

preoccupazione, e per questo si realizzano riti di purificazione e espiazione. I gemelli sono considerati esseri straordinari, la cui nascita è dovuta a un intervento soprannaturale, da qui la necessità di cerimonie misteriose che li coinvolgono.⁸³

Il *matrimonio* è un atto di vita ed è necessario consultare gli antenati delle famiglie affinché sia felice e benedetto. Questo implica sacrifici soprattutto al “grande spirito” Lyangombe. Le cerimonie del matrimonio sono piene di simboli impregnati dall’idea dell’unione vitale, di partecipazione e di comunione con tutte le cose –visibili e invisibili- e con tutti i familiari diretti, parenti, vicini in cerimonie complementari. Il matrimonio non riguarda solo i due nubendi ma una “profonda alleanza” tra due famiglie e delle due parentele. Ci sono anche degli “impedimenti al matrimonio”⁸⁴ che hanno come obiettivo salvaguardare intatti il clan e la solidarietà familiare e la successione e conservazione dei beni familiari: “le principe premier de la vie du *Muntu*, c’est son prolongement, sa propre extension, ainsi que la continuité, l’épanouissement et la pérennité de sa famille, de son clan, de sa tribu et de ses ancêtres”.⁸⁵

È incontestabile che la *famiglia* costituisce tra i Bantu la base dell’unità sociale che ha come principio orientatore la sua integrità. C’è un antenato comune come fondatore del clan e a partire dal quale il clan si sviluppa. L’insieme dei clan, successivamente, origina una tribù, legata allo stesso suolo e dalla stessa autorità o sovrano. Il gruppo politico, per questo, non si fonda su una parentela di sangue, ma sul radicamento a un suolo. Questa organizzazione politica è sostituita oggi dalla monarchia.

La vita dei Bantu, afferma l’autore, è una comunione con l’altro.⁸⁶ Niente persone isolate, né famiglie isolate, né vite isolate. C’è un’alleanza tra i clan i cui capi, con tutte le loro famiglie, in un giorno previamente combinato, fanno un “patto di sangue”, che consiste nel bere simultaneamente il “sangue” (una bevanda fatta con foglie che hanno sapore di sangue e un po’ di latte) uno dell’altro. Questo gesto simbolizza l’amicizia, la fraternità, l’amore mutuo, dono di sé, fusione uno nell’altro, entrata e accoglienza nella famiglia dell’amico includendo anche la comunione dei beni e degli interessi.⁸⁷ Il

⁸³ Cfr. Ivi, p.41.

⁸⁴ Mulago rimanda agli studi di P.COLLE, *Essai de Monographie des Bushi*, pp.82-86, citato in Ivi, p.55, 43 e 44

⁸⁵ Ivi, p. 67.

⁸⁶ Cfr. Ivi, p.76.

⁸⁷ Cfr. Ivi, p.79.

sangue è il principio vitale di tutta la parentela e fraternità. Il patto di sangue appare inoltre come un rafforzamento dell'individuo, della famiglia e del clan.⁸⁸

Riguardo alla *religione*, questa è “un lien d'union entre les hommes, ou entre les hommes et les *dieux*” o “l'ensemble culturel des idées, sentiments et rites” che si basano sulla credenza nei due mondi (visibile e invisibile), il loro carattere comunitario e gerarchico, e l'interazione tra loro.⁸⁹

Questi popoli non sono né feticisti, né naturalisti, né animisti ma “ancestralisti” perché legati agli spiriti dei loro “ancestrali”, antenati defunti e antichi eroi, tali come *Lyangombe* e il suo seguito. E sopra questi spiriti creati riconoscono un Creatore: *Imana* tra i Banyarwanda e Barundi, e *Nyamuzinda* tra i Bashi, e conclude “c'est le dernier mot de la Philosophie et de la religion de nos Bantu”.⁹⁰

La *magia* e il *vaticinio*, anche se simbolizzati e visualizzati in oggetti e persone concrete, non hanno la pretesa di riprodurre gli spiriti, ma di gesti di “simpatia” nel caso della magia, e di rappresentati inviati da Dio per vaticinare nel caso degli indovini.⁹¹

Per *culto degli antenati* si intende tutto ciò che serve per mettersi in relazione con gli esseri invisibili, che sono considerati esseri dotati di una forza superiore a quella della natura e capaci di riprodurre il bene e il male.⁹² Il culto si indirizza agli spiriti degli antenati, intendendo per antenati tutti i membri defunti della famiglia e del clan, agli spiriti degli antenati eroi e a Dio.

I tre popoli credono nella sopravvivenza dopo la morte e nello scambio di relazioni tra i vivi e i morti. Questi permangono presenti tra i loro parenti, non solo nel ricordo, ma con una presenza reale.⁹³ Il culto quotidiano, i sacrifici e le offerte hanno come fine di prevenire o di risolvere tutte le necessità.

In conclusione, “entre vivants e trépassés, il n'y a pas separation, mais continuité” e questo “constitue une force sociale et spirituelle de la communauté”.⁹⁴

Riguardo alla figura di *Lyangombe*, Mulago afferma che era un individuo della nostra stessa razza ma che possedeva qualità poco comuni, che gli hanno dato un posto speciale nella memoria dei popoli. Tra questi popoli *Lyangombe* “est considéré comme

⁸⁸ Cfr. anche le interessanti note 33 e 34 in *Ibidem*.

⁸⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 82-83.

⁹⁰ *Ivi*, p. 87.

⁹¹ Cfr. p. 89.

⁹² Cfr. p. 93.

⁹³ Cfr. *Ivi*, p. 95.

⁹⁴ *Ivi*, p. 101.

une créature dépendant du Créateur, un intermédiaire entre le Créateur et les hommes, mais un esprit dépassant tous les autres, un *muzimu* d'une espèce à part, plus puissant, plus élevé, plus universel que les autres".⁹⁵ Egli è un "bon génie", un "génie tutélaire", "il n'est pas Dieu, mais il a eu Dieu pour lui: Il a été spécialement favorisé par Dieu".⁹⁶

Da questa relazione di *Lyangombe* con Dio decorrono cerimonie e riti propri: evocazioni, offerte, etc. affinché lui faccia la mediazione con Dio. Questo culto apparentemente povero e insignificante, dice il nostro autore, manifesta qualcosa di "interiore, spirituale e individuale". Dio è considerato come *Mwami*, un Signore ricco e magnifico: ricco al di sopra di ogni necessità e magnifico in quanto dà dalla sua pienezza, senza svuotarsi e impoverirsi, e per questo non reclama la restituzione di niente:⁹⁷ "on pourra donc dire que nos peuples conçoivent Dieu comme la source intarissable de la vie, des forces et des moyens vitaux".⁹⁸

Dopo aver visto nella prima parte i costumi dei nostri tre popoli, il nostro autore, nella seconda parte, passa a interpretare i comportamenti studiati come Fenomenologia dell'Unione Vitale: scoprire il concetto centrale, o meglio, l'intuizione esperienziale che soggiace a queste manifestazioni, come espressione della comunità di vita, unità e identità di vita.⁹⁹

Per "Unione Vitale" o "Unità di vita" l'autore intende una relazione di essere e di vita di ciascuno con i suoi discendenti e con Dio, fonte primaria di ogni vita (*Nyamuzinda* o *Imana*), una relazione ontica, analoga a ciascuno, con il suo patrimonio e tutti i suoi beni. L'unione vitale è il laccio vitale che unisce tra loro, verticalmente e orizzontalmente, gli esseri vivi e i morti. È il risultato di una comunione, di una partecipazione a una stessa realtà, in uno stesso principio vitale che une tra se molti esseri. Tutti gli esseri partecipano di una stessa e unica fonte. È la vita nella sua semplicità, nella sua essenza, che non ha interruzione neppure con la morte. Non si tratta di una vita esclusivamente fisica o spirituale, ma di una vita "totalmente umana". Si tratta di tutta la vita, dell'essere intero, dell'integrità dell'essere.¹⁰⁰

⁹⁵ Ivi, p. 103.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Cfr. ivi, p. 112.

⁹⁸ Ivi, p. 112.

⁹⁹ Cfr. Ivi, p. 115.

¹⁰⁰ Cfr. Ivi, p. 118.

I vivi e i morti sono inseparabili, interdipendenti. Con la morte l'individuo muta solo la condizione. Vivere è esistere dentro una comunità, è partecipare della vita sacra degli antenati, è creare legami profondi con la comunità: famiglia, clan, tribù e nazione, mondo visibile e invisibile.¹⁰¹

Riguardo al simbolismo dell'Unione, Mulago sostiene che il simbolo è lo strumento principale, a disposizione delle persone, per entrare in contatto con gli altri e intrecciare un'unione. Si tratta dello sforzo dello spirito umano in cerca di un contatto con la forza superiore, con il mondo invisibile.

Nel simbolismo dei Bantu sono presenti tre elementi: a) qualcosa di sensibile: essere vivi (persone); il totem come simbolo dell'unione clanica; parole (nome degli antenati, di animali e di cose; azioni e gesti; b) il ruolo della ierofania, la manifestazione di un potere o di una forza invisibili; c) il ruolo unificatore e effettivo di ciascun simbolo espresso in un linguaggio tipico della comunità.

Infine Mulago conclude che il simbolismo permette il passaggio, la circolazione da un mondo all'altro, integrando tutti questi livelli e piani, ma senza fonderli.¹⁰²

Mulago difende l'esistenza di una Filosofia dell'Unione Vitale presso i Bantu. Definendosi la Filosofia come la conoscenza naturale delle cose nelle loro cause profonde e ultime, cioè nella sua unità originale, la Filosofia dei Bantu è una filosofia implicita, un sistema coerente e sintetico di conoscenze, credenze, istituzioni e pratiche su cui si basa tutta la vita bantu. La maggior parte delle volte questa conoscenza si dà come "intuition do réel que par l'entendement abstrait et la pensée discursive, c'est le nome de *sagesse* qui lui convient le mieux".¹⁰³

Nell'ultima parte l'autore si propone di stabilire un legame o riscoprire "les approches" teologiche tra il principio vitale che unisce i membri della comunità bantu e quello che unisce i membri della Chiesa, Corpo Mistico di Cristo. Questo ultimo principio vitale prende il nome di "unité ecclésiale", come risultato della partecipazione dei membri della Chiesa nel mistero dell'unica e stessa vita divina in Cristo, attraverso le Scritture, Gerarchia, Sacramenti specialmente l'Eucarestia, grande sacramento della *Koinonia*.¹⁰⁴

Tra i simboli dell'Unione Vitale emerge quello della comunione, alimentare o di

¹⁰¹ Mulago tenta una interrelazione con la Dottrina della Chiesa Cattolica alle pp. 131-136.

¹⁰² Cfr. p. 146.

¹⁰³ Ivi, p. 148. Interessante confrontare la conclusione di Mulago, con quella di Remi Brague, *La saggezza del mondo*, Rubbettino, Catanzaro, 2005.

¹⁰⁴ Cfr. Ivi, pp. 159-209.

sangue. Questa comunione oltrepassa il quadro razziale e apre vasti orizzonti per l'espansione o allargamento della famiglia. Essa rivela le aspirazioni del *Muntu* di entrare in comunione con il mondo soprasensibile. L'offerta ai morti, la comunione con gli spiriti e il patto di sangue con *Lyangombe* per Mulago sono l'apice della *Koinonia* dei Bushi, Banyarwanda e Barundi.¹⁰⁵ E conclude: "parmi les mystères de l'Eglise, il est un, le Symbole des symboles, le Sacrement des sacrements, qui rassasie pleinement et *supra modum* cette tendance du *Muntu* à la fusion avec son prochain et le monde suprasensible".¹⁰⁶

Questa unione, continua Mulago è propriamente "κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ" e "κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ".¹⁰⁷

Il *Muntu* crede che partecipando allo stesso banchetto scaturiscono influenze vitali che arrivano a tutti i partecipanti, unendoli tra loro, sia nel bene che nel male. Se questa credenza non è dimostrata razionalmente, essa è per lo meno una preparazione provvidenziale alla comprensione misteriosa dell'unità che si stabilisce tra quelli che comunicano lo stesso pane e lo stesso sangue disceso da cielo.¹⁰⁸

In conclusione, dice il nostro autore, radicati nella fede nel Verbo Incarnato, che si è fatto carne per salvare gli uomini, espressione dell'amore del Creatore per la sua creatura, noi arriviamo alla fonte dell'anima bantu. Qui scopriamo frammenti di verità e credenze che, potranno servire di base alla presentazione del Mistero della Chiesa.¹⁰⁹ La comunità di vita sta al centro di tutte le organizzazioni dei bantu: è perché partecipano della stessa vita e degli stessi strumenti vitali che sono solidari gli uni con gli altri e tanto uniti tra loro.¹¹⁰

¹⁰⁵ Cfr. Ivi, pp. 211-212.

¹⁰⁶ Ivi, p. 212.

¹⁰⁷ Ivi, p. 213.

¹⁰⁸ Cfr. P. 215.

¹⁰⁹ Cfr. P. 221.

¹¹⁰ Cfr. Ibidem. Nella sua conclusione Mulago dà delle interessantissime indicazioni su come "adattare" la Chiesa alla cultura bantu, ma che sorvoliamo perché vanno al di là dell'intento della nostra ricerca. Le riprenderemo senz'altro in un futuro studio sulla teologia africana.

d) Jean Marc Ela (*Essere oppresso*)

Se la *Filosofia bantu* di Tempels è considerata nel bene e nel male l'opera che ha stimolato gli inizi della filosofia africana contemporanea, è idea comune considerare il testo *Des prêtres noir s'interrogeant* come inizio della teologia africana contemporanea. Si tratta di un testo elaborato da studenti africani che studiavano teologia a Roma e pubblicato nel 1956. Gli autori si interrogavano sulla propria identità di africani dentro la Chiesa Cattolica Romana e sulla relazione tra evangelizzazione e colonizzazione. Si era alla vigilia delle indipendenze e per questo si trattò di un discorso teologico emancipatore.

Nella nostra ricostruzione della storia delle idee riguardo alla nozione di persona nella filosofia africana contemporanea, è obbligatorio il riferimento alle teologie africane sia per il fatto che un grande numero di filosofi africani è composto da teologi, sia perché una delle idee più centrali e dibattute è proprio quella secondo cui l'uomo africano è essenzialmente, ontologicamente come dice Mbiti, religioso, per cui il discorso teologico non può essere messo da parte.¹¹¹

Procederemo con lo studio di due teologi tra i più significativi delle due correnti principali della teologia africana contemporanea: Jean Marc Ela, il cui testo *Le cri de l'homme africain* è considerato come l'opera principale della teologia africana della liberazione, e John Mbiti con il suo famoso studio comparato delle religioni *Africans religions and philosophy*.

Prima di queste teologie assistiamo in Africa al passaggio, in un superamento continuo, dalla teologia della *salus animarum*, a quella della *plantatio ecclesiae*, alla *teologia dell'adattamento* per arrivare *teologia dell'incarnazione*.

Tra i pionieri della teologia africana, lo zairese Oscar Bimwenyi-Kweshi s'interroga nella sua opera del 1981 *Discorso teologico negro-africano*, se è possibile dire il cristianesimo con un discorso africano, partendo da un "luogo nuovo" e non africanizzando teologie precostituite¹¹². Questo discorso africano è possibile poiché il discorso cristiano è te-andrico e questa parte "andrica" influenza l'intelligenza della

¹¹¹ Si tratterà di distinguere tra la teologia (Religione rivelata) e Teodicea (Religione naturale), come vedremo più avanti.

¹¹² BIMWENYI-KWESHI O., *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Presence Africaine, Paris, 1981. È la stessa questione sollevata dalla teologia latinoamericana che pretende fare una teologia partendo dalla prassi del popolo latinoamericano.

fede cristiana. L'utilizzazione della filosofia greco-romana indica l'aspetto "andrico" che il teologo africano deve abbandonare per recuperare la propria africanità, la propria visione della vita, la propria cultura, la propria sapienza e originalità. Da questa dislocazione geografica consegue una dislocazione epistemologica. In conclusione, né una teologia dell'incarnazione, né una teologia dell'inculturazione, poiché queste presuppongono che ci sia qualcosa di preconstituito che deve essere incarnato e inculturato, ma semplicemente una teologia africana. Questo discorso di Bimwenyi-Kweshi, pur essendo solo all'inizio, vuole dimostrare la possibilità e legittimità di un discorso teologico africano¹¹³.

Per la ricerca dell'idea di uomo nella teologia africana ci riferiamo all'opera di Jean Marc Ela *Le cri de l'homme africain*¹¹⁴.

La figura di uomo che emerge da questa opera di Ela è di un essere oppresso che deve essere liberato. La Chiesa per Ela non può rimanere indifferente di fronte al contrasto tra il vangelo e la realtà africana: "Tale scontro costringe a ridefinire il progetto fondamentale del cristianesimo nella società africana"¹¹⁵. Questa nuova riflessione è definita da Ela come "Teologia sotto l'albero", elaborata lontano dalle biblioteche, a contatto con i poveri contadini analfabeti che cercano il senso della parola di Dio. Queste premesse sono le stesse della teologia della liberazione latinoamericana¹¹⁶ che rivendica una teologia a partire dalla prassi di oppressione del popolo latinoamericano¹¹⁷. In questa opera Ela è molto critico con la teologia occidentale e la Chiesa al punto di mettere in questione il valore dell'Eucarestia chiedendosi se essa è segno di salvezza o di dipendenza per le chiese africane. Critica il *clericalismo* legato al sacramento, che limita la sua celebrazione solo all'azione del sacerdote, che è generalmente un missionario straniero e quindi mantiene la dipendenza dallo straniero da parte delle chiese africane. Questo modello clericale non è stato ripensato a partire

¹¹³ Questa posizione di Bimwenyi-Kweshi è in contrasto con quanto afferma Benedetto XVI nel suo famoso discorso di Ratisbona del 12 settembre 2006, dove afferma che la filosofia greca non è un optional per la teologia cristiana. Questa di Bimwenyi-Kweshi potrebbe essere definita un ulteriore tentativo di de-ellenizzazione del cristianesimo.

¹¹⁴ Ci rifacciamo alla traduzione in italiano: ELA J.M., *Il grido dell'uomo africano*, L'Harmattan, Italia, Torino, 2001.

¹¹⁵ ELA J.M., *Il grido...*, o.c., p.9.

¹¹⁶ Anche se Ela rivendica una precedenza della teologia della liberazione africana su quella latinoamericana. Cfr. ASSOGBA Y., *Jean Marc Ela, Sociologo e Teologo africano con il boubou*, L'Harmattan Italia, Torino, 2001, p.47.

¹¹⁷ Basti solo pensare a G.Gutierrez e C.Boff.

dall’Africa. Si operò una separazione tra il ministro che presiede l’Eucarestia dal ministro che presiede la celebrazione della Parola e si condannò la maggioranza delle comunità a non essere pienamente chiesa dovuto alla mancanza dell’Eucarestia. Ela critica anche l’assunzione del *rito unico* romano imposto a tutte le comunità. Questo rito è marcato da una cultura straniera e così l’Eucarestia diventa il luogo dell’alienazione dentro la chiesa. Infine critica l’ *uso di prodotti europei* nella celebrazione eucaristica senza valorizzare i prodotti locali, e in questo modo “ci troviamo davanti a un esempio concreto di colonialismo che si installa di soppiatto attraverso la vita cristiana”¹¹⁸. Dopo aver definito l’obiettivo del suo libro come un “tentare un approccio critico ai problemi della fede, a partire dalle situazioni africane in cui interferiscono la cultura, l’economia e la politica”¹¹⁹, Ela tratta il tema dell’ambiguità della missione specificatamente nel caso africano. Il nostro autore sostiene che la prima evangelizzazione fu un fallimento perché non fu inculturata. La chiesa etiope (di tipo orientale) sopravvisse fino ad oggi ma rimase chiusa in se stessa; la chiesa dell’Africa settentrionale era legata più alla romanità che ai “barbari”. La caduta dell’impero romano significò pure la caduta della chiesa nordafricana. Guardando all’Africa negra, incalza Ela, dopo quindici secoli si ripete tutto di nuovo: l’evangelizzazione rimane legata al colonialismo.

Nel XVI secolo il Portogallo ricevette la missione di evangelizzare l’Africa, però avendo già da gestire l’immenso Brasile e altre colonie in Asia, non si curò troppo dell’Africa che era vista più come un luogo di attracco delle navi che andavano nelle Indie e come luogo di raccolta degli schiavi da mandare nelle Americhe. Fu molto più tardi che sorsero varie associazioni missionarie protestanti e le grandi congregazioni per l’evangelizzazione dell’Africa. Nel XIX secolo la Francia prese il posto di Spagna e Portogallo. Fino allora era conosciuto solo il litorale, attraverso racconti esotici, fantastici, carichi di notizie spaventose come l’antropofagia, ma ora, nel XIX secolo, gli europei esplorano l’Africa per dividerla. Si organizzano i famosi viaggi “triangolari” tra Europa, Africa e America. Si diffonde una “stampa missionaria” che esalta i missionari come “esseri eccezionali”, al fine di raccogliere fondi per le attività delle missioni, creando così il *mito africano* del “povero negro”, malato, schiavo e ignorante.

Evangelizzare è fare anche promozione umana, liberare gli schiavi dall’ignoranza. Il cristianesimo si diffuse molto con le scuole e con la conversione dei giovani (gli adulti

¹¹⁸ ELA J.M., o.c., p.16

¹¹⁹ Idem, p.18-19.

sono sempre più duri da convertire), mostrando l'irrazionalità di molte tradizioni. I missionari seguono una strategia di creare elites in rottura con il "paganesimo africano". Oltre la chiesa e la scuola ogni missione ha il suo ambulatorio (anima, mente e corpo!). Il limite però fu che queste attività si sono sempre sostenute con gli aiuti esterni veicolati dai missionari e quando se ne andavano i missionari finivano anche le attività a loro legate. L'educazione introdusse un grande paradosso: da una parte si contrastavano le culture locali e dall'altra si incentivavano le lingue locali (con traduzione di Bibbie, catechismi, etc.). Con queste opere educative missionarie e con tali contraddizioni laceranti, avvenne il grande impatto dell'occidente sull'Africa nera¹²⁰. Le missioni, secondo Ela, fecero un grande servizio alle amministrazioni civili perché la cristianizzazione fu molte volte sinonimo di occidentalizzazione. La Chiesa rimase per molto tempo una figura straniera. Ela continua il suo affondo sostenendo che le chiese africane devono liberarsi dall'imperialismo clericale che mantiene sempre le comunità cristiane sottomesse, infantili e irresponsabili. Come deve allora ripensarsi la chiesa in Africa? Ecco la ricetta di Ela: rompere con la teologia nordatlantica; comunione tra le chiese africane; superare la missione concepita come compassione per il "povero negro"¹²¹, nuovo progetto di evangelizzazione dell'Africa contemporanea. La teologia deve decifrare il senso della rivelazione nel contesto storico. Punto di riferimento imprescindibile è il libro dell'Esodo, il grande assente nel cristianesimo coloniale: "Il Dio della predicazione missionaria sembrava così estraneo alla storia dei popoli colonizzati, sfruttati e oppressi, da essere difficilmente identificabile con il Dio dell'Esodo, cosciente della situazione di oppressione e servitù in cui si trova il suo popolo"¹²². Un Dio immutabile e impassibile, lontano dalla realtà storica. Salvezza non è solamente andare in paradiso ma è qualcosa di storico: "*essere salvato* significa essere liberato dalle forme di alienazione che imprigionano l'uomo già nel presente"¹²³. La chiesa, pensando solo all'anima delle persone, consolidava il loro stato di miseria. L'Esodo ha senso per l'Africa perché risalta la relazione tra la Rivelazione e la storia. Mosè non ha predicato la liberazione, ma ha portato Israele fuori dalla casa della schiavitù.

¹²⁰ "In un contesto in cui i bianchi sono l'immagine perfetta della specie umana, ossessionati dalla mania di assimilazione, si cerca in ogni modo di plasmare i neri a immagine dei bianchi". Idem, p.33.

¹²¹ Questa mentalità sussiste ancora nei nostri giorni.

¹²² Idem, p.42.

¹²³ Idem, p.43.

L'uomo africano è un essere religioso? Ela sostiene che “sono pochi gli uomini che non fanno riferimento a una qualsiasi forma di *sacro*, che è la categoria fondamentale della vita religiosa”¹²⁴ e subito dopo continua dicendo che questa religiosità è vista da fuori negativamente perché la religione non permetterebbe cambiamenti di mentalità e strutture e lascerebbe l'africano in una dipendenza alienante dai fenomeni. La religione, che sarebbe un fenomeno predominante nei paesi sottosviluppati, giustificerebbe l'oppressione come volontà divina, inculcando il rispetto per l'ordine prestabilito e autorizzando così lo sfruttamento. E dopo aver citato la frase di Feuerbach secondo il quale è necessario che l'uomo sia schiavo in terra perché il cielo non sia inutile, Ela afferma che è un non senso chiedersi se la religione è fonte di alienazione, perché ciò dipende dalla sua prassi nella società. In Africa il cristianesimo fu strumento di espansione del colonialismo? È proprio questo che si intende con “evangelizzazione ambigua”. L'obiettivo però era la lotta contro la stregoneria e la poligamia, fenomeni considerati tipici delle società inferiori o pagane.

È necessario analizzare, dice Ela, se la religione costituisca un ostacolo al progresso dell'uomo nell'Africa nera. Anche in questo caso è evidente un intreccio di paradossi: dapprima il sottosviluppo era attribuito alla mentalità prelogica degli africani; poi si sono rivalutate le tradizioni e infine, oggi, si imputa alla logica tradizionale delle loro religioni ancestrali la causa della permanente arretratezza delle popolazioni. Dapprima le religioni africane erano considerate un grave ostacolo per la conversione del nero alla fede cristiana, propedeutica ad ogni educazione, anche scientifica; oggi sono considerate un ostacolo al progresso insieme al cristianesimo, incompatibile con una visione scientifica del mondo. A parte l'inossidabile pregiudizio sulla pigrizia dei neri. Ma queste sono tutte mistificazioni che occultano le vere cause dell'attuale situazione dei popoli africani. Dire che la causa è la religione tradizionale è negare la responsabilità dell'occidente. Davanti all'accusa che l'Africa è sottomessa ai miti, Ela rincalza che anche l'Europa á sottomessa ai miti (auto, sesso, etc.), così come il marxismo fu un mito, così come le ideologie, i martiri, i dogmi, le inquisizioni, i pellegrinaggi, etc., e conclude “credere che in Africa lo sviluppo dell'uomo consista nel passaggio dalla mentalità magico-religiosa a quella tecnico-scientifica è una illusione”¹²⁵. Le cause del sottosviluppo non sono qualcosa di naturale ma sono l'effetto delle strutture di

¹²⁴ Idem, p.53.

¹²⁵ Idem, p.59.

dominazione e dipendenza, che non hanno niente a che vedere con le religioni africane¹²⁶. Al contrario, la religione africana fu occasione di coesione dei neri per la lotta, non fu l'oppio dei popoli, ma il campo di battaglia per la liberazione degli oppressi, luogo di elaborazione di una coscienza critica. I messianismi africani, ne è convinto Ela, non sono qualcosa di irrazionale ma prodotti della ragione: i profeti "neri" non aspirano al ritorno agli dei degli antenati, ma si chiedono come far arrivare il messaggio del vangelo in Africa. Non si rimane in attesa di una soluzione futura in cielo, ma del prolungamento della vita, della felicità in questa terra. Le chiese hanno un ruolo importante nella ricostruzione post-indipendenza¹²⁷. La chiesa deve liberare il vangelo da un cristianesimo borghese per diventare forza indispensabile per il progresso della storia. L'indipendenza non mutò molto, secondo Ela, la realtà dei paesi, addirittura è peggiorata, perché ora il colono è il proprio fratello¹²⁸. L'indipendenza non aiutò a superare il complesso di inferiorità razziale né a creare una società migliore. Ela sostiene che dobbiamo smetterla di parlare di povertà, perché l'Africa possiede immense ricchezze. La stampa è controllata, il giornalista è un oppositore che deve essere controllato e sottomesso. Neppure nella famiglia c'è libertà di espressione poiché il vicino può sentire e riferire tutto. Anche la cultura e l'arte sono controllate. C'è il trionfo dell'unanimità. Repubbliche del silenzio che si trasformano in cimiteri dell'intelligenza. Manca un reale dibattito politico. Unità spesso significa eliminazione dell'opposizione (i relatori di Amnesty International sempre condannano l'Africa a questo riguardo). Ci sono campi di tortura chiamati "centri di rieducazione civica"¹²⁹. Qualsiasi critica è ritenuta una sovversione. Simpatizzare per il partito opposto è occasione per essere torturati. E tutto ciò contribuisce alla fuga dei cervelli. L'opinione internazionale è indifferente di fronte alle torture in Africa, ma non con le torture in Russia, America Latina, etc.

In questo contesto di oppressione la chiesa deve essere voce dei senza voce, una delle rare voci che difendono gli uomini. I vescovi hanno un ruolo fondamentale. Devono calarsi nei panni dei "dannati della terra" e tacere sarebbe un grande tradimento.

¹²⁶ Cfr. Ibidem.

¹²⁷ É la posizione difesa anche da Severino Nguenha nella sua *Filosofia africana. Das independencias às liberdades*, Ed. Paulistas-Africa, Porto, 1992

¹²⁸ Per molti l'indipendenza si è risolta solo nell'obbligo della carta di identità o del partito unico. I governi si appoggiano sulla repressione, o nella diffusione dei bar e delle discoteche. Cfr. Idem, pp. 76-77.

¹²⁹ Cfr. Idem, p. 85

Altro problema dell'uomo africano è la disoccupazione che tocca anche gli intellettuali: avere dei titoli non è garanzia di impiego¹³⁰. Ela condanna anche le organizzazioni per lo sviluppo che sono dirette da una piccola elite, e nella maggioranza (80%) si tratta di stranieri; e critica pure la politica delle monoculture che creano solo dipendenza, perché i loro guadagni non sono investiti in loco e provocano solo nuova fame, al punto che i contadini costituiscono la classe più povera ed espropriata. La elite locale è connivente con le grandi società straniere.

Conforme ai suoi "colleghi" della teologia della liberazione latinoamericana, Ela solleva una serie di domande del tipo: cos'è lo sviluppo? È un sistema economico che crea solo dipendenza? Che cosa può sperare il popolo quando il potere decisivo non sta dalla sua parte ma con i potenti? Cosa può il popolo pianificare se non ha nessun potere finanziario? I guadagni dello sviluppo non hanno alcuna ricaduta positiva sui più indigenti. A partire da queste problematiche segue l'interrogativo sul senso della fede nella situazione attuale dell'Africa nera, in quanto è necessario "organizzare la fede, la liturgia e la prassi evangelica a partire dal problema attuale dei popoli africani"¹³¹. È necessario un cambiamento non solo di strutture ma di mentalità, una "rivoluzione culturale". È necessario affermare la dignità della persona in un contesto di prostituzione, pornografia, livellamento culturale che genera il mito dell'eroe individualista. Le personalità più forti si atrofizzano nella monotonia di bar e discoteche; lo sviluppo è solo per pochi mentre per il popolo c'è maggiore povertà. Dio però sta dalla parte dei più deboli. Compito della Chiesa allora sarà quello di essere coscienza della nazione, denunciare gli abusi criminali, l'ingiustizia e la corruzione da parte della classe al potere¹³². Ed Ela conclude sostenendo che è necessario "vivere la fede nei luoghi di tensione, nei quali si prepara l'Africa di domani, ricordandoci che il futuro appartiene a coloro che avranno saputo dare alle generazioni di oggi le motivazioni per vivere e sperare"¹³³.

¹³⁰ "I diplomi rilasciati dal sistema di insegnamento, sono moneta falsa". Idem, p.100.

¹³¹ Idem, p.106.

¹³² Qui Ela cita le parole dello statista Julius Nyerere "Nei paesi poveri, la Chiesa deve mettersi costantemente e attivamente a fianco dei poveri e dei miserabili. Deve condurre gli uomini alla santità, unendosi a loro nella lotta contro l'ingiustizia [...]. I suoi membri devono diventare servitori del mondo, con la volontà di condividere le proprie conoscenze e le proprie doti con coloro che riconoscono come fratelli e sorelle in Cristo". Idem, p.119.

¹³³ Idem, p.124.

Le chiese inoltre devono rimanere in comunione tra loro. Ma che relazione esiste tra le chiese del primo e del terzo mondo? Queste ultime sono chiese “terze”? Le chiese sono fragili perché non rifletterono sui problemi della fede. Ma la chiesa diventa “Chiesa locale” in Africa se la chiesa adotta i valori autentici della civilizzazione nera. Come i teologi latinoamericani, Ela critica il controllo di Roma sulle chiese locali e auspica una certa autonomia nella teologia, disciplina, pastorale e liturgia (che non deve essere solo introduzione di riti folcloristici).

Per la ricerca di un'autenticità africana é necessaria una rilettura del vangelo.

Ela infine critica pure l'idea di *négritude* perché esalta la relazione uomo-natura, gruppo-emozione, ritmo, simbolo, danza e altre ideologie importate dall'Europa, tipo il mito del buon selvaggio. Queste idee distraggono dai problemi odierni perché portano l'uomo a guardare al passato, così tutto rimarrà immutabile. Si confonde l'identità africana con la ricerca su un passato mitico, ma così si alimenta la stupidaggine. Definire l'africano come “emozione” è negargli le capacità critiche necessarie per liberarsi dal neocolonialismo. È necessario un nuovo linguaggio, reinventare tutto e non solo il folclore; promuovere una reinterpretazione. E tutta questa autonomia culturale sarà forse possibile, quando ci sarà un'autonomia economica.

e) *John Mbiti (Essere ontologicamente religioso)*

Tra i critici di Tempels, importanti per la nostra ricerca sull'idea di persona nella filosofia africana, incontriamo il pastore anglicano keniota John Mbiti, con la sua opera *African Religions and Philosophy*¹³⁴, con la quale contesta a Tempels la presunzione di parlare della filosofia bantu quando in realtà si basa solo sull'esperienza di una tribù particolare.

Mbiti parla di *religions* al plurale perché in Africa ci sono più di tremila popoli, ciascuno dei quali ha un proprio sistema religioso. Ignorare le religioni significa non poter comprendere i comportamenti e i problemi degli africani, poiché è la religione ciò che più influenza la loro vita e il loro pensiero. Filosofia africana è intesa da Mbiti come “la comprensione, l'atteggiamento mentale, la logica e la percezione insiti nel modo in cui i popoli africani pensano, agiscono o parlano nelle varie circostanze della vita”¹³⁵. La religione accompagna sempre l'africano e per questo non c'è differenza tra sacro e profano. Mbiti arriva a dire che in Africa non esistono africani non religiosi¹³⁶. Nella “Religione tradizionale africana” (RTA) non ci sono dogmi ma tradizioni attivamente tramandate, non ci sono credi da professare, né sacre scritture, né missionari, né fondatori. C'è credenza nella vita dopo la morte anche se questa credenza non costituisce una speranza nel futuro, in una vita migliore. Non c'è paradiso o inferno. Il culto è pragmatico. Le RTA furono considerate seriamente solamente in questi ultimi tempi. I primi studiosi, molto critici, ricercavano le fonti esterne della RTA. E.B.Tylor definì le RTA come “animismo”, come insieme di credenze, secondo cui tutte le cose hanno un'anima, mettendo così la RTA nel punto più basso della linea evolutiva, che prenderebbe le mosse dall'animismo, si svilupperebbe nel politeismo e raggiungerebbe un vertice di spiritualità nel monoteismo. Mbiti sottolinea, piuttosto, che le RTA sono storicamente più antiche del cristianesimo e dell'islamismo e non possono essere ridotte a “culto degli antenati” o a superstizione, magia, come illusoria manipolazione della realtà, se non per il persistere di una forma grave di ignoranza, del rifiuto razzista di

¹³⁴ MBITI J., *Africans Religions and Philosophy*, East African educational Publishers, Nairobi, 1969. Noi ci rifacciamo alla traduzione in italiano: MBITI J., *Oltre la magia*, SEI, Torino, 1992.

¹³⁵ Idem, p. 2.

¹³⁶ Questo che ci sembrava un paradosso viene confermato ogni anno dalle centinaia di studenti della nostra università che quando provocati dalla domanda non solo si professano “fedeli” della religione tradizionale, ma sostengono pure di non conoscere nessun africano che non creda allo stesso modo.

capirne la profondità spirituale: “la religione è più grande della magia e solo un estraneo ignorante potrebbe immaginare che le religioni africane non siano niente più che magia”¹³⁷. Concordando con Tempels, Mbiti conclude con durezza che “malauguratamente, gli autori stranieri, per loro grande ignoranza, non sono mai arrivati a comprendere questa visione profondamente religiosa dei nostri popoli e l’hanno ridicolizzata o presentata sciocamente come «culto della natura» o «animismo»”¹³⁸. Mbiti insiste nel dire che, nonostante il mondo spirituale svolga un ruolo determinante nella vita africana ancora non è stato fatto uno studio serio a riguardo.

Il grande interesse che riserva per noi questo studio comparativo delle religioni su più di trecento tribù africane, consiste nell’approccio alla religione africana come a un fenomeno ontologico da cui scaturisce inevitabilmente una determinata concezione di uomo e di persona.

Come chiave di comprensione della religione e filosofia africana Mbiti utilizza la categoria di *tempo*. La parola *religione* è di difficile spiegazione, specialmente nella tradizione africana, poiché si tratta di un fenomeno ontologico, che riguarda la questione dell’esistenza o dell’essere. Secondo Mbiti, i missionari, antropologi e amministratori non interpretarono correttamente le religioni e i popoli africani. Siamo di fronte a una *ontologia religiosa antropocentrica*.

Mbiti individua cinque categorie: a) Dio, b) Spiriti, c) uomini, d) animali e piante, e) fenomeni e oggetti senza vita biologica. Oltre queste cinque categorie c’è una forza (energia) che si diffonde nell’universo intero; Dio è il controllore di questa forza e gli spiriti possono averne accesso solo a una parte.

Come già detto, il *tempo* è la categoria fondamentale per comprendere la filosofia africana. Il tempo per gli africani è una composizione di eventi che ebbero luogo o che stanno per succedere. Esistono solo il passato e il presente. Non c’è virtualmente un futuro. L’attenzione è concentrata più su quello che è avvenuto e non sul futuro.

¹³⁷ Idem, p.11. In seguito Mbiti ripercorre i tentativi dei vari studiosi a partire da Tempels, per passare a Alexis Kagame e alle sue quattro categorie riprese in seguito da Jahn: *Muntu* (Dio, spiriti, essere umani e alcune piante); *Kintu* (le forze comandate dal Muntu); *Hantu* (categoria dello spazio e tempo); *Kuntu* (alcune modalità come la bellezza, il riso, etc.). Tutti questi termini hanno in comune il suffisso *ntu* che è forza universale, l’Essere. Nel 1963 segue lo studio di J.V.Taylor che esalta fuori misura tutto ciò che è africano. Lo studio della filosofia e religione africane iniziarono negli anni ‘40 e ‘50 nell’Africa occidentale e negli anni ‘60-’70 in quella orientale.

¹³⁸ Idem, p. 62

Solamente il tempo vissuto ha senso: il futuro non è stato ancora vissuto e per questo non ha senso, a meno che si tratti di fenomeni naturali.

Per passato si intende ciò che è avvenuto entro due decenni al massimo. Non esistono calendari numerici ma solo calendari di fenomeni. Ci sono popoli che regolano il giorno in rapporto alla vita degli animali (per esempio l'ora di dar da mangiare alle mucche, di mungere il latte, dormire, etc.), e l'anno in base ai raccolti o fenomeni annuali (per esempio le piogge ...), così che un anno può essere di 350 o 390 giorni, conforme alla successione degli eventi.

Per *futuro* si intende qualcosa che può succedere in breve, al massimo entro due anni. Non esiste futuro messianico né idea di progresso, né miti sulla fine del mondo poiché il tempo non ha fine. A riguardo, tuttavia, Mbiti riconosce che questa teoria sul futuro, o questa mancanza di teorie sul futuro, da lui sostenuta, è contestata da molti¹³⁹. Infine, sembra che tempo e spazio siano la stessa cosa, infatti, per definirli, si usa la stessa parola. Lo spazio è quello concreto, vissuto, è la propria terra. La scoperta o la dimensione temporale del futuro dipendono dall'educazione impartita dai missionari, dall'occidente, dalla tecnologia...

Mbiti ricorre a due termini, in lingua swahili, per definire il tempo: *sasa* che è l'adesso, il micro tempo vissuto e lo *zamani* che è il macrotempo, periodo del mito che ingloba anche il *sasa*.

Dopo la morte l'individuo continua a vivere nel *sasa*, non sparisce completamente poiché è ricordato dai parenti e da chi lo ha conosciuto. Ma quando muore l'ultimo testimone che lo ha conosciuto, questo antenato è completamente morto e passa dal *sasa* allo *zamani*. Finché un individuo morto è chiamato per nome, non è completamente morto ma è un *morto-vivente* e vive una *mortalità personale*¹⁴⁰. Morire senza familiari è la peggiore disgrazia perché nessun "farà vivere" il defunto dopo la morte. Per questo è importante la famiglia e la procreazione, al fine di garantire questa immortalità personale. Quando muore l'ultimo testimone il morto-vivente passa a far parte dell'*immortalità collettiva*. Si evince qui un'idea di un essere che non scompare con la morte ma continua una sua "vita" dopo la morte. Per alcuni popoli questi spiriti sono

¹³⁹ Di fatto anche nel contesto in cui viviamo, nel Mozambico, non c'è riscontro di questa teoria. Le persone che conosciamo programmano e investono in un futuro non solo immediato. Non solo, il tema del futuro è uno dei paradigmi principali della filosofia di Severino Ngoenha, il più importante filosofo mozambicano, come vedremo più avanti.

¹⁴⁰ Idem, p.28.

intermediari tra Dio e gli uomini, e gli uomini ricercano l'aiuto di questi spiriti. La cosa peggiore che può succedere é che un morto sia subito dimenticato e così venga "scomunicato dall'immortalità" e destinato a uno stadio di non esistenza. Questa entità spirituale che sopravvive alla morte corrisponde più all'idea di persona che a quella di uomo. Come già messo a fuoco da Tempels.

Per la comprensione dell'idea "africana" di persona è di estrema importanza la conoscenza della nozione di Dio. Mbiti non solo afferma che tutti i popoli africani hanno una nozione di Dio, ma sostiene anche che l'Africa sia sufficientemente fertile, nel suo immaginario religioso e nella sua saggezza tradizionale, da poter produrre una percezione religiosa originale.

Da punto di vista ontologico, nella religione africana Dio è colui che dà origine a tutte le cose e le mantiene in vita. Dio è nello stesso tempo trascendente e immanente: rimane lontano dagli uomini al punto da non poter essere raggiunto ma anche tanto vicino al punto che possiamo dire che teoricamente Dio è trascendente ma praticamente è immanente, anche se molti autori sottolineano più la separazione dal mondo che la vicinanza.

Gli attributi di Dio sono: onnisciente, onnipresente, onnipotente. È considerato uno Spirito. Ogni popolo africano riconosce Dio come Uno.

Gli attributi morali di Dio sono: misericordioso, clemente, compassionevole. La maggior parte dei popoli considera Dio come essenzialmente buono, giusto. Non si definisce Dio come *amore*, forse perché gli africani raramente parlano di amore¹⁴¹.

La principale attività divina è la creazione: Dio ha creato dal nulla; altra attività divina è la soddisfazione delle necessità delle sue creature: vita, fertilità, piogge, etc. La luce del sole è segno della provvidenza divina. Il segno più chiaro è quello della pioggia che è sempre una benedizione. Dio custodisce, protegge, difende, trasporta gli uomini sulle sue spalle. Molti popoli credono che Dio possa mandare anche disgrazie, malattie (come la demenza), epidemie, guerre, disastri naturali (intesi come punizione di Dio per la malvagità del popolo). La disgrazia peggiore di tutte è la morte (punizione o maledizione). Dio è considerato da molti come governante, padrone, giudice. Alcune società considerano i propri capi come "rappresentanti" di Dio.

¹⁴¹ Idem, p. 42.

Dio interviene nella storia umana attraverso i capi. Interviene specialmente con la pioggia: già abbiamo visto che l'africano vive in un universo religioso, così che i fenomeni naturali sono intimamente associati a Dio. Stando l'uomo africano al centro dell'universo, egli interpreta tutto antropocentricamente e antropomorficamente. A Dio viene attribuita anche una natura umana. Dio è chiamato padre o madre e gli esseri umani "figli di Dio" o "popolo di Dio". Pochi sono i popoli che attribuiscono un corpo a Dio. Gli animali sono usati per i sacrifici. Dio viene associato a oggetti o fenomeni naturali; il cielo è considerato abitazione di Dio. Il sole non è mai considerato un dio. La pioggia, come già abbiamo visto, è considerata benedizione di Dio, ma mai dio. I tuoni sono considerati da molti popoli come voce di Dio. Altri elementi della natura possono essere manifestazioni di Dio ma mai dio. Il terremoto da alcuni è considerato come "Dio che cammina". Alcuni colori, come il nero o il bianco, e alcuni numeri possono essere sacri. Il culto divino presenta profonde diversità, tra popolo e popolo. Alcuni popoli passano molto tempo in atti di culto, mentre altri solo raramente. Le occasioni e luoghi di culto sono comunque innumerevoli. Esistono sacrifici di animali e offerte di cibo e di cose a Dio, agli spiriti e ai "morti-viventi". Questi ultimi però sono solo gli intermediari in quanto "Dio è il destinatario ultimo, indipendentemente dal fatto che i devoti se ne rendono conto o meno"¹⁴². Esistono infatti numerosi intermediari, come gli indovini, maghi, capi tradizionali, anziani, ma il gruppo più vasto di intermediari è quello dei "morti-viventi", al quale ognuno dovrà appartenere¹⁴³. Animali e oggetti non sono invece affatto dei possibili intermediari: non esistono idoli nella religione africana. Tutti i popoli hanno un loro sistema di preghiere. La maggior parte delle preghiere sono dirette a Dio, specialmente attraverso il canto. Nelle preghiere si chiede sempre qualcosa di pratico e non cose spirituali o premi finali¹⁴⁴. I sacrifici e le offerte sono fatti per ristabilire un ordine ontologico che è stato perturbato¹⁴⁵.

¹⁴² Idem, p.64. Spiriti e antenati, a nostro modo di vedere, sono paragonabili ai santi e morti nella religione cattolica in quanto tutti sono solamente intermediari. C'è chi (per es. Ezequiel Kwambe) paragona l'importanza degli antenati alla stessa che ha Gesù Cristo nella religione cattolica. Sono due cose totalmente differenti. Così pure chiamare Gesù come il primo (o grande) antenato è secondo noi una forma deviante di procedere di alcune cristologie africane.

¹⁴³ Tutti saranno "morti-viventi" ma sembra che non tutti saranno considerati "antenati". Gli antenati dovranno avere delle caratteristiche particolari che vedremo più avanti.

¹⁴⁴ Contrariamente a quanto affermava Tempels, Mbiti sostiene che l'idea agostiniana dell'anima insoddisfatta fino a quando non si incontra in Dio è qualcosa di sconosciuto nella vita religiosa africana. Cfr. Idem, p.73.

¹⁴⁵ Sembra che anticamente esistessero anche sacrifici umani, anzi, Mbiti sostiene in modo inquietante che questa pratica potrebbe non essere ancora totalmente sparita.

Mbiti distingue due tipi di esseri spirituali: quelli che sono stati creati tali da Dio e quelli che un tempo erano esseri umani. Essi appartengono a un modo ontologico d'esistenza situato tra Dio e gli uomini. I primi sono come "divinità" associate a Dio. Alcune tribù hanno centinaia di divinità associate a elementi naturali o comunque di carattere mitologico, frutto di tradizioni immaginifiche legate a fattori locali. Le fonti stesse a riguardo, etnologiche o antropologiche, sono molto confuse. Gli spiriti sono miriadi ed è difficile definirli: "Possiamo affermare che gli spiriti sono quegli esseri spirituali «comuni» al di sotto dello status di divinità e al di sopra dello status di uomini"¹⁴⁶. Per molti popoli spiriti sono ciò che rimane degli esseri umani dopo la loro morte fisica, per cui tutti gli esseri umani diventeranno spiriti¹⁴⁷. Mbiti propone di sostituire il nome di "spiriti ancestrali" e "antenati" con "spiriti" e "morti-viventi".

Gli spiriti non sono in sé né buoni né cattivi, ma è meglio rimanerne lontani. Una persona posseduta dallo spirito diventa *medium*. Anche dai "morti-viventi" è meglio rimanere lontani, dopo avere ricevuto da loro quello di cui abbiamo bisogno.

Gli uomini a volte possono vedere gli spiriti ed esistono varie descrizioni di visioni di spiriti da parte di vari testimoni, che bisogna valutare in tutta la loro esagerazione, bizzarria o malafede. Un caso tipico è quello delle donne che affermano di essere rimaste incinte per opera dello spirito del marito. Anche se Mbiti invita alla massima cautela critica nel vaglio di queste fonti, tuttavia, nella descrizione di queste esperienze, conclude con una vera e propria caduta di tono: "esistono altre storie analoghe a queste e non c'è ragione di dubitare della veridicità della maggior parte di esse, soprattutto da quelle narrate da chi ha vissuto direttamente ciò che descrive"¹⁴⁸.

L'ontologia africana, come accennato, è per Mbiti essenzialmente antropocentrica: "l'uomo è situato al centro dell'esistenza e i popoli africani interpretano tutto in relazione a questa posizione centrale dell'uomo. Dio è la spiegazione dell'origine e del

¹⁴⁶ Idem, p. 84.

¹⁴⁷ Anche Mbiti conferma l'esistenza di un essere che continua a vivere dopo la morte. Un'idea di uomo e persona che sopravvive al decomporsi del corpo.

¹⁴⁸ Idem, p.92. Anche noi abbiamo ascoltato varie descrizioni simili in questi anni e è sorprendente vedere come tutti credono fermamente in queste descrizioni, anche gli stessi docenti universitari (Professori di Filosofia!). Vale la pena menzionare, come contrappeso, le posizioni notoriamente laiche e atee, come quella di Kwasi Wiredu o Kwame Antony Appiah, mentre Valentin Yves Mudimbe si dichiara un agnostico cristiano e Alexis Kagame rivendica alle religioni tradizionali una qualità eminentemente metafisica: V.Y. Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal Paris 1994, p. I, A. Kagame, *La philosophie bāntu comparée*, Paris 1976, pp. 269-270.

sostentamento dell'uomo: è come se Dio esistesse solo nell'interesse dell'umanità"¹⁴⁹. Da qui innanzi tutta l'opera di Mbiti sarà dedicata allo studio della percezione africana dell'uomo, dell'uomo creato, dell'uomo nella società e dell'uomo che cambia.

Riguardo all'origine dell'uomo molte storie della creazione sostengono che il paradiso era un momento di felicità. In alcune storie appariva la proibizione di mangiare un certo tipo di frutta, ma una iena rompe l'ordine che separa la famiglia di Dio (genitori) e gli uomini (figli). Altri popoli dicono che la separazione fu dovuta al rumore o a fuochi che gli uomini facevano. Da questa separazione chi ci ha perso è certamente l'uomo. Ma non si presentano soluzioni a questa perdita, non esiste nessuna "gloriosa speranza". Per Mbiti è questa la debolezza della religione africana e le religioni universali potranno conquistare la religione africana non con la forza, ma portando gli uomini africani a questa nuova speranza.

Dopo questa creazione sono sorte tante razze in Africa (boscimanoidi, caucasoidi, mongoloide, negroide, pigmoide, etc) e tante tribù¹⁵⁰ (circa tremila) differenti con ognuna la propria lingua: sono circa duemilacento lingue raggruppabili in gruppi linguistici come bantu, camitico-semitico, khoisan, malese-polinesiano, negritico, sudanico, etc. oltre a inglese, francese, portoghese, spagnolo, afrikaans e arabo. Ci sono tentativi di promuovere le lingue locali¹⁵¹, anche se i giovani preferiscono imparare le lingue europee. Ogni popolo si circonda generalmente in un contesto geografico particolare, anche se la conferenza di Berlino del 1885 tracciando nuove frontiere ha stravolto e separato molti popoli. Ogni popolo ha la sua cultura e i suoi miti di origine, con i propri eroi "fondatori". Ogni popolo ha la sua organizzazione sociale e politica distinta, e il proprio sistema religioso, anche se Mbiti si è sforzato di mostrare in questo studio comparato che esistono più somiglianze che differenze, i cui concetti fondamentali costanti sono, come abbiamo analizzato, credenza in Dio, esistenza degli spiriti, continuazione della vita umana dopo la morte, magia e stregoneria, etc., e i termini per indicare queste realtà sono simili in molti popoli¹⁵².

¹⁴⁹ Idem, p. 97.

¹⁵⁰ Mbiti preferisce il termine "popoli" in quanto "tribù" ha assunto sempre più una connotazione seminegativa. Cfr. Idem, p.106.

¹⁵¹ Nel nostro caso mozambicano, il governo ha varato in questi ultimi anni una disposizione che prevede l'introduzione delle lingue locali nell'insegnamento pubblico. Dall'altro lato però la lingua locale non è mai usata in nessun ambiente ufficiale, ma solamente nelle celebrazioni nelle chiese.

¹⁵² Cfr. Idem, p.108-109.

Una delle principali forze nella vita tradizionale africana è il profondo senso di parentela, determinata attraverso legami di sangue o alleanze. La rete di parentele è così intricato in tutta la tribù dove ognuno è apparentato con tutti al punto di avere centinaia di “padri”, “madri”, “zii”, “fratelli”, “figli”, etc. Ogni tribù è poi suddivisa in “clan” a loro volta suddivisi in sottoclan o “gate” cioè gruppi i cui membri hanno lo stesso antenato in comune fino a sei o otto generazioni addietro. Esistono infine le *famiglie estese*, “allargate”, che comprendono i parenti prossimi inclusi i “morti-viventi” e coloro che nasceranno, e le *famiglie nucleari* o “notturne” (genitori e figli). Anche le case (generalmente capanne rotonde) e i villaggi sono molto simili in tutta l’Africa.

Ma in una società come questa, che posto ha l’individuo? In Africa l’individuo non può esistere da solo ma all’interno della comunità, è parte di un tutto. Non basta nascere, è necessario essere integrato nella società attraverso riti di iniziazione. Tutto ciò che tocca l’individuo tocca l’intero gruppo. Per chiarire la natura di questo sentimento fondamentale di appartenenza, Mbiti introduce un principio, diventato poi uno degli assiomi più famosi e citati della filosofia africana: “Io sono perché noi siamo e, poiché siamo, dunque io sono” sostenendo che “questo è un punto cardinale per comprendere il concetto africano di uomo”¹⁵³.

Per l’argomento di questa tesi, questo è un punto cruciale, per l’enorme importanza di questo principio, che tutti gli autori riconoscono essere stato messo a fuoco innanzitutto da Mbiti. È necessario dunque approfondirlo, riprendendo in seguito l’analisi ulteriore del testo di Mbiti.

L’applicazione storicamente più importante di questo principio si è avuta infatti con la politica di riconciliazione attuata in Sudafrica per superare gli orrori dell’*apartheid*, istituendo la *Truth and Reconciliation Commission* (TRC), «Comissione per la verità e la riconciliazione». La Commissione è ispirata alla dottrina dell’*ubuntu*, ossia della fratellanza connaturata all’identità africana, fondata sul principio enunciato da Mbiti. Tale Commissione ebbe il compito di processare i criminali dell’*apartheid* non per punirli ma perché, con la confessione piena dei loro delitti e con il perdono degli offesi, potessero essere reinseriti nella comunità, in nome del primato della Persona. L’autore di riferimento è soprattutto Desmond Tutu, uno dei grandi protagonisti della fine dell’

¹⁵³ Idem, p.114. *Umuntu ngumuntu ngabantu*, recita un aforisma zulu, attestato nelle più diverse aree bantu: «Una persona è una persona attraverso un’altra persona» (A. Shutte, *Philosophy for Africa*, Rondebosch-South Africa 1993, p. 46).

apartheid: «Gli africani hanno questa cosa chiamata *ubuntu*... l'essenza dell'essere umano. È parte del dono che gli africani danno al mondo. Abbraccia l'ospitalità, il prendersi cura degli altri, la voglia di affrontare mille miglia per amore degli altri. *Crediamo che una persona è una persona attraverso un'altra persona*. Che la mia umanità è allacciata, afferrata inestricabilmente nella tua. Se ti disumanizzo inesorabilmente, disumanizzo me stesso. L'individuo solitario è una contraddizione in termini e, quindi, tu cerchi di lavorare per il bene comune perché la tua umanità partecipa della sua stessa comunità, le appartiene»¹⁵⁴

Il “Sono perché siamo” di Mbiti riprende infine proprio un noto aforisma zulu, attestato nelle più diverse aree bantu, che esemplifica al meglio il primato della persona nella filosofia tradizionale africana, a fondamento dello spirito dell'*ubuntu*, per la riconciliazione: *Umuntu ngumuntu ngabantu*, «Una persona è una persona attraverso un'altra persona»¹⁵⁵. Torneremo in seguito su questo punto essenziale.

Tornando al nostro testo, Mbiti continua presentando la religiosità dell'uomo africano in tutte le sue fasi della vita.

La nascita di un bambino è un processo che inizia molto prima del suo arrivo e coinvolge tutta la parentela. Alcuni popoli considerano il matrimonio completato solamente con la nascita di un figlio. La tragedia maggiore per una donna è la sterilità¹⁵⁶. Dopo la sua morte sarà subito dimenticata perché non avrà nessuno del suo sangue che potrà ricordarla.

La donna gravida deve rispettare vari tabù, e dopo aver dato alla luce ci sono vari riti da compiere e feste da celebrare le cui somiglianze sono grandi in quasi tutti i popoli anche distanti migliaia di chilometri tra loro. Nelle società tradizionali era grande la mortalità infantile (circa la metà dei nati vivi moriva entro i dieci anni di età), problema ridotto sensibilmente con l'arrivo dei missionari cristiani.

Tutti i nomi dati ai bambini hanno un significato e possono esistere vari nomi per la stessa persona. In tutti i popoli esistono *riti di iniziazione* che simboleggiano la morte (con la separazione fisica dei candidati) e la resurrezione (con il reinserimento nella

¹⁵⁴ D. Tutu, *No Future Without Forgiveness*, New York 1999.

¹⁵⁵ A. Shutte, *Philosophy for Africa*, Rondebosch-South Africa 1993, p. 46.

¹⁵⁶ “una moglie sterile porta in sé una cicatrice che non potrà mai essere cancellata, e ne soffrirà, così come anche i suoi parenti, sarà un'umiliazione irreparabile per la quale non c'è fonte di conforto nella vita tradizionale africana”, idem, p.116. È chiara qui l'analogia con la concezione ebraica della sterilità, per la quale l'individuo deve “continuare” la sua esistenza attraverso la sua discendenza. Questa necessità è fondamentale per i popoli che non conoscono l'idea di resurrezione.

tribù come nuove creature). Con i riti di iniziazione il giovane è pronto poi alla vita sessuale, al matrimonio, alla procreazione e alle responsabilità familiari. Vari popoli hanno riti particolari e differenti che variano tra pratiche fisiche fino a incisioni degli organi sessuali, e la circoncisione. Generalmente chi non ha fatto questi riti (sia maschi che femmine) non può sposarsi.

Mbiti sostiene che questa pratica delle iniziazioni è durissima a morire, nonostante gli attacchi sferrati dai missionari cristiani¹⁵⁷.

Fulcro dell'esistenza dell'uomo africano è il matrimonio nel quale convergono tutti i membri della comunità (incluso i morti). Matrimonio e procreazione sono un unico concetto poiché senza la procreazione il matrimonio è incompleto: “una persona che non ha discendenti in realtà spegne il fuoco della vita e diventa morta per sempre, poiché la sua linea di continuazione fisica si blocca se non si sposa e non genera figli. Questi sono concetti e obblighi che non devono essere né disprezzati né offesi”¹⁵⁸. Tutti gli africani devono sposarsi e avere figli: è la maggior aspettativa e speranza di un individuo e ciò che si aspetta la comunità. La preparazione al matrimonio avviene attraverso i riti di iniziazione che, secondo Mbiti, svolgono questo compito meglio delle stesse università! In alcuni popoli la scelta del coniuge spetta ai genitori, in consenso col figlio, mentre in altri popoli sono gli stessi figli che scelgono e poi informano i genitori i quali poi iniziano le trattative di fidanzamento e matrimonio. Generalmente non ci sono riti per il fidanzamento¹⁵⁹, ma per le nozze ci sono tante cerimonie quante i popoli dell'Africa. Il “lobolo” (dote) rende legale il contratto del matrimonio (oltre a valorizzare la stessa moglie): questa pratica è stata interpretata erroneamente come un pagamento. Per alcuni popoli il matrimonio è completo quando nascono figli, per altri quando si paga il *lobolo*, per altri quando si sposa il primo figlio. Alcune società esigono o rispettano altamente la verginità prima del matrimonio; altre permettono le relazioni sessuali della coppia prima del matrimonio.

¹⁵⁷ Nel contesto in cui viviamo (Mozambico) questi riti sono praticamente scomparsi (e non tanto lentamente) e a nostro modo di vedere non dovuto a attacchi esterni ma per una “involuzione”.

¹⁵⁸ Idem, p.141. Qui Mbiti espressa la stessa richiesta di Tempels, di non giudicare affrettatamente ma di cercare di capire e lasciar finire il discorso prima di giudicare.

¹⁵⁹ Nel nostro caso mozambicano esistono le trattative tra le famiglie, dove viene contrattato il valore del “lobolo”, ossia la quantità di beni che il pretendente deve offrire alla famiglia della sposa.

Diffusa (ma mai oltre i 20% della popolazione) è l'usanza della poligamia (o meglio poliginia). Secondo Mbiti questa aiuta a prevenire o ridurre l'infedeltà e la prostituzione, soprattutto da parte del marito. Diffusa anche la pratica del levirato.

Il divorzio spesso viene in seguito a casi di sterilità o infedeltà (soprattutto della moglie)¹⁶⁰. Altre cause di separazione sono la crudeltà del marito, la pratica o il sospetto di magia e stregoneria, abbandono, etc.

Generalmente i bambini sono affidati alla madre¹⁶¹.

Riguardo al sesso Mbiti sostiene che esso non ha solo scopi biologici ma anche funzione religiosa e sociale. In alcune regioni è usato come espressione di ospitalità o, come detto sopra, per generare figli al posto del marito assente o sterile¹⁶². L'adulterio viene punito severamente.

Riguardo alla malattia e morte, quando qualcuno è gravemente ammalato si deve ricercare chi è il colpevole per questa malattia e si prendono misure preventive contro queste cause. Ogni morte deve avere una causa immediata: generalmente è a magia, stregoneria o sortilegio. Altre cause di morte possono essere attribuite ai morti-viventi, agli spiriti o allo stesso Dio quando per esempio si tratta di fulmini, morte per anzianità, etc. È solo il corpo che muore. Lo spirito passa a vivere insieme agli altri spiriti.

Il cadavere viene fatto uscire da una fessura o buco della casa e non dalla porta principale, per significare che il defunto non è uscito di casa ma sta ancora là. Nella fossa vengono sepolti oggetti appartenenti al defunto affinché, afferma Mbiti, non si trovi indigente nell'aldilà. Al funerale tutti devono presentarsi, pena essere sospettati di aver causato la morte del defunto oppure essere vendicati dallo stesso morto che considera una mancanza di rispetto l'assenza al funerale.

Generalmente il corpo è sepolto, in altri casi gettato in un fiume o in un bosco dove viene mangiato dagli animali selvatici.

L'aldilà in realtà è geograficamente un "aldiquà", semplicemente è invisibile agli occhi umani. È solo il corpo che sparisce, mentre lo spirito continua a vivere pressoché come prima (con le stesse distinzioni sociali, di genere, caratteristiche "fisiche" e sociali, fino quando entrerà nello zamani, l'immortalità collettiva. Altri popoli credono che l'anima

¹⁶⁰ Se è il marito che è sterile, la moglie può essere fecondata dal fratello del marito. Cfr. idem, p.153.

¹⁶¹ Nel nostro caso (Mozambico) generalmente i figli vengono affidati al papà.

¹⁶² Lo stesso Mbiti però non sa dire come e se queste norme vengono messe in pratica. Cfr. Idem, p.154-155.

vada vicino a Dio o in cielo. La maggioranza dei popoli non si aspetta nessun giudizio o ricompensa nell'aldilà, né partecipazione alla divinità di Dio. Molte società credono nella "reincarnazione parziale", ossia alcune caratteristiche dei defunti si ripresentano in qualche discendente. Non esiste resurrezione né per l'individuo né per l'intera umanità: la morte è "l'inizio di una partenza ontologica permanente dell'individuo dall'umanità allo stato di spirito [...] è la fine dell'uomo reale e completo"¹⁶³

Mbiti passa in rassegna la figura degli "specialisti" nella cultura tradizionale africana, incominciando dagli "uomini-medicina"¹⁶⁴ da non chiamare erroneamente "medici-stregoni". Generalmente è una professione che si trasmette da padre in figlio o eletti per una "vocazione" speciale. Ricevono una formazione che varia da mesi a alcuni anni, sulla conoscenza di erbe, radici, animali, cure, prevenzioni, etc. e su come combattere magia e stregoneria. Si uniscono in associazioni o corporazioni¹⁶⁵. I suoi compiti sono: curare (scoprire le cause delle malattie, perché tutto è causato e Mbiti acutamente sostiene che "finché la gente interpreterà la malattia e la sventura come esperienze «religiose», l'uomo-medicina tradizionale continuerà a vivere e a prosperare")¹⁶⁶; prevenire; far prosperare e eliminare ciò che nuoce. Ci sono anche dei furbi, ma non per questo si deve condannare tutta la categoria, in quanto Mbiti conclude che "gli uomini-medicina sono gli amici, i pastori spirituali, gli psichiatri e i dottori dei villaggi e delle comunità tradizionali dell'Africa"¹⁶⁷. Seguono i *medium e indovini* il cui compito è di collegare gli esseri umani ai morti-viventi e agli spiriti. Gli indovini interpretano le dichiarazioni dei medium (che sono generalmente donne) e insieme agli uomini-medicina arrivano a scoprire le "cause" delle malattie. Esiste una formazione e addestramento di questi che sono chiamati o consegnati dalla famiglia a tale professione. Anche in questo caso ci sono persone che approfittano e fanno i furbi, però Mbiti conclude: "è difficile conoscere esattamente di che cosa si tratti: capacità extrasensoriali degli indovini, agenti spirituali, telepatia, percezione umana ipersensibile o una combinazione di tutti questi fattori potrebbero entrare in gioco. Comunque sia, la

¹⁶³ Idem, p. 174.

¹⁶⁴ Da noi in Mozambico sono chiamati "curandeiros".

¹⁶⁵ In Mozambico l'Associazione si chiama METRAMO: *Medicos Tradicionais Moçambicanos*.

¹⁶⁶ Anche nel caso chiaro di una morte per malaria causata dalla puntura di una zanzara anofele, è necessario scoprire chi ha inviato quella zanzara a pungere quella determinata persona. Idem, p.178-179.

¹⁶⁷ Idem, p. 180.

divinazione è un altro elemento che viene ad aggiungersi alla complessità dei concetti e delle esperienze dell'universo in Africa"¹⁶⁸.

Tra gli specialisti Mbiti indica anche i "maghi della pioggia" cui compito non è solo di "far piovere", ma anche di "fermare la pioggia" quando è troppa¹⁶⁹. Chi non riesce nel suo compito può anche mettere in pericolo la propria vita.

Tra gli specialisti, i re, le regine e i governanti in genere sono capi mistici e religiosi e simbolo della salute e del benessere dei loro popoli. I re conservano gli stessi privilegi anche nell'aldilà. Il potere coloniale tendeva a inglobare i capi tradizionali nella propria struttura politica, ma questo contribuì alla diminuzione del loro prestigio davanti al popolo. Alcuni re diventarono capi di stato dopo l'indipendenza. Attualmente la tendenza è al superamento definitivo del ruolo dei monarchi tradizionali africani.

L'intermediario principale tra Dio e gli uomini resta comunque il *sacerdote* che svolge doveri religiosi e sociali. È necessario un lungo addestramento e in alcune società rimane in prova per almeno sette anni.

La figura del *profeta* non esiste, forse perché, sostiene Mbiti non c'è futuro nel concetto africano di tempo, così pure non esistono "fondatori religiosi" ma solo fondatori nazionali che stanno all'origine mitologica della costituzione di popoli. Non ci sono neppure "riformatori, missionari religiosi o propagatori ufficiali delle religioni e della filosofia dell'Africa"¹⁷⁰

Esistono molti studi su magia e stregoneria: Mbiti però sostiene che questi temi sono trattati con molta ignoranza, pregiudizi e falsificazioni specialmente da parte di missionari e amministratori coloniali europei e americani. Mbiti passa a presentare una serie di racconti o "testimonianze" di fatti mistici o magici, sostenendo a ragione che "ogni africano che vive in un villaggio può raccontare una serie innumerevole e infinita di queste storie"¹⁷¹. E il nostro autore, nonostante riconosca che vi siano anche trucchi o superstizioni, difende l'esistenza di questi fenomeni che sfuggono ancora a spiegazioni

¹⁶⁸ Idem, p. 188.

¹⁶⁹ La loro funzione è di intermediari, poiché sanno che è solo Dio che può fare ciò. La pioggia è considerata da molte società africane un fenomeno sacro, e venendo dal cielo unisce l'uomo al divino. Dio è chiamato "Colui che dà la pioggia". Cfr. Idem, p.191.

¹⁷⁰ Idem, p. 202.

¹⁷¹ Cfr. Idem, p. 206. Anche noi possiamo presentare tante storie simili sentite lungo gli anni. Generalmente si tratta di fatti successi ad altri e trasmessi di bocca in bocca in un modo simile alla diffusione di quelle che sono chiamate "leggende metropolitane".

scientifiche e conclude che non esiste società africana che non creda in uno o nell'altro modo al potere mistico.

La *magia* viene divisa in “magia buona” e “magia cattiva”. Quella buona è per curare, allontanare sfortune e usa talismani, amuleti, piume, incantesimi e oggetti vari a cui si attribuiscono poteri occulti. Il potere della magia (e degli oggetti magici) viene direttamente da Dio oppure anche dagli spiriti e morti viventi che mediano questo potere. Gli uomini-medicina usano la “magia buona”, così come gli indovini e i maghi della pioggia.

La “magia cattiva” è usata da stregoni per causare mali, sfortune, malattie. Anticamente chi operava queste magie cattive veniva punito, bastonato, o lapidato o pagando con multe o con la vita. Anche oggi, sostiene Mbiti, ci sono ancora persone attaccate e uccise perché accusati di pratiche magiche malvagie¹⁷². Molte sono le vittime (anche persone istruite e prelati) di quelli che sono chiamati “raddoppiatori di denaro”¹⁷³.

Ma da dove viene il male? Non da Dio che non lo creò. Per quasi tutte le società africane il male viene da esseri spirituali diversi da Dio (quelli che si sono staccati dalla immortalità personale) o da maghi e stregoni (*feiticeiros*). Il male non può mai venire da un essere superiore. Dio non farà mai il male a nessuno. Per questo non è necessario offrirgli sacrifici.

Le maledizioni funzionano solo quando la persona accusata è colpevole.

In conclusione Mbiti sostiene che “I concetti africani di moralità, etica e giustizia, non sono ancora stati studiati appieno e molti libri neppure li menzionano oppure lo fanno solo superficialmente. Non ci sono “peccati segreti” ma uno è buono o cattivo in base a quello che fa e non a quello che è¹⁷⁴.”

Segue una lunga serie di norme etiche da seguire che forma l’ “etica dinamica” africana, che definisce ciò che una persona *fa* e non ciò che lei *è*.

Esiste poi il *male naturale*, malattie, calamità, incidenti, etc., anch'esso causato da qualche agente umano o spirituale.

¹⁷² Anche oggi nel 2010 varie persone sono condannate e uccise perché accusate di “feiticeria”.

¹⁷³ Anche nel Mozambico abbiamo incontrato questi casi, con degli ecclesiastici come vittime.

¹⁷⁴ Mbiti sostiene, in modo che ci lascia molto perplessi, che un atto è male solo quando viene scoperto come per esempio l'adulterio non è un male finché non si viene scoperti dalla società che lo proibisce. Sostiene pure più volte che espressione di amicizia e ospitalità è permettere l'ospite passi la notte con la moglie o figlia del padrone di casa. Non abbiamo avuto riscontri di ciò nella cultura in cui viviamo. Cfr. Idem, p. 223.

Mbiti tratta dei cambiamenti dell'uomo africano dentro le trasformazioni mondiali, causati dalla scienza, tecnologia, mass media, scuole, università, etc. Tutto ciò è stato veicolato dall'arrivo del cristianesimo e dai missionari che implementando scuole hanno creato i vivai del cambiamento¹⁷⁵. Così arrivarono medicine, pratiche igienico-sanitarie e influenze culturali che trasformarono l'Africa sempre più a immagine dell'Europa. Il controllo europeo e americano è soprattutto economico, ecclesiastico e mass-mediale. Questo operò una “detrionalizzazione”, promuovendo nuove identità.

I cambiamenti maggiori avvengono nella famiglia, dove i genitori sono generalmente analfabeti e i figli studiano all'Università e vengono tagliati fuori dalle tradizioni, diventando così degli “sradicati”. Il cambiamento è giunto troppo in fretta, nel campo politico, economico, urbano, religioso (fenomeno dell'ateismo), culturale (superficialità) e temporali. Nonostante tutti questi cambiamenti Mbiti sostiene che il subconscio della vita tribale è solo addormentato e non morto¹⁷⁶, anche se lamenta che “l'enfasi si sta spostando dal «noi» della vita collettiva tradizionale all' «io» dell'individualismo moderno¹⁷⁷. Ciò si riscontra nelle famiglie sempre più nucleari e non più “allargate”; giovani lontani da casa per studiare; contratti matrimoniali diventano sempre più affari personali e non più comunitari (il “lobolo” è sempre più caro perché la figlia costò molto per farla studiare); mariti che tornano a casa una o due volte l'anno perché lontani a lavorare. Mbiti ripete la sua idea che le scuole oggi insegnano la storia coloniale e a sezionare rane, piuttosto che creare una famiglia felice. L'educazione è la necessità più pressante per l'Africa¹⁷⁸.

Riguardo al cristianesimo in Africa, Mbiti afferma che è così antico da poter essere considerata una religione indigena, tradizionale e africana, presente saldamente in Africa ben prima dell'arrivo dell'Islam. Fu a partire dal secolo XV che la Chiesa cattolica stabilì la sua opera missionaria lungo il litorale nell'Africa australe e nel XIX

¹⁷⁵ Cfr. Idem, p. 228.

¹⁷⁶ Idem, p. 234.

¹⁷⁷ Idem, pp.236-237.

¹⁷⁸ Le pubblicazioni a riguardo si sono moltiplicate. Si cfr. in particolare gli studi più recenti e approfonditi di Jean Marc Ela: J.-M. Ela, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, L'Harmattan, Paris 2001; Id., *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, vol. I, L'Harmattan, Paris 2007 ; Id., *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, vol II, L'Harmattan, Paris 2007 ; Id., *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, vol. III, L'Harmattan, Paris 2007 ; Id., *L'Afrique à l'ère du savoir. Science, société et pouvoir*, L'Harmattan, Paris 2007.

iniziarono sistematicamente le attività missionarie. Molti missionari erano persone semplici (non erano dei teologi)¹⁷⁹.

Ultimamente si sono molto diffuse le sette: nel 1984 si contavano più di settemila chiese indipendenti, la maggioranza delle quali si staccarono dalla chiesa anglicana, luterana e protestante così che Mbiti conclude “lo scandalo della divisione delle Chiese missionarie protestanti ha offerto un cattivo esempio ai fedeli africani”¹⁸⁰. Il principale sforzo dei missionari fu di strappare i convertiti dalla vita tradizionale a favore di quella che pensavano essere l’opinione giusta, civilizzata e cristiana della nuova fede. La cultura locale non fu integrata nella nuova fede, per questo nell’opinione di molti il cristianesimo è superficiale perché non risponde efficacemente e non influisce sopra i problemi reali delle persone. Ciò significa che il substrato culturale non fu convertito. I missionari furono i pionieri dell’educazione formale in Africa (la maggioranza dei governanti e capi ha studiato nelle scuole della chiesa cattolica). Le prospettive future per il cristianesimo, secondo Mbiti, sono ottimiste.

Anche l’Islam può essere definito indigeno, tradizionale e africano. Cento anni dopo la morte di Maometto, l’Islam si diffuse rapidamente nel nord Africa e nel litorale orientale. Come per il cristianesimo, così pure l’Islam non è riuscito a conquistare l’anima “animista” degli africani. Le comunità mussulmane sono più diffuse nelle grandi città, poco nelle zone rurali. Tra l’Islam e la religione africana c’è concordanza riguardo l’idea dell’unicità di Dio, dei morti viventi (santi mussulmani), magia buona, sortilegi e “feiticeria”. L’Islam ha introdotto l’infibulazione in alcuni paesi africani (Somalia, Sudan, Etiopia). Il grande problema dell’Islam è quello della modernità, dovuto anche, secondo Mbiti, alla poca istruzione dei leaders musulmani. “ironicamente, sono più numerosi gli studiosi cristiani d’islamismo nell’Africa tropicale che quelli mussulmani, anche se il numero di questi ultimi sta progressivamente crescendo”¹⁸¹.

Mbiti termina la sua opera con un capitolo sulla ricerca di nuovi valori, identità e sicurezze, in seguito all’indebolimento dei valori tradizionali. A riguardo dell’ingresso del comunismo nell’Africa australe Mbiti sostiene “non vedo la possibilità di nessuna rivoluzione comunista a breve termine in Africa, anche se principi socialisti,

¹⁷⁹ Lo stesso avvenne con l’evangelizzazione dell’America latina.

¹⁸⁰ Idem, p. 145.

¹⁸¹ Idem, p. 266.

accompagnati da una valanga di promesse verbali, vengono sperimentati in alcuni paesi come la Tanzania, il Mozambico, l’Etiopia e l’Angola”¹⁸².

L’Africa ora deve procurare nuovi valori, nuove identità e una nuova autocoscienza. Dinnanzi alle sfide della società moderna il cristianesimo tenta rispondere assumendo impegni sociali e con buoni risultati. Meno risultati invece ottiene a livello individuale per ciò che riguarda la morale sessuale, alcolismo, razzismo, corruzione, etc. Le religioni in Africa devono incontrare nuovi modelli, regole morali e etiche adeguate alla società in trasformazione, e svolgono un ruolo importante nella riconciliazione, armonia, pace, sicurezza, etc.

Mbiti conclude la sua opera con queste parole: “In questa situazione, il cristianesimo che è anche «indigeno», «tradizionale» e «africano», come tutti gli altri sistemi principali che abbiamo considerato, presenta le potenzialità maggiori di rispondere ai dilemmi e alle sfide dell’Africa moderna e di raggiungere la piena integrazione e maturità degli individui e delle comunità. Dubito molto che, anche nel loro meglio, questi altri sistemi religiosi e ideologie attualmente presenti in Africa stiano affermando qualcosa di nuovo o diverso da ciò che è già profondamente radicato nel cristianesimo. [...] La forza del cristianesimo è in Gesù Cristo. [...] Considero le religioni tradizionali, l’Islam e gli altri sistemi religiosi come terreno preparatorio e anche essenziale nella ricerca del non plus ultra, ma solo il cristianesimo ha la terribile responsabilità d’indicare la via verso l’Identità, le Fondamenta e la Fonte dell’essere ultimi”¹⁸³.

¹⁸² Idem, p. 278. Anche in Mozambico l’ideologia marxista leninista, che aveva forgiato la rivoluzione per l’indipendenza e i primi governi, ha capitolato davanti all’ideologia liberal capitalista attualmente presente.

¹⁸³ Idem, p. 290.

f) Menkiti Ifeany A. / Kwame Gyekye (*Essere comunitario e Essere personale*)

Importante per la nostra ricerca sull'idea di persona è la riflessione di Ifeany A. Menkiti, che tratta specificatamente questo tema nel suo articolo "Person and Community in Africa Traditional Thought"¹⁸⁴ del 1984, ripreso pressoché integralmente nell'articolo "On the Normative Conception of a Person"¹⁸⁵ pubblicato sul *Companion...* del 2004.

Obiettivo di Menkiti è proprio quello di articolare una concezione di persona nel pensiero tradizionale africano, facendo emergere il contrasto con la concezione occidentale sullo stesso tema. L'occidente di fatto definisce l'uomo astratto con le sue caratteristiche individuali, mentre nella visione africana non esiste l'individuo solitario ma solo l'uomo nell'accezione famosa di Mbiti "I am because we are...": "It is in rootedness in an ongoing human community that the individual comes to see himself as man, and it is by first knowing this community as a stubborn perduring fact of the psychophysical world that the individual also comes to know himself as a durable, more or less permanent, fact of this world".¹⁸⁶

La prima differenza col pensiero occidentale è che, secondo Menkiti, è la comunità che definisce la persona come persona e non le qualità statiche isolate come la razionalità, volontà o memoria. La seconda differenza è che le persone diventano tali solo dopo un lungo processo di incorporazione. Diventare persona è un obiettivo da raggiungere: "Thus, it is not enough to have before us the biological organism, with whatever rudimentary psychological characteristics are seen as attaching to it. We must also conceive of this organism as going through a long process of social and ritual transformation until it attains the full complement of excellencies seen as truly definitive of man. And during this long process of attainment, the community plays a vital role as catalyst and as prescriber of norms".¹⁸⁷

Menkiti introduce l'idea di "progressione ontologica" riconoscendo però che questa idea necessita di elaborazione migliore. Questa idea sostiene che il bambino non ha ancora una sua personalità perché questa si acquista progressivamente con la maturità e la

¹⁸⁴ MENKITI I.A., *Person and Community in Africa Traditional Thought* in R.Wright, *African Philosophy: an Introduction*, Lanham, Md: University Press of America, 1984, pp. 171-181.

¹⁸⁵ MENKITI I. A., *On the Normative Conception of a Person*, In *Wiredu: A Companion of African Philosophy*, Blackwell Publishing, 2004 n.24, pp.324-332

¹⁸⁶ MENKITI I. A., *Person and Community...*, o.c., pp. 171-172

¹⁸⁷ Ivi, p. 172

vecchiaia, e perdura anche dopo la morte, nella fase di “morti-viventi”.¹⁸⁸ Solo quando non sono più ricordati dalla comunità i morti-viventi perdono la loro identità personale, passando così dalla “immortalità personale” all’ “immortalità collettiva”. Menkiti contesta l’idea di Mbiti di “immortalità collettiva” e preferisce definire questa fase come quella dei “morti senza nome”: “At the stage of total dis-incorporation marked by the term, the mere *its* that the dead have now become cannot form a collectivity of any kind; and, since by definition no one now remembers them, there is not much sense in saying of them that they are immortal either. They no longer have an adequate sense of self; and having lost their names, lose also the means by which they could be immortalized. Hence, it is better to refer to them by the term *the nameless dead*, rather than . designate their stage of existence by such a term as ‘collective immortality’, thereby opening up the possibility of describing them as ‘collective immortals’, which certainly they are not”¹⁸⁹.

Ciò che fa l’individuo persona è l’osservanza della morale, quindi il bambino (ma anche il giovane) non è ancora persona perché non ha una personalità morale: “It is the carrying out of these obligations that transforms one from the it-status of early childhood, marked by an absence of moral function, into the person-status of later years, marked by a widened maturity of ethical sense--an ethical maturity without which personhood is conceived' as eluding one”.¹⁹⁰ E qui Menkiti cita la teoria della giustizia di Rawls per la quale “The sufficient condition for equal justice [is] the capacity for moral personality”.¹⁹¹ In sintesi, un individuo diventa persona solo attraverso il possesso di una moralità. Menkiti mostra la sua perplessità riguardo alla rivendicazione dei diritti degli animali, perché i diritti sono legati alla capacità in senso morale che si concretizza nel compimento dei doveri di giustizia verso gli altri. A questa linea si riallaccia anche la sua critica all’esistenzialismo di Sartre, all’epoca molto in voga: se da un lato l’esistenzialismo, come il pensiero africano, riconosce che la personalità è qualcosa da acquisire, il presupposto metafisico di base è differente. Nella filosofia africana la comunità gioca un ruolo fondamentale nell’acquisizione della personalità completa, mentre per l’esistenzialismo l’individuo diventa persona anche da solo: “Above all,

¹⁸⁸ Il riferimento è a Mbiti, visto sopra.

¹⁸⁹ Ivi, p. 175

¹⁹⁰ Ivi, p. 176

¹⁹¹ Ibidem.

whereas in the African understanding human community plays a crucial role in the individual's acquisition of full personhood, in the Sartrean existentialist view, the individual alone defines the self, or person, he is to become. Such collectivist insistences as we find in the African world-view are utterly lacking in the Existentialist tradition".¹⁹²

Menkiti passa a precisare anche la nozione di Comunità nella visione africana, che è differente da quella occidentale, per la quale comunità è solo un raggruppamento umano con il fine non di difendere servizi comunitari ma i diritti degli individui: "whereas the African view asserts an ontological independence to human society, and moves from society to individuals, the Western view moves instead from individuals to society. In looking at the distinction just noted, it becomes quite clear why African societies tend to be organized around the requirements of duty while Western societies tend to be organized around the postulation of individual rights . In the African understanding, priority is given to the duties which individuals owe to the collectivity, and their rights, whatever these may be, are seen as secondary to their exercise of their duties. In the West, on the other hand, we find a construal of things in which certain specified rights of individuals are seen as antecedent to the organization of society ; with the function of government viewed, consequently, as being the protection and defense of these individual rights".¹⁹³

Nell'articolo pubblicato nel *Companion...* del 2004 Menkiti riprende praticamente le stesse idee, dette con parole diverse. Introduce la parola chiave "Group Solidarity" come miglior definizione della società africana, e insiste sull'idea di personalità da acquisire attraverso un processo, insieme alla comunità e con l'esercizio della moralità, usando un esempio efficace: possiamo avere un "genio matematico" anche a 18 anni, senza esperienza, mentre alla stessa età non avremo mai un "genio morale".¹⁹⁴

¹⁹² Ivi, p. 179

¹⁹³ Ivi, p. 180

¹⁹⁴ "Consider now, for a moment, that although we would not have a great deal of difficulty talking about an 18-year-old mathematical giant, we would have a great deal of difficulty talking about an 18-year-old moral giant. The reason for this is that morality and the maturation of the human person are so intimately bound up that a still evolving specimen of the person, lacking a full record in the area of lived experience, would be hard-pressed to present the sort of personal history needed for an elevation into the status of a moral exemplar. Mathematics is another thing altogether: as long as the young man or woman can maneuver the equations better and faster than his or her aging professor, the road to mathematical sainthood is clear for him or for her. In fact, it is often said that mathematicians tend to do their best work while in their early years. It is a field in which lived experience is not necessary to achieve greatness. In the stated journey of the individual toward personhood, let it therefore be noted that the community plays

Un altro degli studiosi più importanti e originali dell'idea di persona è Kwame Gyekye, che rivoluziona l'idea comune africana circa la persona. Oltre ai suoi studi più famosi¹⁹⁵ c'è un importante articolo "*Person and Community in African Thought*" dove critica il pensiero comune africano che enfatizza il ruolo della Comunità a scapito dell'individualità.¹⁹⁶ Specialmente critica passo passo le posizioni di Menkiti viste sopra.

Inizia con una sentenza lapidaria: "There has been a great deal of misconception about both the metaphysical and social status of the person in African thought".¹⁹⁷

Gyekye critica espressamente le idee di Menkiti a riguardo della supposta superiorità della comunità sull'individuo, l'idea che è la comunità che definisce la persona come persona e la nozione di persona come uno *status* da acquisire. Il nostro autore ritiene che queste idee sono conseguenza delle filosofie socialiste africane che volevano giustificare l'introduzione del comunismo in Africa, come realtà già presente nella cultura tradizionale.

Gyekye tenta ricostruire lo statuto ontologico della persona rifacendosi ai detti e proverbi africani che per contenuto e rilevanza sono paragonabili ai primi frammenti greci sui quali si è costruita la prima filosofia greca. Suo interesse specifico è la cultura Akan, alla quale appartiene. Ricordiamo per inciso che gli Akan sono uno dei popoli più importanti dell'Africa occidentale, in particolare del Ghana. Il principale detto della cultura Akan, alla quale appartiene il nostro autore, fondamentale per l'idea di persona, è "All persons are children of God; no one is a child of the earth".¹⁹⁸ Questa concezione

a vital role both as catalyst and as prescriber of norms. The idea is that in order to transform what was initially biologically given into full personhood, the community, of necessity, has to step in, since the individual, himself or herself, cannot carry through the transformation unassisted. But then what are the implications of this idea of a biologically given organism having first to go through a process of social and ritual transformation, so as to attain the full complement of excellences seen as definitive of the person? One conclusion appears inevitable, and it is to the effect that personhood is the sort of thing which has to be achieved, the sort of thing at which individuals could fail". MENKITI I.A., *On the Normative Conception of a Person*, o.c., pp. 325-326.

¹⁹⁵ WIREDU, K. and GYEKYE K. (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, Washington, 1992; GYEKYE K., *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Temple University Press, Philadelphia, 1995.

¹⁹⁶ GYEKYE K., *Person and Community in African Thought*, in KIMMERLE H (ed.), *I, we, and body: First Joint Symposium of Philosophers from Africa and from the Netherlands, at Rotterdam on March 10, 1989*, B.R.Gruner, Amsterdam, 1989, pp.47-64. Questo articolo è ripreso pressoché integralmente nella sua opera con Wiredu, *Person e Community...*, citata nella nota precedente.

¹⁹⁷ Ivi, p.47

¹⁹⁸ "Nnipa nyinaa ye Onyame mma; obiara nnya asase ba", Ivi, p.49

teomorfica della persona mostra il valore intrinseco della stessa in quanto “figlio di Dio”. Possiede un’anima (*okra*) che ha un’esistenza *antemundane* in Dio: “In Akan conceptions each person is unique, because each soul is unique. Ontologically, then, the individual person must be self-complete in terms of his/her essence, for it requires nothing but itself in order to exist (except for the fact the he/she was held as created by God). If this is so, it cannot be the case that the reality of the person is derivative and posterior to that of the community. It would not therefore be correct to maintain that the notion of personhood is conferred by the community; neither would it be correct to assert that the definition of personhood is a function of the community”.¹⁹⁹ Gyekye critica pure il ricorso di Menkiti al pronome della lingua inglese per sostenere la sua teoria che va a scapito della concezione autentica africana della persona. Se fosse ricorso alle lingue africane sarebbe stato smentito. Così pure critica l’idea che il bambino non ha ancora acquisito lo *status* di persona e l’idea della non ritualizzazione del dolore della morte dei bambini, a differenza della morte degli anziani. Un anziano di fatto è “pianto” per quello che ha fatto di bene nella sua vita, come altri anziani più “modesti” vengono sepolti più semplicemente. E insiste: “A human person is a person whatever his/her age or social status”.²⁰⁰

Riguardo alla natura della comunità il nostro autore sostiene che è un grave errore ritenere che la personalità sia un fattore processuale, qualcosa da acquisire e realizzare e conferito dalla comunità così come negare l’autonomia della persona: “My reading of the indigenous sources suggests the conviction that in his/her nature a person is a complete individual and that this ontological completeness does not suffer diminution in consequence of his/her entry into, or membership of, the community. It is this fact that does not seem to have been duly recognized by some scholars who are given to harping on the communal or collective nature of African societies, ignoring the status of the individual”.²⁰¹

¹⁹⁹ Ivi, p.50

²⁰⁰ Ivi, p. 51. Ritenere che i bambini e giovani non sono ancora “persone complete” è rischioso, perché può mettere in pericoli i loro diritti: “A person, inasmuch as he/she is a child of God, must also be thought of as of intrinsic worth and ought to be accorded dignity, respect and importance. From this it can be inferred that a person has moral rights which are anterior to the community, rights that are therefore not conferred by society, but are concomitant to the notion of personhood. Children have rights because, like adults, they are persons” Ivi, p.52

²⁰¹ Ivi, pp.52-53

La persona é un essere “creato” che “scende” dal cielo in una comunità umana alla quale viene destinato come essere relazionale. Di fatto l’individuo non è autosufficiente: “Despite his/her ontological completeness, the individual person's capacities, talents and dispositions are not sufficient to meet his/her basic needs and requirements. The reason is formulated in the fragment, ‘A person is not a palm tree that he/she should be self-sufficient’ (*onipa nnye abe na ne ho ahyia ne ho*). Because the human individual is not self-sufficient, he would necessarily require the assistance, goodwill and the relationships of others in order to satisfy his basic needs”.²⁰² Esiste una *organic relation* tra l’individuo e il gruppo: “This organic relation has given rise to several questions, false impressions, invalid inferences, and outright condemnation of the communal system of social arrangement”.²⁰³

Questo carattere relazionale non é incompatibile con la nozione di autonomia personale. Concettualmente “communality cannot be opposed to individuality”²⁰⁴ perché il successo dell’individuo va a beneficio della comunità.

In conclusione per il pensiero Akan l’individuo è unico, con interessi particolari, volontà e desideri, capacità di pensare e agire in modo autonomo e “In its being, therefore, the community is secondary to the being of the persons. The being or reality of the individual person takes precedence over that of the community”.²⁰⁵

La cultura Akan cerca di integrare desideri individuali e ideali sociali, mantenere l’equilibrio tra l’unicità creativa individuale e la partecipazione sociale.

Pochi anni dopo Gyekye pubblica uno studio sulla concezione della persona nella cultura Akan. Particolarmente ci interessa il capitolo 6: “The concept of a person”,²⁰⁶ dove partendo dal detto già visto sopra “All persons are children of God, no one is a child of the earth” sostiene l’esistenza di quello che negli altri sistemi metafisici è chiamato *anima* (in lingua Akan: *okra*). Sa che per Wiredu la traduzione *anima* non è corretta perché ritiene che l’*okra* non sia qualcosa di immateriale come l’anima e vorrebbe tradurre come “that whose presence in the body means life and whose absence

²⁰² Ivi, p.54

²⁰³ Ibidem

²⁰⁴ Ivi, p. 56

²⁰⁵ Ivi, p. 59

²⁰⁶ GYEKYE, K., *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Temple University Press, Philadelphia, 1995.

means death”.²⁰⁷ *Okra* per Wiredu è qualcosa di “quasi fisico”. Gyekye continua introducendo un altro termine, simile a *okra* che è il *respiro*, (*honhom*): “the departure of the soul from the body means the death of the person, and so does the cessation of the breath”.²⁰⁸ Il termine *respiro* in altre lingue è intercambiabile con il termine *sunsum*, cioè *spirito*, usato per tradurre in Akan il termine greco *pneuma*, (*respiro*, *spirito*).

Sunsum è propriamente il secondo elemento costitutivo della persona. Gyekye precisa che “*spirit (sunsum)* is not identical with soul (*okra*), as they do not refer to the same thing”.²⁰⁹ Questo *sunsum* “derive directly from the Supreme Being, and not from the father”.²¹⁰

Oltre ai due elementi immateriali quali l’ *okra* e il *sunsum* c’è il terzo elemento costitutivo che è l’ *Honam* cioè il corpo. Se i primi due hanno un’origine divina, il corpo ha un’origine umana.²¹¹

Se nonostante le somiglianze non si possono identificare *okra* e *honhom*, e neppure *honhom* e *sunsum*, quale relazione tra *okra* e *honhom*? È questo “*a difficult knot to untie*” per Gyekye. Ci sono delle cose che si possono attribuire solo all’*okra* ma non al *sunsum*, e viceversa e conclude: “on this showing, insofar as things asserted of the *okra* are not assertable of the *sunsum*, the two cannot be identified. However, although they are logically distinct, they are not *ontologically* distinct. That is to say, they are not independent existents held together in a accidental way by an external bond. They are a unity in duality, a duality in unity. The distinction is not a relation between two separate entities. The *sunsum* may, more accurately, be characterized as a *part* – the active part – of the *okra* (soul)”.²¹²

Riguardo invece la relazione tra *okra* e *honam* esiste un’unità spirituale. Gyekye cita il detto Akan “when a man dies he is not (really) dead”.²¹³ Ciò significa che nell’essere umano c’è qualcosa di eterno, indistruttibile e che continua a esistere nel mondo degli spiriti. Ciò significa che l’anima dell’uomo è immortale. Tra anima e corpo c’è una

²⁰⁷ Ivi, p. 86

²⁰⁸ Ivi, p. 88

²⁰⁹ Ibidem. L’autore precisa che tradurre *sunsum* con *spirito* non è propriamente esatto anche se non è una traduzione inappropriata.

²¹⁰ Ivi, p. 91

²¹¹ Cfr. Ivi, p. 94

²¹² Ivi, p. 98

²¹³ Ivi, p. 100

interazione psicofisica e alcune malattie non possono essere curate con una terapia fisica: “unless the soul is healed, the body will not respond to physical treatment”.²¹⁴ Gyekye dopo aver toccato la relazione tra la psicologia Akan e Freud, conclude il suo capitolo sul concetto di persona.

²¹⁴ Ivi, p. 101. Per questi problemi ci sono i famosi guaritori.

g) *Fabien Eboussi Boulaga (Essere in crisi)*

Fabien Eboussi Boulaga é con certezza uno dei piú colti e interessanti filosofi africani contemporanei. La sua opera piú importante, fondamentale per la nostra ricerca sull'idea di persona nella filosofia africana contemporanea, fu pubblicata nel 1977 col titolo *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*²¹⁵. Quando uscí questo testo, Eboussi Boulaga era già un protagonista, avendo esordito da giovane con importanti contributi al dibattito delle nuove teologie africane, allora nascenti. “Cosa rivela e insieme nasconde la pretesa africana di possedere delle filosofie?”²¹⁶. A questa domanda iniziale Eboussi Boulaga risponde con quello che sarà il filo conduttore di tutto il suo testo: “Il desiderio di affermare un'umanità negata o in pericolo e di esistere grazie a se stessi e per se stessi, nella connessione dell'avere e del fare, secondo un ordine che escluda la violenza e l'arbitrio”²¹⁷. Con il termine “Muntu” Eboussi Boulaga intende l'uomo africano, o piú precisamente “è l'uomo nella condizione africana, che deve affermarsi sconfiggendo quanto contesta la sua umanità e la mette in pericolo. Dipende da lui valutare la sua situazione, su cosa possa o no contare per aprirsi uno spazio, il suo posto nel mondo, nel dialogo dei luoghi in cui consiste concretamente”²¹⁸. Una filosofia messa insieme con ingenuità snatura questo desiderio e ne impedisce la realizzazione. Nel delineare questa problematica, l'autore presenta tre proposizioni: 1) L'astrazione dal tempo, dal luogo, dalle relazioni, in filosofia “misconosce ciò che il desiderio di filosofia nasconde e insieme rivela”²¹⁹; 2) conseguentemente questo misconoscimento rende insignificanti tali discorsi, in vista del raggiungimento del progetto del Muntu; 3) infine l'astrazione fa diventare la filosofia un'ideologia sottomessa al potere, al servizio della forza.

Perché rivendicare il diritto alla filosofia? Solitamente si risponde in questo modo: perché filosofare appartiene all'uomo, che non ne può fare a meno, così che filosofare è esercitare la propria umanità e pretendere che questa sia riconosciuta; la filosofia è

²¹⁵ Noi ci riferiremo alla traduzione in italiano di Lidia Procesi: EBOUSSI BOULAGA F., *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione*, Marinotti Edizioni, Milano, 2007. Il titolo originale, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie* è stato adattato dalla curatrice, d'accordo con l'editore e con l'autore, per renderne immediatamente intuibile il contenuto, anche a una platea di lettori non specialisti.

²¹⁶ EBOUSSI BOULAGA F., o.c., p.49.

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ Idem, n.22 p.12.

²¹⁹ Idem, p.53.

universale come la ragione e la volontà di fare filosofia è volontà di attingere all'universale; la filosofia è indispensabile, perciò, secondo l'insegnamento canonico, bisogna entrare nel *corpus* degli autori, limitarsi a citare i grandi maestri, evitando l'originalità, che non è necessaria e può portare addirittura a concetti irrazionali. Eboussi Boulaga incalza criticamente: la filosofia è qualcosa di tipico dell'uomo o è un fenomeno storico? Se la filosofia è propria dell'uomo, perché non si trova ovunque ci siano uomini e in ogni epoca? Se la filosofia è qualcosa di proprio della natura umana, perché allora comincia proprio denigrando il mito, abolendo i proverbi e tutte le fonti di saggezza che non siano conformi al suo stile, sebbene siano parte della natura umana? Urge un'analisi critica, senza perdere di vista il progetto del Muntu: "Esistere grazie a se e per sé, per e nella connessione del sapere e del fare, secondo un ordine che escluda la violenza e l'arbitrio".

La filosofia europea ha creato una dicotomia tra il dominatore e il dominato. Il primo è colui che è perché ha: possiede arte, industria e scienza, religione e filosofie; il secondo *non è* perché non ha: possiede solo magia, superstizione, mitologie e cosmogonie grossolane. Per il Muntu, conseguentemente, assumere la filosofia è trasformare il dominatore in un "centro di umanità" e il suo desiderio di filosofia è solo ansia di accedere all'umanità del padrone. Da qui parte l'opera di "civilizzazione" dei vinti, che anelano a questa assimilazione. L' "evoluto" diventa un "borghese" quando ha il permesso di occupare il posto del padrone, dimostrando di poter agire a buon diritto in sua vece, perché lo sa imitare in tutto. Rimarrà di fatto sempre un inferiore: "Il più meschino dei Bianchi, ignorante, perverso e incapace gli è superiore"²²⁰. Identificandosi al padrone, il Muntu si nega nel suo essere originario e impara a mentire a se stesso, perché sarà il primo a rinnegare la sua identità e la dignità del suo mondo, accettando le definizioni del suo dominatore razzista.

L'autore passa a esporre nella prima parte il sistema delle *etnofilosofie*, come risposta al desiderio di "fare filosofia"; si tratta di retorica, di filosofie apologetiche, esortative, persuasive, che propagandano i "valori sacri dell'Africa", graditi, è sottinteso, al colonialismo europeo, come quelli propagandati dalla *négritude*.

Come si costruisce un'etnofilosofia? Dove attinge la sua materia? I primi mezzi sono l'esperienza e la testimonianza. La presenza sul campo non si dimostra ma ci si limita

²²⁰ Idem, p.60.

ad affermarla o la si testimonia. Partendo dall'etnografia e dalle sue monografie, questo "intervistatore" - l'autore si chiede se lo possiamo chiamare "filosofo" - passa alla ricerca personale di qualche etnia sperduta, individua in essa delle costanti e ne deduce una civiltà unitaria africana, una "filosofia negro-africana", un sistema di valori. L'etnofilosofia "ipostatizza" dunque un *homo africanus* di sua pura invenzione, per esaltarlo con un esercizio di retorica, allo scopo di "dimostrarne l'umanità" e quindi l'educabilità²²¹.

Chi accetta di fare etnofilosofia subisce dunque senza ribellione il dubbio sulla sua dignità di uomo e il discredito totale della propria tradizione, per elemosinare dal vincitore la definizione del proprio essere. Il Muntu viene così educato, civilizzato e identificato in schemi predefiniti come, per esempio, l'idea del *pluralismo*, che lo inserisce in una "concordia universale", definita dalla filosofia dei padroni, fuori dalla quale c'è solo il "grado zero dell'essere". Il Muntu accetta questa sua negazione, non solo senza contestare ma anzi, incastonando le filosofie africane nell'architettura di quella filosofia. A questo punto è autorizzato a sbizzarrirsi, speculando sull'essere, in quanto questa discussione non intacca minimamente il potere del vincitore. Grazie all'idea dell'essere si può risalire a una natura originaria, che livelli a parole tutti gli uomini. Tale nuova identità e dignità filosofica del Muntu muore tuttavia da sola, perché presuppone qualcosa di irreali, ossia l'uguaglianza tra tutti gli uomini, in una realtà che impone invece solo relazioni basate sul rapporto di forza e sulla violenza. Inutile quindi aspettarsi dalle etnofilosofie una verità che il loro discorso retorico, basato su un consenso falso perché estorto, non potrà mai dare.

L'autore passa a trattarne il tema, esaminando "la concatenazione dei *concetti* e delle *figure* fondamentali a partire da cui il Muntu costruisce il mondo della vita"²²². Passa in rassegna criticamente le varie etnofilosofie attraverso un "inventario ragionato" di concetti e figure delle etnie africane, da cui produrre discorsi etnofilosofici verosimiglianti. Eboussi Boulaga lascia che il "sistema" si esponga da sé, rinviando all'essere originario di ogni cosa.

Dopo aver passato in rassegna concetti e immagini si chiede in che misura questo discorso è autentico e non mitico o religioso, se non un'interpretazione arbitraria. Critica specialmente la categoria di etnia che imprigiona il Muntu dentro uno schema

²²¹ Idem, p.71.

²²² Idem, p.80.

che livella tutte le differenze tra i vari popoli africani, riducendole alla loro geografia, come fossero specie animali, mortificandone le storie, le culture e quindi le individualità.

La rivendicazione di “filosofie proprie”, secondo il progetto del Muntu, si incontra/scontra con l’*altro da sé*, l’ “occidentale”, che ne mette in questione il rapporto tra “tradizionale” e “razionale”. La filosofia occidentale rinchiude queste filosofie “etniche” nei suoi schemi, come l’inculturazione o l’incontro tra le culture, infischandosene della loro storia e ridicolizzandole perché arcaiche. Questo confronto produrrà gerarchie di superiorità e inferiorità, conformi all’affermazione di sé e alla negazione totale dell’altro imposta dai dominatori e, reciprocamente, alla negazione totale di sé per affermare la supremazia dell’altro, accettata supinamente dai vinti. Il Muntu passa a processare la sua cultura, scopre la sua debolezza, la sua “colonizzabilità”. Segue una serie di domande: perché l’occidente è più forte? Si risponde: perché ha le armi. Il Muntu si chiede allora se sarebbe sufficiente anche per lui avere le armi, per vincere, e come fare. Ci vogliono i soldi. Il denaro è la vera potenza dell’aggressore, il suo mistero più “sacro”. Ogni altra spiegazione della sua superiorità diventa mitologica. Certo, l’occidente eccelle in scienza e tecnologia, ma anche queste sono subordinate al denaro. Come procurarselo? Attraverso il commercio delle materie prime preziose, dal petrolio ai minerali più pregiati, di cui l’Africa è ricchissima. Se il denaro diventa la condizione del sacro, chiosa Eboussi Boulaga, il Muntu è definitivamente perduto.

Si tenta allora un riscatto morale, sostenendo un nuovo tipo di supremazia sull’occidente: l’Africa, con i suoi valori ancestrali è l’anima e l’Europa, con il suo materialismo finanziario e consumistico, il corpo. Si tratta tuttavia di una conciliazione fittizia o ideologica, perché quest’anima non sta dirigendo affatto il suo corpo. Si prova allora l’attacco diretto. L’Europa non può essere superiore, perché ha commesso troppi crimini, come dimostra la stessa abissale distanza tra i suoi valori, tra cui la razionalità di cui si vanta, e la brutalità delle sue conquiste imperiali. Si apre però in questo modo una controversia interminabile, in cui il Muntu perde solo tempo prezioso per colmare il divario tecnologico che lo penalizza.

Essendo impraticabile la via della superiorità morale, si tenta quella dell’anteriorità storica. Il primo *homo sapiens* si sviluppa in Africa, lo dimostra la paleontologia, perciò è

certo che gli Antenati avevano già scoperto quello ciò che l'occidente conquistò più tardi. Solo che l'Africa non ha lasciato tracce di tutto ciò. L'Europa deriva dall'Africa? Come dimostrarlo? L'Africa è il seme e l'Europa il rigoglio? Il rigoglio è più importante del seme, o quel che segue è solo imitazione e degrado di ciò che precede? Argomenti futili, conclude Eboussi Boulaga: "Rovesciando semplicemente il punto di vista dell'avversario, non lo si supera, si resta sullo stesso piano, quello della svalutazione reciproca, del giudizio 'morale' fondato sulla valutazione degli averi ereditati, ossia arbitrari, sull'arbitrio e sulla 'fortuna' o sulla predestinazione"²²³.

Il *culturalismo* tenta un'altra spiegazione: le differenze tra civiltà sono dovute alle scelte fatte in un tempo remoto da una cultura, che ne hanno determinato in seguito la forza o la debolezza. La vittoria o il collasso sarebbero fatti accidentali. Anche in questo schema al Muntu non resta che la rassegnazione: le culture che trionfano non sono necessariamente le migliori ma la sua cultura ha perso.

Che fare allora? Non sarebbe meglio riconoscere la superiorità dell'altro e adattarsi ai suoi valori? Riconoscere il proprio "ritardo storico" e cercare di colmarlo progressivamente, anche se ciò mortifica l'amor proprio? Consegnarsi così all'inevitabile occidentalizzazione del mondo e riconoscere che i fattori tradizionali sono ostacolo al progresso?

Nella seconda parte del libro l'autore "si interroga su che cosa diventa la 'filosofia' nella nuova configurazione, che sancisce il dato di fatto che la ragione del più forte è la migliore, perché è ragione efficace in atto"²²⁴. Analizza l'istituzionalizzazione della filosofia e la sua legittimazione: la filosofia è sempre legata al potere, lo legittima, ed è sempre autoritaria, secondo l'autorità del più forte, a partire dalla sua matrice *greca*, che esclude i "barbari". Gli eredi dei greci sono forti di un sapere e di una ragione di cui altrove non c'è traccia o ci sono solo abbozzi. Il tradizionale appare come il "non filosofico" o irrazionale, ne segue che l'idea di uomo della civiltà dominante è l'unica possibile.

Il Muntu accetta, imita e commenta questa filosofia indiscutibile, dogmatica, che gli impone con la forza la sua razionalità. Dovrà solo ripetere, imitare, rinunciare totalmente a se stesso e alle linee di pensiero tradizionali, perché quella filosofia è il segreto dello sviluppo: non si può resistere alla filosofia, perché non si può resistere

²²³ Idem, p.110.

²²⁴ Idem, p.115.

all'occidente. È meglio abbandonare il sogno della propria autoaffermazione, pena di ricadere nelle tenebre, nell'irrazionale. Si passa dalla preistoria al mondo della tecnica con un aiuto continuo, a costo di peggiorare la propria schiavitù. I tempi tuttavia incalzano e - si sottintende: con la seconda guerra mondiale - il Muntu assiste alla lotta tra i suoi vincitori per strapparsi reciprocamente il potere. Scopre allora che anche per i colonialisti vale la regola che nella lotta per il dominio, ciascuno dei contendenti si scaglia contro l'altro invocando valori simbolici come la religione o la razza, e difende strenuamente il proprio mondo tradizionale, ben oltre gli interessi materiali, invece di contare solo sulla supremazia della ragione. Anche nel razionale occidente, chi vince screditerà il perdente, trattandolo da animale, e gli imporrà i propri valori particolari, affermandone l'universalità con la violenza. Cos'è allora la filosofia? Ancora non si sa bene, si sa però, dopo questi discorsi, cosa non dovrebbe essere. La critica deve ideare un metodo, per quanto lo stato delle cose obblighi realisticamente a considerare prematura tale impresa e inviti alla prudenza, nel tentativo di concretizzare un dispositivo concettuale rigoroso, in grado di conseguire risultati validi. Questo è il problema della terza parte.

Discorrendo sulla "Logica dell'appartenenza", Eboussi Boulaga pone la domanda: si può insegnare e trasmettere la filosofia? Secondo il pensiero del vincitore, filosofare è ellenizzare, per Socrate infatti la filosofia si può insegnare anche allo schiavo barbaro, esercitando la maieutica. Socrate e la Grecia - l'occidente - sono dunque necessari al Muntu che vuole accedere alla filosofia. Eboussi Boulaga ribatte: questo ragionamento è valido solo a due condizioni, "parlare greco" e vivere ad "Atene". Socrate sa bene che lontano dal genio del luogo la sua attività filosofica non avrebbe più senso. Proprio per questo, tuttavia, è un falso maestro per il Muntu, come chiunque eserciti una mediazione "alienante". Il primo imbarazzo, anzi, il grave problema di tutti i filosofi africani è infatti di dover presentare le proprie teorie attraverso lingue e categorie prese in prestito. In conclusione, insegnabile o no, la filosofia è il simbolo dell'occidente, è la sua "teoria" e la sua storia fondatrice, è l'espressione e l'intelligenza delle relazioni che esso impone agli individui, è la giustificazione che le regola. Questa visione viene inculcata e trasmessa attraverso l'educazione e chi cerca di relativizzarla è un anormale. Aderirvi è obbligatorio, se si vuole sopravvivere e si spera di aver parte ai beni del vincitore. La realtà è

tragicamente diversa: “L’integrazione e l’assimilazione sono false e contraddittorie. Sono un processo di marginalizzazione e di snaturamento, diciamo di riduzione all’acattonaggio culturale”²²⁵.

Infine, la filosofia si presenta come un modello unico, atemporale, totale. Scoraggia e distrugge altri modelli che vengono tacciati di irrazionalità. Rispondere a queste affermazioni con altrettante controversie, vuol dire restare sul terreno dell’avversario. C’è chi difende la razionalità del Muntu, perché possiede l’idea di un Dio unico, di un mondo come cosmo e non come caos, mentre le sue credenze e i suoi costumi obbediscono a una logica simbolica perfettamente coerente. C’è chi giudica il pensiero occidentale mutilato e mutilante, come un’ideologia dell’uomo meccanizzato e reificato, che devasta le relazioni umane, provocando orrori come la commercializzazione del sesso, i genocidi. C’è infine chi cerca una conciliazione tra l’originalità e l’arcaicità delle civiltà africane e il genio scientifico-tecnologico dell’occidente, sognando una complementarità tra i valori della vita e quelli dell’organizzazione. Si può ricorrere altrimenti ad altri generi retorici di conferma, introducendo nuovi codici nella filosofia “classica”. Se la filosofia è insieme domanda e risposta a interrogativi che ritornano nel tempo, irrisolvibili, bisogna scoprire e “inventare” sempre nuovi criteri. Eboussi Boulaga suggerisce, ironicamente, l’esercizio di un pensare *metaforico*, per amplificare il dominio dell’espressività, dando maggior spazio alla sfera dei sentimenti. Si restituirà così un nuovo splendore alle solite questioni della razza e del potere. Si può inoltre raffinare l’arte della *metonimia*, esaltando nel Muntu la parte per il tutto, per rimarcare l’insufficienza della filosofia, invitandola con abili giochi di parole ad aprirsi alla totalità del reale.

Ancora più complessa è la *questione linguistica*. La lingua è al cuore del dominio coloniale: permette di distinguere il civilizzato dal non civilizzato, al quale non si riconosce un linguaggio ma solo dialetti, poveri e incapaci di “astrazione”. La lingua del vincitore contraddistingue l’inizio della civiltà e della storia: il resto è preistoria ed etnografia. Considerare le culture africane come “civiltà e letterature orali” è un atto di carità tardiva e sospetta. Mentre si afferma che le “lingue” africane hanno una loro creatività, che le avvicina alla ricchezza delle lingue occidentali, le si blocca ad uno stadio illetterato, che sancisce un divario insormontabile con le lingue “colte”

²²⁵ Idem, p.146.

dell'occidente. Si ignora infine il loro patrimonio scritto, anzi, si nega che possano produrre altro che modeste imitazioni e banali ripetizioni delle letterature occidentali, quando si cimentano con la scrittura. Tre tesi alimentano questi giudizi svalutativi: ogni lingua è tipica di una comunità; c'è parallelismo tra grammatica e pensiero; tra le varie logiche o filosofie c'è eterogeneità e non comunicazione, poiché ogni pensiero riflette l'organizzazione delle categorie di ciascuna lingua. Una volta che la gerarchia del dominio sia stata assimilata, si comprende come la conclusione di ciascuna di queste tesi non possa essere altro che la conferma dell'inferiorità del Muntu.

Eboussi Boulaga conclude: nelle lingue africane non è inclusa nessuna "filosofia africana", né le lingue africane, di per sé, garantirebbero il senso dell'esistenza, come sostenuto da molti etnofilosofi - è sottinteso il riferimento ad Alexis Kagame. Nessuna lingua impedisce tuttavia al Muntu di "dirsi" nella sua verità, in quanto in rapporto alla verità le lingue sono solo strumenti neutrali. Una teoria efficace presuppone però una "rottura instauratrice": rottura di continuità che istauri l'irriducibilità con la situazione precedente. Infine, una politica linguistica è necessaria ma solamente come momento di una politica più ampia di liberazione dell'Africa da malattia, fame, ignoranza, sottomissione e reificazione²²⁶.

L'autenticità africana risiede dunque nelle *tradizioni*, sempre sottovalutate, ridotte a patetico folklore. Nel periodo coloniale l'unica, reale unità di tradizione fu quella provocata dalla sofferenza, dalla sconfitta, dalla passione. Per questo il Muntu risale indietro nel tempo, alla ricerca di una Tradizione originale che, con la sua "africanità", gli restituisca dignità e valore. Come essere certi di un'originalità così lontana nel tempo? La mitizzazione dell'originale rischia di screditare le tradizioni autentiche ancora viventi. Tradizione non è astrazione ma impegno all'assunzione di responsabilità, dimostrato con la serietà delle azioni nel presente, per tramandarne il valore nel futuro.

La tradizione deve essere *utopia critica: memoria vigilante* sul presente, perché non possa più ripetersi la storia di umiliazioni e distruzioni - se è successo una volta, può succedere ancora; *identificazione critica* del passato, in quanto eliminazione di zavorre

²²⁶ A nostro modo di vedere Eboussi Boulaga si avvicina sempre più ai temi della filosofia/teologia della liberazione africana. Per questo motivo, come vedremo nella ripresa sistematica, lo abbiamo collocato in modo trasversale tra le due correnti della filosofia africana, tra la corrente culturale/filosofica e quella storico/sociale.

imposte da altri, ritorno a se stessi e fonte di creazione culturale, religiosa e tecnica. “In questo senso, la tradizione simbolizza il momento dell’autenticità africana”, evitando l’illusione essenzialista, che vuole ritrovarla nelle origini perdute²²⁷. Infine, *tradizione come modello utopico*, come progetto di costruzione del futuro, che armonizzi i due momenti precedenti, la critica e la riaffermazione. Proiettata nell’ideazione di un orizzonte esistenziale a misura del Muntu, la tradizione sarà utopia critica, impegno per una nuova razionalità, che rispetti il modello tradizionale, operandone la trasformazione in una società dallo “stile” africano. Questo implica la fine dell’etnologia, non solo perché non ci sono più quelle “tribù” oggetto del suo studio, ma perché è un sapere e una prassi legata all’egemonia colonialista. Per il Muntu non ci sono dualismi - civilizzato/primitivo, razionale/irrazionale, investigatore/informatore - ma solo la comunità degli uomini, uno spazio totale dove si ricerca insieme la verità, nella piena consapevolezza di quanto essa (la ricerca) sia sempre legata a un contesto.

Riguardo al passato, la tradizione dimostra dunque il suo carattere di relazione etica con chi ci ha preceduto, con gli Antenati; per il presente, di impegno etico nei confronti del destino dei figli che verranno dopo di noi; per il futuro, di fonte di speranza nel loro successo, che in parte dipenderà dai nostri atti presenti, che ne costituiranno un’anticipazione. Fedeltà alla tradizione è ripetizione libera di percepire, nei detti, la parola originale anteriore alla rottura e attuarla. La tradizione, infine, proprio perché orale, sta o cade se e solo se viene continuamente rispettata nell’agire quotidiano e storico, in una continua pratica di fedeltà. In quanto si fonda sulla parola, la sua è la forza della parola data, dell’impegno sacro che nessuno può violare, senza tradire la comunità e quindi se stesso. Perciò comporta una costante assunzione di responsabilità verso il bene comune, per il presente e il futuro. L’uomo iniziato alla tradizione ha imparato a rinunciare al suo egoismo e alle sue paure, per dedicare se stesso al bene della comunità, in cui solo trova il suo successo, il suo significato e il suo appagamento.

Pensare la tradizione secondo lo stereotipo del folklore è consegnarsi a quello stesso destino di umiliazione che gli etnologi delle spedizioni coloniali avevano delineato per il Muntu, ridotto a ballerino, a teatrante su un palcoscenico che non ha costruito, ridicolizzato quando tenta di comunicare i suoi concetti e consegnato a un immaginario alienante. Ora il Muntu, stanco di soffocare la sua origine, non si sottomette più a una

²²⁷ Idem, p.176.

tale mascherata. Questa liberazione avviene attraverso il “gioco”: per fare della filosofia una prassi liberatrice bisogna “scherzare” con lei, creare con l’ironia la distanza, dominarla senza credere in lei, percepire l’insicurezza delle sue problematiche e la sua irrealtà, quando giudica irreali ciò che è sostanziale nella nostra vita e nella nostra relazione col mondo. La filosofia non sarà più astratta, ma emancipatrice, quando sostituirà una presunta essenza, un presunto “spirito individuale” con lo “spirito concreto”, storico, calandosi nella realtà del fare.

Così la filosofia potrà essere recuperata - “ri-uso della filosofia” - per progettare un’autenticità da conquistare con l’emancipazione. Per rileggere la filosofia senza sfuggire dalla propria condizione alienata, per liberarsi, bisogna proiettarla nell’orizzonte etico. Pensare l’uomo diversamente da come lo interpreta la ragione dei dominatori, che lo vede come un essere astratto dalla comunità e dalla storia, un *essere egoista*, prodotto di un’ontologia assassina, nichilista, totalitaria, quella stessa che ha imposto al Muntu le sue definizioni, annientando ogni sua resistenza. Forte della critica, il Muntu riutilizzerà la filosofia per demistificare questa ontologia del dominio e tornare *essere libero*. Bisogna recuperare l’ontologia meditando sulla *crisi dell’essere*, sul vuoto di essere che essa stessa ha provocato, come un’usura planetaria. Questo nuovo esercizio ontologico insegnerà al Muntu a non fuggire più nelle fantasmagorie di un’essenza elemosinata, per tornare ad aggredire la realtà nella quotidianità: lavoro, sentimenti, necessità, desideri... che sono gli ambiti per comprendere l’essere. È in questo orizzonte che si possono riprendere le antiche esigenze trascendentali dell’ontologia. L’agire deve confrontarsi con la teoria che lo legge in un contesto più ampio, sociale, per restituirlo a sé, oltre i limiti dell’azione individuale, che lo condanna a ripetere incoscientemente un’essenza falsa.

Il discorso che il Muntu dovrà elaborare deve essere coerente con il suo desiderio di autenticità. Innanzitutto riprendere il discorso dell’ *in sé*, che postula l’identità di tutti i neri, al fondo delle culture, e rivela un pensiero originale, peculiare. Questo *in sé*, questa essenza, si deve rivolgere al *per sé* e al *per gli altri*. Essendo il suo linguaggio astratto e immaginario, sentimentale, soggetto all’illusione degli stereotipi (il nero è questo o quello...), deve ricorrere a un discorso *per sé*, razionale. La forma di questo discorso è il racconto, come “messa in ordine del caos”. Questo discorso narrante può essere inizialmente “incosciente” ma in seguito suscita la presa di coscienza che rende

possibile ribellarsi a un'alienazione che non è più subita come una fatalità, ma è riconosciuta come auto-alienazione. Il racconto è ricostruzione della propria perdita e anche del riscatto di sé: “La ragione storica e la libertà ragionevole si conquistano per aver vissuto l'anti-ragione e l'arbitrio”²²⁸. Questo discorso “per se stessi” ha tuttavia una valenza universale. Il progetto di emancipazione del Muntu non può prescindere dalle sue esperienze tragiche, non può ridursi alla sostituzione degli antichi capi con i nuovi né illudersi di poter risolvere tutto concentrandosi sull'obiettivo della crescita economica. Il Muntu non può ignorare l'alienazione subita, senza ripiombare schiavo di quel potere che lo ha sgominato a suo tempo, esercitando “l'arte di vincere senza avere ragione”, sopprimendone la realtà viva e relegandolo ad una funzione di esecutore dei suoi ordini. La lucidità della narrazione restituirà al Muntu, con la consapevolezza del suo destino, la forza della sua “ragione”, necessaria a riaffermare la ragionevolezza globale, ecumenica, in una pienezza di umanità.

Il discorso *per sé* deve essere anche un discorso *per l'altro*, deve mostrarsi intelligibile e accessibile a tutti, poiché il Muntu non vive su un'isola ma è parte di un tutto²²⁹. Si tratta di una *universalità* concreta, che non è un'idea ma è il mondo, è plurale, è un processo, prassi universalizzante e non qualità attribuibile alle nozioni o agli esseri. La scienza, l'economia, che pure muovono dal particolare, sarebbero irrazionali se non avessero una portata mondiale, se non corrispondessero a scopi che interessano tutti e ciascuno. Questa universalità non è una realtà data nella quale il Muntu deve entrare, ma è un processo offerto a tutti nelle loro particolarità. Bisogna superare il “patetico” dilemma tra tradizione e presente: il Muntu non deve sognare al di là della sua epoca: “Gli basta abitare la sua diversità e quella del mondo, con e nel progetto di essere per se stesso e in virtù di se stesso, con la mediazione dell'avere e del fare. [...] Sono questi i lineamenti di una dialettica dell'autenticità, connessa a una storia particolare della libertà ragionevole e aperta ad un universale concreto da fare, un'autenticità che non è altro per il Muntu che costruire il tempo e lo spazio del suo impegno, il campo dell'esperienza che gli è possibile in un mondo che lo circonda e che è insieme al suo interno”²³⁰.

²²⁸ Idem, p.235.

²²⁹ Il tema della comunicabilità che sarà ripreso negli anni '90 da Filomeno Lopes.

²³⁰ Idem, p.241.

Nell'ultimo capitolo, che si intitola "La sospensione", Eboussi Boulaga traccia la precarietà di sé, della sua opera e del Muntu: se da un lato non si deve negare al Muntu la possibilità di esprimersi, di definire l'ordine dell'autenticità, di realizzarsi, dall'altro la realizzazione non sazia, il fare non produce niente che non sarà effimero, le opere non lo salvano dal mondo e non salvano il mondo: la sua "trascendenza" di Muntu, padrone di se stesso, non abolisce la sua temporalità e la sua evanescenza, perché anche il Muntu è solo un segmento empirico del mondo. La parola è sempre e solo mondana, non sgorga dall'eternità, anche se detta in nome di Dio, dell'Antenato, della Natura, della Patria, etc. È questo il pensiero della crisi, crisi radicale del pensiero. Il parlante tacerà, i sistemi cambieranno e cadranno, le sfide e le passioni svaniranno. Tutto è vano! Niente può liberare l'uomo dalla sua finitezza, mortalità, ma la verità palpita anche in questo contesto fugace dei sentimenti, dei colori affettivi della quotidianità.

Il *pensiero della crisi* "intende proporzionare il sapere all'esperienza, il discorso alla pratica. La crisi è la sproporzione tra la teoria e la prassi, tra ciò che è codificato e ciò che è vissuto, tra quanto è concepito e quanto è sentito"²³¹. L'accesso alla verità passa attraverso la vera crisi davanti alla propria finitezza. Perciò, paradossalmente, proprio nella crisi il Muntu riconosce la forza delle sue tradizioni, che gli si manifestano in tutta la loro universalità. Il pensiero della finitezza ripercorre un itinerario simile a quello degli iniziati, da dove il Muntu è uscito ed esce lasciando dietro sé la sua infanzia. Eboussi Boulaga raffina al massimo il tono della sua ironia filosofica. Cosa insegna di fatto l'iniziazione tradizionale? Niente! "Comunica al novizio che il sapere supremo è che non c'è niente da conoscere"²³². Le voci misteriose non sono che dei rumori esterni, la gola del mostro è una caverna e gli Antenati non tornano dal regno dei morti ma sono solo gli abitanti del villaggio mascherati. Tutto era solamente simbolo, gioco di segni. La sacralità dell'iniziazione non promana infatti da quei fenomeni sensibili, ma dal patto tacito tra gli uomini, che fonda la società, nella comune accettazione della legge suprema della finitezza, la legge della morte, e nel rispetto del silenzio timorato che la deve accompagnare. Forte di questa consapevolezza essenziale per l'uomo, l'iniziato è colui che sa trasformare le cose in simboli e sa tornare dai simboli alle cose: "Meglio queste maschere provvisorie che la morte e il caos"²³³. L'iniziato, il Muntu autentico,

²³¹ Idem, p.245.

²³² Idem, p.246.

²³³ Idem, pp.246-247.

non confonde le maschere con i volti, come i bambini, non mischia sacro e profano, vita e morte, come gli irresponsabili, perciò sa ricreare, interpretare e attuare le tradizioni, di cui è depositario, con serenità e serietà.

Pensiero della crisi è accettazione sincera dei limiti e della mortalità a cominciare e a finire da se stessi, nel coraggio di una ragione sobria e determinata. Si svela così l'ultimo segreto della filosofia, per restituirla al Muntu. Oltre la meraviglia e il pathos platonico, la filosofia nasce soprattutto da quel dominio massimo di sé, che la ragione è sfidata a esercitare nell'esperienza del tradimento. Nessuna finitezza tradisce l'uomo e il Muntu quanto la fine dell'anima, la sua morte, comminata da chi sa usare l' "arte di vincere senza avere ragione". Se il Socrate pedagogo non è un vero maestro per il Muntu, il Socrate morente, tradito dalle leggi umane e divine, è invece il suo vero fratello filosofico, a dimostrazione che quando l'uomo è tradito dall'uomo e tradisce se stesso, la sua ragione universale si desta alla filosofia per restituirgli la sua dignità, con la fiducia nella lealtà dello spirito.

Riconoscendo nel Socrate del *Fedone* un modello estremo di umiltà filosofica, il nostro autore si commiata, in un atto di riconciliazione finale con la migliore eredità filosofica e culturale dell'occidente, lasciando i suoi lettori nella *Sospensione* e invitandoli alla loro iniziazione, mentre lancia l'invito e la sfida della lucidità²³⁴.

²³⁴ Per questa interpretazione del testo eboussiano, cfr. L. Procesi, *Introduzione*, in F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia*, cit., in particolare il paragrafo: *Il coraggio dell'umiltà filosofica*, pp. 42-48.

h) *Filomeno Lopes (Essere di comunicazione)*

Nella nostra ricerca sull'idea di persona nella filosofia africana contemporanea, abbiamo voluto rivolgere un'attenzione particolare a un'area linguistica, quella lusofona, generalmente poco presente nel dibattito continentale, dove la parte del leone è svolta dai filosofi dell'area anglofona e francofona. Il mio interesse per questi autori è dettato non solo dal fatto che da molti anni vivo e lavoro in un paese lusofono e che per questo motivo conosco bene tale problematica, ma soprattutto per fare giustizia di pensieri interessantissimi e originali spesso trascurati. Se la filosofia africana di per sé già soffre di una discriminazione a livello internazionale, i filosofi dell'area lusofona soffrono una duplice discriminazione, non solo per essere africani ma anche per appartenere a un gruppo linguistico minoritario.

Filomeno Lopes é un filosofo della Guinea Bissau, che ha pubblicato vari libri in Italia. Tra i suoi libri più originali focalizziamo l'attenzione su *Terzomondialità. Riflessioni sulla comunicazione interperiferica*.²³⁵ Lo studio di questo testo diventa importante per il nostro tema in quanto, come dice Robert A. White nell'introduzione, "The question of how we can arrive at some public consensus is inevitably pushed back to the criteria of truth based on some epistemology and eventually back to a conception of the person and the conception of existence".²³⁶

Lopes apre il suo libro con la proposta di superare l'etno-filosofia incentrando la riflessione africana sul fenomeno della comunicazione.

Il *muntu* - tradotto dall'autore in senso letterale 'persona umana', o "il soggetto dell'africanità profonda, alla ricerca della sua storicità e della sua liberazione"²³⁷ - si trova di fronte a due problemi: da un lato far sopravvivere la tradizione e dall'altra il conflitto contro la modernità occidentale che invade l'Africa e la vita del *muntu* stesso.²³⁸ La modernità ha alterato i sistemi etici in vari campi (familiare, sessuale, politico, comunicazione, etc.), così che il *muntu*, "sradicato dai ritmi della vita tradizionale [...] ha necessariamente bisogno di reinventare i propri costumi, per

²³⁵ LOPES F., *Terzomondialità. Riflessioni sulla comunicazione interperiferica*, Ed. Harmattan Italia, Torino, 1997.

²³⁶ Ivi, p. 11

²³⁷ Ivi, n.1, p.25

²³⁸ Ivi, p. 19

riguadagnare la gioia di vivere e di sperare, nel pieno rispetto dei valori inalienabili della vita e quindi anche della possibilità di morire poveri dignitosamente. Ciò richiede una nuova prospettiva filosofica, orientata sulla comunicazione a livello continentale”.²³⁹ Il progetto di Lopes si incarna in una filosofia africana centrata sulla comunicazione nella ricerca delle condizioni di possibilità per un’era della terzomondialità, di riscoperta dell’Altro e dell’identità e liberazione della Periferia rispetto al Centro. Pertanto il problema fondamentale è quella della comunicazione interperiferica. Un compito al quale l’Africa, “culla dell’umanità” non può sottrarsi in quanto ha nella comunicazione un elemento fondamentale. L’Africa deve presentarsi davanti alla “totalità” come un partner di ugual dignità, superando così la logica della prevaricazione con la logica comunicativa.²⁴⁰ Si tratta precisamente della questione etica.²⁴¹ Il rispetto dell’alterità inserisce l’Africa nel postmodernismo più aperto al volto dell’altro. Lopes lamenta il fatto che le periferie del mondo si aprono unidirezionalmente all’occidente, senza relazioni tra loro.²⁴² È necessaria dunque una *pedagogia della liberazione* a livello di base, che possa favorire una comunicazione interperiferica più autentica. Né il socialismo (collettivismo) né il capitalismo (individualismo) favoriscono la comunicazione, ma solo una “democrazia sociale, spirituale e cosmica” e un’umanità che includa la bellezza e il femminile. Non dunque una *civilisation universelle*, ma una *Civilisation de l’Universel* (Senghor). Precisamente “spetta al filosofo della Periferia del mondo ricercare le basi per una comunicazione interperiferica, condizione per costruire la terzomondialità. Egli deve però essere un intellettuale organico, un militante impegnato in prima linea, sensibile ai problemi della quotidianità e capace di proporre un’alternativa concreta attraverso il suo modo di pensare, di scrivere, di parlare.”²⁴³ Il filosofo, sostiene Lopes, dovrà fare questo interdisciplinariamente in collaborazione anche con le religioni e la teologia. Spetta alla responsabilità della filosofia africana riproporre un discorso filosofico sulla *comunicazione interperiferica*, sull’*identità storica della liberazione*, sulla necessità di

²³⁹ Ivi, pp. 24-25

²⁴⁰ Ivi, p.27

²⁴¹ Qui Lopes riprende le idee di “alterità” e identità di Dussel.

²⁴² L’Unione Africana per Lopes è qualcosa di impotente; l’unione dei teologi del terzo mondo (EATTW) qualcosa di vago e intellettuale. Denuncia anche la sfiducia dei paesi africani gli uni con gli altri, quando per esempio negli aeroporti africani il controllo è più severo con gli stessi africani degli altri paesi che con gli stranieri di altri continenti.

²⁴³ Ivi, pp. 32-33

una cultura *terzomondiar*a come luogo di incontro tra le periferie e il centro. E questa liberazione sarà per tutti, sia Periferia che Centro.

Lopes si interroga sulla possibilità di una comunicazione autentica tra le periferie paralizzate dai problemi economici e socio-politici. Vede come una possibile soluzione il riferimento all'etica della comunicazione cristiana per la quale comunicare non è solamente trasmissione di informazioni ma liberare l'altro, senza discriminazioni, favorendo una comunione che "educa alla capacità di sguardi incrociati, dalla quale nasce finalmente l'amore foriero di una verità che ci rende liberi e di una libertà capace di verità, quindi credibile".²⁴⁴ Deve trattarsi di una libertà possibile a realizzarsi, concreta. Il cristianesimo per Lopes possiede questa concretezza perché crede nel Dio che si è fatto carne: qui il bene non deve essere inventato o programmato, ma solo concretizzato, poiché già è scritto nel vangelo. Dallo sguardo incrociato si deve passare al vissuto incrociato: il volto dell'altro mi interpella, la sua vita o morte mi interpella. Per il comunicatore cristiano, l'altro non è oggetto dell'informazione, ma qualcuno che aspetta una parola di vita.

Lopes ritiene fondamentale in Africa lo studio delle religioni. Propone una rilettura della storia della chiesa, dove la chiesa dell'Africa non deve più essere vista come una semplice appendice coloniale. Questa chiesa povera si trova in un luogo privilegiato (Beati i poveri...) e insieme ad altre religioni (che nel passato contribuirono alla divisione del mondo e della periferia) cercare una nuova "spiritualità comunicativa" (nuova relazione con Dio) che mette tutti gli uomini in comunicazione tra loro. È necessario prima uno svuotamento, per diventare vasi capaci di ricevere senza discriminazioni.

Lopes riprende l'idea africana del *muntu* che era stata introdotta nella filosofia africana da Tempels. *Muntu* è "l'essere della personalità africana nel suo rapporto con Dio e il mondo e soprattutto nella interazione delle forze vitali".²⁴⁵ Con Eboussi –Boulaga il termine *muntu* esce dal contesto linguistico-etnologico e diventa un *protagonista storico* alla ricerca della sua dimensione e liberazione, "diventa un soggetto storico alla ricerca di uno sviluppo equilibrato ed armonioso, attraverso il dialogo tra l'eredità tradizionale e la modernità coloniale e post-coloniale".²⁴⁶ Il *muntu* deve essere contestualizzato

²⁴⁴ Ivi, p. 36

²⁴⁵ Ivi, p. 43.

²⁴⁶ Ivi, p. 44.

nella sua società dove partecipa alla costruzione di un *noi-insieme* (la società tradizionale) che si rispecchia nell'agire comunicativo del *muntu* in seno alla modernità. Partendo dal *muntu* si ricava la definizione dell'altro, nell'intrecciarsi del "cara a cara" del "noi-insieme" storico.²⁴⁷ Senza comunicazione non c'è vita vissuta: è l'unico modo, sostiene Lopes, che abbiamo per realizzarci come esseri umani. Percependo probabilmente la retoricità del suo discorso Lopes conclude che "bisogna passare alla ricerca delle condizioni per la fondazione di un discorso sulla comunicatività e sulla relazionalità, che possa attingere all'oceano chiaro e immenso del concetto di *muntu*".²⁴⁸ *Muntu* è sempre relazionalità: un *muntu* da solo è un pazzo o uno stregone, in ogni caso è un pericolo. La solitudine è una a-grazia. L'ospitalità è qualcosa di sacro in Africa, è apertura all'altro, qualcosa che crea armonia e pace.²⁴⁹

È qualcosa di autonomo ma sempre in relazione con l'altro, con Dio, etc., in comunicazione perché senza comunicazione non c'è vita umana. Nel centro della parola *muntu* ci sta proprio la relazione e la comunicazione, per questo in tale parola si deve cercare il fondamento di un discorso sulla comunicazione e sulla relazione.²⁵⁰ Il valore della relazione, il *noi-insieme*, mantiene la reciprocità, senza dissoluzione di uno nell'altro ma mantenendo la propria autonomia. È riconoscere l'altro uguale a me, è rispetto dell'altro. Una piccola mancanza di rispetto può compromettere tutta una serie di relazioni. Ricevere l'altro come persona umana uguale a me -accoglienza – donare all'altro –ospitalità-. L'ospitalità è un obbligo, e se non si compie possono esserci pericoli di vendetta da parte della famiglia, della regione o etnia.

Il primo spazio di comunicazione del *muntu* è la famiglia dove apprende a amare e comunicare, a riconoscere la vita degli altri e a essere riconosciuti. "Il *tu* che scopre l'amore e il rispetto è il luogo dove l' *in-sé*, la trascendenza e il valore dell'essere sono originariamente percepiti. L' *io sono* si scopre nella sua densità a partire dal *tu sei*, non tanto a partire da te che io amo e rispetto, quanto da *te che mi ami e rispetti*".²⁵¹ Io, tu, formiamo il *noi-siamo* che è il luogo della manifestazione e della verità liberatrice.

²⁴⁷ Cfr. Ibidem.

²⁴⁸ Ivi, p. 45

²⁴⁹ Ma questo come si concilia con le guerre tribali che insanguinano l'Africa? Le guerre sono dovute, sostiene Lopes, alla perdita dei valori tradizionali.

²⁵⁰ Qui Lopes critica Tempels di aver ridotto questa relazione del *muntu* alla "forza vitale", solo all'aspetto attivo.

²⁵¹ Ivi, p. 50

Perciò solo nella comunicazione abbiamo l'unico modo di realizzazione umana autentica.

Centrale è il tema del *femminile*: l'integrazione della Periferia nell'era della terzo mondialità, passa necessariamente attraverso il femminile nella storia, che finora è stata costruita sul maschilismo. Chi vuole guadagnare, emergere (sia uomo che donna) deve farlo sviluppando sempre caratteristiche maschili, essere forti, calcolatori, "mostri". Anche la donna se vuole imporsi deve abbandonare la sua femminilità. La forza vitale fu erroneamente fatta coincidere con la mascolinità. In realtà riconoscere i propri limiti, la capacità di tenerezza, etc., non è segno di debolezza ma di grande forza vitale. Lopes propone il modello dei "monaci-guerrieri", ossia una fusione tra mascolinità e femminilità.²⁵²

La tradizione africana, secondo Lopes, può dire qualcosa sul *femminile*. L'Africa fu criticata e agitata da femministe occidentali che vogliono esportare il loro modello di virilità nel mondo, in nome dell'emancipazione e della libertà. Il nostro autore sostiene che "La liberazione della donna è la liberazione dell'uomo stesso come persona".²⁵³ L'uomo senza la donna non è niente, e viceversa.

L'Africa -culla dell'umanità- deve offrire alla terzomondialità la sua vocazione alla femminilità, abolendo quei costumi tradizionali contrari a questa vocazione. Riguardo alla poligamia Lopes sostiene che non fu mai istituzionalizzata²⁵⁴, ma si tratta di un accordo del marito con la sua prima moglie. Di fatti l'unica cerimonia di matrimonio è con la prima moglie, con le altre donne si consuma un piccolo rito con un gruppo limitato di persone. La poligamia sorge in Africa in un periodo di decadenza, e non ha nessun senso, insiste Lopes, voler istituzionalizzare ora la poligamia, in quanto "fa parte di quei costumi che l'Africa deve avere il coraggio di seppellire".²⁵⁵

Il *lobolo* (dote) dev'essere qualcosa da riscoprire e mantenere, in quanto "unità sacramentale". Il commercio attuale delle donne "lobolate" non ha nessun fondamento storico e sociologico nella tradizione africana. Di fronte alla "depersonalisation" della donna africana oggi (E. Mveng) urge una "repersonalisation" del *muntu*, una rieducazione del *muntu* per riscoprire la sua dimensione di femminilità sarà un aiuto

²⁵² Qui Lopes propone come modello la figura di Gesù Cristo e critica la Chiesa perché anche lei molte volte nell'educazione ha obbligato a eliminare il *femminile* che c'è in ogni persona. Cfr. Ivi, p.57

²⁵³ Ivi, p. 59.

²⁵⁴ Meno nei casi dei re e dei mussulmani.

²⁵⁵ Ivi, p. 63.

nell'accelerazione del processo di liberazione della donna. Insistere sulla parità è ancora una conseguenza del maschilismo: è necessario educare l'uomo come soggetto della mascolinità e femminilità. La stessa filosofia africana deve aiutare la donna a vivere la sua femminilità.

Lopes passa a trattare il tema della "filosofia della ricezione" che parte dalla meraviglia di fronte al mondo e non dai presupposti razionalisti come il *cogito ergo sum* della "filosofia dell'acquisizione". Nel dialogo con la filosofia europea, il nostro autore privilegia la filosofia di Kierkegaard, che si ispira alla meraviglia socratica, dove la "libertà-liberazione" può essere solo assaggiata ma non conosciuta. L'Africa deve liberarsi dal "mostro" occidentale, davanti al quale vende se stessa per apparire un paese "ok".²⁵⁶ L'Africa deve semplicemente essere se stessa, senza dipendere da nessuno e senza ricercare continuamente l'approvazione da parte del centro. Quando l'Africa è se stessa si impone mondialmente, come è successo per la musica, l'arte, etc.

Nella seconda parte del suo libro Lopes tratta del Sinodo Africano partendo dalla riflessione filosofica africana. Lamenta che il Sinodo non ha trattato la teologia africana e peggio ancora la filosofia africana. Il tema della comunicazione fu ridotto alla questione dei mezzi di comunicazione sociale. Anche così il Sinodo risultò in un'esperienza di comunicabilità ecclesiale. Lopes esorta la chiesa ad operare il passaggio da Babele alla Pentecoste, attraverso l'ecumenismo e il dialogo interreligioso. Il Sinodo fu un esempio di comunicazione per la terzomondialità. La chiesa però deve favorire gli incontri anche con le periferie del mondo. Lopes propone un Sinodo dei vescovi di tutte le Periferie. Nell'epilogo parla anche di una filosofia della liberazione che esca dall'America Latina e coinvolga tutta la Periferia. Il primo tema a trattare sarà quello della comunicazione interperiferica. Gli interlocutori di questo dialogo devono essere i filosofi africani e non i nordamericani o gli europei. I filosofi lavorano ancora isolatamente, mentre i teologi hanno già formato l'Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo. Allo stesso modo c'è bisogno di una Associazione dei filosofi della Periferia che lavori per l'Autonomia culturale dei rispettivi popoli e educare alla coscienza di essere veri soggetti storici. Il Filosofo dev'essere un militante, aiutare il popolo nel suo processo di liberazione. È precisamente in questa linea, conclude Lopes,

²⁵⁶ Cfr. P. 72.

che deve orientarsi il discorso della filosofia della comunicazione in Africa, partendo dalla tradizione.²⁵⁷

Il nostro autore ha scritto numerosi altri testi dove si confronta col pensiero di vari filosofi africani. Al nostro fine ci è sembrato più utile un accenno all'ultimo suo libro con un titolo curioso: *E se l'Africa scomparisse dal mappamondo? Una riflessione filosofica*²⁵⁸

E' l'ultima fatica letteraria del nostro autore da sempre impegnato nella collocazione a pieno diritto del pensiero filosofico africano nell'attuale panorama culturale a livello mondiale. La tesi che si propone illustrare in questo testo é il processo di rinnovamento e rinascita dell'Africa come condizione indispensabile per lo sviluppo del pensiero africano autonomo e di tutto il pensiero filosofico contemporaneo. L'analisi sociologico-culturale delineata già nella prima parte del secolo XX da Cheikh Anta Diop nel suo studio sulla storia africana, giustifica la novità e la tenacia di oggi, sia del nostro autore che di tutti coloro che cercano non senza difficoltà di rivendicare la piena partecipazione del pensiero filosofico africano nello sviluppo della filosofia. L'opera di Lopes é un'analisi serrata del contesto culturale africano attuale delle tre aree linguistiche principali, con l'obiettivo di formulare un giudizio esplicito e chiaro circa la natura della considerazione dell'Africa da parte del pensiero Nord-occidentale dominante. Lopes formula un giudizio di valore storico, politico, etico, morale ed economico che egli stesso così descrive a conclusione dello studio intrapreso: "l'Africa e l'umanità odierna attraversano una crisi di comunicazione profonda che deve essere sanata pena l'annullamento di noi stessi come africani, come comunità mondiale e come uomini".²⁵⁹

Utilizzando le riflessioni dei più conosciuti interpreti della cultura africana da Cheikh Anta Diop, passando per le analisi delle questioni metodologiche di Jean-Mar Ela fin alla nuova e innovativa riflessione del filosofo mozambicano Severino Ngoenha circa l'"essere" africano, il nostro autore presenta più volte una forte e indiscutibile denuncia circa il diritto mai vissuto e ancora oggi non acquisito dell'essere, ontologicamente

²⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 104. È la stessa conclusione di J.P.Castiano e di Eboussi Boulaga (intersoggettività e ripartire dalla tradizione).

²⁵⁸ Lopes Filomeno, *E se l'Africa scomparisse dal mappamondo? Una riflessione filosofica*. Armando Editore, Roma, 2009.

²⁵⁹ Ivi, p. 421

parlando, dell'uomo negro, d'essere cioè libero di decidere e di autodeterminare la propria vita. Lopes ipotizza un'eventuale sparizione dell'Africa, o meglio degli africani, come soluzione radicale per la coscienza dei paesi sviluppati, che hanno costretto, in nome di questo sviluppo economico a senso unico, il Continente Nero in un baratro senza uscita. Lopes denuncia la decisione unilaterale di questi paesi di dichiarare l'Africa incapace di esprimersi ai livelli da loro ritenuti indispensabili per lo sviluppo anche della stessa cultura. Tutto il mondo Nord-occidentale, per il nostro autore si è reso responsabile di una lettura a senso unico di ciò che è umano, sviluppato e perciò accettabile culturalmente da tutti e in tutti i paesi. Lopes denuncia l'arroganza politico-economico e culturale di coloro, i bianchi, che forti delle parole hanno pensato di poter unilateralmente decidere chi e che cosa fosse l'Essere in quanto persona. I vincitori hanno deciso a posteriori chi fosse, in quanto persona, soggetto di diritti e di doveri e quali fossero le società che potevano vantare il diritto di dirsi sviluppate. Da una tale analisi l'Africa e gli africani sono stati esclusi sia dal dialogo culturale mondiale, che dal diritto di auto determinarsi secondo l'economia e la cultura della sua gente.²⁶⁰

Lopes accompagnato dalla nuova riflessione etico-antropologica e dal dibattito filosofico attuale in Africa riprende il tema già anticipato nel suo libro sulla *Terzomondialità* della necessità di una nuova capacità relazionale e comunicativa tra Nord e Sud, tra Africa e resto del Mondo Occidentale che sia capace di rendere ragione del valore dell'Essere umano in quanto tale, prima ancora della sua localizzazione. Ciò significa che la Persona (*muntu*) è un soggetto di diritti e di doveri che tutti devono rispettare e difendere a prescindere di dove la persona nasce e si sviluppa. Il pericolo che si incontra quando si perde tale consapevolezza, è il venir meno della stessa dignità della persona umana in ogni paese della Terra e in ogni popolo e cultura.²⁶¹

Il nostro autore inoltre tematizza come le differenze culturali ed economiche non possano essere usate per dividere e giudicare alcuni esseri umani inferiori ad altri, ma dovrebbero queste differenze aiutare tutti a comprendere che l'uomo, come essere vivente, è costituito in relazione ad altri esseri viventi uguali tra loro, soggetti della propria vita. Solo il dialogo e la condivisione possono risolvere i conflitti che nascono tra uomini differenti tra loro per spazi e culture ma non per essere. Ricorda inoltre che

²⁶⁰ Cfr. Ivi, pp.118-119.

²⁶¹ Cfr. Ivi, p.107.

tutti i conflitti tra esseri umani sono sempre stati alimentati solo dagli interessi di alcuni contro la maggior parte degli altri uomini.²⁶²

È urgente rilanciare la comunicazione, il dialogo e la comprensione intra-umana, per acquisire il senso di appartenenza al genere umano che abita la stessa terra, rende ragione della fatica di alcuni uomini piuttosto che di altri, di tessere nuovi cammini condivisibili per l'umanità del futuro.²⁶³

Il pensiero del nostro autore prende corpo dalla consapevolezza di che cosa sia la filosofia in tutti i tempi e per tutti gli uomini, come essa sia la miglior condizione per affermare il trionfo della vita sulla morte quale di fatto è il principale obiettivo del lavoro filosofico: *scientia rei per ultimas rationes*.²⁶⁴

²⁶² Cfr. Ivi, 227.

²⁶³ Cfr. Pp.151-152.

²⁶⁴ Cfr. Ivi, p.240.

i) Severino Elias Ngoenha (*Essere soggetto della storia*)

Tra i filosofi più significativi dell'area lusofona emerge senza dubbio il filosofo mozambicano Severino Elias Ngoenha.²⁶⁵ Le sue opere che più ci interessano per il nostro fine sono: *Filosofia Africana. Das independências às liberdades*, del 1993 e *Estatuto e axiologia da educação*, del 2000.

Preoccupazione principale di Ngoenha é il futuro del paese e il ruolo che deve svolgere il filosofo nella costruzione di questo futuro. Questo compito anteriormente era svolto da altri, i colonizzatori. Anche con la rivoluzione il popolo non è stato coinvolto nella programmazione del proprio futuro: vi ha partecipato solo passivamente. Il filo conduttore della filosofia di Ngoenha sarà proprio questo, la costruzione del futuro, anche se la riflessione africana sembra essere più orientata al passato, nella difesa o combattimento della etnofilosofia. Ogni riflessione che vuole essere universale, deve partire dal particolare. La storia (tempo) e l'etnografia (spazio) rimasero unite fino al secolo XIX: con Darwin il mondo "civilizzato" viene separato dal mondo "selvaggio" e la storia si differenzia dall'etnologia la quale divenne sinonimo di storia dei "barbari" o dei "senza storia".²⁶⁶ L'etnologia divenne una disciplina dell'antropologia culturale che studia le società "esotiche", mostrando così la reticenza dell'occidente nell'accettare la piena e totale umanità dell'altro. Ironicamente Ngoenha afferma che per gli africani lo studio dell'antropologia è un mezzo non per comprendere la cultura africana, ma per capire la cultura occidentale: "As imagens que o ocidente fabrica da alteridade, por um efeito de retorno, reenviam-nos às imagens que o ocidente faz dele mesmo em relação

²⁶⁵ Severino Elias Ngoenha ha studiato filosofia e teologia presso la Pontificia Università Urbaniana e ha conseguito il dottorato in filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana; ha insegnato per anni all'Università di Losanna e come visiting professor in varie università. Attualmente è Professore all'Universidade Pedagógica de Moçambique e Universidade Eduardo Mondlane a Maputo (Mozambico). Le sue opere principali: *Duas Interpretações Filosóficas da História do século XVII. Vico e Voltaire*, Edições Salesianas, Porto, 1992; *Por uma dimensão Moçambicana da Consciência Histórica*, Edições Salesianas, Porto, 1992; *Das Independências às Liberdades*, Edições Paulistas, Maputo, 1993; *O Retorno do Bom Selvagem*, Edições Salesianas, Porto, 1994; *Mukhatchanadas*, Ed. Escritor, Lisboa, 1995; *Identidade Moçambicana: já e ainda não*, em *Identidade Moçambicanidade Moçambicanização*, Livraria Universitária Eduardo Mondlane, Maputo, 1998; *Estatuto Axiológico da Educação*, Livraria Universitária Eduardo Mondlane, Maputo, 2000; *Os tempos da filosofia. Filosofia e democracia moçambicana*. Maputo: Imprensa Universitária, 2004; Ngoenha S. e Bussotti L., *La Guineia-Bissau contemporânea*, L'Harmattan Italia, Torino, 2008; Ngoenha S., Castiano J.P.; Berthoud G., *A longa marcha duma "educação para todos" em Moçambique*, Imprensa Universitária, Maputo, 2005; *Machel. Ícone da 1ª República?*, Ndjira, Maputo, 2000; con J.P.Castiano, *Pensamento Engajado. Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*, Editora Educar/Cemec UP, Maputo, 2010.

²⁶⁶ Cfr. NGOENHA, S.E., *Das Independências às Liberdades*, Edições Paulistas, Maputo, 1993, p. 17

às outras culturas”.²⁶⁷ Questa differenziazione si riscontra anche nel cristianesimo il quale in sé ha una vocazione universale di accoglienza dei popoli, ma di fatto, lungo la storia ha escluso i non cristiani. Così pure nella “scoperta” del nuovo mondo non ci fu un riconoscimento dell’altro ma un genocidio e etnocidio. Stesso destino spettò al negro che non fu riconosciuto come altro ma come “maledetto” e per questo “schiavizzabile”. In seguito con l’imperialismo europeo, gli antropologi furono sul campo per studiare meglio la realtà. Al fine di colonizzare e schiavizzare meglio? Si chiede acutamente Ngoenha.

Dopo due secoli di separazione tra storia e etnologia, come riconciliare l’io e l’altro? Basterà eliminare semplicemente l’etnologia e includere tutti i popoli nella storia? Ma in quale storia? Non certo in quella europea, dove l’africano rimarrà sempre subalterno: “Para nos fazermos reconhecer como sujeitos da história, devemos aceitar e valorizar a nossa diferença de posição em relação à história”.²⁶⁸

Dal funzionalismo di Malinowsky consegue una rivalorizzazione del passato africano, in quanto si favorisce il relativismo culturale e l’irriducibilità delle culture a un denominatore comune con il rispetto per le differenze, la tolleranza e l’accettazione delle diversità.²⁶⁹ Consegue pure la nascita del movimento di protesta denominato “négritude” (Senghor e Césaire). Senghor definisce la “négritude” con le parole di Césaire: “simples reconhecimento do facto de ser negro, a aceitação deste facto, do nosso destino de negros, da nossa história e da nossa cultura”.²⁷⁰ Suo compito è l’assunzione dei valori del mondo nero, attualizzarli, fecondarli con contributi stranieri al fine di portare il proprio contributo alla civilizzazione universale: “A negritude é portanto anterior à chegada dos brancos, pois ela constitui o espírito da civilização negro-africana”.²⁷¹ Il movimento ebbe le sue radici nell’America nera, con Edward William Burghardt Du Bois. Il suo progetto di integrazione del nero nel contesto americano contribuì a creare il mito dell’Africa ancestrale primogenita della civilizzazione. Un’altra figura carismatica afroamericana fu Marcus Garvey, il quale preconizzava il ritorno di tutti i neri alla terra madre africana, perché in America non

²⁶⁷ Idem, p. 20

²⁶⁸ Idem, p. 50

²⁶⁹ Maurice Delafosse contestava il pregiudizio sull’ inferiorità intellettuale dei neri affermando esattamente il contrario; George ardy esaltava la profonda spiritualità religiosa dell’anima nera; Leo Frobenius esaltava la civiltà egizia, etc.

²⁷⁰ Idem, p. 65

²⁷¹ Idem, p.66

avrebbero mai raggiunto l'uguaglianza con i bianchi. Ma sia Du Bois che Garvey pensavano ad un'Africa ideale e non reale.

Edward Wilmot Blyden, padre del pensiero politico africano nella seconda metà dell'Ottocento, vedeva la personalità africana come antitesi della civiltà europea. Il suo discepolo, Josef Casely-Hayford ghaniano, fu il primo teorico dell'unità africana la cui civiltà porterà a una rigenerazione spirituale dell'umanità.

Seguirono in Africa numerosi intellettuali che valorizzavano la cultura ma senza cadere nei miti e mostravano che l'africano è un essere razionale, attraverso una filosofia *autenticamente africana*. Uno dei fondamenti storici della filosofia africana fu la rivendicazione della sovranità politica del continente.

Ngoenha ripercorre le tappe della nascita della produzione filosofica in Africa, partendo dalla *Filosofia Bantu* di Tempels e da Alexis Kagame, criticando entrambi per avere applicato la filosofia all'etnologia come semplici osservatori, senza costruire un pensiero originale. Sarà la stessa critica del filosofo ivoriano Paulin Hountondji, uno dei padri fondatori della filosofia africana nella seconda metà del Novecento: “o primeiro caminho que a filosofia africana deve percorrer, é um itinerário crítico, metódico e dialéctico em direcção a conquista de nós mesmo”.²⁷²

La critica è diretta non solo all'etnofilosofia ma anche all'etnocentrismo filosofico occidentale: si tratta di una critica della critica verso coloro che criticando giustamente l'etnofilosofia ricorrono agli schemi filosofici europei per formulare il loro pensiero. Problema principale per il nostro autore non è sapere se esista o meno una filosofia africana, ma riflettere sulla possibilità di pensare filosoficamente la nostra realtà africana.²⁷³

I vari movimenti africani (pan-africanismo, negritude, socialismo africano, corrente ermeneutica) hanno come obiettivo la liberazione dell'uomo africano come condizione della sua storicità, affinché il nero non sia oggetto ma soggetto della storia. La filosofia africana è di carattere esistenziale, puntando all'emancipazione senza la quale l'africano non sarà mai soggetto della sua storia. Non si dovrà guardare tanto ai miti del passato ma ai problemi dell'Africa di oggi, formare una coscienza civile, cercare il senso della vita, il destino dell'uomo e la sua possibilità di realizzarlo. L'attenzione si sposta decisamente sul tema del futuro e precisamente sui temi della teologia nera partendo

²⁷² Idem, p.99

²⁷³ Cfr. Idem, p.110

dalla *black theology of liberation* di James Cone, passando per la *south african black theology* di Desmond Tutu e i teologi camerunesi Jean Marc Ela e Engelbert Mveng per arrivare all'etnoteologia, temi che hanno avuto un impatto più pratico che teorico nel processo di riconciliazione nei rispettivi paesi: “A Igreja não pode limitar-se simplesmente à tarefa, embora árdua, de reconciliar os homens, as etnias, as tribos; mas deve participar na educação no sentido da tolerância, da indulgência, da solidariedade que são prerrogativas indispensáveis para a edificação da democracia e dum futuro diferente”.²⁷⁴

Il futuro in filosofia si traduce con *utopia*, ma non nel senso di Platone o Thomas More, che conservano un assolutismo latente. Gli uomini devono essere liberi e uguali come presupposto della democrazia e organizzazione sociale: “O problema real consiste em dar ao povo a possibilidade real de escolher os próprios ideais, os próprios fins, não por intermédio de um partido, de um presidente, mas directamente. Do que os povos têm necessidade, é antes de mais, de apropriar-se do próprio destino, e de assumir e guiar a própria história”.²⁷⁵ Questo é possibile partendo dalle piccole comunità per passare ai distretti, province, nazioni per arrivare all'Unione Africana. Ngoenha sostiene che “se o poder estivesse nas mãos dos povos, nunca teriam lutado entre nós, nunca teriam sacrificado o que têm de mais sagrado, as nossas vidas e das vidas dos nossos filhos, em nome do comunismo ou do anticomunismo”.²⁷⁶ L'uomo africano, conclude Ngoenha, non ha bisogno di nuovi miti ma di certezze, di una società forse meno perfetta ma molto più libera. Tutte le politiche di sviluppo del continente sono fallite per il fatto di misconoscere i presupposti sociologici dello sviluppo. Sembra che l'unica via dello sviluppo sia il mercato che impone una trasformazione sociale e culturale a immagine dei “padroni” del mercato. Da qui l'urgenza per la filosofia africana di riflettere, dice Ngoenha, su quello che noi siamo e soprattutto, su quello che dobbiamo essere. Si tratta di una scelta che noi dobbiamo fare e non la tecnica. Scienza e tecnica saranno solo strumenti usati per la nostra scelta. Il futuro dipende da noi e questa sarà una decisione storica, i nostri progetti dovranno essere storici e personali poiché ciascuno di noi è responsabile, e non i fatti, della propria vita e della propria storia.

²⁷⁴ Idem, pp.146-147

²⁷⁵ Idem, p.158

²⁷⁶ Idem, p.164

Per la realizzazione del progetto dell'uomo africano soggetto della sua storia fattore fondamentale è l'educazione. Su questo tema Ngoenha pubblica nel 2000 *Estatuto axiológico da educação*.²⁷⁷ L'interrogativo principale riguarda la possibilità per il sapere di divenire strumento di liberazione per l'uomo africano che si incontra ancora in uno stato di schiavitù. Seguono altri interrogativi correlati come: l'educazione ha un valore soteriologico? Che tipo di educazione abbiamo bisogno? Educare per quale società? Quali i valori presupposti?²⁷⁸ Educare è innanzitutto trasmettere valori. L'educazione ha due basi: una filosofica (teoria) e l'altra scientifica (pratica). Non è possibile educare o fare una teoria dell'educazione senza un'idea di uomo, società, storia, cultura, vita. Preoccupazione maggiore non deve essere per l'aspetto formale (metodologia, didattica, etc.) ma per quello materiale e cioè i contenuti assiologici che si vogliono trasmettere, gli obiettivi da raggiungere. La pedagogia molte volte confonde i metodi con gli obiettivi.²⁷⁹

Il dibattito attuale nel campo dell'educazione (e non solo) riguarda il rapporto che deve esistere tra l'identità etnica e la modernità. Nell'analisi dello statuto del sapere e del sistema educativo in Mozambico, Ngoenha nota come nel paese si sia negato per anni qualsiasi filosofia nella formazione e educazione, tralasciando di fare della "mozambicanità" il valore basilare dell'educazione nazionale, lasciando i contenuti assiologici all'arbitrio di ogni istituto scolastico.

Ma quali sono i valori costitutivi della "mozambicanità"? Nell'epoca coloniale il fine dell'educazione era la "portoghesizzazione" degli indigeni e i piani degli studi erano prodotti dalla scuola portoghese. L'incontro con l'occidente è definito da Ngoenha una "avventura ambigua", un ibrido o "bastardo" culturale. Anche l'educazione missionaria-coloniale ebbe una storia controversa. Nel 1800 il Portogallo espelle i gesuiti (Marquês de Pombal) e chiude le congregazioni religiose (Joaquim António de Aguiar, 1834). Questo fu un danno enorme all'educazione non solo degli indigeni ma anche degli stessi portoghesi, in quanto lo stato non riusciva a scolarizzare tutti i portoghesi. Una soluzione venne con la Conferenza di Berlino (art. 6 dell' "Acto Geral") quando l'Italia

²⁷⁷ NGOENHA S.E., *Estatuto Axiológico da Educação*, Livraria Universitária Eduardo Mondlane, Maputo, 2000

²⁷⁸ Ngoenha sottolinea che in Mozambico furono fatte molte politiche pedagogiche ma che non corrispondevano alle necessità reali del paese.

²⁷⁹ Questo lo abbiamo notato spesso volte negli incontri formativi o di programmazione dei professori universitari.

propose la libertà religiosa per l’Africa causando una enorme e immediata ripercussione politica.²⁸⁰ Il governo portoghese che era massonico e anticlericale fu obbligato ad appoggiare le missioni cattoliche gestite principalmente da missionari portoghesi per non correre il pericolo che altri missionari não portoghesi potessero rubare “le loro terre”: “o dilema português era simples: ou continuava a sua guerra anti-eclesiástica e perdia as colónias ou então, para poder continuar a sua aventura colonizadora, fazia um matrimónio de razão com a Igreja e suscitava missões portuguesas”.²⁸¹

Il Portogallo uscì dalla Conferenza di Berlino molto ridimensionato: probabilmente se il Portogallo non avesse estinto le missioni religiose, la ripartizione fatta a Berlino sarebbe stata differente. Nel 1887 sorse la “Junta Geral das Missões” e il governo cominciò a concedere sussidi ad alcune missioni. Alle altre congregazioni straniere (o dei gesuiti) che non erano “malleabili” il governo esigiva la consegna dei loro statuti per controllare se lavorassero o meno per la “portoghesizzazione” del paese. Il Vaticano però ordinò ai religiosi di non consegnare gli statuti e questo contribuì ad aumentare l’anticlericalismo. A partire dal 1922 le missioni religiose, e cattoliche in particolare, furono equiparate a quelle laiche. Alla chiesa è affidata la scolarizzazione degli indigeni. La lingua portoghese diventa obbligatoria nelle scuole mentre la lingua locale può essere usata solo nelle chiese. Si livella l’insegnamento in tutto l’impero per facilitare gli spostamenti dei portoghesi da un paese all’altro, ma questo insegnamento non aveva niente a che vedere con i problemi del Mozambico. Vengono costruite alcune scuole tecnico –professionali e nel 1962 apre la prima università in Mozambico.

Nel 1975 con l’indipendenza lo stato nazionalizzò tutte le scuole, pur sapendo di non avere la capacità di gestire tutta l’educazione del Paese. La scelta fu necessaria per raggiungere i nuovi fini dell’educazione dello stato nascente che consistevano: nell’estendere la rete scolastica a un numero maggiore di studenti; veicolare il nuovo senso di appartenenza alla nazione mozambicana combattendo così il tribalismo; educare per affrontare i problemi reali del nuovo Mozambico. Ma se la qualità dell’educazione portoghese era già scarsa, ultima in Europa, peggiorò con la nazionalizzazione e la conseguente guerra civile.

²⁸⁰ Cfr. NGOENHA S., *Estatuto e axiologia da educação*, Livreria Universitária UEM, Maputo. 2000, p.62

²⁸¹ Idem, p.63

Ngoenha sottolinea il ruolo svolto dalla “Missão Suiça” in Mozambico. Questi missionari iniziarono la loro attività ponendosi come alunni degli indigeni per imparare la loro lingua per poter evangelizzare e tradurre la bibbia nella lingua locale. Appresero una lingua che era solo orale, ricreandola come nuova lingua scritta, trasformando e manipolando la cultura locale. Inventarono il nome dell’etnia tsonga, che significa “piccoli servi”, nome che gli indigeni dovettero accettare, volenti o no. Henri Junod, il più importante missionario di questa Congregazione, era contrario all’assimilazione degli Tsonga ai bianchi, perché considerava i primi “innocenti e puri” e gli altri atei e viziosi. Addirittura Junod voleva “rinchiudere” questi Tsonga dentro la loro terra, come in un ghetto, parlando solo la loro lingua *ronga*, e non li inviava a studiare fuori dal paese, per paura che si perdessero.²⁸² Ma questo era contro gli interessi del Portogallo che non riusciva ad “assimilare” e “portoghesizzare” questi nativi. Il Sudafrica invece appoggiava questo progetto della Missão Suiça perché assecondava la sua idea di educazione, che vedeva la separazione degli indigeni dai bianchi (apartheid). Per i boeri del Sudafrica i neri erano ontologicamente inferiori; per Junod erano inferiori per motivi storici e culturali. Ma, conclude Ngoenha con una punta di ironia, la Missão Suiça non riuscì nel suo intento perché molti dei loro educandi abbracciarono il marxismo-leninismo (ateismo) e divennero difensori del nazionalismo contro il tribalismo, adottando la lingua portoghese.

Infine, quale politica educativa e quali i presupposti dell’educazione in Mozambico? Ngoenha propone un’educazione basata sulle lingue native,²⁸³ educare alla responsabilità, maggior impegno per lo sviluppo della nazione. Un ruolo fondamentale spetta alle università che dovranno diventare centri di ricerca specializzati.

Severino Ngoenha è intervenuto in modo autorevole nel dibattito nazionale sull’identità dell’uomo mozambicano. Al fine della nostra ricerca riteniamo importante un accenno ad alcune idee chiave di questo dibattito.

Ngoenha sostiene che la questione dell’identità è cruciale per il Mozambico perché si è fatto il Mozambico senza i mozambicani. Già sopra il nostro autore sosteneva che i mozambicani non furono i soggetti della loro storia. Eduardo Mondlane, uno dei padri carismatici della rivoluzione, sosteneva che il Mozambico è un’invenzione

²⁸² Cfr. Idem, p.186

²⁸³ In questi ultimi anni di fatti si è introdotto in alcune scuole elementari a titolo di esperimento, l’insegnamento nelle lingue locali, per facilitare l’apprendimento da parte dei bambini.

portoghese.²⁸⁴ Anche Ngoenha afferma: “Por mais chocante que possa aparecer, Moçambique é uma ideia de outros e não nossa. Foram esses outros que entenderam mal o nome árabe de Mussa-El-Bique que deu o nome de Moçambique que conservamos orgulhosamente; foram esses outros que delimitaram as fronteiras; foram esses outros que fizeram de nós uma economia de trânsito e um reservatório humano de mão-de-obra barata”.²⁸⁵

Prima dell'indipendenza le varie etnie erano tenute unite dalla “colla” portoghese. Con l'indipendenza per i nuovi governanti era urgente ricercare una nuova “colla” che non poteva essere una lingua locale perché questa scelta avrebbe suscitato la reazione degli altri gruppi linguistici; non poteva essere una etnia particolare perché erano molte e in antagonismo tra loro; neppure poteva essere la religione primo perché erano numerose e secondo perché la più diffusa, il cattolicesimo, era stata troppo legata al colonialismo e per questo doveva essere superata. La nuova colla fu l'assunzione dell'ideologia marxista-leninista: era il prezzo da pagare per ricevere l'aiuto militare dal blocco comunista per fare la rivoluzione. Ma ben presto questa “colla” si rivelò senza presa perché non fu il frutto di una scelta collettiva ma solamente di una piccola elite “crioulizada”, sradicata e in cerca di identità.²⁸⁶ Ma con l'adozione forzata dell'ideologia marxista si è passati paradossalmente da una esogenia all'altra.²⁸⁷

Gli intellettuali mozambicani si interrogano sulla natura dell'identità: è qualcosa di biologico-naturalista, come pensavano i coloni, oppure è qualcosa di sociale, culturale e spirituale come pensano gli intellettuali del Mozambico indipendente? Per alcuni l'identità è vista come un'essenza perduta che deve essere recuperata, come se si trattasse di qualcosa di estatico. Il sociologo Elisio Macamo afferma che: “O ‘especificamente moçambicano’ não deve ser visto como uma essência, mas sim como uma perspectiva que nos permite vislumbrar, nem que seja por alguns momentos

²⁸⁴ MONDLANE, E., *Lutar por Moçambique*, Centro de estudos africanos, Maputo, 1995; Citato da MACAMO, E., *A influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique*, in SERRA, C., (dir.), *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*, Livraria Universitária UEM, Maputo, 1998, p. 36.

²⁸⁵ NGOENHA, E.S., *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, Edições Salesianas, Porto, 1992, p. 145.

²⁸⁶ Cfr. MACAMO, E., *A influência...*, o.c., p. 36, dove è riportato il pensiero di Michel Cahen.

²⁸⁷ Il Mozambico si era liberato da una dipendenza straniera per diventare dipendente di un'altra ideologia sempre straniera che era il marxismo. Cfr. NGOENHA E.S., *Identidade moçambicana: já e ainda não*, in SERRA, C., *Identidade...*, o.c., p.25

furtivos, uma identidade nacional em estado permanente de transformação”.²⁸⁸ Questo sociologo mozambicano indica tre aspetti che contribuiscono per la costituzione di un’identità sociale: innanzitutto l’identità non è un’essenza storica, a priori, ma qualcosa in costante cambiamento;²⁸⁹ si deve partire dai processi storici; infine bisogna considerare che Africa e Mozambico sono concetti moderni: la colonizzazione ha causato, o meglio, ha accelerato i processi legati alla condizione moderna.²⁹⁰

Ancora Macamo sottolinea l’influenza della Missão Suiça nel Mozambico meridionale, anche se si trattò di una religione che favorì una promozione più umana che spirituale²⁹¹ e formò più uomini politici che religiosi.²⁹² Anche Ngoenha riconosce il ruolo fondamentale della Chiesa nella costruzione dell’identità e spera che le chiese mozambicane sappiano svolgere lo stesso ruolo delle chiese sudafricane nel processo di riconciliazione del paese, e aggiunge: “A profecia evangélica não pode limitar a sua tarefa à difícil missão de reconciliação. Mas tem ainda a proposta da unidade espiritual na região, que servirá de substrato comum para a criação de uma identidade”.²⁹³ Anche gli intellettuali e politici hanno una grande missione: i primi devono mantenere viva la riflessione sulla “mozambicanità” e questa riflessione già è filosofia mozambicana; i secondi devono continuamente vigilare affinché non ci siano disparità gridanti nella distribuzione delle poche risorse che il paese possiede.

Ngoenha conclude il suo testo sulla dimensione mozambicana della coscienza storica riprendendo il tema conduttore di tutta la sua riflessione filosofica, ossia la necessità per l’uomo africano (e mozambicano particolarmente) di passare dalla “oggettivazione” alla “soggettivazione”: “Se nos contentarmos em ser simples objectos da história, a história terá acabado mesmo antes de começar. Se tivermos bastante coragem para assumirmos

²⁸⁸ MACAMO, E., in SERRA, C., *Identidade...*, o.c., p. 39

²⁸⁹ Aggiungiamo anche l’idea riportata da António Sopa che una vera cultura tradizionale si rinnova continuamente, è creativa, mentre una cultura statica si ripete come folklore, senza vitalità. Cfr. SOPA, A., *Notas sobre a identidade*, in SERRA, C., o.c., p.73

²⁹⁰ Cfr. Idem, pp.40-41

²⁹¹ Come se le due cose fossero differenti!

²⁹² Cfr. Idem, pp.55-56

²⁹³ NGOENHA, S.E., *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, o.c., pp. 149-150. Ngoenha conclude questa sua opera sulla storicità appellando affinché l’Africa possa impossessarsi del “segreto” dell’occidente che è la dimensione profetica del vangelo la quale sostituisce “a concepção cíclica e fatalista da história, com uma dimensão linear e escatológica, sem a qual nenhum progresso técnico e científico pode-se conceber ou realizar”. [...] O segredo do ocidente, que Towa quer que assimilamos, está na fecundação das culturas pela dimensão profética do evangelho”, Idem, pp.151-152. Vedo qui un’interessante analogia con quello che Rémi Brague sostiene a riguardo della “saggezza europea” che si fonda sulla sua capacità di “assimilare” l’ebraismo e l’ellenismo. Cfr. BRAGUE R., *Il futuro dell’occidente. Nel modello romano la salvezza dell’Europa*, Bompiani, Milano, 2008.

a nossa própria dimensão histórica, será o fim da nossa história como objectos, e início como sujeitos”²⁹⁴.

Un ultimo accenno a un recentissimo articolo, *Concepções africanas do ser humano*,²⁹⁵ dove dopo aver ripercorso le varie idee di essere umano di molti filosofi africani denuncia il pericolo di una “supressão do indivíduo ou então a sua redução a um ser sem identidade”²⁹⁶ di fronte all’enfasi del “comunitarismo”. Cita Daniel Etounga Manguelle che parla di *totalitarisme villagois* e di *totalitarisme lignagier*, e Njoh Mouelle che denuncia la mediocrità dell’uomo africano incapace di distanziarsi dal suo ambiente sociale con conseguente gregarismo, mancanza di originalità, routine, conformismo, ripetizione, conservatorismo che hanno impedito il progresso dell’Africa.²⁹⁷ Ngoenha conclude che bisogna guardare più lontano e riferirsi alla base metafisica sulla quale si fonda l’esperienza africana: “A sociedade do africano é ao mesmo tempo única e transcendental. Isto está ligado ao seu vitalismo que implica o vivo e o morto, natureza e Deus, um vitalismo centrado sobre o clã. Toda a existência, toda a vida, toda possível fonte de vida são vistas nas suas relações com o clã. As relações internas do vitalismo africano são relações verdadeiramente de existência”.²⁹⁸ Chiude il suo articolo sollevando tre questioni: il pensiero tradizionale è costruito a partire dalla relazione col mondo occidentale? L’antropologia non sta idealizzando il “comunitarismo” africano pensato in alternativa all’individualismo occidentale caricato di ogni determinazione negativa? I discorsi degli intellettuali africani non sono discorsi occidentali assimilati e riprodotti, a partire dalle loro origini immaginarie, da africani radicalmente occidentalizzati?²⁹⁹

Il luogo epistemologico dell’africanità é un problema propriamente filosofico e Ngoenha vede la figura dell’uomo africano nella relazione con l’alterità, propriamente nel campo dell’interculturalità.³⁰⁰

²⁹⁴ Idem, p.152

²⁹⁵ NGOENHA S.E., e CASTIANO J.P., *Pensamento Engajado. Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*, Editora Educar, Maputo, 2010, pp.206-220.

²⁹⁶ Ivi, p. 217

²⁹⁷ Cfr. Ivi, p.218

²⁹⁸ Ivi, p. 219.

²⁹⁹ Cfr. Ivi, p.220

³⁰⁰ Cfr. Ibidem.

j) José Paulino Castiano (*Essere di intersoggettività*)

Sempre nel panorama intellettuale dell’Africa lusofona troviamo un altro interessante filosofo mozambicano, José Paulino Castiano.³⁰¹ Per il nostro tema riteniamo importante il riferimento alla sua recente opera *Referenciais da Filosofia Africana. Em busca da Intersubjectivação*.³⁰² Il titolo è programmatico e rivela l’idea dell’uomo africano (e del filosofo africano in particolare) che partendo dalla sua oggettivazione passa attraverso la soggettivazione per raggiungere l’obiettivo dell’ intersoggettività.

Fin dalla schiavitù l’uomo africano è sempre stato oggettivato. Anche nelle lotte abolizioniste, protagonizzate dai bianchi, i neri erano “usati” come oggetti che confermavano le tesi proposte attraverso le testimonianze dei torti subiti. I timidi sforzi di stimolare nei neri un’affermazione di soggettività si inquadra negli spazi concessi loro dagli abolizionisti bianchi. Pian piano però i neri prendono coscienza che devono essere loro e non altri a parlare al mondo della loro sofferenza. Nascono così in America tra gli anni 1829 e 1860 le prime narrative scritte dagli ex schiavi. Si passò così da una oggettivazione ad una soggettivazione. Ma la soggettivazione è la fine del percorso?

Prima di rispondere a questa domanda Castiano ripercorre le tappe della oggettivazione e soggettivazione, partendo dall’opera del missionario Henri Junod della Missão Suiçã in Mozambico. Questo missionario catalogò molte specie di piante e insetti e scrisse molte cose sulla cultura bantu, ma delle centinaia di informatori e collaboratori non appare mai nessun nome, come se avesse fatto tutto da solo: “as referências a estes homens e mulheres são sempre breves, sem nome. Sabe-se apenas que são ‘informantes’ do grande mestre”.³⁰³ E così le centinaia di fedeli e alunni sono stati oggettivati da

³⁰¹ Professore di filosofia alla “Universidade Pedagógica Moçambique” dove è anche Direttore dei corsi di dottorato. Laurea in filosofia all’Università di Greifswald (Germania) e dottorato in sociologia all’Università di Amburgo. La sua bibliografia principale: - *Das Bildungssystem in Mosambik: Entwicklungen, Probleme und Konsequenzen*, Hamburg, 1998; - *A longa marcha para uma Educação para Todos em Moçambique*, Imprensa Universitária, Maputo, 2005; - *Educar para que?*, Maputo, 2006; - *As Ciências Sociais na Luta contra a Pobreza*, Maputo, 2006; - *Referenciais da Filosofia Africana. Em busca da intersubjectivação*, Ndjira, Maputo, 2010; con S.E.Ngoenha, *Pensamento Engajado. Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*, Editora Educar/Cemec UP, Maputo, 2010. Oltre a questi libri ha pubblicato vari articoli in riviste nazionali e internazionali.

³⁰² CASTIANO J.P., *Referenciais da Filosofia Africana. Em busca da intersubjectivação*, Ndjira, Maputo, 2010. Il testo é preceduto da un interessante prefazio di Rogério José Uthui dove oltre alla presentazione del pensiero dell’autore, mette a confronto le teorie “castiniane” con le teorie globali dello sviluppo per il Continente Africano .

³⁰³ Idem, p.34

Junod: “O saber destes informantes está, de certeza, por aí espalhado ou como notas de rodapé. Esses velhos e jovens foram *objectivados*, ou seja, tornados objectos embora na sua condição de *sujeitos* do conhecimento”.³⁰⁴ Un tentativo di soggettivazione Castiano lo vede nella generazione di giovani africani chiamati dall’economista africano Ayittey: *cheetah generation*. Giovani proiettati verso il futuro ai quali non importa tanto il passato di schiavitù o di colonizzazione, che non credono in cospirazioni contro l’Africa e non si aspettano niente dall’occidente né dalla politica, ma lottano giorno e notte (lavorando e studiando) per poter sopravvivere. Castiano sostiene che “estes são os *sujeitos* do seu próprio destino”³⁰⁵ e lamenta che i filosofi africani non guardino a questi protagonisti della soggettivazione, ma solo al passato o all’occidente. Il nostro autore vuole invece raccontare la filosofia professionale africana nella prospettiva degli sforzi di soggettivazione seguendo i tre punti essenziali della storia africana: schiavitù, colonizzazione e globalizzazione. Castiano precisa in questo modo: “O centro epistémico è ocupado sucessivamente pelo senhor dos escravos, pelo colonizador e finalmente pelo globalizador. Este sujeito apropria-se de todas as referências simbólicas e tecnocientíficas, incluindo as que encontrara nas colónias, reelaborando-as e disseminando-as de acordo com o lugar e o estatuto que reserva ao ‘outro’ africano, como escravo, colonizado e globalizado”.³⁰⁶ Come sforzo di soggettivazione saranno presentati i due movimenti dell’*afrocentrismo* e dell’*ubuntuismo*, cui abbiamo accennato a proposito di Mbiti, tentativi di ricostruzione di un discorso ‘autenticamente’ africano. Castiano concepisce la filosofia come “*diálogo* argumentativo” tra soggetti (generalmente gli altri accademici o i propri studenti) percorrendo tre passi metodologici: comprensione del pensiero degli altri filosofi; chiarificazione del proprio pensiero e infine assunzione della responsabilità sociale.

Nel capitolo sulla *soggettivazione* sostiene che gli africani sono stati spesso oggetti di studio, così che per Hountondji i cosiddetti “studi africani” sono studi fatti da stranieri sull’Africa e non prodotti da africani. I soggetti di queste conoscenze rimangono generalmente anonimi, come succede nelle etnoscienze e nelle etnofilosofie. Il

³⁰⁴ Idem, p.35. Questo tema era già stato sollevato da Bertolt Brecht nella sua poesia “Domande di un lettore operaio” dove scriveva: “Tebe delle Sette porte, chi la costruì? Ci sono i nomi dei re, dentro i libri. Sono stati i re a strascicarli, quei blocchi di pietra? [...] Il giovane Alessandro conquistò l’India. Da solo? Cesare sconfisse i Galli. Non aveva con sé nemmeno un cuoco? Filippo di Spagna pianse, quando la flotta gli fu affogata. Nessun altro pianse? ...”, in *Poesie e Canzoni*, Torino, Einaudi, 1971.

³⁰⁵ Idem, p.37

³⁰⁶ Idem, p.40

movimento delle etnoscienze rimane molto legato all'evoluzione dell'antropologia e a una posizione eurocentrica e pregiudiziale, tipica delle correnti di natura positivista di inizio novecento. In Mozambico Castiano cita l'esempio della etnomatematica di Gerdes e la ricerca di Baloi. Quest'ultimo rivela che il 99% degli studenti di fisica credono o sono portati a credere a interpretazioni tradizionali dei fenomeni fisico-naturali.³⁰⁷ Ma anche Baloi, denuncia Castiano, cade nell'errore di non soggettivare le conoscenze e le interpretazioni. Le etnoscienze danno delle competenze: i metodi usati per raggiungerle diventano irrilevanti. Esse però sono ancora marginalizzate dagli stessi accademici africani come prodotti esotici, folcloristici, scienze popolari. Questo è dovuto al fatto che le etnoscienze sono considerate scienze senza scienziati, o come sostiene Hountondji sono scienze che non si preoccupano con la questione della verità. Castiano lamenta che anche in Mozambico non ci sia una appropriazione del sapere delle etnoscienze.

Un ramo particolare delle etnoscienze è l'etnofilosofia. Castiano ricostruisce la storia della filosofia africana in tre fasi: la prima, degli anni '70, di critica dell'etnofilosofia; la seconda degli anni '80, di riscatto delle culture locali; la terza degli anni '90 della politica della conoscenza, nello sforzo di rispondere e teorizzare la crisi degli stati post-coloniali.

Castiano è per la difesa della continuità della pratica dell'etnofilosofia ma in forma critica nella “posição epistémica de um dialogador, num esforço, para a intersubjectivação”.³⁰⁸

Il nostro autore passa a analizzare gli “etnofilosofi” Tempels, Griaule, Kagame e Mbiti, in parte già visti da noi sopra. Mbiti è duramente criticato per la sua concezione del tempo rivolto solo al presente e al passato, e non orientato al futuro verso le soluzioni dei problemi odierni del continente.

Tra i critici dell'etnofilosofia incontriamo Crahay che accusa Tempels di aver fatto confusione tra filosofia e *Weltanschauung* così che l'opera di Tempels non può essere considerata filosofia. Segue Hountondji con la sua “critica unanimista” ossia l'intento di ridurre il pensiero bantu a alcuni concetti comuni e costanti in tutti i paesi Bantu. La sua opera *African Philosophy* è considerata la “bíblia dos anti-etnofilósofos”.³⁰⁹

³⁰⁷ Per esempio i tuoni, o altri fenomeni simili... Cfr. Idem, p.55

³⁰⁸ Idem, p.65

³⁰⁹ Idem, p.97

Hountondji indica la sua definizione di filosofia africana: essere scritta da africani e avere l'intento di produrre filosofia africana. Con questa definizione lui voleva liberare la filosofia africana dai lacci della tradizione orale, del tradizionalismo; una filosofia anti-filosofica. Dopo essere lui stesso stato criticato di "elitismo" Hountondji passa in una seconda fase ad includere nella filosofia africana anche i "testi orali". Si contesta a Hountondji la riduzione della filosofia africana al "luogo geografico".³¹⁰ E non è neppure sufficiente l'intento di fare filosofia.³¹¹ E infine non si può escludere pregiudizialmente la letteratura orale. Hountondji riconosce che "*I would probably not use the same words today*".³¹² Ma per Castiano la scusa viene troppo tardi, dopo aver provocato seri danni alla filosofia africana che si arenò su cosa doveva essere filosofia africana piuttosto che preoccuparsi di produrre filosofia. Una filosofia orientata verso il proprio ombelico piuttosto che occuparsi a riflettere e risolvere problemi sociali; una filosofia che aumentò ancora di più il varco tra la filosofia accademica e quella dei filosofi saggi, con la conseguenza che molti abbandonarono le ricerche filosofiche per non essere accusati di essere etnofilosofi o unanimisti. Castiano conclude citando Severino Ngoenha: "O que importa doravante, não é procurar uma filosofia africana, mas antes uma reflexão sobre a possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana".³¹³

Castiano passa ad introdurre in modo più dettagliato la "critica ngoenhiana à etnofilosofia" rifacendosi all'opera *Filosofia Africana: das Independências às Liberdades* già vista sopra. Per Ngoenha non solo l'etnofilosofia è decisamente orientata al passato, ma anche gli stessi critici dell'etnofilosofia, Towa, Hountondji e Eboussi Boulaga: per questo urge una "critica radicale all'etnofilosofia". L'etnofilosofia si presenta come una "dilatazione" e non come "superamento" del concetto di filosofia, non si operò una "rottura epistemologica": vennero inclusi nella filosofia africana molti elementi (proverbi, miti...) che non sono filosofici e devono essere analizzati in modo critico per liberarsi del passato. Ricorre alla grande tesi di Eboussi Boulaga ossia che l'etnofilosofia rappresenta la "crisi del muntu".

³¹⁰ Di fatti un africano che scrive su Kant sta facendo filosofia africana? È necessario difendere la causa degli africani e non solo appartenere al "territorio" africano.

³¹¹ Accusa di soggettivismo. Un testo deve essere sottoposto agli altri colleghi filosofi.

³¹² Idem, p. 105

³¹³ Idem, p.105. Anche Cesaire critica Tempels di avere dirottato le attenzione dei bantu verso una dimensione metafisica distogliendoli dai problemi reali dei bantu.

L'etnofilosofia deve essere perciò superata attraverso una "critica della critica": critica Hountondji perché nella sua critica parte da una definizione eurocentrica della filosofia, ridotta a epistemologia, e per questo nega l'esistenza di una filosofia africana. A questo punto anche tutte le altre filosofie sono etnofilosofia quando studiano le loro culture. Ngoenha appella alla corrente dell'ermeneutica africana: "para os hermeneutas africanos, toda a filosofia que se pretenda como tal não deve começar por outro canto senão pela interpretação das tradições africanas".³¹⁴ E questo deve essere fatto filosoficamente e non come ha fatto l'etnofilosofia che di fatto fu un'antropologia che ha incatenato la "filosofia africana" al passato con nessuna proiezione sul futuro.

Castiano affonda ancora di più la critica accusando i critici dell'etnofilosofia di fare uso di un'idea "colonizzata" di ragione che non contempla la possibilità di una ragione allargata alle comunità locali, e per questo "tornam-se presos em procurar fundamentar uma filosofia africana na base de cânones da racionalidade e não das racionalidades. È una obsessão razionalista de apresentar a filosofia como uma reflexão sistemática e crítica".³¹⁵ In secondo luogo Castiano accusa i critici dell'etnofilosofia di vergognarsi dei contenuti della stessa e di voler negare ogni valore filosofico all'oralità e ironicamente dice che questi critici dialogano con le filosofie delle culture dominanti ma non con quelle dominate: "filosofam pela vertical e não pela horizontal".³¹⁶ E conclude: "A emergência de uma filosofia africana baseada e inspirada nas culturas ficou adiada devido á emergência de 'libertar' a filosofia da sua colonização. Auto-colonizou-se!".³¹⁷ Dai referenziali dell'oggettivazione bisogna passare a quelli della soggettivazione, che Castiano identifica nei due movimenti significativi dell' *Afrocentricidade* e dell' *Ubuntuismo*.

Il primo nasce in America, nello sforzo degli afro-americani per affermare la propria identità. In particolare la filosofia afro-americana doveva lottare contro due discriminazioni: quella razziale e quella filosofica, in quanto quando si parlava di filosofia americana il riferimento era solo alla filosofia dei bianchi. La *Black* o *Afro-*

³¹⁴ Idem, p.115

³¹⁵ Idem, p.117. In seguito Castiano sembra "rivendicare" per la filosofia africana uno spazio "oltre le frontiere della razionalità". A nostro modo di vedere non si tratta di spazi ulteriori ma dello stesso ambito della razionalità dove anche le tradizioni possono essere studiate in modo critico. Oltre la razionalità esiste solo la irrazionalità. Riprenderemo questo tema nella parte conclusiva.

³¹⁶ Idem, p.118. Anche Filomeno Lopes, come visto sopra, sostiene che i filosofi africani dialogano più con i filosofi europei che tra di loro.

³¹⁷ Ibidem.

american Philosophy si impone solo a partire dagli anni '70.³¹⁸ Ma gli stessi filosofi afro-americani sviluppano la loro filosofia senza coinvolgere i filosofi africani. Sarà Molefi Asante che rincentrerà l'Africa e il suo dibattito epistemologico nell'intelligenza americana attraverso il movimento dell' *Afrocentricidade* che si ispirava a Cheikh Anta Diop e Martin Bernal i quali indicavano l'Egitto popolato da neri, e non la Grecia, come madre della civiltà mondiale. Bernal nel suo libro *Black Athena* sostiene che il "modello antico" nell'interpretazione della storia dell'antichità greca, modello che sottolineava l'influenza africana e asiatica, fu sostituito dal modello ariano, razzista, che sostiene un'originalità e autonomia della Grecia *romantica* e soprattutto *bianca*.³¹⁹

Castiano mostra lo sforzo di Asante nel decostruire i "miti eurocentristi" dai quali bisogna liberarsi, attraverso una "critica radicale" alla tradizione eurocentrica della pratica scientifica che si nasconde dietro la maschera dell' "ideologia" universalista, dell'obiettività e delle tradizioni classiche. In questa critica entra il positivismo che nega l'andare oltre ai dati empirici e ogni posizione teologica o metafisica, e conseguentemente non riconosce il discorso dell' "altro". Asante critica i "riti di iniziazione scientifica" ai quali sono sottoposti gli scienziati della "retorica scientifica eurocentrica". La critica radicale deve essere contro questa struttura, e non tanto contro gli individui soggetti a questa struttura. Qui Asante distingue tra l'*africanista* che discorsa sull'Africa partendo dalla visione eurocentrica e l'*afrocentrista* che lo fa partendo dal suo "luogo culturale africano". Asante vede una "unità" spirituale e culturale dell'Africa odierna, che deriva dalla fonte iniziale dell'Egitto Antico e si estende a tutti i negri della diaspora.

Perché Asante vuole resuscitare questi "fantasmi" del passato? Per un motivo di *confirmation* dell'idea dopiana dell'unità del pensiero africano, e per un motivo di *delinking* dal centro, o meglio, da quello che crede di essere il centro, che è l'occidente. *Confirmation* e *delinking* sono la condizione per recuperare la dignità degli africani, per operare la propria auto-iscrizione nella storia dell'umanità. Punto di partenza obbligatorio è lo studio dell'Egitto antico. Qui però Castiano discorda dicendo che Asante confonde lingua con linguaggio, in quanto per filosofare o fare scienza la lingua

³¹⁸ L' *American Philosophical Association* riconoscerà una disciplina denominata *African Philosophy* solo nel 1987.

³¹⁹ Questo modello, secondo Bernal. Fu una reazione dei cristiani contro l'imporsi di una religione o saggezza egiziana: "These Christian attacks challenged Greek statements about the importance of Egypt, and boosted the independent creativity of Greece in order to diminish that of Egypt". Idem, n.14 di p.129.

è indifferente. Emerge qui chiaramente la divergenza di opinione di Castiano dagli altri filosofi africani, sulla questione linguistica.

Dopo questa prima parte, Asante espone l'essenza dell' *Afrocentricità* che letteralmente significa: “colocar ideais africanos no centro de qualquer análise que envolve a cultura e o comportamento africanos”.³²⁰ Fondamentale sarà il concetto di *place*, contesto nel quale si situa il discorso, e della *identità a priori* che deve emergere nell'uso cosciente e sistematico della simbologia africana nel fare scienza. Questo marca la differenza, come visto sopra, tra l'*africanista* e l'*afrocentrista*. La nozione di *place* è applicata pure all'assiologia e alla questione della verità che deve essere “sottomessa” al luogo e non universale, perché ciò che è buono è vero, e non il contrario! Un afrocentrista “não pergunta primieramente se è verdadeiro, pergunta-se sim, se é bom ou belo. Localizar significa isto mesmo: dar primazia ao axiológico em relação ao saber em si”.³²¹ In conclusione, obiettivo dell'afrocentricità è fondare una scienza basata sui valori africani ricorrendo a un quadro concettuale anche lui genuinamente africano.

L'altro referenziale di soggettivazione è il movimento dell' *Ubuntuismo*. Castiano ritiene che questa “filosofia ubuntu-africana aparece com um horizonte teórico que dá uma certa consistência na justificação ontológica, epistemológica e ética para a subjectivação, ou melhor, para o movimento da subjectivação”.³²² Castiano lamenta però una mancanza di testi fondamentali dell'ubuntuismo.

L'ubuntuismo vede la sua origine nel Sudafrica precisamente nella lotta contro l'apartheid. Sua ispirazione è il movimento *Black Consciousness* di Steve Biko, famoso martire dell'apartheid, e alcuni contatti avuti nella diaspora, in particolare con la *Black Theology* e la “Pedagogia do oprimido” di Paulo Freire. Missione della *Black Consciousness* secondo il suo fondatore Steve Biko era di far prendere coscienza ai neri della loro condizione di vittime dell'oppressione bianca e acquisire l'orgoglio di essere neri, combattendo così il complesso di inferiorità disseminato anche dai missionari nel loro intento di “civilizzare e educare” i neri!

Un testo importante è *African Philosophy through Ubuntu* di Mogobe Ramose pubblicato nel 1999 ad Harare (Zimbabwe), dove l'autore vuole dimostrare che *ubuntu* è la base o fondamento della filosofia africana. *Ubu* evoca l'idea di *Essere* in se, prima

³²⁰ Idem, pp.143-144.

³²¹ Idem, p.146

³²² Idem, p.147

della sua manifestazione ma che sempre tende a manifestarsi nello *ntu*. Ontologicamente non c'è separazione tra l'essere (*ubu*) e il suo manifestarsi (*ntu*). Il dualismo cartesiano non trova spazio nell'ontologia ubuntu-africana. Non basta l'esistenza per essere umano, bisogna costantemente comportarsi di modo a dimostrare di possedere l' *ubuntu*.

Questo comportamento si basa, secondo un'acuta interprete, Ivy Goduta, su cinque principi: la responsabilità individuale cominciando con una auto purificazione: meditazione, riposo, astenersi da alcol e droghe...; secondo, l'attenzione alla madre terra con la convinzione che non è la terra che appartiene a noi, ma noi alla terra; terzo la relazione tra gli uomini, tra le creature vive e “non-vive” perché non esiste niente di isolato; quarto, le identità individuali e familiari sono sempre legate strettamente tra loro e al contesto socioculturale e spirituale; quinto, la natura, le creature vive e “non-vive” sono il fondamento della realtà spirituale, in quanto lo spirito sta dentro l'esistenza di tutte le cose.

In conclusione Castiano riconosce questa proposta interessante per una epistemologia che abbia come base i saperi locali, anche se tale proposta pecca di tradizionalismo, bloccandosi alla sola esigenza di preservare la tradizione, e di riduzionismo in quanto vuole circoscrivere il “sapere spirituale” nelle mani dei soli anziani.

Broodryk J. vede i valori fondamentali dell'Ubuntuismo nell'umanesimo, affetto, altruismo, rispetto, compassione e nei valori associati a questi. Dall'infanzia i bambini sono educati a dare il poco che hanno, ad amare il prossimo, saper perdonare (“chi non sa perdonare non è umano”). In sintesi: *Umuntu ngubuntu nbantu*, è una frase in xiZulu che significa *una persona è tale solo con le altre*.³²³ È necessario “romantizar” i valori tradizionali africani perché il giovane sia educato in questa “filosofia morale africana”, fuggendo l'individualismo esacerbato delle società capitaliste moderne.

Castiano riprende infine le critiche di Crahay, nel dibattito iniziale sulla filosofia africana, con le sue cinque condizioni per l'esistenza della filosofia africana: 1.Un corpo di filosofi e intellettuali africani che vivono e lavorano in un ambiente culturale africano ma aperto al mondo; 2.Usare bene e criticamente le riflessioni della filosofia accademica occidentale; 3.Fare un inventario dei valori africani; 4.Operare una rottura radicale tra la coscienza riflessiva e la coscienza dei miti che permetterebbe di

³²³ Cfr. Idem, p.168. Questa “fratellanza” gli africani la esportano all'estero, quando si ritrovano tra loro.

introdurre la dicotomia necessaria per la “descolagem conceptual” (ciò che l’etnofilosofia non riuscì a fare); 5. Chiara opzione di sistemi filosofici adeguati alla soluzione dei problemi africani (come lo fu il marxismo nella lotta armata).

Affinché una vera filosofia africana possa imporsi nel panorama intellettuale è necessaria comunque una “decolonizzazione” della forma di filosofare. Castiano condivide dunque l’intento di Kwasi Wiredu: “By decolonization, I mean divesting African philosophical thinking of all undue influences emanating from our colonial past”.³²⁴ Il problema comincia con la lingua straniera imposta e utilizzata ancora oggi per fare scienza che ha operato una “deafricanizzazione” a favore di una “occidentalizzazione” riguardo all’articolazione dei termini filosofici. Decolonizzazione concettuale non significa abbandono di tutte le discipline occidentali, ma loro applicazione, soprattutto della logica, dentro i sistemi del pensiero africano. Di cruciale importanza, secondo Wiredu, è la questione della verità e della sua validità. È necessaria un’apertura per incorporare concetti di altre culture che possono permettere così referenziali di intersoggettivazione.³²⁵ Bisogna scavare dentro le credenze comuni per scoprire una certa razionalità soggiacente, partendo dal particolare per arrivare a dimostrare l’universalità di ogni cultura.³²⁶ Tutti temi che Castiano apprezza, pur prendendone le distanze.

Castiano giunge così alla parte più importante del suo libro che riguarda i referenziali dell’intersoggettivazione. Comincia con l’appello di Hountondji: “o problema real não é falar *sobre* África, mas falar *entre* africanos”.³²⁷ Questa necessità della comunicazione é ampiamente difesa anche da Ngoenha. Castiano definisce l’intersoggettivazione come processo nel quale i soggetti del conoscere entrano in dialogo, in dibattito. Questo presuppone il riconoscimento dell’altro come un interlocutore valido, degno e sapiente. Per Castiano la filosofia africana è ancora troppo orientata sull’io, quando invece deve

³²⁴ Idem, p.176. Cfr. K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996.

³²⁵ Wiredu per esempio cita vari termini che pur non appartenendo alla cultura africana sono entrati a far parte del sistema di pensiero africano, come *internet*, *website*, etc. Wiredu parla di una “filosofia comunal”. Cfr. Idem, p.181.

³²⁶ Cfr. Idem, pp.183-184. Castiano cita a riguardo il giudizio di Sanya Osha sostiene che la “decolonizzazione concettuale” di Wiredu è in realtà una “ricontestualizzazione concettuale” e imputa a Wiredu di cadere in una specie di “esitazione epistemologica” in vari punti della sua analisi, dove si limita alla comparazione dell’inglese con la sua lingua locale (Akan), senza giungere a “nenhuma real significação universal” come pretendeva di fare.

³²⁷ Idem, p.190. Cfr. Anche la comunicazione interperiferica di Filomeno Lopes vista sopra.

decentrarsi dal soggetto per concentrarsi sull'Altro che argomenta partendo da una posizione culturalmente differente.

Innanzitutto la filosofia africana deve liberarsi dal suo passato, il che non vuol dire buttare via le tradizioni ma vivere in libertà con le proprie tradizioni: il paradigma libertario deve allora fare quello che ancora non ha fatto, cioè “pensar os mecanismos de libertar a própria filosofia do passado”.³²⁸ Non solo liberazione storica, ma concettuale: una *apertura concettuale* e non solo una *descolagem* ou *descolonização* come volevano Crahay e Wiredu.

Dopo aver visto i due referenziali dell'oggettivazione (etnofilosofie e etnoscienze) e i due referenziali della soggettivazione (afrocentricità e ubuntuismo), Castiano conclude con due referenziali dell'intersoggettività (libertà e interculturalità).

Libertà è riconoscere l'Altro come essere umano, libero come me. L'Altro collettivo (razza, genere, religione, etc...) non deve soffocare l'Altro individuale. L'altro individuale può avere identità ibride, senza portare ad uno scontro (di civiltà?). Non si deve catalogare razze o etnie o gruppi religiosi come se fossero tutti della stessa forma: ognuno può convivere con altri mantenendo identità differenti.

In Africa l'io-africano si incontrò prima con l'Altro-arabo e poi con l'Altro-europeo. Con il primo l'integrazione fu più facile perché fu un incontro commerciale, ma questo incontro di intersoggettività fu interrotto per l'irrompere dell'Altro-europeo. Allora non si trattò più di un incontro commerciale ma di un violentissimo scontro politico, non di dialogo ma di monologo. L'africano fu “civilizzato” e “evangelizzato” dall'Altro-europeo e fu alienato nella sua coscienza convincendosi di essere inferiore.

Si possono tuttavia muovere alcuni rilievi a questo autore. Castiano sostiene che l'incontro con l'Altro-arabo fu di rispetto e integrazione. Non dimenticherà che fu l'Altro-arabo che introdusse la schiavitù dei neri? Sarebbe questo il rispetto? Castiano è anche molto critico con la Chiesa, ma dimentica che la stessa Chiesa fu “sottomessa” dal regime coloniale e il Vaticano non aveva potere di intervenire nella nomina dei vescovi e nella politica ecclesiale. Se la presenza della Chiesa fu solo negativa, come è che non è stata spazzata via dalla rivoluzione, ma anzi si è sviluppata molto nel post-indipendenza?

³²⁸ Idem, p191

Punto centrale, comunque, della sua analisi, è ribadire che al nero era concesso diventare un “assimilato” ma a queste condizioni: abbandonare gli usi e costumi dei neri; parlare, leggere e scrivere portoghese, essere monogamo e auto sostenersi. In pratica gli era negato di essere africano. La liberazione necessaria non è solo quella dell’indipendenza e dell’autonomia, ma quella epistemica, ossia “a liberdade do sujeito africano de falar por si, de construir o seu próprio discurso sobre a sua condição de existência. È a liberdade de ser livre em negociar a sua entrada na modernidade. Trata-se da liberdade de ter o direito de ser sujeito da sua história e do pensamento sobre si mesmo, que, quanto a nós, é o primeiro passo para o referencial da intersubjectivação”.³²⁹

Nell’analisi dei presupposti dell’autoliberazione della filosofia africana, Castiano vede in Hountondji e Ngoenha un punto di partenza per giustificarla e fondarla come impegno intellettuale per la lotta per la libertà. Liberarsi dal peso del passato imposto dall’etnofilosofia che ha rinchiuso la filosofia africana in un ghetto chiuso al futuro. Il “progetto libertario” di Hountondji prevede cinque dimensioni: demistificare l’idea sull’Africa e sugli africani come qualcosa non di “metafisico” ma di concreto, geografico; liberazione del concetto di filosofia come qualcosa non di dogmatico ma storico; pensare a partire da se stessi e non rifugiarsi dietro al pensiero degli antenati; difendere il pluralismo contro l’unanimità; liberare il filosofo africano dall’Africa ricercando gli interessi cognitivi e non regionali, etnici, religiosi o linguistici. Questo processo di liberazione lotta contro i difensori dell’etnofilosofia e l’ideologia della superiorità europea.

Anche Ngoenha segue lo stesso “paradigma libertario” che si basa sull’idea marxista di filosofia trasformatrice della realtà. Nella sua opera *Os Tempos da Filosofia* vede l’essenza della filosofia africana nella “busca da liberdade”.³³⁰

Castiano si chiede se la filosofia deve rimanere incatenata alla religione (Mbiti), ai miti e costumi locali, alla lingua (Kagame) o ai saggi (Oruka) per essere africana. Per essere filosofia *critica* africana essa stessa deve liberarsi dall’unanimità e dalla religione.³³¹

³²⁹ Idem, p.200

³³⁰ Idem, p.205. Ngoenha ci tiene a sottolineare che non si tratta di una libertà metafisica o morale, ma politica. Cfr. Idem, pp.206-207. Sarebbe interessante secondo noi sviluppare l’idea della verità della libertà, che può portare alla scoperta dell’autenticità africana. Un tema che riprenderemo nella parte conclusiva.

Un buon esempio è la *Sage Philosophy* di Oruka. La filosofia orale è considerata una delle fonti principali per la filosofia africana e Oruka sostiene che questa non è meno filosofica, meno razionale e meno profonda della filosofia classica europea che gli stessi filosofi africani hanno appreso in Europa. Ma perché questi stessi filosofi africani non danno valore alla filosofia orale? Perché non sono stati formati a questo tipo di filosofia e per paura di essere definiti etnofilosofi. Di fronte alla domanda rivolta sempre ai filosofi africani se credano negli spiriti, Castiano risponde con le parole di Oruka, che vorrebbe conoscere le ragioni per non credere negli spiriti e invita i colleghi africani a non rispondere a questa domanda.

Riguardo al problema linguistico Castiano assume inoltre una posizione molto originale: se per gli altri filosofi è una questione cruciale, per Castiano è un problema secondario, in quanto si può fare filosofia in qualsiasi lingua e non si deve sprecare energie su questa questione. Ciò che conta è il *linguaggio* e non la lingua.

Infine l'ultimo referenziale, l' *interculturalità*, che consiste nelle predisposizioni necessarie per il coinvolgimento mutuo di due o più soggetti che si scambiano le loro esperienze. Questo scambio deve partire tra i soggetti dello stesso emisfero per dialogare poi con l'altro emisfero. La filosofia africana professionale deve dar spazio ai saggi locali, senza escluderli dalla "razionalità" o giudicarli "falsi", secondo il criterio della contrapposizione tra macro- e micro-narrative. Il problema sarà allora: "como abrir a filosofia africana para a sua própria riqueza conceptual a partir dos imaginários culturais e dos saberes tradicionais?".³³² La filosofia africana di fronte ai saperi locali incontra tre livelli di interpretazione: interpretando i fatti e i processi per inferire una *Weltanschauung*, come l'etnoscienza o l'etnofilosofia; operando un incontro attraverso interviste con i saggi per valutare ciò che può essere "filosofico", come nelle correnti dell'afrocentricità e dell'ubuntuismo o a livello critico, dove si mettono a confronto idee e autori diversi, secondo i modelli dell'intersoggettività. È necessario pertanto aprire spazi alla creazione di una relazionalità intersoggettiva e aprirsi a un dialogo interculturale filosofico, con un arricchimento concettuale mutuo. Qui il filosofo deve prendersi la responsabilità e l'impegno seri davanti alle "comunità epistemiche locali"

³³¹ Qui Castiano accusa Mbiti di fare confusione tra religione e filosofia. In realtà secondo noi Castiano confonde religione naturale, che è quella africana, e quindi metafisica (teodicea), con religione rivelata che è dogmatica (teologia). Quest'ultima necessariamente deve essere separata dalla filosofia, non la prima. Riprenderemo questo tema più avanti.

³³² Idem, p.233

dalle quali “dedurre” i riferimenti teorici che soggiacciono ai loro saperi, senza cadere nel romanticismo di fronte ai valori tradizionali. Questi saperi dovranno venire legittimati e trovare il loro spazio di intersoggettività nelle Università, invitando coloro che prima erano considerati solo “informati” e non produttori di sapere. E questa, dice Castiano, è la *novità*. Inserire nei curricula modelli e maestri africani, mettendo in primo piano le loro conoscenze, come invenzioni e idee africane, restituendo loro la soggettività e avviando un serrato confronto con altri “produttori di saperi”. E dopo tutta questa emancipazione della filosofia africana cosa rimarrà? Conclude Castiano, come sintesi di tutto il suo libro: “you are left with African Philosophers”.³³³

³³³ Idem, p.248

SECONDA PARTE: Palabre con saggi africani

L'idea di persona nella cultura dei Vatonga, Vathswa e Vacopi.

1. *Palabre* con tre saggi influenti dei popoli Vatonga, Vathswa e Vacopi:
Amaral Bernardo Amaral; Francisco Lerma Martinez; Adriano Langa

In questo capitolo tenteremo di analizzare l'idea di persona nelle tre culture principali presenti nel nostro territorio di Maxixe-Inhambane, con riferimento alle popolazioni Vatonga, Mathswa e Vacopi, che parlano le lingue Guitonga, Xitswa e Chope.

Inizieremo con una breve nota introduttiva sulle lingue bantu per contestualizzare le tre lingue che tratteremo.

In seguito approfondiremo le tre culture con tre "saggi" e studiosi di ciascuna popolazione, sia attraverso i dialoghi (*Palabre*) avuti con loro sia con lo studio di alcune loro pubblicazioni.

Infine, faremo una sintesi delle interviste realizzate a circa duecento "saggi", ossia persone significative e influenti dentro le varie comunità al fine di individuare l'idea di persona presente nelle tre culture in questione. Come vedremo in dettaglio a conclusione, quest'ultima parte è concepita secondo un metodo di ricerca e uno stile interpretativo che si ricollega idealmente alla corrente di pensiero della *Sage Philosophy*, fondata da Oruka, autore di cui abbiamo già parlato.

a) *Le lingue bantu.*

Il termine *bantu* significa *gente* o *persone* e designa l'insieme delle popolazioni della parte sud del continente africano.³³⁴ Questi popoli parlano lingue con grandi somiglianze morfologiche tra loro.³³⁵ Nel suo studio sulla diffusione del popolo bantu Ngunga³³⁶ riferisce che attualmente il termine bantu è usato negli studi della linguistica moderna per riferirsi a un gruppo di circa 600 lingue parlate da circa 220 milioni di persone in una vasta regione dell'Africa contemporanea che si estende a sud di una linea che va dai monti del Camerun (a sud della Nigeria) includendo i seguenti paesi: Angola, Botswana, Burundi, Camerun, Comore, Congo, Gabon, Guinea Equatoriale, Lesotho, Madagascar, Malawi, Mozambico, Namibia, Kenia, Repubblica democratica del Congo, Ruanda, Swaziland, Tanzania, Uganda, Zambia.

Tutte le lingue bantu provengono da una lingua chiamata *proto-bantu*, una specie di lingua madre. Quale fu il centro di diffusione di queste lingue è ancora oggetto di ricerca, anche se l'ipotesi più condivisa è quella che vede l'origine dei popoli parlanti questa lingua ancestrale tra la zona sud della Nigeria e i Monti del Camerun. Da qui le popolazioni si diffusero in parte a sud della foresta tropicale e verso la regione lacustre dell'Africa orientale e in parte nel bacino del Congo e verso gli altipiani orientali. Un'altra ipotesi invece vede l'origine nella regione dell'altipiano di Shaba a sud della Repubblica democratica del Congo, in quanto le lingue parlate in questa regione (Luba, Bemba, Kasa) presentano una elevata percentuale di bantu-comune, cioè di forme

³³⁴ Per questa breve introduzione sulle lingue bantu ci basiamo essenzialmente sui lavori inediti di Carlos Massango, e precisamente: MASSANGO C., *Breves notas sobre o uso do termo bantu para designar as línguas africanas*, pro-manuscriptum, Maxixe, 2010; Id., *Relatório sobre Estágio Pedagógico na disciplina de Línguas Bantu e Metodologia de Educação Bilingue*. Trabalho apresentado para obtenção de grau de licenciatura, pro-manuscriptum, UEM, Maputo, 2009; Id., *Extensões Verbais em Copi*. Comunicação apresentada nas jornadas científicas da Universidade Pedagógica Sagrada Família, pro-manuscriptum, Maxixe, 2010.

³³⁵ Basti comparare lo stesso termine *bantu* nelle lingue mozambicane: Guitonga: ba- -thu; Chopi: va- -thu; Changana: va- -nhu; Swahili: wa- -tu; Yao: ua- -tu; MaKonde: ua- -nu; Makuwa: a- -thu; Nyanja: a- -nthu; Shona: va- -nhu; Nyungwe: wa- -nthu. Questi esempi mostrano chiaramente la grande somiglianza tra le lingue bantu: un prefisso nominale generalmente variabile in funzione della lingua bantu e un tema nominale. La variazione allomorfica de *ba-*, in *va-*, *wa-*, *ua-*, *a-*, trova la sua motivazione nel carattere mutevole delle lingue che evolvono incessantemente attraverso aggiustamenti interni e non per mutazioni brusche. Differenze che possono spiegarsi in termini storici. La lista dell'unità lessicale *persona/gente* potrebbe essere più lunga e sempre si verificherebbe che le due parti del vocabolo sono costanti in tutte le lingue: un prefisso nominale "ba" (wa-, va-, a-) e un tema nominale "nthu" (-ndu, -nthu, -thu, -tu).

³³⁶ Cfr. NGUNGA A., *Introdução à linguística bantu*, Imprensa universitária UEM, Maputo, 2004

morfologiche più comuni e rappresentative per tutto l'insieme delle lingue bantu. Da questo altipiano emigrarono due popolazioni, una a occidente e l'altra a oriente.

Esistono dei criteri per classificare se una lingua appartiene al gruppo delle lingue bantu, ma non ci soffermiamo su questi particolari in quanto il nostro non è uno studio sulla lingua ma sulle idee.

Il Mozambico, a somiglianza della maggioranza dei paesi africani, è un paese multilingue e multiculturale e socio-linguisticamente complesso, in quanto possiede circa venti lingue del gruppo bantu.³³⁷ Il portoghese è la prima lingua solo per il 6% della popolazione, tuttavia, dopo l'indipendenza fu scelta come lingua ufficiale.³³⁸ Questa scelta ha causato gravi fallimenti nell'educazione scolastica, soprattutto in contesti rurali dove la lingua portoghese non era parlata.³³⁹

Tra le venti lingue e le altrettante etnie presenti in Mozambico, noi focalizziamo la nostra attenzione sulle tre culture della nostra Provincia che convivono nel nostro territorio di Maxixe-Inhambane: Vatonga, Mathswa (o Vathswa) e Vacopi.

³³⁷ Cfr. SITO E, B. e NGUNGA A., *Relatório do II Seminário Sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo: NELIMO, 2000

³³⁸ I mozambicani però sono generalmente bilingue o trilingue. Esistono anche minoranze che parlano lingue asiatiche, così pure l'inglese e francese sono studiate come discipline scolastiche.

³³⁹ “Apesar de, com a introdução do SNE em 1983, se ter procurado atender à realidade linguística da criança que chega à escola com 7 anos sem saber falar Português, a verdade é que os índices de aproveitamento pedagógicos continuam baixos, havendo muitas reprovações e abandonos nas primeiras classes. Sabe-se que uma das causas está no facto de o ensino ser feito numa língua segunda, desconhecida pela criança.” Cfr. INDE 1997. Per questo motivo in questi ultimi anni si passò a introdurre le lingue mozambicane nell'insegnamento delle scuole elementari (educazione bilingue).

b) *La cultura dei Vatonga: Amaral Bernardo Amaral.*

Un grande saggio della nostra terra di Maxixe, molto famoso e rispettato da tutti, è Amaral Bernardo Amaral, un frate francescano nato a Maxixe, autore di varie pubblicazioni in lingua Guitonga, come messale, bibbia, catechismi, libri dei proverbi, grammatiche e dizionari guitonga. Ha scritto storie e saggi sulla cultura Vatonga anche in lingua portoghese. Da vari incontri avuti con lui abbiamo raccolto molte informazioni sia sull'etnia Vatonga e la lingua guitonga, sia sull'idea di persona nella sua cultura.³⁴⁰ Infine, va sottolineato che, come linguista e cultore raffinato della lingua guitonga, Amaral ha trattato il tema "Conceito de pessoa na cultura africana"³⁴¹ in una conferenza presso la nostra "Universidade Pedagógica Sagrada Família" dedicata al personalismo africano. È dunque un autore particolarmente attinente al nostro studio. Ne analizzeremo quindi dettagliatamente le dottrine.

Amaral ritiene che un popolo senza cultura è un popolo senza storia, senza passato né memoria. È come un albero senza radici, un corpo senz'anima, condannato a morire e sparire senza lasciare nessun contributo all'umanità. Ritiene che la lingua sia la maggiore riserva della cultura e eredità antropologica di un popolo, dove si concentra tutto il patrimonio storico e culturale, le tradizioni, il modo di pensare, di vedere e di comunicare i valori più significativi dell'umanesimo di un popolo. La scomparsa di una lingua comporta una perdita universale irreparabile. Amaral è membro fondatore del gruppo ADETONGA (Associazione per lo sviluppo della lingua guitonga).

La lingua guitonga è parlata da circa duecentocinquantamila persone che abitano lungo il litorale della Baia di Inhambane, sull'oceano indiano, nella regione meridionale del Mozambico, precisamente nelle città e distretti di Inhambane, Maxixe, Jangamo, Morrumbene e con forti ramificazioni nelle città vicine come Massinga, Homoine e Inharrime.

³⁴⁰ Informazioni importanti sulla storia e cultura dei Vatonga le troviamo in: AMARAL B.A., *Dzitekatekane nya Vatonga*, Edizione Biblioteca Francescana, Milano, 2009

³⁴¹ AMARAL B.A., *Conceito de pessoa na cultura tradicional africana e a sua contribuição específica na formação da nova cultura globalizada*, pro-manuscriptum, UniSaF, Maxixe, 2009. I temi trattati da Amaral nella Lectio Magistralis si possono incontrare anche nell'articolo: AMARAL B.A., *Matriz estruturante da Cultura Africana*, in *Itinerarium*, LIV (2008), N° 191, Braga, pp.359-408

I Vatonga costituiscono un gruppo etnico e linguistico all'interno della grande famiglia dei popoli Bantu. Dal VII sec. emigrarono dall'altipiano centrale dell'Africa verso le terre del sud. Presenti in questa regione prima del XV sec., i Vatonga erano famosi per la loro ospitalità, che aveva colpito anche i primi naviganti portoghesi che infatti, approdati in queste terre e scoperta questa caratteristica, battezzarono questa regione col nome che sussiste ancora oggi "Terra della buona gente".

Amaral sostiene che i Bantu che si sono installati in Mozambico nella regione tra i due fiumi Save e Limpopo avevano una notevole unità linguistica, religiosa e culturale anche se con comprensibili differenze dovute alla vastità del territorio, alla difficoltà di comunicazione ed evoluzione naturale della lingua e della loro cultura orale, che diede origine a differenti varianti di dialetti con tale radice comune.³⁴² Il popolo Tonga, come molti altri popoli bantu, non ha una letteratura scritta, né biblioteche né archivi, e solo in questi ultimi decenni sono stati pubblicati testi in questa lingua. Per questo l'oralità assume un'enorme importanza, e la parola "constitui o único meio de conservar e de transmitir o património comum herdado dos antepassados, estabelecendo, desta forma, a comunhão vital entre os vivos e os mortos".³⁴³ Per i Vatonga la parola pronunciata "não se perde no ar" perché possiede un potere proprio e produce sempre un effetto benefico o malefico secondo l'intenzione, la dignità e lo stato d'animo di chi la pronuncia.³⁴⁴ Benedizioni o maledizioni hanno un'efficacia totale. Se qualcuno minaccia "Hás-de ver" bisogna preoccuparsi seriamente.

Amaral sostiene che, anche se in maggioranza i Vatonga sono cristiani, per la grande diffusione dell'evangelizzazione operata prevalentemente dai francescani (dopo un primo approccio operato dai gesuiti), tutti però continuano a praticare parallelamente i riti della Religione Tradizionale Africana (RTA).³⁴⁵ La Religione tradizionale dei Vatonga è essenzialmente legata alla famiglia, alla comunità clanica. Nessuno può esimersi dal partecipare alle celebrazioni tradizionali. La religione tradizionale tonga è monoteista e la relazione con Dio (trascendente, creatore, Signore di tutte le cose, il cui

³⁴² Già nel XVI il popolo Vatonga era ben distinto. Cfr. DOS SANTOS J., *Etiópia oriental*, Lisboa, 1891, pp. 199-200 citato in AMARAL B.A., *Dzitekatekane...*, o.c., p. 34

³⁴³ Ivi, p. 44

³⁴⁴ Ho imparato a mie spese a non fare nessuna promessa vaga a una persona Vatonga perché la parola vale come un documento scritto e timbrato: "Quem promete deve" e non c'è come sfuggire o ritrarre la parola.

³⁴⁵ Tra i Vatonga, sostiene Amaral, l'80% sono cristiani, 2% sono mussulmani e il 18% praticanti della Religione Tradizionale Africana.

nome in guitonga è *Nungungulo*) è possibile solo attraverso gli antenati (*Dzinguluve*) che sono membri effettivi della comunità familiare, guardiani e protettori, e determinano la vita di ogni membro della famiglia. Se qualcosa va male, gli indovini sapranno sempre spiegarne il perché.

Il lignaggio è patrilineare e tutti i membri del clan sono fratelli di sangue perché discendono tutti dallo stesso antenato. Tutta l'organizzazione sociale è regolata dalle leggi familiari. Il clan è formato da vari gruppi familiari che formano la "Casa Grande" (*Nyumba nya Yikhongolo*) governata da un Patriarca (*Babe Khongolo*). I diversi patriarchi delle "Case Grandi" formano il Consiglio del Popolo dentro il quale è eletto il "Re" o Capo (*Pfhumu*). Grande importanza hanno le sorelle dei patriarchi che sono determinanti nelle decisioni da prendere. Qui Amaral vuole smentire i pregiudizi occidentali a riguardo dell'esclusione delle donne dalle decisioni nella vita sociale africana.³⁴⁶

Non ci si può sposare con persone dello stesso clan. Il matrimonio si celebra nella casa paterna della sposa e la coppia dovrà vivere nell' *aldeia* paterna del marito e assumere le tradizioni del suo clan. Il matrimonio è autenticato dal *lowolo*, una *dote* che la famiglia dello sposo dà alla famiglia della sposa in ringraziamento e come suggello dell'alleanza stabilita tra le due famiglie. Questa dote sarà presentata davanti all'albero sacro delle due famiglie, per garantire la sacralità dell'alleanza. I figli sono la più grande benedizione. "Guambala mavala, guvelega wufumu".³⁴⁷ Anche se è praticata la poligamia, all'origine della tradizione più antica c'era la monogamia.³⁴⁸ Amaral presenta una lista dei clan più conosciuti del popolo Vatonga, con le saghe originali di ogni famiglia.

Amaral dedica una grande importanza ai proverbi (*Dzitekatekane*) dei Vatonga, che "são os resumos dos princípios da sabedoria dos antigos em forma de provérbios, ou adágios, constando de duas partes: a proposição e a resposta. As duas partes relacionam-se entre si em forma de paralelismo dinâmico. A primeira parte é provocativa e a segunda parte é a resposta a essa provocação e contém uma mensagem,

³⁴⁶ Cfr. Ivi, pp. 51-52

³⁴⁷ "I vestiti sono un ornamento, i figli un tesoro inestimabile", Ivi, p. 53

³⁴⁸ Amaral conferma questa sua idea nella pratica del sacrificio dove il capo di famiglia si deve presentare solo con la sua sposa legittima. Le altre non sono riconosciute. Cfr. Ivi, pp.53-54. Questa tesi che all'origine della cultura tradizionale africana c'era la monogamia è sostenuta anche da Filomeno Lopes, come abbiamo visto sopra.

ou uma instrução”.³⁴⁹ Questi proverbi hanno come fine di educare le persone sui comportamenti da assumere nella vita sociale e privata, e furono trasmessi nei secoli di generazione in generazione. Intento di Amaral è di salvare questo patrimonio orale che può andare perso con la morte degli anziani o degli ultimi informatori. Già alcuni missionari avevano messo per scritto quella che era solo una lingua orale, traducendo parti della Bibbia, canti liturgici, catechismi, rituali dei sacramenti, proverbi e infine dizionari e grammatiche per “padroneggiare” la lingua vatonga.³⁵⁰

Amaral, nella raccolta dei proverbi dei Vatonga, descrive la metodologia che usò: In un primo momento ha messo per scritto ciò che ricordava degli insegnamenti appresi da bambino. In un secondo momento ha ordinato i proverbi raccolti dagli studenti di una scuola, riportando i nomi di tutti i 153 studenti che hanno contribuito in questa raccolta. Infine il lavoro di intervista e *palabre* scambiate con diverse persone e gruppi. Dopo aver riportato 260 proverbi vatonga, Amaral conclude che uno dei suoi obiettivi era di smentire l’idea sostenuta dall’etnocentrismo europeo, che gli africani non hanno un passato, né una storia o una cultura che valesse la pena di ricordare. Questo pregiudizio, sostenuto come verità scientifica, inculcò nelle popolazioni un senso di inferiorità che perdura ancora oggi e che induce molti a vergognarsi della loro cultura e tradizione. Il monito è che “não è possível um crescimento autêntico a partir da ignorância e/ou, da negação de si mesmo”.³⁵¹ Per questo Amaral propone che si ricerchino illuminazioni e ispirazioni nelle esperienze del passato, per meglio rispondere alle nuove sfide del presente e del futuro. Invita perciò le varie religioni a saper valorizzare e promuovere i valori autentici di ogni cultura, sui quali si costruiscono sia l’evangelizzazione sia le altre predicazioni, altrimenti sarebbe come seminare nel vento: “no máximo, poderá fazer fanáticos e escravos da religião, mas nunca seguidores livres, adultos, conscientes e responsáveis do próprio empenho religioso”.³⁵² E continua il suo affondo affermando che se anche oggi evangelizzare significa occidentalizzare e islamizzare significa arabizzare, predicatori ed evangelizzatori otterranno solo dei “macachi”, manipolando la religione e la fede per una nuova colonizzazione culturale, peggiore della prima. Dopo

³⁴⁹ Ivi, p.75

³⁵⁰ Per non lasciare “anonimi” questi linguisti, riportiamo i loro nomi: Frei Alberto de Moura (1910-1990); Reverendo P.Person; Frei Frederico Samuel Nyanala (1943-1984); Frei Amaral Bernardo Amaral; Dott.ssa Sara Antonio Jona Laisse; Dr. Eugénio Filipe Nhacota. Cfr. Ivi., pp.79-81

³⁵¹ Ivi, p.150

³⁵² Ivi, p. 154

aver condannato l'influenza nefasta dei programmi televisivi stranieri (soprattutto le "telenovele" brasiliane) sull'educazione di bambini e giovani, Amaral esorta tutti i Vantonga non solo a riappropriarsi della propria lingua, ma a sviluppare tutte le dimensioni culturali e antropologiche contenute nel ricco concetto globale di "Gitonga" inteso come "o modo Tonga de ser, de estar, de viver, de pensar, de fazer e de se relacionar".³⁵³

Amaral denuncia il pregiudizio occidentale sulla cultura africana e esorta "agora que falamos de diálogo inter-cultural há que aprender a escutar com respeito a experiência do outro. O Ocidente, o Cristianismo ocidental, se quiser dialogar com a África, deverá renunciar ao seu complexo de superioridade e deixar que o africano lhe fale de si próprio, lhe explique a sua experiência cultural e lhe revele os seus valores"³⁵⁴. E cita una bella frase di R. Altuna: "Não se deve aproximar da África negra aquela que a não deseja conhecer. Como poderá amá-la, se desconhece o seu rosto? Como a ajudará a libertar-se se desconhece a sua alma?".³⁵⁵ Nello stesso tempo l'africano, se vuole dialogare con gli altri, dovrà superare il suo complesso di inferiorità e assumere serenamente la sua identità e i suoi valori. Non sono le culture che dialogano, ma le persone: il dialogo si dà quando persone di differenti culture interagiscono e dove non c'è né superiore né inferiore.

Il nostro autore pone infine la questione se esiste una cultura africana unitaria o si deve parlare di tradizioni e culture al plurale. Forte della sua vasta esperienza come Consigliere Generale dell'ordine francescano, responsabile della regione Africa, dopo aver visitato varie volte i paesi africani conclude che esiste in tutta l'Africa nera una fondamentale unità culturale e cita Leo Frobenius il quale nel libro *As origens das Civilizações Africanas e História da Civilização Africana* afferma senz'ombra di dubbio che "Trata-se de uma cultura única e una".³⁵⁶ Questa idea unitaria, che può essere condannata come unanimità dagli autori che abbiamo già citato, è suffragata anche da numerosi pensatori, così che Amaral conclude: "Esta unidade de base permite-nos falar de Cultura Tradicional Africana e delinear alguns dos seus traços característicos mais salientes, respeitando a pluralidade das expressões específicas e particulares. É

³⁵³ Ivi, p. 156

³⁵⁴ AMARAL B. A., *Matriz...*, o.c., p. 360

³⁵⁵ ALTUNA R., *Cultura tradicional Banto*, Luanda, 1985, pp.41-42

³⁵⁶ Cfr. AMARAL B.A., *Matriz...*, o.c., pp. 362-364

sobre estes valores fundamentais que se pode lançar a ponte de um diálogo autêntico e enriquecedor com outras culturas”.³⁵⁷

Questi sono dunque i tratti caratteristici della cultura tradizionale africana: l’oralità e il potere della parola; il potere dei riti e dei simboli; l’autorità degli anziani nella trasmissione fedele della tradizione; la centralità della famiglia come luogo della trasmissione della vita e della cultura. Nasce il problema se questa cultura presenti valori propri e originali capaci di rispondere alle questioni fondamentali delle persone. Amaral individua i seguenti valori antropologici tipici: il principio della relazione e della partecipazione comunitaria nella forza vitale universale; la profonda religiosità e apertura al trascendente; la credenza nell’immortalità; la prevalenza del bene comune sugli interessi individuali; il forte senso della famiglia allargata; il valore della solidarietà, dell’ospitalità e della condivisione; l’amore alla vita e alla fecondità; il rispetto e la venerazione per i più vecchi e i bambini; il senso della pazienza e della speranza nella vita.

Grande importanza assume l’educazione tradizionale, che segna l’individuo più di tutte le altre educazioni che egli riceve nella società. Un’educazione caratterizzata dal metodo iniziatico: “A iniciação tradicional é baseada na concepção da vida como uma longa viagem de crescimento em que o indivíduo, guiado pela mão dos mais velhos, vai passando, gradual e progressivamente de uma fase da vida a outra; de ‘menos ser para mais ser’, até atingir o pleno estatuto de *muthu*, isto é, de pessoa madura, consciente, autónoma, responsável, solidária e comunicadora da vida. Na visão bantu das coisas, a pessoa não nasce já feita, mas vai se fazendo gradualmente no processo iniciático através de instruções, ritos, símbolos e cerimónias. O método iniciático africano imprime sempre uma mudança radical na pessoa que é iniciada. A pessoa deve passar por uma renovação interior profunda que lhe modifica, não somente os comportamentos, as atitudes, a mentalidade, a vida, mas também o próprio ser. Raul Altuna diz tratar-se de uma verdadeira *transformação ontológica*”.³⁵⁸

I momenti principali dell’iniziazione tradizionale sono tre: la *separazione*, dove avviene un taglio netto con l’infanzia attraverso una separazione fisica, per cui il bambino viene mandato a vivere nella foresta per alcuni giorni; l’*isolamento* che è il momento più forte dell’iniziazione perché “é neste período de reclusão total que se faz a revelação

³⁵⁷ Ivi, p. 364

³⁵⁸ Ivi, pp. 373-374

dos mistérios e segredos da tribo; que se dá o ensinamento dos ideais e princípios fundamentais da sabedoria tradicional, através de provérbios e contos; que se narram as páginas mais gloriosas da história da tribo, com a apresentação dos heróis e modelos de imitar; que se ensinam os princípios religiosos, éticos e morais e as normas que regulam a vida e a convivência na comunidade. Na floresta os iniciados recebem noções práticas de vida do dia a dia, sobre como resolver problemas concretos, como enfrentar com serenidade as dificuldades; como governar sabiamente o lar etc.”;³⁵⁹ la *reintegrazione*, dove l’iniziato, morto come bambino e rinato uomo adulto, viene presentato alla comunità nella quale entra a far parte a pieno titolo, riceve un’accoglienza festosa, un nome nuovo e un vestito nuovo.

L’elemento strutturante basilare della cultura africana rimane la religione tradizionale. La religiosità copre tutte le sfere dell’esistenza e influenza i comportamenti individuali e collettivi, comincia prima della nascita dell’individuo e si prolunga oltre la sua morte fisica. Amaral sentenzia: “não poderá conhecer verdadeiramente o Africano, nem compreender os seus problemas e comportamentos, quem ignorar as suas crenças, as atitudes e as práticas tradicionais. A Religião é o elemento mais forte e dominante da Cultura Tradicional Africana”.³⁶⁰ E precisa innanzitutto cosa non é la RTA: non é *animismo*, come erroneamente molti stranieri la definirono, e neppure *vitalismo*, perché, anche se la credenza negli spiriti e il valore della vita sono fondamentali, non si può ridurre tutta la ricchezza della RTA solo a questi due valori. Cos’è allora la RTA? È essenzialmente un’esperienza comunitaria del Clan e il riconoscimento di un Dio unico e trascendente.³⁶¹

Amaral più volte nei suoi scritti difende l’antichità del monoteismo della RTA.³⁶²

Immediatamente dopo Dio ci sono gli spiriti che hanno accesso diretto a Dio e una grande influenza nella vita degli uomini.

³⁵⁹ Ivi, pp. 374-375

³⁶⁰ Ivi, p. 376

³⁶¹ Qui Amaral critica l’antropologo Henry Junod che aveva confuso gli spiriti (Chikwembu) con gli dei, e corregge: “As pessoas, quando morrem, tornam-se espírito, mas não deuses, porque um só é o Espírito Supremo”. Più avanti però lo stesso Junod riconosce che per i Tonga gli antenati non sono dei; semmai lo sono per gli *zulu* o *ndaus*. Cfr. Ivi, p. 381-382.

³⁶² Cfr. Il suo testo: *Religião Tradicional Bantu*, Jangamo, 1988, pp.3-4, dove riporta le parole di P.Gonçalo da Silveira, uno dei primi missionari che vennero in contatto col popolo Tonga, il quale nel 1560 affermava: “...Ninguém tem nenhuma espécie de ídolo nel culto que pareça idolatria. Têm um Deus ao que chamam *Umbee*”. Il missionario trovò il monoteismo già presente, prima di ogni contatto con il cristianesimo.

Esistono anche gli spiriti maligni manipolati dai *feticeiros*, ma che possono essere neutralizzati con vari riti della RTA che interpellano gli antenati. In cambio gli antenati vogliono essere ricordati dai vivi e ricevere offerte e sacrifici.

Amaral ci tiene a specificare che “o culto tradicional aos espíritos dos defuntos não é um culto de adoração. Não é uma idolatria. Na verdade, nos nomes com que se designa Deus nas línguas africanas, não se notam resquícios de idolatria, ou de politeísmo. Os nomes de Deus não têm nenhuma ligação com nomes de seres criados ou fenômenos atmosféricos, etc. [...] Os africanos não reconhecem divindades inferiores. Nem mesmo os antepassados fundadores do clã são considerados deuses. A própria magia banto que tem poder para manipular todos os poderes e coisas criadas, inclusive os espíritos, nunca imaginou manipular a Deus”.³⁶³

Nella RTA esiste la credenza nell’immortalità dell’anima e nella vita dopo la morte: “a pessoa não morre, *ela parte para a grande viagem, ou vai juntar-se aos seus antepassados*”.³⁶⁴

Infine Amaral individua sette categorie esistenziali della cultura tradizionale africana. Ribadisce che nonostante le influenze esterne avvenute lungo i secoli, l’eredità comune primitiva non venne distrutta, ma come un fiume sotterraneo continua a fecondare, ispirare e influenzare le nuove acquisizioni culturali: “Nisto reside a razão fundamental que explica a incrível semelhança de concepção do universo, de sistema religioso, educativo, social e económico, a alta percentagem de vocábulos comuns nas diferentes línguas, mesmo as mais distantes geograficamente”.³⁶⁵

Le sette categorie esistenziali sono: 1) l’ *ascolto*, fondamentale per una cultura basata sull’oralità: “Sendo a oralidade um traço estruturante importante da CTA, essencialmente fundada sobre a palavra, é óbvio que a capacidade de escuta seja a virtude mais apreciada na sociedade tradicional africana. Uma característica fundamental desta cultura é a exigência de fidelidade ao conteúdo da mensagem (tradição) herdada dos antepassados e que deve passar de geração em geração, através de séculos, sem perder a sua força unificadora e iluminadora do clã”;³⁶⁶ 2) l’ *incontro*, tutta la vita é un incontro, dal momento della nascita fino all’incontro con la

³⁶³ Ivi, p. 384

³⁶⁴ Ivi, p. 385

³⁶⁵ Ivi, p. 388

³⁶⁶ Ivi, p. 389

morte e degli antenati; 3) l' *accoglienza* e l' *ospitalità*: “Ndranga nya yadi khiyo nya vapfhumba”.³⁶⁷ In modo speciale questa é la caratteristica dei Vatonga la cui terra, come già visto sopra, è stata chiamata dai naviganti portoghesi “Terra della buona gente”; 4) la *relazione*, con Dio, gli antenati, la famiglia il clan. Amaral sottolinea la relazione madre-figlio con queste parole toccanti: “É muito significativa a relação de intimidade que une o filho à mãe não somente durante a gestação e o aleitamento mas durante toda a vida. A criança africana passa a maior parte das horas do dia às costas da mãe. A mãe trabalha, transpira com a sua criança às costas. Este contacto directo corpo a corpo permite uma profunda e intensa osmose térmica, hídrica e emocional, muito importante para a segurança e o equilíbrio psíquico e emocional da criança. Também, a mãe é na Africa a principal educadora dos filhos. É ela que imprime na consciência, no coração e no carácter dos filhos, as normas morais, sociais e religiosas tradicionais da comunidade. O filho é ligado à sua mãe por fortes laços de afectividade, de respeito e de fidelidade”.³⁶⁸ Infine l'africano ha una relazione profonda con la sua terra, e se forzato a emigrare lontano, vivrà sempre con una profonda nostalgia del suo mondo che ha lasciato; 5) la *simpatia/empatia*, per simpatia Amaral intende la grande capacità di compassione, di comunicare con le gioie e le sofferenze degli altri; 6) la *gioia* e la *festa*, che impressionano sempre gli stranieri che vengono a visitare la terra africana. Nonostante i problemi e le sofferenze, l' Africa “é caracterizada pela sua alegria contagiante, a sua alma vibrante, o seu canto, dança e ritmo envolvente, o seu carácter escaldado e festivo”.³⁶⁹ Sempre colpisce il sorriso nel volto degli africani. Il nostro autore, che ha vissuto parecchio anche in Italia, si chiede perché non incontra lo stesso sorriso e gioia di vivere nei volti delle persone; 7) la *speranza* e il *futuro*: i popoli africani vivono nella speranza di un futuro di liberazione, anche se tutti i paesi hanno già raggiunto l'indipendenza. Liberazione dal sottosviluppo, dalla fame, dall'analfabetismo, dalla corruzione, dalle guerre fratricide. Dopo aver vissuto in America Latina, Amaral si interroga sul perché le popolazioni indigene sudamericane siano state annientate, mentre i neri africani hanno resistito all'impatto con l'onnipotenza degli invasori europei. Probabilmente ciò è dovuto alla forza della religione tradizionale africana che, anche nella diaspora, ha sempre alimentato la

³⁶⁷ “Buona casa è quella che accoglie gli ospiti”. Ivi, p. 393

³⁶⁸ Ivi, pp. 400-401

³⁶⁹ Ivi, p. 403

speranza di ritornare un giorno nella propria terra di origine. Anche in Africa la RTA è il rimedio per lottare di fronte ai drammi del continente, ed evitare la disperazione che porterebbe l'intero popolo a un suicidio collettivo.

Da queste considerazioni di Amaral si possono evincere chiarissime indicazioni sull'idea di persona nella cultura africana.

Nella conferenza sul personalismo realizzata nella nostra Università di Maxixe, Amaral è intervenuto con un'importante contributo, sopra citato. Nel capitolo centrale "O Conceito de 'Muthu' ou pessoa humana no pensamento tradicional africano" Amaral dá cinque definizioni di "persona" africana: 1) persona come centro cosciente dell'universo: tutte le principali categorie degli esseri che popolano l'universo ontologico dell'africano (Dio, spiriti, uomini, natura, esseri visibili e invisibili) sono visti in funzione della loro relazione con la persona umana; Amaral afferma che il pensiero africano è caratterizzato da una "cosmologia antropocentrica": "A «pessoa-consciência» vivifica e anima o mundo de tal modo que a alma, o espírito ou a mente da «pessoa-consciência» é também a alma do mundo. A ordem do mundo e a ordem da «pessoa-consciência» são idênticas. O que acontece no mundo acontece também na «pessoa-consciência». A desordem da «pessoa-consciência» afecta e desorganiza todo o universo. Portanto, no conceito africano é a «pessoa-consciência» que dá ordem, significado e unidade ao universo".³⁷⁰ 2) Persona come centro di equilibrio delle forze cosmiche. La persona umana come manifestazione della coscienza, costituisce il centro e il punto di equilibrio di questa armonia universale, cui fonte e controllore ultimo è Dio. Tutto ciò che avviene nella persona umana tocca direttamente l'universo. 3) Persona come processo graduale di crescita: "Na visão bantu das coisas, a pessoa não nasce já feita, mas vai se fazendo gradualmente no processo iniciático através de instruções, ritos, símbolos e cerimónias significativas e eficazes. É um longo processo que começa antes do nascimento físico do indivíduo e se prolonga para além da sua morte física".³⁷¹ La persona lungo la vita passa dal "meno essere" al "più essere", da "meno persona" a "più persona" fino a raggiungere il pieno statuto di "muthu", cioè persona pienamente matura, cosciente, autonoma, responsabile, solidaria e comunicatrice di vita. 4) Persona come essere di relazione e di partecipazione

³⁷⁰ AMARAL B.A., *Conceito de pessoa na cultura tradicional africana e a sua contribuição específica na formação da nova cultura globalizada*, pro-manuscriptum, UniSaF, Maxixe, 2009, p. 8.

³⁷¹ Ivi, p. 9

comunitaria. La vita è essenzialmente relazione per l'africano la cui vita è fondamentalmente radicata nel principio di partecipazione comunitaria: "O Africano não consegue conceber a sua existência sem a comunidade, sem a família. Para ele, ser pessoa humana é pertencer a uma dada comunidade e, pertencer a uma comunidade significa participar nas crenças, cerimónias, rituais, nas angústias e nas esperanças dessa comunidade".³⁷² Povero non é colui che non ha soldi, ma chi non ha una famiglia. 5) Persona come soggetto integrato e pluridimensionale. Ogni relazione (verticale o orizzontale) coinvolge sempre la totalità della persona umana e l'africano possiede una visione unitaria e integrata della realtà (persona, società, mondo) dove arte, religione, mitologia, pensiero speculativo, affettività interagiscono. Amaral conclude la sua riflessione sostenendo che il superamento della "povertà antropologica"³⁷³ consiste nel reincontro con il proprio passato storico e culturale, per vivere con passione l'oggi e aprirsi con speranza al futuro, poiché non è possibile una crescita autentica partendo dall'ignoranza o negazione di se stesso. E conclude "acredito que a Cultura Tradicional Africana pode contribuir para a formação da nova cultura globalizada com alguns dos valores mais nobres do seu património cultural: a abertura ao sentido religioso e transcendente, o sentido de relação e participação comunitária, a visão global e integral da pessoa humana pluridimensional, o sentido de esperança, para evitar que a nova cultura globalizada seja construída sobre uma visão redutiva, secularizada, individualista e egoística da pessoa humana".³⁷⁴

³⁷² Ivi, p. 10

³⁷³ È chiaro il riferimento all'idea del teologo della liberazione africano Engelbert Mveng. Cfr. MVENG E., *Pauperizzazione e liberazione*, in GIBELLINI R., *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia, 1994.

³⁷⁴ Ivi, p. 12

c) *La cultura dei Vathswa (o Mathswa): Francisco Lerma Martinez.*

La seconda etnia presente nella nostra provincia è quella dei Mathswa, i cui tratti fondamentali sono esposti nello studio di un altro grande “saggio”, Francisco Lerma Martínez con la sua opera *El pueblo Tshwa de Mozambique: el ciclo vital y los valores culturales*. (1980-2002).³⁷⁵ Francisco Lerma è un missionario spagnolo e antropologo che ha lavorato più di trent’anni in Mozambico, ha pubblicato vari libri di antropologia, Professore universitario e recentemente consacrato vescovo della diocesi di Gurue nel nord del Mozambico. Per molti anni ha lavorato con il popolo Mathswa nel distretto di Massinga. Nella sua opera Lerma presenta il contesto geografico e umano, il ciclo vitale e la dimensione religiosa del popolo Tshwa (Mathswa o Vathswa). Il popolo Tshwa è il più numeroso nella Provincia di Inhambane, più della metà dell’intera popolazione, e occupa la parte centro-settentrionale della stessa. Dei circa un milione e duecentomila Matshwa, più della metà vive nella nostra Provincia, e l’altra metà sparsa tra le Province di Maputo, Sofala, nord-est del Sudafrica e sud-est dello Zimbabwe.³⁷⁶

La lingua dei Matshwa è lo Xitshwa, che è la lingua più parlata nelle provincia e molto imparentata con altre lingue del sud del Mozambico come Ci-chopi, Xi-changane; Xi-ronga e Zulu del Sudafrica. Lerma sostiene che durante la rivoluzione socialista, dopo l’indipendenza, il primo presidente vedeva le lingue locali come disintegratici dell’unità nazionale. Le chiese metodista e cattolica invece hanno svolto un ruolo decisivo nella conservazione e promozione delle lingua Xithswa con la produzione di grammatiche, dizionari, testi vari nella lingua locale.³⁷⁷

Riguardo al panorama religioso, la Religione tradizionale è praticata dal 16% della popolazione; la Chiesa cattolica, dopo circa 50 anni di evangelizzazione conta col 24% della popolazione; la Chiesa metodista il 18%; le Chiese autonome (Zione, Velhos Apostolos e Igeja Luz) circa il 34%; l’Islam il 2%.³⁷⁸

Il popolo Tshwa, come dimostrano scavi archeologici, pitture rupestri e utensili ritrovati, era insediato nella regione molti secoli prima della presenza araba e

³⁷⁵ LERMA F., *El pueblo Tshwa de Mozambique: el ciclo vital y los valores culturales (1980-2002)*, Laborum, Murcia, 2005, 334 pp. Esistono altri studi sulla cultura Tshwa di Alípio Siquisse e José Martins Maperera.

³⁷⁶ Cfr. Ivi, pp. 23-44

³⁷⁷ Cfr. Ivi, pp. 46-47

³⁷⁸ Cfr. Ivi, pp. 53-56

portoghese. Con l'arrivo dei portoghesi si creò un enclave commerciale in Inhambane. Le imposizioni fatte dai portoghesi crearono sempre tensioni con la popolazione indigena.

L'evangelizzazione sistematica cominciò solo alla fine del 1800 grazie ai gesuiti prima e ai francescani poi, che da Mongue (frazione di Maxixe) si sparsero per il sud del Mozambico. A partire dagli anni '40 i missionari della Consolata evangelizzarono il nord della Provincia di Inhambane. Il colonialismo disprezzava la lingua e cultura locale, interveniva nelle nomine dei capi locali, controllava la produzione e la migrazione, e discriminava gli indigeni tra assimilati e non assimilati. Per insorgere contro il colonialismo nel 1962 Eduardo Mondlane fonda il *Frente de Libertação de Moçambique* (FRELIMO) e il 25 settembre del 1964 comincia la lotta armata per l'indipendenza che venne proclamata il 25 giugno del 1975. Seguì la controrivoluzione da parte della forza armata dell'opposizione (RENAMO) che sfociò nella guerra civile dal 1976 al 1992. Molti Vatshwa dovettero emigrare e abbandonare la loro terra. La città di Massinga passò in breve da 5.000 a 70.000 abitanti. Migliaia di persone sequestrate e massacrate. Il 4 ottobre del 1992 furono firmati gli accordi di pace a Roma tra FRELIMO e RENAMO; seguirono infine le elezioni democratiche vinte per tre volte consecutivamente dal partito FRELIMO.³⁷⁹

Riguardo all'organizzazione socio-politica dei Vatshwa, Lerma sostiene che non c'è un'autorità per tutto il popolo, ma anche così la vita pubblica è ben organizzata. Il popolo è formato da società in piccola scala, regni composti da piccole sedi suddivise a sua volta in lignaggi e famiglie. Proverbi popolari (*titekatekane*) contengono insegnamenti sull'autorità.³⁸⁰

Riguardo all'organizzazione familiare: l'unità coniugale è formata da *Dadani* (padre), *Mamani* (madre) e *Vanana* (figli) che vivono nel *Muti* (casa). Vari *Muti* (Mimuti) in rapporto tra loro per legami parentali costituiscono un'area matrimoniale guidata dal più anziano dei capi dei *Muti*, chiamato *Hosi ya tinganakana*. Vari *Hosi ya tinganakana* formano un gruppo il cui capo è *Hosi ya Tala*. Vari *Hosi ya Tala* formano un regno il cui capo supremo è *Hosi ya Ngoma* che è il re sovrano.³⁸¹ Il re è il gerente della terra

³⁷⁹ Cfr. Ivi, pp. 57-78

³⁸⁰ Per esempio: "A tikuzi timbiri ta tivu u a ti tsame utsamu ginwe", ossia "Due ippopotami maschi non si trovano mai nello stesso posto", vale a dire che non possono coesistere contemporaneamente due capi.

³⁸¹ Cfr. Ivi, pp.97-104

che amministra in nome della comunità, la distribuisce tra le famiglie. Gli immigranti che hanno bisogno di una terra per costruire la loro casa dipendono dal re. Oltre alla funzione amministrativa il re esercita anche la funzione giudiziale, vegliando per il rispetto delle leggi. È il giudice supremo che giudica i casi più gravi. Le sentenze vanno dall'espulsione dal territorio, alle multe, alle minacce di maledizione, etc.³⁸² Esercita anche la funzione economica che consiste nel garantire la sussistenza economica dei suoi sudditi; e la funzione religiosa come responsabile del culto degli antenati (*Mupahlo*) e altri riti, come guida spirituale della comunità: "En el *Hosi Ya Ngoma* el pueblo se siente unido por la sangre, por los valores culturales, por el idioma y por la tierra, experimentando concretamente su identidad".³⁸³

Esiste il Consiglio di Governo, presieduto dal *Hosi ya Ngoma* e formato dai capi delle sedi minori, capi dei gruppi o lignaggi, consiglieri o anziani (*Madota*) e emissari o messaggeri del re. Il re è eletto dai membri del Consiglio tra i parenti del re precedente (patrilineare), che abbia buona salute e buona fama tra la popolazione (condotta morale e qualità di governo). Questa organizzazione politica dei Vathswa ha convissuto parallelamente con quella coloniale. Ci fu una limitata integrazione, dove il re aveva il compito di portavoce dell'Amministratore coloniale, riscuotere le tasse e controllare la popolazione. Durante gli anni della rivoluzione (1975-1992) le autorità tradizionali furono escluse dalla vita sociale e politica e perseguitate e passarono ad agire in clandestinità. Con gli accordi di pace (1992) furono rivalutate e integrate proprio in funzione del loro ruolo di coesione sociale come guardiani dei valori della comunità. Assunsero il nome di *autorità comunitarie*. Giustamente Lerma osserva "Sin duda no es fácil combinar la autoridad tradicional con la estructura de un estado moderno. Hay que buscar fórmulas para que la combinación de lo tradicional con lo moderno sea equilibrada, eficaz y eficiente para el bien común de todos. Todo esto implica que se reconozca el papel simbólico que la autoridad tradicional encierra como guardián de la tierra y garante del orden social".³⁸⁴ Questi capi hanno mantenuto unito il popolo Thswa lungo i secoli attraverso la relazione tra i vivi, con la madre terra e con il mondo spirituale degli antenati.

³⁸² Cfr. Ivi, pp.105-106

³⁸³ Ivi, p. 107

³⁸⁴ Ivi, p. 116

Lerma passa nella seconda parte della sua opera a trattare il ciclo vitale con queste parole, che hanno al centro proprio la definizione della persona: “La persona (*Munhu*) se siente profundamente insertada en la madre tierra a través de los antepasados; por medio de ellos la persona se siente unida al origen de la vida (*Wutomi*). Según el mito primordial de la creación, el ser supremo (*Nungungulu*), que los VATSHWA reconocem como creador, ha puesto en la madre tierra el principio de la vida, pues de ella surge la humanidad”.³⁸⁵ Questa vita si trasmette di generazione in generazione attraverso gli antenati, e questo evento primordiale è ricordato in ogni rito con lo spargimento in terra di una bevanda per evidenziare la comunione con loro.

Il ciclo vitale comprende essenzialmente 5 tappe: nascita, pubertà, matrimonio, infermità, morte.

Con la *nascita* di un figlio, si garantisce il potere e il lignaggio. I riti che si compiono alla nascita non sono univoci, in quanto dovuti a varie influenze (politici e culturali, come indipendenza, guerra civile, scambi con le culture limitrofe: *Ndau* al nord, *Vatonga* al centro e *Chope/changane* al sud) e possono variare da zona a zona. I luoghi del parto ultimamente sono sempre più i posti sanitari zonali. Molti parti avvengono ancora in casa. Prima di dare alla luce, la partoriente deve rivelare alle “anziane” che la assistono, il nome del padre del nascituro. Se qualcosa non va bene nel parto si pone in dubbio la paternità del bambino e si dovrà risolvere il problema più avanti. Alla nascita ci saranno grida di giubilo (*Nkulungwane*): se si tratta di un bambino le grida saranno più forti perché con la sua nascita si rinforza il lignaggio paterno, se sarà una bambina le grida saranno meno forti perché essa un giorno lascerà la casa per sposarsi. Seguono vari riti di integrazione come la presentazione alla terra, al fuoco, all’acqua, ai venti e alla luna. Nelle culture orali assume grande importanza l’imposizione del nome, anzi dei nomi che indicano la complessità della persona. Il nome la unisce al mondo e agli antenati e le indica la sua missione nella vita.³⁸⁶

Tra i vari riti iniziali, fondamentali sono quelli di passaggio da una età e condizione all’altra. L’Iniziazione maschile comportava molti rituali ma oggi giorno sembra ridotta solo alla circoncisione, che si svolge per lo più nei centri sanitari. Anticamente si

³⁸⁵ Ivi, p. 125

³⁸⁶ I figli nati muti o albinati sono considerati figli di incesto o di unioni proibite; i figli nati da un adulterio vengono legittimati compiendo determinate prescrizioni altrimenti appartengono ai nonni materni o li si chiama “incogniti”. Cfr. Ivi, pp. 138-139

celebravano i riti di iniziazione con la separazione in un bosco di un gruppo di ragazzi dai 10 ai 14 anni che dovevano osservare precetti, proibizioni, prove, istruzioni, guidati dai loro maestri. Dopo una settimana, o al massimo due mesi, ritornavano in comunità per una festa dove veniva loro comunicato il nome nuovo. Dopo la festa ogni famiglia si riportava a casa il proprio figlio.³⁸⁷

Le ragazze partecipano ai riti di iniziazione quando appaiono le prime mestruazioni. I riti sono organizzati dalle zie paterne che sottopongono le ragazze a prove di forza e di carattere e le istruiscono sulla propria cultura e sulla vita. Più avanti le ragazze dovranno sottoporsi ad altri riti che segneranno il passaggio all'età adulta.

Lerma avverte che non si può ridurre il rito di iniziazione alla sola circoncisione o iniziazione sessuale. L'iniziazione è qualcosa di più complesso: processo psicologico di evoluzione della personalità che marca il passaggio dall'adolescenza all'età adulta; processo sociale di inserimento del giovane nella società; processo formativo di introduzione alla visione del mondo della propria comunità; processo pedagogico di esercizio dei valori della propria cultura; processo religioso di contatto con le realtà spirituali e rituali del proprio popolo e infine processo di iniziazione e inserimento globale nella vita della società.

Riguardo al *matrimonio*, non si tratta solo di un contratto tra un uomo e una donna, ma tra due famiglie. È un matrimonio esogamico e patrilocale. Normalmente monogamico, anche se si ammette la poligamia. La residenza è presso la casa paterna. I genitori non possono imporre le loro decisioni circa il matrimonio dei loro figli, in quanto sono gli zii paterni (di entrambi gli sposi) ad avere voce in capitolo. Sono loro, infatti, che hanno curato la loro educazione fin dall'infanzia. Alla base del processo di contrattazione c'è il *Lowolo* (dote) che regola i principi, norme e riti della nuova famiglia.³⁸⁸ Il matrimonio è celebrato con un banchetto e una festa che può durare anche tre giorni.

In caso di sterilità si può ricorrere alla poligamia. Le altre mogli dovranno essere sottomesse alla prima moglie. Per motivi di adulterio, conflitti o sterilità si ricorre al

³⁸⁷ Cfr. Ivi, 143-158

³⁸⁸ Lerma riporta qui il dibattito sulla necessità di mantenere o abolire il *Lowolo*. In particolare riporta le tesi a favore del *Lowolo* di Adriano LANGA, *O Lobolo e o seu significado na Tradição e Hoje*, Acta da 5ª Semana Teológica, *Matrimónio*, Beira, 2000, pp.131-170.

divorzio, che diventa effettivo con la restituzione del *Lowolo*. Esiste anche la legge del levirato.

Lerma ricorda che negli ultimi decenni queste istituzioni subirono attacchi drammatici, dovute alle grandi trasformazioni sociali e alla guerra. La famiglia ne ha sofferto molto, molti sono fuggiti verso altre città, principalmente Maxixe, Inhambane e Maputo. Con gli accordi di pace molti sono ritornati alla loro terra e ricostruirono le loro case. I legami familiari hanno cominciato a ricomporsi.³⁸⁹

Un'altra tappa importante del ciclo vitale riguarda le *malattie* e le *cure*. Le generazioni passate avevano come unico rimedio alle malattie le cure tradizionali. Lerma afferma che per la società Tshwa la malattia ha sempre una causa che si deve scoprire. Attualmente si ricorre sempre più alla medicina moderna, nei vari centri sanitari dove ci sono tuttavia pochissimi medici e molti funzionari amministrativi.

I Vathswa classificano le malattie in: naturali; provenienti dagli antenati; causate dal comportamento dello stesso ammalato; provenienti da altri (invidia, odio, etc.). Chi dovrà scoprire la causa della malattia è il *Nyatihlolo*, una persona dotata di qualità psicologiche, morali e mistiche. Indica pure le cause della morte, i riti di riconciliazione con i morti e le pene o indennizzazioni richieste al colpevole.

Lo specialista della cura è il *Nyanga* (curandeiro) che fa le sue cerimonie con molta enfasi per creare un clima mistico intenso.

Altro specialista dei riti magici è il *Noyi* (mago o feiticero) che causa malattie o altre avversità ed è molto temuto dalla comunità.

I riti di cura avvengono di solito di notte, vicino al fuoco, con il malato circondato dai parenti e davanti al *curandeiro*. Danzatrici e suonatori di tamburi creano un clima spirituale molto intenso, mentre si invocano gli antenati, il *curandeiro* con la coda di un animale nella mano destra opera i suoi riti di cura. Alla fine si ringrazia il *curandeiro* con doni o soldi e si tagliano i capelli a chi è stato curato, reintegrandolo nella società.³⁹⁰

L'ultima tappa del ciclo vitale è la morte. I Vathswa hanno in grande considerazione la vecchiaia e la considerano una meta alla quale tutti vogliono arrivare perché è il tempo della pienezza, della memoria, della trasmissione del patrimonio culturale, delle conoscenze e dell'esperienza. Quando un individuo muore in età avanzata, con molta

³⁸⁹ Cfr. Ivi, pp. 175-195

³⁹⁰ Cfr. Ivi, pp. 197-223

discendenza, nella sua casa, circondato dalla famiglia, con una buona reputazione economica e sociale, la morte è considerata buona. Quando queste condizioni non si verificano, la morte è considerata una sventura. Se l'anziano muore infelice la sua morte è causa di mali senza fine e per questo è necessario un sacrificio di espiazione.

Al funerale deve partecipare la famiglia al completo. La comunicazione avviene spesso col tocco dei tamburi. Il corpo viene sepolto con oggetti del defunto e nella fossa si gettano dei profumi e borotalco, poi tutti i presenti collaborano per gettare la terra nella fossa fino a riempirla. Infine si fa un piccolo elogio funebre. Tutti si dirigono poi alla casa del defunto, si lavano le mani in un recipiente di acqua contenente alcune pozioni e infine si serve un rinfresco. I parenti osservano il lutto per circa un anno. Otto giorni dopo la morte si celebra la cerimonia di deposizione dei fiori sul tumulo. Altre cerimonie dopo 30 giorni, tre o sei mesi, un anno secondo il costume del luogo.

Infine, nella terza parte, Lerma tratta della *dimensione religiosa*. Il nostro autore subito avverte di accantonare la terminologia umiliante spesso usata per descrivere la religione africana. Le definizioni di animismo, feticismo, totemismo, ancentralismo e magia si basano su dati mal identificati e mal osservati. Lerma afferma: “El fenómeno religioso como es vivido tradicionalmente por los VATHSWA es la religion natural y tradicional, que fue conservada y transmitida oralmente por generaciones sucesivas hasta nuestros días”.³⁹¹ La definizione condivisa è *Religione Tradizionale Africana* (RTA), che contiene queste verità: credenza in un Essere Supremo, creatore e padre³⁹²; negli antenati suoi intermediari; in altri esseri spirituali. Contiene pure norme di comportamento etico e proibizioni. Lerma sostiene che una visione vitalista sta alla base della religione tradizionale TSHWA, e secondo questa visione l'universo è ripieno di forze vitali che mantengono la sua consistenza e dinamismo.³⁹³ La religione TSHWA abbraccia tutti gli aspetti della vita e non c'è separazione tra sacro e profano. Il luogo della pratica religiosa è la famiglia e tutti i parenti hanno l'obbligo di parteciparvi.

Gli antenati sono la pietra angolare della religiosità TSHWA, attraverso i quali i Vatshwa entrano direttamente in contatto con Dio. Bisogna prima consultare l'indovino (*Nyatihlolo*) per sapere le modalità del sacrificio e proceder poi a tutti i preparativi, che

³⁹¹ Ivi, p. 244

³⁹² Lerma nella sua opera *Religiões africanas hoje. Introdução ao estudo das religiões Tradicionais em Moçambique*, Paulinas, Maputo, 2009, alle pp. 121-130 mostra come in tutte le etnie del Mozambico esiste una fede monoteista.

³⁹³ Cfr. Ivi, p. 245

possono richiedere anche molti giorni e denaro. Vengono sacrificati degli animali la cui carne parte va agli antenati, parte agli officianti del rito e parte ai partecipanti alla cerimonia. Si suonano tamburi e altri strumenti, cominciano le danze e la festa dura fino al mattino del giorno seguente. Il sacrificio tradizionale si fa nelle tappe del ciclo vitale, per motivo di un viaggio, per la raccolta o quando è richiesto dagli antenati un intervento attraverso una comunicazione mistica.³⁹⁴

La concezione religiosa dei Vathswa risponde agli interrogativi fondamentali e universali sull'origine, senso e fine della vita ed è sopravvissuta a tutte le prove della storia, dalla tratta dei neri, al dominio coloniale, alle condanne da parte dell'Islam e del cristianesimo, alle persecuzioni da parte della rivoluzione marxista-leninista e della globalizzazione attuale.

La creazione appartiene solo a *Nungungulu* (Dio), l'unico a essere chiamato *Muvangi* (creatore). Egli è anche padre (*Dadani*) e onnipotente (*Wa Ntamu Wontlhe*); è il *Xikwembu* (spirito) superiore a ogni *Swikembu* (spiriti buoni o cattivi), *Tinguluve* (spirito degli antenati) e qualsiasi *Moya*, *Muhefemulo* (spirito vitale, anima). Dio creò gli animali, poi l'uomo e la donna sui quali infuse *Moya* (spirito vitale), ebbero figli e si moltiplicarono. Il primo uomo è quello che costruì la propria casa, a differenza degli animali. L'uomo e la donna per un disaccordo tra loro³⁹⁵ persero i loro poteri e cominciarono ad aver bisogno di intermediari per relazionarsi con Dio. Molti fenomeni naturali sono considerati teofanie, senza cadere nell'animismo, perché a nessuno di questi fenomeni si attribuisce una divinità. A Dio si deve obbedienza, rispetto, fiducia, timore e amore.

Nome esclusivo di Dio è *Nungungulo*, anche se esistono altri nomi come *Xikwembu* (spirito supremo), *Amatilo* (che abita i cieli), *Muvangi* (creatore), *Hosi* (re, capo e signore), *Nwinyi* (padrone) e molti altri.³⁹⁶ Esistono regole morali che regolano il comportamento, la vita pubblica o politica e la vita sessuale. Lerma indica la linea vitale che prevede Dio, antenati, gli altri defunti, altri spiriti, tutte le persone viventi, la natura. Perché un defunto diventi antenato bisogna tenere in conto tre fattori: linea biologica o parentale; linea etica e di comportamento; posizione sociale occupata prima di morire.

³⁹⁴ Cfr. Ivi, pp. 247-258

³⁹⁵ Dovuti alle morti del loro cane e del loro gatto.

³⁹⁶ Vedi la lista in Ivi, p.269.

La persona, nella visione globale della religione dei Vathswa, è un essere in relazione orizzontale e verticale, e da questa visione nasce il senso comunitario della vita. Niente esiste se non in rapporto vitale con gli altri, la vita non si sviluppa senza questa relazione, la generazione passata e presente formano una sola comunità. E Lerma cita Mercy Amba Oduye “Sólo nos conocemos verdaderamente a nuestro mismos, siendo fieles a nuestra comunidad pasada y presente. Los éxitos y los fracasos personales tienen poca importancia”.³⁹⁷

In conclusione la regione TSHWA è un fondamento della cultura dei Vathswa.

³⁹⁷ Ivi, pp. 277-278.

d) *La cultura dei Vacopi (Changana/Chope): Adriano Langa*

Un accenno anche alla terza etnia presente nella nostra provincia, che è quella dei Vacopi. Per questo studio ci affidiamo all'opera di un altro grande "saggio": Adriano Langa: *Questões cristãs à religião tradicional africana – Moçambique*,³⁹⁸ e ai vari incontri avuti con lui sia per motivi accademici con conferenze date all'Università di Maxixe sia per motivi pastorali essendo lui vescovo della diocesi di Inhambane.

Questa opera di Langa é uno studio sulla cultura changana/chope, una etnia che si incontra a sud della provincia di Inhambane e arriva fino al fiume Limpopo.

Langa fa uno studio della Religione Tradizionale (RT) con l'intento di favorire un dialogo con la religione cristiana, seguendo la classica metodologia delle tre mediazioni, socio-analitica, ermeneutica e pratica. Inizia con la descrizione del fenomeno della RT nel contesto changano/chope, partendo dall'idea di Dio, i segnali della sua presenza, i suoi nomi (ne individua sette, ma non tutti adeguati, come per esempio *Hosi*); gli Spiriti, comparando il concetto occidentale dualista con quello africano. Lamenta la mancanza di una filosofia sull'uomo africano e per questo rimane difficile definire lo spirito nella RT. Esistono solo filosofie fatte sui neri africani, ma non fatte dai neri!³⁹⁹ Gli spiriti si dividono in *xikwembu* (spirito), *nguluve* (antenato che si manifesta dentro la famiglia) e *xigono* (antenato che si manifesta fuori dalla famiglia). Anche Langa è molto critico con Junod perché fa passare come fatti quelle che sono semplicemente ipotesi fatte da un etnologo.⁴⁰⁰

La categoria più importante nella RT è quella dei *tinguluve*, al punto che molti hanno chiamato la RT "culto degli antenati", che Langa definisce così: "Os *tinguluve* são ascendentes familiares, clânicos ou tribais, que desempenham, entre outras, a função protectora dos seus descendentes vivos... e esperam dos seus descendentes a lembrança, através da oferta de sacrifícios em sua honra e memória. Dos vivos esperam também receber o sustento: alimento, casa, vestuário, etc."⁴⁰¹ Tutti i morti sono *tinguluve*? Per

³⁹⁸ LANGA A., *Questões cristãs à religião tradicional africana – Moçambique*, Editorial Franciscana, Braga, 1992.

³⁹⁹ Cfr. Ivi, p. 21

⁴⁰⁰ Cfr. Ivi, p. 53. Per esempio riguardo alle possessioni dei giovani iniziati, Junod ha mischiato le sue osservazioni con le interpretazioni relative ad altre realtà africane.

⁴⁰¹ Cfr. Ivi, pp.56-57. Qui l'autore tenta una spiegazione della relazione tra i due significati di *nguluve*: antenato e maiale. Come il maiale è un animale facile da allevare, poco esigente perché rimane all'aperto,

Junod si.⁴⁰² Ma in realtà i bambini non sono *tinguluve*, perché non possono esigere un culto per se stessi.

Un altro elemento importante della RT è il *Noyi/Inloyi* (“feticcio” o stregone), qualcuno che dalla nascita (qualcosa di ontologico) può realizzare azioni malefiche. È un potere trasmesso attraverso la madre. Il loro obiettivo è di pregiudicare gli altri, in quanto sono mossi dall’odio e dall’invidia. Possono uccidere le persone e schiavizzare le loro anime che passano così a essere chiamate col nome di *xigono/tchigono*. Questi spiriti eseguono tutti i piani degli *Noyi*. Quando un *xigono* è preso dall’esorcista (*Mufembi*) denuncia subito il nome del suo mandante. Per contrastare l’intervento (fatto a distanza) del *Noyi* è necessario un intervento diretto del *n’anga/nyanga*, attraverso una cerimonia di esorcismo.

Tra i culti più importanti c’è quello del *Mhamba* (sacrificio): i culti non sono nazionali ma clanici, di fatti ci sono famiglie che non praticano questi culti. Attraverso questo rito i discendenti esprimono il loro amore e memoria filiali.⁴⁰³ Chi compie il sacrificio è il capo-clan o il *nyanga/nianga*.

Un altro rito importante è il *Swikwembu* o *Tingoma* (confuso a volte col rito dei *tinguluve*). Junod chiama questo rito di “toque dos tambores”: con un “barulho infernal” si obbliga la rivelazione dello spirito e lo si espulsa dall’impossessato.

Altra figura importante è quella dell’indovino (*Muihalhuvi*).

In conclusione Langa presenta la RT come un sistema coerente di riferimento che corrisponde a una determinata cosmo visione dell’uomo changano/chopi: una unità cosmica e un sistema dinamico.

Quale sarà il futuro della RT? Langa risponde che si tratta del problema che tocca tutte le religioni e non solo quella africana: “O futuro perspectiva uma solução inevitável. Isso não deve significar um fatalismo mas sim um engajamento de todos numa busca de síntese entre aquilo que é cultural e somos tradicionalmente, e aquilo que desejamos ser numa cultura técnico-científica”.⁴⁰⁴

Nella seconda mediazione (ermeneutica) Langa tenta una lettura della RT attraverso il vangelo e le scienze umane. La religione cristiana presenta quattro obiezioni alla RT: la

esposto alle intemperie, così l’antenato è poco esigente, rimane presso un albero esposto alle intemperie. Altri nomi che figurano sono: *vakhale* (maestro di sapienza) e *vakokwani* (nonni).

⁴⁰² Cfr. Ivi pp. 58-59

⁴⁰³ Cfr. Ivi p. 78

⁴⁰⁴ Ivi, p. 135

figura di *Dio* rimane deficitaria, non viene caratterizzata chiaramente; gli *intermediari* (*tinguluve*) diventano quasi esseri divini, prendendo il posto della divinità che devono mediare.⁴⁰⁵ Ma Langa giustamente fa notare che questa deviazione succede anche nelle altre religioni; riguardo alla *persona umana* nella RT non ci sono né pessimismi né dualismi: rimane però aperta la questione della libertà dell'uomo africano davanti alla RT; infine, si accusa la RT di essere solo *comunitaria* a scapito dell'individuo, ma Langa compara il culto comunitario della RT alle *Comunità Ecclesiali di Base* che ebbero molta fortuna in America Latina.

Per la spiegazione e comprensione della RT, Langa ricorre alle scienze umane e particolarmente alla Parapsicologia, poiché nella sua opinione "até o presente, só ela foi capaz de descer assim tão fundo para auscultar o mundo que as ciências clássicas não só não foram capazes de explorar suficientemente, como também tentaram e tentam ainda justificar o seu 'snobismo' negando a sua existência".⁴⁰⁶ Langa ricorre alla Parapsicologia perché si presta a spiegare tre fattori basilari della RT: 1) la possibilità di comunicare tra vivi e morti, giustificando la possibilità di una comunicazione misteriosa tra due persone (suggestione telepatica). In questo modo per Langa rimangono giustificati gli impossessati, coloro che entrano in trans, trasfigurazioni, apparizioni, etc.; 2) l'esistenza o meno di poteri occulti: la parapsicologia ammette la "telargia", ossia la trasformazione di energia fisica, temporale, come la telecinesi e fantasma cinesi; 3) l'indovino: la parapsicologia ammette la percezione delle sensazioni (iperestesia) e le percezioni extrasensoriali, come la clarividanza e la telepatia. Ammette l'esistenza di *medium*, ossia persone dotate di percezioni particolari che li fanno diventare mediatori tra due persone. E Langa conclude affermando che "entretanto, em todas estas dimensões a RT tem muito a dizer e ensinar ao cristianismo, sobretudo na vivência, no concreto",⁴⁰⁷ e infine, la parapsicologia dimostra che nella RT c'è qualcosa di vero e questo apre lo spazio alla ricerca.

Nella terza mediazione, quella pratica, Langa tenta abbozzare una teologia dell'inculturazione. Punto di partenza è che tutte le culture umane sono portatrici di un messaggio divino e questo non si può negare.⁴⁰⁸ Il problema centrale riguarda proprio la

⁴⁰⁵ Ivi, p. 149

⁴⁰⁶ Ivi, p. 147

⁴⁰⁷ Ivi, p. 180

⁴⁰⁸ Cfr. Ivi, p. 243

relazione tra la cultura e il messaggio cristiano, per questo è necessario fare una discriminazione. Langa critica tuttavia tale prassi per come è stata operata da molti missionari, in quanto ha portato, nella maggioranza dei casi, a risultati disastrosi. La stessa Santa Sede in passato intervenne spesso per correggere certe descrizioni molto pessimiste dei missionari. Langa addirittura consiglia a certi missionari di cambiare professione invece di rimanere nelle loro missioni, a perdere tempo e salute. Riguardo alla “conversione” degli africani al cristianesimo, questa dovrà avvenire senza rinunciare alla propria personalità più profonda “onde repousa o seu proprio ser que não pode ser alienado”.⁴⁰⁹ La conversione deve essere “cosciente”, cioè l’individuo deve saper dire coscientemente addio ai propri “idoli” per non avere rimorsi in futuro.

L’evangelizzatore deve conoscere la RT per poter esporre il messaggio cristiano in tutta chiarezza, e lasciare che si realizzi il dialogo tra la persona e il vangelo. Tutto deve avvenire in un contesto comunitario.

L’inculturazione autentica deve essere fatta in profondità e non limitarsi solo alla soluzione di problemi quotidiani. I passi da seguire sono: innanzitutto riscoprire la cultura tradizionale perché per inculturare il vangelo è necessario che questa cultura esista e abbia coscienza di se stessa; e chi deve riscoprire la cultura mozambicana sono gli stessi mozambicani.⁴¹⁰ Questa ricostruzione non deve significare un “regresso” al passato, “risuscitare i morti”, fare del “purismo” ma reincontrare il vero senso e la storia di molti gesti e fare una sintesi tra passato e presente. Sarà il popolo che dovrà fare questa operazione, aiutato da “specialisti”. Infine Langa ricorda che la teologia è la fede che si interroga dentro una cultura, e non è traduzione in lingua locale di riflessioni fatte da altri. Ci sarà teologia africana quando si utilizzerà la simbologia, immagini e concetti religiosi africani per pensare la fede in Gesù Cristo, così come ha fatto a suo tempo l’occidente. Langa lamenta che “não temos orgulho em podermos falar de uma teologia africana em Moçambique”.⁴¹¹ E conclude che “a pedra de toque” per analizzare

⁴⁰⁹ Ivi, p. 213

⁴¹⁰ Dopo l’indipendenza iniziò nel paese una “ricostruzione” culturale. A questo proposito però Severino Ngoenha sostiene che “A independência não nos reconciliou com as culturas tradicionais”, in *Das Independências às liberdades*, Ed. Paulistas, Maputo, 1993, p.112

⁴¹¹ Ivi, p. 231

la cultura changana/chope è la *persona umana pienamente realizzata*.⁴¹² E il vangelo libera la persona umana e la fa crescere di più.⁴¹³

⁴¹² Cfr. Ivi, p. 242

⁴¹³ Un'osservazione critica che possiamo rivolgere al testo di Langa è che per legittimare alcuni aspetti della tradizione africana l'autore sia ricorso a una pseudoscienza come la parapsicologia. La tradizione africana non deve sottrarsi alla critica razionale. Se una tradizione è vera, la ragione non potrà che riconoscerne il suo valore.

e) *La metodologia della Sage Philosophy.*

Nel lavoro di intervista ai saggi, abbiamo seguito la metodologia della filosofia africana proposta da Henry Odera Oruka nella sua famosa opera *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*.⁴¹⁴ In questo libro Oruka si propone di legittimare un metodo della filosofia africana che non segua i canoni della filosofia classica europea, ma parta dalla vita e dal pensiero dei saggi, depositari della sapienza e quindi della filosofia africana. Ci limitiamo a esporre questa metodologia e applicarla nella ricerca che abbiamo svolto con circa duecento “saggi” intervistati, che vivono nel territorio di Maxixe e Provincia di Inhambane, senza entrare, almeno per ora, nel dibattito sul fondamento e legittimità di questo procedimento.

Nello stesso tempo, consapevoli delle critiche rivolte dagli stessi filosofi africani agli etnofilosofi, noi cercheremo di evitare gli errori dell’ “unanimismo”, dell’ “anonimismo” e dell’ “anti-oralismo”. Il primo errore, come già ha mostrato ampiamente Hountondji nella sua critica agli etnofilosofi, consiste nel generalizzare le informazioni raccolte come se tutti i membri di una determinata etnia pensassero nello stesso modo senza nessuna divergenza o particolarità. Cercheremo perciò di evitare affermazioni tipo: “I Vatonga pensano che...”, oppure, “Nella cultura Mathswa il concetto di persona é...”, etc. Il secondo errore, sottolineato anche da Castiano, è di considerare i saggi che hanno prodotto la nostra conoscenza su determinati temi come semplici “Informatori anonimi”, senza essere identificati e caratterizzati nella loro particolarità. Per evitare questo pericolo tutti i nostri “saggi” sono stati identificati e citati con il loro nome completo, così come abbiamo riportato in appendice anche i nomi di tutti gli studenti universitari che ci hanno aiutato nella raccolta dei dati. Il terzo errore, che abbiamo definito dell’ “anti-oralismo”, è quello di considerare filosofico solamente il testo scritto, senza dare nessun valore all’oralità, o ai “testi orali”. Questo è un pregiudizio combattuto soprattutto da Oruka.

Prima di entrare nel pensiero africano, avverte Oruka, è necessario operare una decostruzione, perché tale modo di filosofare non corrisponde a quello greco o europeo. Non è un pensiero nato a tavolino, ma procede dall’esperienza concreta dell’uomo con la realtà; non è solo un pensiero razionalista ma qualcosa intrecciato con la saggezza e

⁴¹⁴ ORUKA H.O., *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, E.J.Brill, Leiden, 1990, pp.278

la ricerca della verità; non un pensiero impregnato di logica ma di intuizione; non un pensiero agnostico ma vincolato alla religione. Oruka presenta tre correnti o scuole di pensiero nella filosofia africana. La scuola *etnologica*: la differenza culturale tra occidente e Africa è innegabile, in quanto il primo segue parametri scientifici e la seconda contempla interazioni di forze, spiriti, etc. Il pensiero non è qualcosa legato solo a un gruppo sociale ma è legato a tutta una società, alla saggezza degli antichi. L'astrazione, la critica sono forme di pensare straniere per il pensiero africano, dove la mente è un'estensione della totalità del corpo, dove non c'è distinzione tra *cogito* e *sum*. La scuola *razionalista*, che rifiuta di accettare che nella filosofia africana ci sia carenza di pensiero scientifico e metodologico: anche se la filosofia occidentale è essenzialmente scritta questo non è un fattore fondamentale per fare filosofia. Infine la scuola *storica*, la cui preoccupazione principale è chiarire cosa non è filosofia africana. Oruka distingue quattro *trends* della filosofia africana: 1) *Professional philosophical texts*; 2) *nationalist-ideological theories*; 3) *ethnographical studies*; 4) *Sage-Philosophy*. Quest'ultima "consists of the expressed thoughts of wise men and women in any given community and is a way of thinking and explaining the world that fluctuates between *popular wisdom* and *didactic wisdom*, and expounded wisdom and a rational thought of some given individuals within a community".⁴¹⁵

Oruka indica la metodologia per distinguere tra *wisdom and non-wisdom*, perché "certain statements are wise sayings while others are common-place assertions".⁴¹⁶ Precisamente distingue tre tipi di *statements*: i) *wise statements*; ii) *common-place statements*; iii) *foolish statements*. Superfluo aggiungere che ci interessano solo le asserzioni del primo tipo essendo le altre *non-wisdom*.

È importante considerare il contesto. Un'affermazione è saggia quando chi la propone è capace di dare le ragioni della sua affermazione: in questo modo si distingue *The Philosophic-Sage* dalla *Folk-Sage*.

È importante fare molte interviste: se per l'antropologia questo è necessario per arrivare a una concezione comune o a un consenso, per la *sage-philosophy* è per vedere le differenti concezioni e per suscitare il dialogo dentro la comunità. Molti saggi sono capaci di esporre le loro credenze e pratiche interne alla comunità dandone una interpretazione critica. L'obiettivo della ricerca è trovare quali siano le soluzioni dei

⁴¹⁵ Ivi, p. 28

⁴¹⁶ Ivi, p. 29

problemi o le spiegazioni trovate dal saggio o dal gruppo. La metodologia della *sage-philosophy* dovrà essere capace di offrirci una visione totalizzante della struttura di una credenza della comunità.

Fondamentale è il ruolo dell'intervistatore che come un maieuta deve provocare il saggio: "The interviewer is to help the sage *give birth* to his full views on the subject under consideration".⁴¹⁷

Infine Oruka invita a scegliere preferibilmente i saggi "analfabeti" perché non "influenzati" dall'educazione coloniale, ma in ogni caso afferma "Wisdom is not a property of the illiterate societies. Is a human quality found in any form of society".⁴¹⁸

Il libro di Oruka continua con il riportare varie interviste realizzate con vari saggi su temi disparati.

Come già detto, noi ci limitiamo ad applicare la metodologia proposta da Oruka (e anche quella usata da Alexis Kagame nella sua *Filosofia bantu comparata*) senza questionare la sua legittimità.⁴¹⁹

Abbiamo selezionato circa duecento persone considerate "sagge" da parte dei membri delle varie comunità, o per lo meno considerate persone significative che hanno anche un ruolo da svolgere dentro la comunità. Molti di loro sono insegnanti nelle scuole elementari o medie superiori. Nella maggioranza le interviste sono state fatte nella lingua locale. Nella nostra città e territorio circostante si parlano due lingue locali (oltre alla lingua ufficiale che è il portoghese) in quanto oltre all'etnia indigena dei Vatonga, che come detto parla la lingua Guitonga, durante la guerra civile ci fu una grande immigrazione di membri dell'etnia Mathswa che parlano la lingua Xitswa. Esiste anche una minoria di persone dell'etnia Vacopi che parlano la lingua Chopi (o Copi). L'immigrazione dei Mathswa si verificò soprattutto nella zona urbana mentre nelle zone rurali permane prevalentemente l'etnia Vatonga.⁴²⁰

⁴¹⁷ Ivi, p. 31

⁴¹⁸ Ivi, p. 32. Oruka riconosce che ci sono saggi che hanno ricevuto un'educazione moderna, come Julius Nyerere, o Mahatma Gandhi in India. La maggior parte dei saggi intervistati hanno ricevuto una educazione "moderna". Daltronde sono le persone più influenti oggi in seno alle comunità. Le autorità "analfabete" sono sempre più ridotte e maggiormente presenti nelle zone rurali dove il loro livello di istruzione è più basso.

⁴¹⁹ Per conoscere il dibattito su questo tema Cfr. HALLEN B., *A Short History of African Philosophy*, Bloomington, 2002, pp. 50-55; KALUMBA K.M., *Sage Philosophy: Its Methodology, Results, Significance and Future*, in WIREDU K., *A Companion...*, o.c., pp.274-281).

⁴²⁰ Per quanto riguarda le nostre celebrazioni eucaristiche: in città oltre in portoghese, le letture sono lette anche in Guitonga e in Xitswa, mentre nelle comunità rurali celebriamo tutta l'eucarestia esclusivamente in Guitonga.

2. Compendio delle interviste con duecento saggi dei popoli Vatonga, Vatshwa e Vacopi

Nella nostra ricerca sull'idea di persona nella cultura Vatonga e Mathswa e Vacopi abbiamo seguito, come detto sopra, la metodologia suggerita e utilizzata da Alexis Kagame, Odera Oruka e dallo stesso Amaral Bernardo Amaral.

Come indica Oruka, i "saggi" sono uomini e donne significativi dentro la comunità, molto rispettati e i loro nomi appaiono tutti riportati in seguito, come fece Kagame e come insiste Oruka e Castiano. Le professioni che esercitano questi saggi sono tra le più disparate: insegnanti; leaders religiosi e comunitari; medici tradizionali, consiglieri anziani; artigiani, etc. Tutte le interviste sono state registrate, trascritte in portoghese (lingua ufficiale del Mozambico) e archiviate insieme alla fotografia dell'intervistato e la sua firma.

Ognuno degli intervistati è identificato con il nome completo, luogo e data di nascita, etnia alla quale appartiene, referenza degli studi realizzati ed educazione ricevuta, la situazione familiare (stato, numero di figli e di mogli o mariti, etc.), professione o ruolo che svolge dentro la comunità e la religione che professa. Ogni intervista consiste in un dialogo (*palabre*) nella lingua locale su quattro temi particolari e in relazione tra loro come l'idea di persona, di comunità, di Dio e di educazione. Noi nella nostra esposizione ci atterremo principalmente all'idea di persona.

È sorprendente vedere la somiglianza della parola *persona* nelle varie lingue bantu: il nostro *muntu* visto sopra è detto *muthu* nelle lingua guitonga, *munhu* nella lingua xitswa e *im'ntu* o *in'thu* nella terza lingua della nostra provincia di Inhmbane che è la lingua *chope* parlata dal popolo *Vacopi*. Molti *Vacopi* si trovano nella città di Maxixe per motivi di studio e di lavoro ed è la terza etnia più numerosa presente a Maxixe dopo i *Vatonga* e i *Mathswa*.

Dalle interviste risulta che la caratteristica comune per essere persona è possedere qualità e valori accettabili dalla società, caso contrario avremmo solo un individuo e non una persona.⁴²¹ Ciò che rende tale una persona non è una qualità in sé ma sono qualità riconosciute, collegate alla comunità. Difatti la condizione primaria per essere

⁴²¹ Cfr. Intervistato *Pitorane Matavela*, n° 163 della lista degli intervistati. Da qui in avanti gli intervistati saranno citati solo con il nome in corsivo e il n° corrispondente nella lista.

considerato una persona è la convivenza con i propri simili e il rispetto delle norme di convivenza sociale. Un essere è *persona* attraverso le sue azioni: se sono azioni buone si dice che “questi è veramente una persona”.⁴²² Una persona è persona se ha coscienza dei suoi atti.⁴²³ Un individuo non è persona (*oyu khandri muthu*) quando non agisce secondo ragione.⁴²⁴ Anche se l’opinione più comune vede l’essere persona legato alle proprie azioni e al riconoscimento della comunità⁴²⁵, c’è anche chi ritiene che per essere persona basta essere nati e appartenere alla specie umana e tra le qualità richieste basta respirare e avere vita, indipendentemente dalle azioni e comportamento in relazione agli altri, così che anche un pazzo che non segue le leggi della società è ugualmente persona.⁴²⁶ Possiamo però sostenere che questa opinione, anche se interessante, rimane isolata perché, come vedremo subito più avanti, la comunità ha un ruolo fondamentale nella definizione di una persona come tale.

Un altro aspetto importante nella definizione della persona è la libera volontà. Alla domanda se la persona è un essere libero o è determinato da qualcosa/qualcuno, le risposte divergono. C’è chi considera “que a pessoa é livre, não é determinada por ninguém e por nada. Ela é um ser vivente existente na terra, talvez a única coisa que pode determinar seja a divindade, mas mesmo assim a divindade não tem dever de cobrar a nada porque a vida é dessa pessoa”.⁴²⁷ Libertà assoluta quindi, determinato da niente e da nessuno, neppure da Dio. In risposta a questa affermazione però c’è chi sostiene il contrario, e cioè “que a pessoa não é livre, é dependente porque não pode fazer apenas o que quer, mas depende de outras pessoas, isto é, um grupo de indivíduos que traça normas morais de vivência e que devem ser consideradas, caso contrário o indivíduo não é considerado pessoa mas é *guitandra valayi*, non é educável”.⁴²⁸ In conclusione una persona dentro una società non è libera totalmente, ma è libera dentro certi limiti. Libertà dunque ma dentro parametri prestabiliti.⁴²⁹ Una libertà condotta da

⁴²² Le qualità che ricorrono più spesso tra gli intervistati sono: rispetto, onestà, simpatia, sapere salutare e rapportarsi bene con gli altri.

⁴²³ Cfr. *Augusto Chelene*, n° 34

⁴²⁴ Cfr. *Agostinho Jossua*, n° 8

⁴²⁵ Potremmo sintetizzare l’opinione più diffusa nelle parole riassuntive di *João Costantino*: “Pessoa è um conjunto de qualidades e valores aceitáveis na sociedade e o contrário disso seria apenas indivíduo”.

⁴²⁶ Cfr. *Teixeira Carlos*, n° 191

⁴²⁷ Cfr. *José João Maguirimussa*, n° 109

⁴²⁸ Cfr. *Lourenço da Silva*, n° 118

⁴²⁹ Cfr. *Jeremias Julião Macuacua*, n° 92

una forza intelligente, poiché è l'intelligenza che guida il cammino della vita della persona.⁴³⁰

Appare chiaramente che la libertà della persona è una libertà “condizionata” da regole che determinano le condizioni di possibilità della libertà.

La definizione che si può evincere dalle interviste è di *persona come essere sociale*.

Una persona per sua natura è un essere sociale e non sarebbe persona senza l'esistenza dell'altro. È l'altro che fa diventare un individuo persona: “um indivíduo não é pessoa sozinho porque este é parte integrante da comunidade e sendo um ser social deve saber conviver com os outros”.⁴³¹ Una persona é tale nella misura in cui sa coinvolgersi in attività sociali importanti per la comunità, come partecipare ai funerali, alle riunioni della comunità e ai riti religiosi.⁴³² Vivere in società è essenziale per essere persona: chi vive da solo è malvisto oppure è considerato come un malato, perché anche i matti cercano la compagnia.⁴³³ Tutti hanno bisogno degli altri. Anche un morto, per essere sepolto, ha bisogno degli altri. La socialità comincia in famiglia: per la tradizione africana difatti chi è senza famiglia è un nessuno, non può essere autosufficiente perché nessuno nasce per se stesso e nessuno ha il diritto di isolarsi dagli altri.

I nostri intervistati furono interrogati anche sulla relazione tra essere persona e fede in Dio. C'è chi sostiene che prima di credere in Dio bisogna credere nei propri genitori perché sono gli incaricati da Dio per darci la vita, senza la vita non ci sarebbe la persona e senza la persona non c'è fede in Dio.⁴³⁴ La fede in qualcosa di soprannaturale è essenziale per essere persona, anche se questo essere non si vuole chiamarlo Dio.⁴³⁵ Di fatti prima di una scelta “confessionale” esistono altri parametri che determinano l'essere persona, che sono la comunità, la cultura, la tradizione. L'africano è un essere essenzialmente religioso, indipendentemente dalla religione che professa. Ma anche senza professare una religione, nei momenti più difficili sempre ricorre a Dio. Per il fatto di essere razionale la persona sa che esiste chi lo ha creato.⁴³⁶ Esiste anche la mancanza di fede e questo fatto è considerato un problema per molte famiglie. Per altri, anche senza fede è possibile essere persona, anche se riconoscono che sarebbe molto

⁴³⁰ Cfr. *José Dinganhané Chambela*, n° 107

⁴³¹ Cfr. *Hilário Guibunda*, n° 79

⁴³² Cfr. *Natália Jamal*, n° 151

⁴³³ Cfr. *Simião Alfredo Muendane*, n° 188

⁴³⁴ Cfr. *Gueze Tsemene*, n° 76

⁴³⁵ Cfr. *Maria Luísa Mercedes*, n° 133

⁴³⁶ Cfr. *Ernesto Marringue*, n° 57

meglio avere fede in Dio. Di fatti senza una guida divina non è possibile discernere il bene e il male e quindi sarà più facile commettere il male.⁴³⁷

In mancanza della guida divina ci si può orientare anche con una buona educazione familiare, rispetto delle tradizioni e rispetto degli altri. La legge divina è vista però come occasione per purificare gli insegnamenti della tradizione: quando il buon comportamento si coniuga con la fede, la persona acquisisce molta più credibilità e rispetto dentro la comunità.

Persona e uomo sono la stessa cosa? Il termine per indicare uomo è lo stesso (*muthu/munhu*), nel senso di essere umano. Se si vuole indicare uomo come maschio il termine in guitonga è *mwama* e in xitswa è *wanunai*; femmina si dice *nhamayi* e *wansati* rispettivamente.

Uomo e donna si dice *vathu* (guitonga). Per uomo si intende non chi ha molte donne, come si pensa popolarmente, ma chi sa convivere con gli altri razionalmente.⁴³⁸

Essere persona oltrepassa essere uomo perché è qualcosa legato al buon comportamento, alla moralità e alla buona convivenza.

E i morti sono persone? I morti sono definiti *ndinguluvi* (guitonga) e *tinguluvi* (xitswa), perciò esseri che hanno il compito di proteggere la famiglia. Per la maggioranza degli intervistati, i morti essendo spiriti non sono *persone* perché, dopo la morte, hanno un'altra denominazione, quella di antenati (in guitonga *vafis* o *valifuto* e in xitswa *tinguluvi*), che vivono con le loro anime (*maphuvo/mimoya*). Gli antenati sono persone che hanno perso la loro carne ma che sopravvivono nelle loro anime, in attesa della resurrezione.⁴³⁹ I nomi degli antenati sono continuamente invocati e si comunica con loro attraverso il rito del *ku palha* (rito africano in cui si usano bevande tradizionali e farina di mais). Quando qualcuno muore smette di esistere come persona e per ricordarlo si dà il suo nome ai neonati,⁴⁴⁰ questo serve sia per omaggiare il defunto che per trasmettere la “fortuna” del defunto al nuovo membro della famiglia.

Queste affermazioni sull'idea di persona confermano in parte quello che abbiamo visto sopra nell'analisi dei vari filosofi africani.

⁴³⁷ Cfr. *Januário Maela*, n° 90

⁴³⁸ “Vule agunani mapimo nya yadi”. Cfr. *Albertina Mário Rombe*, n° 10

⁴³⁹ Cfr. *Hilário Guibundana*, n° 76. È evidente qui l'influenza dell'evangelizzazione.

⁴⁴⁰ Cfr. *Simião Alfredo Muendane*, n° 188

Ci sembra interessante uno sguardo agli altri temi direttamente legati all'idea di persona, come comunità, Dio, educazione.

Comunità è tradotto in varie forme e non c'è un consenso sulla definizione ufficiale che varia tra *libandla* o *tsawai* in guitonga e *tlawa* e *bandla* in xitswa. Per *libandla/bandla* si intende più la comunità religiosa, il luogo dove le persone si incontrano per trattare temi religiosi, per pregare, etc. Mentre per *tlawa* si intende la comunità come unione di persone che hanno gli stessi tratti culturali.⁴⁴¹ Pure i morti fanno parte della comunità anche se in forma indiretta, e vogliono essere sempre ricordati.

Un membro della comunità non potrà mai venire escluso dalla stessa, ma dovrà essere recuperato, consigliato e reintegrato.

Dio è chiamato *Nungungulo* nelle due lingue, che dovrebbe significare *Nongo Ngulo*, ossia grande famiglia, grande amico.⁴⁴² Egli ha poteri particolari (come essere invisibile, immortale, etc.) che lo distinguono da una persona. È buono, creatore della terra, dell'uomo e di tutte le cose visibile e invisibili. Opera miracoli per migliorare la convivenza tra gli uomini sulla terra. Dio deve provvedere alla pioggia necessaria, alla pace e dar vita alle persone.⁴⁴³ Compito di Dio è di proteggere l'uomo e Lui si rivela attraverso la bontà degli uomini.⁴⁴⁴

Educazione: chi oggi ha più influenza nell'educazione dei giovani sono la televisione, la scuola, la chiesa... perché è qui dove passano maggior tempo.⁴⁴⁵ I saggi lamentano il disinteresse dei giovani per l'educazione tradizionale perché la ritengono piena di tabù e poco chiara. L'educazione tradizionale, infine, è affidata agli zii, perché i genitori non si sentono di parlare dei tabù ai loro figli, specialmente ciò che riguarda la sessualità.

Concludendo, *Educazione* è trasmissione di valori dai più anziani ai più giovani per prepararli alla vita. In guitonga *Sihebulo, Milayo* e in xitswa *Zuigonzo, Milayo*. Educazione è intesa anche come processo di sviluppo (*gondziselo; ku kula* crescere, in xitswa) delle capacità fisiche, intellettuali e morali della persona, puntando alla sua migliore integrazione nella società o comunità. In sintesi, i nostri intervistati insistono non tanto sull'istruzione ma sull'educazione morale e su come vivere bene in società.

⁴⁴¹ Cfr. *Augusto Chelene*, n° 34

⁴⁴² Cfr. *Luís Gonzaga Auze*, n° 120

⁴⁴³ Cfr. *Miguel Menengene*, n° 145

⁴⁴⁴ Cfr. *Januário Maela*, n° 91

⁴⁴⁵ Cfr. *Josefa Manuel Matandalasse*, n° 113

L'educazione deve preparare il giovane ad affrontare la vita futura, rispettare Dio e il prossimo, avere il gusto del lavoro e rispettare i costumi del proprio popolo.⁴⁴⁶

In Appendice diamo doverosamente l'identificazione di tutti gli intervistati, nella nostra ideale *Palabre*, all'insegna della *Sage Philosophy* e nella pagina dei Ringraziamenti, citiamo tutti i nostri studenti del corso di Filosofia dell'educazione della nostra Università (a.a.2010), che ci hanno aiutato nella raccolta delle interviste.

⁴⁴⁶ Cfr. *Jertrude Filipe*, n° 93

TERZA PARTE: Ripresa Sistemática e Prospettive

“Muntuismo”: un “nuovo” modello teorico di Persona?

Dopo aver ricostruito nella prima parte la storia delle idee concernenti la nozione di *persona* nelle opere dei filosofi africani più significativi, e dopo la ricerca sul campo con studi e *palabres* con molti “saggi” del nostro territorio interrogati sempre sullo stesso tema, arriviamo alla parte finale che è quella della ripresa sistemática e di una riflessione propositiva a mo’ di conclusione.

La principale difficoltà che abbiamo incontrato in questa terza parte è quella di rimanere il più possibile legati all’oggetto materiale della nostra ricerca, che è l’idea di persona nella filosofia africana contemporanea, senza lasciarci fuorviare da molte altre riflessioni e prospettive che si aprivano lungo il cammino, così che invece di arrivare a una conclusione il discorso si allargava a numerosi altri temi correlati.

Abbiamo tentato di offrire una presentazione critica di ogni autore, così da far emergere il pensiero di ciascuno riguardo a quest’idea, un’idea che abbiamo enucleato anche in quegli autori che non trattano questo tema direttamente ma in modo trasversale. La nostra preoccupazione non era di carattere linguistico né semplicemente fenomenologico, ma ricostruire una storia delle idee, dove anche filosofi significativi dell’area lusofona potessero avere il loro spazio importante.

Abbiamo diviso la terza parte in due capitoli: nel primo riprendiamo in modo sistemático l’idea di persona che emerge da tutti i contributi intervenuti, e nel secondo, quello certamente più originale⁴⁴⁷, tentiamo di focalizzare il nodo teorico del discorso e di istruire il processo di elaborazione corretta di un nuovo modello, che possa delineare la realtà e la verità dell’essere persona, e tale da poter essere valido per ogni persona.

In questo modello saranno integrate le istanze dell’idea di persona emerse nella prime due parti della ricerca: il nostro contributo sarà dunque solo a livello formale in quanto l’oggetto materiale è quello che i filosofi africani hanno proposto.

⁴⁴⁷ Oltre ai due capitoli originali che furono lo spazio maggiore dedicato ai filosofi/saggi lusofoni e il lavoro di campo svolto nelle duecento interviste.

1) Ripresa sistematica

Passiamo ora a delineare una sintesi dell'idea di persona, riprendendo sinteticamente i temi già trattati in modo analitico nelle parti anteriori. Sarà inevitabile una certa ripetizione e sovrapposizione di discorsi, dove si intersecano idee incontrate e rielaborate in una sintesi che a volte può andare oltre l'intenzione degli stessi autori. Da questa ripresa sistematica, o bilancio critico, potremo passare al nostro contributo per l'elaborazione del modello di cui sopra, che possa dire la verità e non solo la realtà della persona africana. La ripresa sistematica sarà necessariamente sintetica in quanto diamo per scontata l'analisi fatta nella prima parte.

Per una questione di ordine raggruppiamo i filosofi analizzati in due correnti che potremmo classificare in questi termini: una corrente la cui preoccupazione è più culturale/filosofica (Tempels, Kagame, Mulago, Mbiti, Menkiti, Gyekye Junod, Amaral, Lerma, Langa e i "saggi" intervistati) e l'altra che è più storico/politica (Ela, Eboussi Boulaga, Lopes, Ngoenha, Castiano). Riconosciamo che ogni classificazione è arbitraria e limitata, perché ci sono autori che si pongono in modo trasversale tra le due correnti, come nel caso di Eboussi Boulaga e Castiano.

a) *Corrente culturale/filosofica.*

Il nostro punto di partenza è stato l'analisi del testo molto controverso e contestatissimo di Tempels, il quale identificava nel termine *Muntu* l'idea di *persona* come colui che vive radicato nella sua ontologia e teodicea. Questa ontologia e teodicea intrinseche alla tradizione africana, avrebbero "fatto vivere" per millenni intere generazioni Bantu fino ai nostri giorni. La questione sottesa e ripresa continuamente anche dagli altri autori sarà quella della verità di questa tradizione, che attesta la presenza di un pensiero filosofico soggiacente e non di un mero folklore. Abbiamo sottolineato, preliminarmente, come per realizzare il suo progetto, Tempels ricorra alla concettualizzazione occidentale, mentre Kagame e Oruka mostrano un altro tipo di approccio, il primo ricorrendo all'analisi linguistica delle lingue locali e il secondo alla "saggezza" filosofica dei "saggi" africani.

Per Tempels, dunque, *Persona (Muntu)* è l'uomo in quanto abbia come valore essenziale la vita; la sua saggezza consiste nella conoscenza della sua ontologia, che si erige sulla nozione fondamentale del concetto di essere come *forza vitale*. Questa intuizione filosofica si fonda sull'evidenza esterna e interna. I Bantu hanno una chiara coscienza morale e sanno riconoscere il bene e il male conforme le leggi naturali: è bene tutto ciò che promuove la forza vitale e male tutto ciò che la deprime. Abbiamo concluso l'analisi di questa concezione di persona in Tempels introducendo le categorie di immanenza ed economia nell'essere: quello che per gli occidentali è l'essere immanente (idea astratta), per i Bantu è l'essere economico (forza vitale).

Il guadagno più importante che possiamo ricavare da Tempels è l'ipotesi di un "primato" culturale dei "neri" sui "bianchi", perché i neri per primi sarebbero arrivati a intuire l'idea di un Dio unico. Riteniamo questa antecedenza dei neri riguardo alla concezione di Dio un fatto non irrilevante, perché dalla "verità" su Dio, come vedremo più avanti, deriva anche la verità sull'uomo. Con Tempels, infine, si comincia a sottolineare quanto la superiorità di una cultura sull'altra non riguardi necessariamente il campo solo dell'economia, secondo le ideologie occidentali, ma concerna soprattutto

quello della saggezza/sapienza. Il concetto del primato della vita, infine, pur contestato e criticato da molte parti, ritorna in seguito continuamente in molti filosofi africani.⁴⁴⁸

La prima reazione come abbiamo analizzato fu quella di Kagame, che accusa Tempels di aver definito filosofia *bantu* quella che in realtà era la visione del mondo di una sola tribù, e di non aver documentato le sue tesi. Dall'analisi linguistica Kagame arriva alla definizione di persona (*muntu*) come "essere d'intelligenza", tra le cui facoltà c'è quella del "cuore", che per l'occidente è la volontà, dove risiede la libertà ma anche la concupiscenza. Intelligenza/cuore corrisponde a conoscere/amare: se per la filosofia classica la finalità dell'uomo era conoscere e amare Dio per possedere la vita eterna, per i bantu la finalità è dettata dalla funzione genitoriale dell'uomo e della donna, dal primato antropologico della procreazione, che garantisce il perpetuarsi della forza vitale nella discendenza. La morte non annienta il Muntu ma separa dal corpo materiale lo spirito vitale d'intelligenza: la persona permane dunque, non più come essere vivente ma come un esistente.

Mulago sostiene che tutti gli esseri partecipano dell'unione vitale, ossia una comunione con tutte le cose e persone, visibili e invisibili. Il primo principio vitale è il prolungamento della vita del Muntu. Le famiglie sono legate da un patto di sangue. Anche la religione è il laccio vitale che unisce tra loro, verticalmente e orizzontalmente tutti gli esseri, vivi e morti. C'è vita dopo la morte e scambio di relazioni tra vivi e morti. Mulago difende una filosofia dell'unione vitale presso i Bantu, intesa come conoscenza naturale delle cose nelle loro cause profonde e ultime. È la "saggezza" dei Bantu. Nel cristianesimo questa unione vitale è espressa dalla "Koinonia" che permette la comunione con il mondo soprasensibile.

L'uomo africano, come traspare dalla riflessione di Mbiti, è un essere ontologicamente religioso: la persona africana si inserisce in una *ontologia religiosa antropocentrica*. La morte riguarda solo il corpo e non lo spirito d'intelligenza, che è l'essenza dell'uomo. L'idea di Dio è di un essere trascendente, che tuttavia è anche immanente, in quanto, come creatore, si prende cura delle sue creature. Non esiste idolatria. Il male non viene

⁴⁴⁸ Cfr. L'idea di *union vital* di MULAGO V, *Un Visage africain du christianisme – L'union vitale Bantu face à l'unité vitale ecclesiale*, Présence Africaine, Paris, 1965; l'idea di *vitalogia* di NKEMNKIA M.N., *Il pensare africano come vitalogia*, Città nuova, Roma, 1995; e molti altri visti sopra che mettono il valore della vita come il o uno dei principali valori della cultura africana.

da Dio, per questo non gli si offrono sacrifici, ma può venire dagli spiriti ai quali per l'appunto si offrono sacrifici.

L'etica dinamica africana definisce una persona da ciò che fa e non per ciò che è. Uno uomo è buono o cattivo non in base a definizioni astratte ma da ciò che dimostra di essere in concreto, attraverso le sue azioni. Anche per questo Mbiti lamenta lo spostamento dal "noi" all' "io" nella riflessione africana, come un portato negativo dell'influenza dell'individualismo occidentale.

Dobbiamo a Mbiti l'assioma più famoso e citato nella filosofia africana: "I am because we are; and since we are, therefore I am." Fondamentale è anche l'aforisma zulu: *Umuntu ngumuntu ngabantu*: "Una persona è persona attraverso un'altra persona". In conclusione, nell'etica condivisa dai più importanti autori della filosofia africana, è essenziale la centralità del concetto secondo cui ogni uomo è dotato della massima dignità di persona, in quanto sia pienamente inserito nella comunità e si riconosca parte di un tutto.

Anche per Menkiti la persona é definita dalla comunità e un uomo acquisisce pienamente la dignità della persona solo dopo un processo, un cammino per raggiungere la maturità. Si tratta di una progressione ontologica. La persona è tale in quanto sia in grado di rispettare compiutamente la morale: bambini e giovani non sono ancora persone perché non hanno ancora l'intenzionalità morale. Non sono ancora, infatti, insetiti totalmente nella comunità, con tutte le responsabilità che tale ruolo adulto comporta. Anche in questa ulteriore specificazione, collegata all'età, si ribadisce come sia la comunità a conferire all' individuo lo statuto di persona.

Pensiero originale e contrario alla quasi totalità dei filosofi africani è quello di Gyekye, per cui la dottrina secondo cui é la comunità che fa diventare un individuo persona, risente piuttosto di una persistente influenza del marxismo in molti filosofi africani. Non bisogna dimenticare, a riguardo, l'importanza per Gyekye della storia della sua nazione, il Ghana, retto da un regime di tipo socialista, istaurato Kwame Nkrumah con l'indipendenza. Nkrumah, nella sua opera di filosofia politica, *Consciencism Philosophy and Ideology for De-colonization and Development, with Particular Reference to the African Revolution* (London 1964) rivendica al pensiero tradizionale africano idee materialiste e soprattutto comunitariste originarie e innate, affini ai marxismi occidentali, che perciò, sebbene più compatibili con le società tradizionali delle

democrazie moderne, compromesse con imperialismo e colonialismo, non offrirebbero nessuna novità alle nuove nazioni africane, alla ricerca di un modello di governo in grado di farle prosperare nelle indipendenze. Gyekye ha presente inoltre altri protagonisti della filosofia politica comunitarista africana, come Julius Nyerere, presidente-dittatore della Tanzania, che furono simpatizzanti delle ideologie marxiste, proprio in nome del riscatto del sistema comunitario tradizionale delle popolazioni locali, contro il modello di stato a imitazione delle democrazie europee, cui ugualmente imputava la complicità con il colonialismo e l'imperialismo⁴⁴⁹.

Per Gyekye, dunque, essere persona non è uno status da acquisire ma uno statuto innato all'uomo, in quanto ogni individuo è figlio di Dio e per questo è persona: ha interessi particolari, volontà e desideri, capacità di pensare e agire in modo autonomo.

Amaral presenta un uomo africano che deve superare il suo complesso di inferiorità e saper dialogare alla pari con l'uomo occidentale, che a sua volta deve superare il suo complesso di superiorità. L'uomo africano, forte della sua educazione tradizionale che opera in lui una trasformazione ontologica, rimane ancorato ai suoi valori africani sintetizzati in sette categorie esistenziali: l'ascolto, l'incontro, l'accoglienza e ospitalità, la relazione, la simpatia/empatia, la gioia e festa, la speranza e il futuro.

Lerma definisce la persona (*Munhu*) come colui che è profondamente radicato nella madre terra attraverso gli antenati, dove risiede il principio della vita. I riti di iniziazione marcano il passaggio dall'adolescenza l'età adulta. La vecchiaia è il tempo della pienezza.

Langa vede l'uomo africano come parte di un'unità cosmica e di un sistema dinamico. Langa si interroga sulla libertà della persona umana di fronte alla Religione Tradizionale e sull'enfasi che essa dà alla comunità a scapito dell'individuo. La propria personalità più profonda, dove riposa il proprio essere non potrà mai essere negata, neanche nel caso di una conversione alla religione cristiana. La conversione deve essere cosciente: saper dire coscientemente addio ai propri idoli, per non avere rimpianti. Ci sarà teologia africana quando la riflessione sarà fatta a partire da simboli, immagini e concetti religiosi africani.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹J. Nyerere *Ujamaa. Essays on Socialism*, London 1968.

⁴⁵⁰ Abbiamo trovato interessante lo studio e le considerazioni di Langa anche se ci sono alcuni rilievi critici che ho presentato nel mio testo: *Teologia africana contemporanea*, pro-manoscritto, UniSaF, Maxixe, 2010.

Dalle *palabres* coi saggi sono emerse considerazioni interessanti che hanno confermato quello che i filosofi avevano già esposto in modo più sistematico. In modo lapidario e sintetico mettiamo a fuoco l'idea di persona come modalità di dinamica e non come essenza statica: un individuo è persona in base alle sue azioni, alla sua relazione coi membri della comunità, è dotato di una libera volontà, è un essere libero nei limiti imposti dalle regole della convivenza, che sono poi le condizioni di possibilità della libertà. Per essere persona è necessario credere in qualcosa di soprannaturale.

b) Corrente storico/politica

Dopo questi autori che hanno approfondito l'idea di uomo da un punto di vista più culturale/filosofico, riprendiamo sinteticamente l'idea di persona emergente dall'analisi dei filosofi dell'area storico/politica.

La figura di uomo che traspare da J.M.Ela è di un essere oppresso che ha bisogno di essere liberato: non solo dall'oppressione economica causata dal colonialismo, ma anche dall'imperialismo clericale che mantiene dipendenti le comunità cristiane. La religione è fonte di alienazione o di oppressione dipendendo dalla sua prassi nella società. Ela nega che il sottosviluppo dell'Africa sia causato dalla sua tradizione e religione, perché la causa è politica e storica. Anzi, la religione in molti casi fu occasione per organizzarsi e ribellarsi. Ela conclude che purtroppo indipendenza non significò libertà in quanto ora il nuovo oppressore è im perdonato addirittura dal proprio fratello.

Muntu, nel pensiero di Eboussi Boulaga, è l'uomo nella condizione africana che lotta per affermare la sua umanità. E spesso lo fa negando la propria identità per accedere all'umanità del dominatore. Il *Muntu* non è l'*homo africanos* inventato dall'etnofilosofia. Il *Muntu* è attaccato dalla soggettività occidentale, che contrappone tradizionale e razionale.⁴⁵¹ Per il *Muntu* non ci sono dualismi ma solo la comunità degli uomini che cercano insieme la verità. La tradizione non è folklore, ma la fonte dell'autenticità africana. Stanco di soffocare la sua origine, il *Muntu* si libera della filosofia alienante ironizzando con lei e ridimensionandone la sua portata. La filosofia sarà recuperata come filosofia emancipatrice, pratica, nell'orizzonte etico. L'ontologia viene recuperata a partire dalla crisi dell'essere. Le qualità necessarie al *Muntu* sono la *lucidità* nel saper distinguere le maschere dai volti e l'*umiltà* di chi sembra soccombere al nemico, maestro nell'arte di vincere senza avere ragione.

Il "muntu", secondo Lopes, è la persona umana che si trova di fronte alla dialettica tra la conservazione della tradizione e la sfida della modernità. La soluzione consiste in una nuova prospettiva filosofica orientata sulla comunicazione a livello continentale: comunicazione interperiferica. Lopes propone una "spiritualità comunicativa" che

⁴⁵¹ La superiorità dell'occidente per Eboussi Boulaga risiede nel suo mistero "sacro" che sono i soldi.

ponga tutti gli uomini in comunicazione tra loro. Gli esseri umani si realizzano come tali solo attraverso la comunicazione. *Muntu* significa propriamente relazione e comunicazione. Superamento del maschilismo e ricentramento del *muntu* sul femminile. Denuncia dell'idea di essere della persona a senso unico imposto dall'occidente. Il *muntu* é un soggetto di diritti e doveri che tutti devono rispettare e difendere a prescindere dal luogo di nascita della persona.

L'uomo che traspare dalla riflessione di Ngoenha è un uomo che ha vissuto ai margini della storia e vuole divenire soggetto della storia. Il primo passo fu la rivendicazione della sovranità dei propri paesi, perché senza emancipazione non si sarà mai soggetti della propria storia.

Per Castiano, l'uomo è sempre stato oggettivato, anche nelle lotte abolizioniste. Anche se soggetti di conoscenza i neri sono stati usati come informatori anonimi. Nuovi protagonisti della soggettivazione sono i giovani della *cheetah generation*, e i due movimenti dell' *afrocentrismo* e dell' *Ubuntuismo*. Castiano rivendica una razionalità oltre la razionalità. L'uomo africano di Castiano è quello che da essere oggettivato, diventa soggetto che si apre all'intersoggettività.

Riprenderemo più ampiamente in seguito sia il pensiero di Castiano sia il pensiero di Eboussi Boulaga, che abbiamo definito "trasversali" tra le due correnti.

2. Prospettive.

A questo punto vogliamo dare il nostro contributo che, ripetiamo, non riguarda l'aspetto materiale del problema ma l'aspetto formale.

L'oggetto materiale è prodotto dagli stessi filosofi africani e io, come non-africano, non sono "autorizzato" a dire agli africani chi è la persona africana.

Il nostro contributo riguarda quindi l'oggetto formale, ossia la questione del metodo, che istruisce lo statuto epistemologico necessario perché un discorso sulla persona sia filosofico. Questo aspetto veritativo non si può tralasciare, pena rimanere in ostaggio di un pensiero inautentico. E noi abbiamo tentato di farlo attraverso una lettura trasversale di filosofi africani e occidentali, mettendoli in dialogo tra loro (con buona pace del desiderio di intersoggettività di Castiano e altri).

a) *La questione metodologica.*

Arrivati a questo punto pensiamo di poter affermare che il discorso teorico sull'idea di persona africana possa essere ben istruito.

Ci proponiamo di delineare alcune riflessioni teoriche, che possano servire come stimolo alla riflessione e approfondimento ulteriori.

L'idea di persona affonda le sue radici nei tempi più remoti, prima ancora della filosofia greca, nella civilizzazione vicino-orientale, che ha nella Bibbia il testo sapienziale per eccellenza, e nella civiltà africana dell'antico Egitto, con i suoi rapporti profondi con le antiche civiltà bantu. Quest'idea raggiunge infine la sua massima espressione filosofica e speculativa, nella riflessione metafisica che si sviluppa nel contesto della tradizione della teologia trinitaria.

L'idea di persona in Africa si impone nella sua originalità in quanto porta in sé l'idea di apertura al trascendente e l'idea di comunità. Senza la comunità non c'è persona. E nello stesso tempo quando si parla di persona si parla necessariamente della sua relazione al trascendente. In Africa un individuo non è persona se non nel rapporto con gli altri e con Dio (o soprannaturale).

Persona, nel senso africano, è un termine che esprime l'originalità del *Muntu* con uno statuto ontologico irriducibile a quello degli altri enti.

Il principio "I'm because we are..." a differenza del *cogito ergo sum*, già contiene in sé la sua verità. L'autocoscienza del proprio esserci (*ergo sum*) non coincide con la sua verità. Il principio africano, molto di più di quello cartesiano, già dice la verità della persona che incontra il suo senso, la sua verità, solo nella relazione con gli altri e con "Dio". Il solo esistere (secondo il principio cartesiano) non è rivelatore della verità su di sé. La mancanza della verità di sé, che promana dal principio cartesiano, non è dovuta al dubbio metafisico sulla verità del pensare (che Cartesio vuole superare sostenendo che "anche se dubito, penso, quindi sono"), ma dall'impossibilità di poter dedurre la verità dell'esserci dal proprio esistere: la certezza di esistere non è ancora verità del proprio esistere.⁴⁵² Se la cultura occidentale ha dovuto ricorrere a miti per spiegare un senso (verità) che poteva prescindere dagli altri o dall'Altro, la cultura africana già aveva in sé

⁴⁵² Cfr. MELCHIORRE V., *Essere Persona*. Natura e Struttura, Fondazione A. e G. Boroli, Novara, 2007, pp. 218-220.

la sua risposta: i miti non potevano che confermare una verità già evidente nell'essere stesso della Persona. L'altra persona, limitata e finita come me, non può garantire la verità del mio esistere, perché anche lei deve essere "garantita" nella sua verità. Anche io, in cerca della "mia" verità sono l' "altro" per l'altra persona, che pure è in cerca della "sua" verità. Entrambi percepiamo che la "nostra" verità non può essere trovata in noi e neppure in altri come noi, limitati, finiti e anche loro cercatori della "loro" verità. Solo un Altro, infinito, può dare il senso, la verità, al mio esistere. Questo senso, questa verità può essere accessibile solo attraverso un "salto" qualitativo, una scelta, un affidarsi, vale a dire una libertà che trova se stessa proprio grazie a questa soluzione di continuità. La verità dell'uomo o meglio della *persona* è verità della e nella libertà, perciò è trascendente e può essere solo "attesa" e mai dedotta.

La libertà è effettivamente "libera", quando l'uomo sceglie senza poter contare su una certezza assoluta a sua disposizione, perché altrimenti non si tratterebbe più di scelta ma di costrizione e quindi di una pura e semplice conseguenza necessaria, prevedibile, inevitabile. La libertà perciò è libera quando la sua verità è al di là di se stessa e può essere solo sperata, presagita, anticipata in un "atto di fede".

Parafrasando Castiano, con l'idea di persona in Africa si intende il superamento della *soggettività* dell'autocoscienza (*cogito ergo sum*) con la ricerca della verità della stessa soggettività fuori di se stessa, che conduce necessariamente all'apertura all'altro/Altro, cioè all' *intersoggettività*.

Si tratta di una verità non solo metafisica ma storica, dove è mantenuta la dialettica tra l'istanza teorica e il modello pratico (sintesi tra teoria e prassi).

La cultura africana, per la natura metafisica della sua religiosità, non ha operato la dicotomia nella riflessione filosofica tra il religioso e il naturale, perché di fatto i due coincidono, in quanto si tratta di una "verità" raggiunta umanamente, senza rivelazioni o teofanie. Questa dicotomia già è radicata nella cultura occidentale dove le religioni "rivelate" hanno operato necessariamente una scissione tra la fede e la filosofia. Quando Castiano, o Ngoenha o altri vogliono una emancipazione della filosofia africana dalla religione cosa vogliono concretamente? Se per religione intendono la riflessione teologica cristiana, ebraica o mussulmana, hanno ragione, perché i punti di partenza sono diversi e filosofia e teologia devono necessariamente rimanere separate. Ma se intendono la religione tradizionale africana, possiamo interrogarci seriamente su cosa

rimane dell'uomo africano senza la religione tradizionale africana? Questa infatti è la cultura, l'essenza dell'essere africano.

Se il punto di partenza delle teologie "rivelate" e delle teologie "naturali" (o meglio filosofie, o metafisica) è differente, ad un certo punto entrambe approdano a un punto in comune, vale a dire la verità ultima dell'uomo e del mondo, ossia una verità che risiede necessariamente al di fuori della finitezza dell'uomo e del mondo. Dopo questo punto di incontro, i cammini si separano nuovamente, in quanto la teologia "rivelata" fonda la sua riflessione sui dogmi che danno la "certezza" del sapere della fede, mentre le altre seguono il cammino della probabilità della loro verità, che rimane solo e sempre a livello di "ipotesi" o postulato, in quanto non "avvalorata" da nessuna rivelazione né dalla metafisica, in quanto quest'ultima non può andare oltre se stessa. Anche se i cammini sono diversi, la teologia "rivelata" reincontra la teologia "naturale" o "filosofia della religione" quando passa dalla dogmatica (o sistematica) alla teologia fondamentale.⁴⁵³

Come abbiamo detto appena sopra, la verità della persona non si incontra nella persona stessa perché finita e neppure, per la stessa ragione, nelle altre persone, ma in un Altro, che necessariamente non può essere finito, altrimenti non potrebbe dire la verità della persona.

L'uomo in sé potrebbe vivere una vita "vissuta" anche prescindendo dal discorso della verità ma in questo caso, una vita vissuta non sarebbe mai una vita "vera". Già la filosofia postmoderna ha messo in discussione radicalmente la necessità della verità, sostituendo al criterio della verità altri criteri più "utili".⁴⁵⁴

⁴⁵³ In modo puntuale Bertuletti scrive: "Se si vuole evitare una proiezione in Dio delle stesse condizioni di appropriazione della sua parola, la ragione del carattere simbolico del linguaggio della fede non può essere vista unicamente nel carattere di evento della rivelazione, ma questo deve essere a sua volta correlato alle condizioni antropologiche, per le quali la rivelazione di Dio non può esibire la sua evidenza se non come compimento della libertà", BERTULETTI A., *Il concetto di Persona e il sapere teologico*, in AA.VV., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, n.23 pp.10-11.

⁴⁵⁴ A questo proposito è molto interessante il dibattito tra pascal Engel e Richard Rorty a proposito della verità: di fronte alle note posizioni di Rorty e della filosofia postmoderna in generale riguardo alla non necessità della verità che lascia il posto a altri criteri come quelli dell'utilità, Engel risponde "Supponiamo che si dica, come fa per lo più Rorty, che l'utilità è un criterio sovente più importante della verità per stabilire il valore di una concezione. Ma come si può dire che una concezione è utile se non si sa se è vera? Lo struzzo può trovare utile affondare la testa nella sabbia. Ma sarebbe utile *in the long run*? [...] Quale significato possono avere gli sforzi, spesso meritori e degni di lode, che Rorty dispiega nel suo dialogo con i contemporanei del campo *analitico*, se neppure il *vero* con la minuscola ha senso?" ENGEL P. e RORTY R., *A cosa serve la verità?* Il Mulino, Bologna, 2007.

La filosofia africana vuole, come esorta Eboussi Boulaga, togliere le maschere per vedere i volti, senza confondere gli uni con le altre. Non dimentichiamo che mentre i greci e i romani stavano ancora vivendo una religiosità falsa, in quanto il politeismo è la negazione della verità su Dio, da cui deriva la negazione della verità sull'uomo, gli Africani avevano già raggiunto la verità del monoteismo e quindi la verità sull'uomo stesso.

Un'antropologia rinchiusa nei limiti della finitezza si preclude la possibilità di accesso alla verità dell'uomo: nella finitezza non esiste alcuna verità, anzi, la finitezza nella sua chiusura ne è la negazione. Anche un'apertura verso altri finiti, tuttavia, non è in grado di dire la verità dell'uomo. La verità o è infinita o non è verità, perché si dissolverebbe nel breve spazio in cui la si pronuncia: quello che abbiamo definito vita "vissuta" ma non vera.

In altre parole, una persona è persona quando riconosce il suo fondamento, la sua verità, fuori di sé, in un Altro infinito.

La verità dell'uomo che, come abbiamo già ribadito, è tale solo se è infinita, è il fine che dá senso al presente. Verità che per sua natura (infinita) non può essere dedotta ma solo "accolta" nel presente dall'intenzionalità del soggetto, per anticipare l'istanza della verità che rende la vita vera e che potrà essere confermata solo alla fine.

"In questa ambivalenza consiste l'essenza del finito. L'anticipazione è nello stesso tempo una effettiva realizzazione anticipata del futuro e solo un'anticipazione ancora aperta. Poiché il futuro anticipato non dipende dalla coscienza, solo il suo realizzarsi potrà decidere della verità dell'anticipazione, benché questa sia già una presenza anticipata del futuro. La storia è costituita da questa mediazione fra la coscienza anticipante e la realtà del futuro che essa anticipa e che si anticipa in essa. Ciò vale in generale per la coscienza storica come tale".⁴⁵⁵

Naturalmente per la rivelazione cristiana questa anticipazione della verità finale si *realizza* in Gesù Cristo, mentre per la religione africana è solo *prefigurata* nella relazione con gli antenati.

L'idea di persona nella cultura africana potrebbe essere riformulata in questo orizzonte: Persona è colei che anticipa nel presente la sua verità, nell'apertura agli altri e all' Altro

⁴⁵⁵ BERTULETTI A., *Il concetto di persona...*, o.c., p 12

mediato dagli antenati. Senza questa apertura/anticipazione non esiste persona “vera”, ma solo un individuo (o uomo) che vive (vita “vissuta” ma non autentica) senza verità.

Penso che il famoso assioma di Mbiti: “I Am because We are; and since We are, therefore I Am”, così pure l’aforisma zulu “Umuntu ngumuntu ngabantu” (Una persona è una persona attraverso un’altra persona) non esprimono integralmente l’idea della persona africana, in quanto si limitano alla dimensione orizzontale di apertura agli altri, tralasciando la dimensione verticale che appartiene ontologicamente alla persona africana. Vorrei proporre un aforisma più completo: “I Am because I believe and I love”. Solo queste due aperture (verticale e orizzontale) possono dire la verità dell’uomo e superare la finitezza.

Se per il cristiano il superamento della finitezza si risolve in Gesù Cristo in quanto garanzia dell’anticipazione della propria verità futura nel presente, per il *Muntu* invece non ci sono garanzie rivelate, ma solo uno stato di “sospensione” di fronte alla precarietà di sé e della sua opera, dove la parola è solo e sempre mondana (anche se detta in nome di Dio, degli antenati, della Patria, etc.). È questa la conclusione di Eboussi Boulaga, quando parla di “crisi del Muntu”, pensiero della crisi, o crisi radicale del pensiero. Ma è proprio attraverso la crisi che si apre l’accesso alla verità. Mentre per l’uomo moderno (occidentale) dalla crisi davanti alla finitudine non c’è scampo, in quanto non riconosce una verità al di fuori di se stesso, per il *Muntu* la via d’uscita si incontra nel ricupero delle sue tradizioni più autentiche, operando un discernimento tra le maschere e i volti. Il *Muntu* non dovrà limitarsi alle *risposte immediate* tentate davanti al dramma della finitezza (fantasmi, voci misteriose, visioni oscure, etc.), ma ricreare e reinterpretare la *risposta fondamentale* già insita nella tradizione, che si inverte quando si apre allo spirito infinito (mediato dagli antenati).

Per il *Muntu* della religione tradizionale, questo spirito infinito non si identifica con Gesù Cristo, ma si identifica con un “quid” che permetta di definire e parlare di verità, senso, fondamento, etc., e quindi di verità dell’uomo, aprendo gli spazi dell’infinito, che solo costituisce l’identità della persona.

Da questa nuova “iniziazione” il *Muntu* incontra il motivo e il senso della sua vita, in una verità intravista o, come detto sopra, prefigurata e che troverà la sua conferma solo alla fine. Di fatto la verità della persona non è deducibile dal suo fondamento perché dev’essere un atto di libertà, che si concretizza nella storia: “libertà non è

originariamente la decisione per questo o quell'oggetto, ma libertà in rapporto a se stessi, possibilità di autodeterminazione. L'oggetto della libertà è il soggetto stesso nella sua unità. Nella scelta l'uomo dispone liberamente di sé, decide della qualità del suo essere".⁴⁵⁶

È impossibile giustificare il fondamento ultimo che viene scelto come anticipazione attraverso l'atto di libertà dell'uomo, perché esso è irriducibile all'esperienza personale. Si passa dunque dalla ragione speculativa a quella pratica: nell'azione concreta si giustifica la "verità" della propria scelta e si autodetermina la persona come tale: "l'etico si radica nella costituzione ontologica del sé, poiché l'agire media in modo originario l'accesso alla sua identità".⁴⁵⁷

Vediamo come l'idea di persona è fondamentale per parlare di verità e viceversa. L'impossibilità della fondazione metafisica, conseguente alla crisi dei fondamenti, viene sostituita dall'istanza della soggettività e della storia. La verità è accessibile in quanto si dà nella storicità e questa sua anticipazione nella storicità concorre a determinarla. Il nodo teoretico del concetto di persona è secondo Bertuletti proprio questo: "che la questione della verità si decida nell'unità singolare di absolutezza e storicità dell'autoattestazione della coscienza".⁴⁵⁸ È precisamente in questo atto di fede che si "costituisce la verità dell'esperienza storica come tale, la qualità originaria dell'autoattestazione della coscienza".⁴⁵⁹ Nel concetto di persona si riuniscono le due istanze della singolarità e dell'universalità, perché l'absolutezza della verità (universale) si attua inseparabilmente nella sua concretizzazione storica. La verità rimane ineducibile perché non appartiene all'ordine del necessario ma del più che necessario, è un *donò* che si anticipa e che si attualizza nella scelta del soggetto.

Dal punto di vista epistemologico, è possibile una teoria della persona africana?

Tentiamo ora elaborare una teoria della persona africana, partendo dalle riflessioni di Castiano, riprese in forma critica e sorretti anche dalla riflessione di Lévinas.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Ivi, p. 17

⁴⁵⁷ Ivi, p. 22. Il problema, come mostrerà Bertuletti, sarà di articolare i due livelli dell'etico e dell'ontologico senza risolvere il primo nel secondo, come ha fatto Heidegger, né il contrario, come ha fatto Lévinas che assolutizzando l'alterità deduce da questa l'autoidentità del soggetto. Una corretta articolazione dell'etico e dell'ontologico è fondamentale alla determinazione dello statuto del sapere ontologico.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 25

⁴⁵⁹ Ibidem.

⁴⁶⁰ Giovanni Ferretti nell'opera comune già citata AA.VV., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, interviene con un articolo interessante dal titolo: *Variazioni del concetto di persona in Emmanuel*

Castiano e Lévinas, pur partendo da realtà e contesti totalmente differenti, condividono l'idea del superamento dell'idea di ragione della filosofia occidentale, definita da Castiano ragione "colonizzata" che non contempla la possibilità di una ragione allargata alle comunità locali. Egli rivendica una fondazione della filosofia africana non in base ai canoni *della* razionalità ma *delle* razionalità, al punto da affermare che è un'ossessione razionalista presentare la filosofia come una riflessione sistematica e critica. Nella nostra nota critica a questa idea di Castiano, sosteniamo che è fuorviante pensare uno spazio oltre la razionalità, perché fuori dalla razionalità c'è solo l'irrazionalità: anche per "combattere" la razionalità dobbiamo ricorrere a un discorso razionale e quindi restiamo sempre nello spazio della razionalità. Giustamente Castiano parla di razionalità al plurale e sostiene che nel tentativo di liberarsi dalla colonizzazione la filosofia africana si autocolonizzò e per questo fa appello a una "critica radicale" contro la maschera dell' "ideologia" universalista, dell'obiettività e delle tradizioni classiche della pratica scientifica della tradizione eurocentrica.⁴⁶¹ Si tratta dello stesso tentativo di Lévinas di superare la tradizione filosofica occidentale, sempre in cerca di una teoria generale dell'essere, marcata dal principio di totalità, che soffoca ogni alterità e trascendenza e genera egoismo, egemonia, violenza. All'idea di totalità Lévinas contrappone l'idea di infinito⁴⁶² (alterità), che non può essere delimitato dalla ragione, poiché la ragione sempre tende a identificare, dominare, negare le differenze, così che dalla violenza dell'ontologia a livello teorico si passa alla violenza a livello pratico, con la violenza contro i "diversi".⁴⁶³

È dunque necessario rompere con questa ontologia della totalità, che porta al totalitarismo: una rottura che non può essere condotta dalla ragione, che in questo modo manterrebbe il suo primato e dominio, ma da un'esperienza pratica esistenziale, che si manifesta nell'incontro concreto con l'altro. Questo principio dell'alterità si manifesta

Levinas, pp. 457-516. Noi ci riferiremo specialmente alle conclusioni della nostra tesi di laurea in filosofia *Ética ou retórica sobre o outro? As aporias da ética como filosofia primeira de Emmanuel Lévinas. Nas obras "Totalité e Infini" e "Autrement qu'être"*, pro-manuscriptum, UP, Maputo, 2004.

⁴⁶¹ Vedi sopra. È interessante confrontare qui le posizioni di Remi Brague sull'eurocentrismo: BRAGUE R., *Il futuro dell'occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Bompiani, Milano, 2008.

⁴⁶² "Questo libro si presenta allora come una difesa della soggettività, ma non la coglierà al livello della sua protesta puramente egoistica contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea di infinito. [...] Questo libro presenterà la soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità. In essa si consuma l'idea dell'infinito.", LÉVINAS E., *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano, 2000.

⁴⁶³ Lévinas sostiene che a questo pericolo non sfuggirono i filosofi dell'essere i quali non riconoscevano altra realtà o verità fuori da se stessi. Tra loro Lévinas cita Socrate, Hegel, Heidegger.

originariamente solo nella relazione etica, dove l'alterità dell'altro è radicalmente riconosciuta e rispettata. Questa relazione anticipa e fonda l'uso della ragione e del linguaggio. L'altro si manifesta a me nel *volto*: un volto che è infinito, linguaggio, etica.⁴⁶⁴

Castiano da parte sua, vede il superamento dell'idea di totalità, riprendendo le idee di Crahay e Wiredu di *descolagem* e *decolonizzazione* concettuale, che avviene operando una *rottura* radicale tra la coscienza riflessiva e la coscienza dei miti. Questa decolonizzazione non comporta l'abbandono di tutte le discipline occidentali ma la loro applicazione dentro i sistemi del pensiero africano. Si inserisce qui la questione della verità delle credenze comuni, al cui interno è possibile riscontrare una razionalità soggiacente, partendo dal particolare per arrivare a dimostrare l'universalità di ogni cultura.⁴⁶⁵ Propriamente qui si inserisce l'idea di *intersoggettività* di Castiano: uscita dall'io per entrare in dialogo con gli altri soggetti, riconosciuti come interlocutori validi, degni e sapienti.

Ma a nostro modo di vedere è proprio questo il punto cruciale: l'apertura all'altro non dice ancora la verità su me stesso, la verità della persona.

Giustamente Castiano porta il discorso sulla libertà: non basta una *descolagem* (Crahay) né una *decolonizzazione* (Wiredu), e neppure una liberazione solo storica (Ngoenha), ma ci vuole una liberazione concettuale, epistemica, cioè la libertà del soggetto africano di parlare da sé, costruire il proprio discorso e pensiero su se stesso, soggetto della propria storia. Castiano continua sostenendo la liberazione dall'etnofilosofia, dalla filosofia africana, dalla religione. A questo proposito Castiano accusa Mbiti di far confusione tra filosofia e religione. Secondo noi però è Castiano che confonde cos'è religione: la religione africana di fatto è una religione naturale, per questo è metafisica: non si può parlare della cultura o filosofia africana a prescindere dalla religione africana; una religione rivelata invece non è filosofica ma teologica, il punto di partenza della sua riflessione è la verità rivelata, dogmatica. Nel primo caso si tratta di teodicea (o filosofia della religione, o ontologia razionale), nel secondo si tratta di teologia (sistemica e fondamentale).

⁴⁶⁴ Questi temi con le dovute citazioni all'opera *Totalità e Infinito* si incontrano nel mio testo citato sopra, *Ética ou retórica sobre o outro?...* o.c., pp.13-36.

⁴⁶⁵ Vedi sopra.

Nel caso di una fondazione teoretica dell'idea di persona africana, considerando le esigenze di *descolagem* e *decolonizzazione* e il ricorso ad altre razionalità, conforme al diktat di Castiano, è necessario arrivare ad una fondazione ricorrendo ad un nuovo linguaggio per la filosofia africana.

Anche Lévinas nella sua critica alla totalità voleva abbandonare l'ontologia della filosofia occidentale, ma in realtà Derrida accusa Lévinas di aderire ancora al linguaggio ontologico (al λόγος dei greci): le sue critiche alla fenomenologia di Husserl e all'ontologia di Heidegger furono fatte fenomenologicamente e ontologicamente. Derrida, di fronte alla critica di "finitismo" rivolta da Lévinas contro Heidegger, dovuta alla storicità dell'essere, accusa a sua volta Lévinas di "infinitismo", in quanto sembra volere sostituire l'ebraismo al pensiero greco-occidentale, e denuncia una complicità equivoca tra filosofia e teologia. Lévinas risponde che la relazione con l'alterità non è qualcosa di teologico ma di umano (fonte di senso).⁴⁶⁶ Sarà in base a queste critiche che Lévinas, dopo tredici anni da *Totalité et infini* (1961) scriverà *Autrement qu'être* (1974). Ricercare un nuovo linguaggio, che non deve essere confuso con la lingua é anche la sfida della filosofia africana.⁴⁶⁷ Lévinas passa a interpretare la soggettività usando un nuovo linguaggio fatto di termini "originali" come *pazienza, passività, uno per l'altro, esposizione, espiazione, responsabilità, sostituzione*, etc. Il suo obiettivo è di mettere in questione il riferimento della soggettività all'essenza e incontrare per l'uomo una relazione (parentale) differente da quella che lo lega all'essere. Come in *Totalité et infini* anche qui Lévinas critica il primato dell'essere e cerca un senso alla trascendenza oltre l'ontologia (*autrement qu'être*), ricorrendo questa volta a un linguaggio non più ontologico ma "metaforico". Lévinas vuole liberare la soggettività del soggetto a partire dalla riflessione sulla verità, la relazione del soggetto con l'altro, con l'infinito che lascia la sua *traccia* nel volto dell'altro.⁴⁶⁸

Il ricorso alla nozione di *traccia* marca un riavvicinamento di Derrida alle idee levinasiane, mantenendo però la differenza: per Derrida è inevitabile una

⁴⁶⁶ È questo il problema cruciale: è possibile un linguaggio che dica la relazione dell'uomo con l'altro, con l'Infinito, che non sia teologico-religioso ma filosofico? Sul dibattito tra Derrida e Lévinas Cfr. FERRETTI, *La Filosofia di Lévinas*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1999, pp.311-316

⁴⁶⁷ Come ci ricorda Castiano. A questo proposito è interessante vedere come per Castiano il problema linguistico non è una questione cruciale, a differenza degli altri filosofi africani. Importante è comunicare (*intersubjectivação*) indipendentemente dalla lingua che si usa.

⁴⁶⁸ Per l'approfondimento dei temi contenuti in *Autrement qu'être* vedi il mio testo citato sopra: *Ética ou retórica sobre o outro?... o.c.*, pp.39-49.

contaminazione tra l'alterità e l'essere (ontologia), mentre per Lévinas non c'è nessuna contaminazione grazie al ricorso all'etica.

Anche per la filosofia africana la persona si definisce in base all'intenzionalità del soggetto: la sua apertura agli altri è una necessità che fonda l'idea stessa di persona (*I'm because we are...*). Il discorso metodologico diventa qui ancora più puntuale, perché si tratta per la filosofia africana di accedere a un nuovo metodo.

Il nuovo metodo di Lévinas mira a superare la fenomenologia di Husserl, che riconduceva tutto all'io, in quanto ricorre a una razionalità superiore usando un linguaggio metaforico al limite della ragione, e mira anche a superare l'ontologia di Heidegger, in quanto il senso originario si incontra non solo oltre la sfera degli enti ma anche dell'essere, con il limite di usare termini che si vorrebbero superati. Il nuovo metodo che Lévinas utilizza è quello dell' *analisi fenomenologico-intenzionale*, che consiste nel partire dalla traccia, dal *Detto* per rimontare al *Dire*, e il *metodo trascendentale*, che consiste nel partire dai significati oggettivati per rimontare alle loro condizioni di possibilità. Il nuovo linguaggio si basa sul dire e il disdire, enfasi, esagerazione, iperbole che trasforma i termini ontologici in etici, più adeguati a dire la trascendenza. Ma questo metodo di Lévinas non è sistematizzato: egli stesso ritiene una perdita di tempo soffermarsi sulle questioni metodologiche.

Sarebbe interessante riportare qui le critiche di Dussel al pensiero di Lévinas, e come arriva alla elaborazione di un metodo della filosofia della liberazione per l'America Latina, ma questo esulerebbe troppo dal nostro tema. Basta accennare al fatto che l'intento di Dussel, come dei filosofi africani per l'uomo africano, è di incontrare il luogo dell'indio dentro la storia universale, affinché diventi il soggetto della storia. Dussel elabora una teoria del dialogo dove i popoli latinoamericani, insieme con le altre periferie del mondo, diventano interlocutori di egual dignità con gli altri popoli.

Anche la "teologia della liberazione" è debitrice della filosofia levinasiana.⁴⁶⁹

A nostro modo di vedere anche la filosofia africana potrà ricavare spunti importanti da questa riflessione. Lévinas rivendica un linguaggio "altro" che possa dire la verità del soggetto aperto all'infinito⁴⁷⁰.

⁴⁶⁹ Cfr. REJÓN F.M., *La morale fondamentale della teologia della liberazione*, in ELLACURIA I., SOBRINO J. (a cura): *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Ed. Borla/Cittadella, Roma, 1992, p.251, n.17.

⁴⁷⁰ Per quanto concerne una possibile rilettura di Levinas da parte della filosofia africana, si cfr. ad esempio il libro di Elias Kifon Bongmba, *African Witchcraft and Otherness. A Philosophical and*

Ma che tipo di linguaggio? Quando abbiamo la differenza (o *différance* per Derrida, non identità) il linguaggio può essere solo parodistico?⁴⁷¹

Il linguaggio che meglio specifica l'apertura del soggetto all'altro e all'Altro, è quello simbolico che *negativamente* indica l'impossibilità di una concettualizzazione della verità, e *positivamente* la possibilità di dire la verità attraverso una parola che dice l'intenzione di un atto. Questo ci evita l'arbitrio di pensare per metafore e ci permette una ridefinizione della verità della persona umana in modo argomentato. La stessa ragione esclude la deducibilità del senso ontologico della differenza, perché l'accesso alla verità dell'essere non è concettuale ma solo intenzionale: l'assoluta trascendenza della verità può essere accessibile solo attraverso la scelta libera del soggetto che in questo modo la anticipa nel presente. È questa la verità della libertà.

In una prima conclusione potremmo dire che l'idea di persona africana, che si fonda nell'apertura agli altri (*I'm because we are...*) e all'Altro ("*essere ontologicamente religioso*") realizza l'ideale di persona molto più che l'idea di persona occidentale che si fonda sull'individuo (*cogito ergo sum*) ed è chiusa al trascendente (ateismo e agnosticismo). Inoltre, l'assioma africano "I am because we are; and since we are, therefore I am", che è la quintessenza della tradizione africana, ci porta alla conoscenza di un Dio "comunitario" attraverso la religione naturale (metafisica africana): non si tratta di una religione rivelata dove Dio si manifesta e rivela la verità su Se stesso (trinitario) e la verità sull'uomo (fatto a immagine di Dio) ma al contrario, una religione che parte dall'uomo (comunitario) il quale attraverso la conoscenza della propria natura (persona) scopre com'è "fatto" il suo creatore. Anche Dio può dire allo stesso modo "'I Am because We are; and since We are, therefore I Am" perché è un Dio che è comunità,

Theological Critique of Intersubjective Relations, 2001. Si tratta di un lavoro di filosofia e teologia africana, pubblicato negli Stati Uniti, che si serve del pensiero di Levinas e in particolare dell'idea dell'Altro, per analizzare il concetto di *tfu* (stregoneria) presso il popolo Wimbun, del Camerun, e proporre una critica radicale delle interpretazioni comuni della stregoneria, a partire dall'idea di intersoggettività, con un'ermeneutica levinasiana. Riportiamo qui il giudizio di Robert Bernasconi, filosofo statunitense, autore tra l'altro di studi su Levinas molto citati tra i filosofi africani, che attualmente, come studioso di razzismo, è impegnato con successo nella filosofia africana: "For all those who believe that the future of philosophy is pluralistic and cross-cultural, Elias Kifon Bongmba's *African Witchcraft and Otherness* offers a unique view of that future. Bongmba uses Levinas to critique *tfu*-the result being a rich and controversial study of the application of Western philosophy to African society. The book is a wonderful mixture of personal anecdote and philosophical analysis that leaves far behind the pseudo-problems that too often preoccupy philosophers." (online). Per la sua lettura di Levinas cfr.: R. Bernasconi, S. Critchley, *Re-Reading Levinas*, 1991, R. Bernasconi, S. Critchley, *The Cambridge Companion to Levinas*, 2002.

⁴⁷¹ Per Lévinas la grammatologia di Derrida non è un discorso sull'essere ma sui i simulacri dell'essere (le tracce).

come sostiene anche la teologia trinitaria cristiana. Non dimentichiamo che una delle maggiori opere scritte sul mistero della Trinità, e quindi sulla teologia della persona, è di un africano, S. Agostino di Ippona.⁴⁷²

⁴⁷² Già Borden Parcher Browne agli inizi del 1900 in America affermava che il fondamento metafisico dell'identità persona dell'uomo dev' essere una mente infinita dotata di personalità: Dio come Persona. Cfr. MELCHIORRE V., *Essere Persona. Natura e Struttura*, Fondazione Boroli, Novara, 2007, p.27

b) *Per un personalismo africano (“Bela nyumbani”)*

In questa ultima parte vogliamo tentare un contributo per l’abbozzo di un personalismo africano. Osiamo compiere questo passo confortati non solo dallo studio teorico sulla persona africana realizzato in questi anni, ma anche da anni di convivenza con queste persone africane e questa cultura. La vita pratica vissuta con questi africani mi ha permesso di conoscere molto di più chi è la persona africana.

I filosofi e i teologi della liberazione latinoamericani sostengono che nessuno può fare seriamente Filosofia o Teologia della liberazione senza vivere in America Latina e senza assumere la causa dei poveri. Di fatto io ho sperimentato l’enorme differenza tra la Teologia della Liberazione che ho studiato nella Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale a Milano e la Teologia della Liberazione che ho conosciuto e vissuto negli anni trascorsi in America Latina, nell’incontro con i vari teologi militanti e soprattutto a contatto con i poveri.

Non so se i filosofi africani difendono lo stesso diktat dei colleghi latinoamericani, ma di sicuro gli anni passati in Africa mi hanno permesso di comprendere più a fondo la filosofia e la cultura africana, aprendomi squarci meravigliosi e inattesi.

Anch’io ho accolto l’invito “*Bela nyumbani*” (“entra in casa”)⁴⁷³ e sono entrato in casa di questi indigeni africani che mi hanno accolto come un fratello.

Ho vissuto 12 anni nella terra di Inhambane, una terra stupenda adagiata su una baia di fronte all’oceano indiano, a contatto con i membri delle etnie Vatonga, Vathswa e Vacopi.

Nei primi tempi mi sono messo letteralmente a scuola dei saggi indigeni, frequentando un corso di inculturazione, che mi ha introdotto alla cultura tradizionale locale. Sempre

⁴⁷³ I vecchi di questa terra di Sewe (Inhambane, Mozambico), raccontano che il 10 gennaio del 1498, il famoso navigatore portoghese, Vasco de Gama, diretto verso le Indie, con le sue navi dall’oceano indiano entrò nella baia di Inhambane. Era un giorno molto piovoso. Avvicinatosi a degli indigeni chiese loro qual fosse il nome della località. Vedendo la forte pioggia, essi gli dissero con il sorriso sulle labbra: “*Bela nyumbani*” (che significa: “entra in casa”) e gli offrirono ospitalità e prodotti locali. Vasco de Gama, impressionato da tanta ospitalità, lasciò scritto che in quel giorno era entrato nella bella terra di “Inhambane”, terra di buona gente. Aveva interpretato infatti le parole degli indigeni come la risposta alla sua domanda e così ancora oggi, la terra di Sewe è chiamata “Inhambane”, “Terra della buona gente”. Questa storia reale, anche se rivestita di leggenda, riassume perfettamente qual è la natura della persona africana: ospitale, aperta agli altri e generosa. Questa figura è l’emblema non solo della gente di questa terra di Inhambane e del Mozambico, ma dell’Africa intera. Se noi volessimo chiedere idealmente agli africani qual è la loro idea di persona, loro con il sorriso sulle labbra ci risponderanno ancora oggi con queste due parole, che valgono più di interi trattati filosofici sulla persona: “*Bela nyumbani* !”

all'inizio ho seguito un corso di lingua Guitonga con professori madrelingua. Nei primi anni ho svolto un lavoro pastorale di formazione della gioventù a contatto con migliaia di giovani appartenenti a queste tre etnie. Con questi giovani ho avuto numerosi interscambi culturali che mi hanno permesso una profonda conoscenza della loro tradizione. Dopo cinque anni dal mio arrivo in Africa mi sono laureato in filosofia all'università statale del Mozambico (*Universidade Pedagógica de Moçambique*), studiando in particolare la filosofia africana, con i professori Severino Elias Ngoenha e José Paulino Castiano. Negli anni seguenti ho svolto attività di docenza all'*Universidade Pedagógica Sagrada Família* (una delegazione dell'Università Statale a Maxixe, Provincia di Inhambane) occupando la cattedra di Filosofia e Teologia Africana e di Filosofia e Teologia contemporanea. Il dibattito con gli studenti durante le lezioni mi ha aiutato a conoscere e ad approfondire sempre più gli usi e costumi dei Vatonga, dei Vathswa e dei Vacopi.

In questi ultimi tre anni, in vista del dottorato di ricerca, ho approfondito il tema specifico dell'idea di persona nella filosofia africana, i cui risultati confluiscono in questo testo.

L'obiettivo principale della mia ricerca era mostrare l'originalità del pensiero africano a riguardo dell'idea di persona. La filosofia africana è già in sé una sorpresa per molti europei, che la ignorano completamente. In questi anni tutti quelli che mi chiedevano informazioni riguardo al tema della mia ricerca, quando rispondevo loro che era sulla filosofia africana immancabilmente mi chiedevano "Ma esiste una filosofia africana?". Sorpresa maggiore sarà scoprire che non solo esiste una filosofia africana, ma che esiste anche un modello teorico di persona africana molto più autentico di molti altri modelli conosciuti.

Il modello che abbiamo delineato è quello del "Muntuismo" definito come modello teorico del "Personalismo africano".

I principi fondamentali del personalismo sono: Dio, Persona, Comunità. Lungo il nostro studio abbiamo cercato di far emergere che questi principi del personalismo sono presenti nella filosofia e cultura africana più che in quella occidentale, così da poter concludere che la filosofia africana è essenzialmente personalista. In altre parole potremmo affermare che il personalismo occidentale è solo teorico, non corrisponde alla

vita dell'uomo occidentale mentre quello africano è pratico, è vissuto nella vita concreta degli africani.

Partiamo dalla dimensione trascendentale. La filosofia occidentale contemporanea, a partire da Nietzsche, ha perso la sua dimensione trascendentale.⁴⁷⁴ Alla “morte di Dio” seguì la morte della filosofia, la crisi dei fondamenti. Il criterio della verità come principio fondamentale per la filosofia fu sostituito con altri criteri più “utili”.⁴⁷⁵ Le stesse filosofie della prassi mostrano l'interesse a trasformare il mondo più che preoccuparsi con verità assolute. Una filosofia che mette al margine o esclude l'idea di Dio non può essere considerata personalista. I filosofi occidentali, per lo meno quelli dell'area nord-atlantica, soffrono di una “ignoranza” teologica che preclude, pregiudizialmente, l'accesso alle ragioni della fede. Pensiamo che come nessun teologo può ignorare la filosofia, infatti tutti i teologi la studiano ampiamente e approfonditamente, così i filosofi non possono ignorare la teologia. Un grande numero di filosofi latinoamericani e africani sono anche teologi, e questo apre loro l'accesso al discorso della verità e del senso dell'uomo e del mondo.

Riguardo alla dimensione della Persona. Con la chiusura pregiudiziale della filosofia occidentale alle ragioni della fede, si chiude anche l'accesso alla verità della Persona. Come detto, affermare l'esserci della persona non dice niente riguardo alla verità del suo esserci. L'idea di persona nell'occidente è di un essere individuale che cerca il suo senso in se stesso, prescindendo da Dio e dagli altri.

Anche riguardo alla dimensione della Comunità, l'occidente vede la comunità come luogo per la rivendicazione dei diritti del singolo (nel senso della filosofia marxista o filosofie della prassi), più che come realtà comunionale dove la persona incontra il suo senso.

L'idea di persona nella filosofia africana contemporanea, come abbiamo visto nell'analisi dei vari filosofi africani, contiene in sé i tre principi fondamentali del

⁴⁷⁴ È vero che già con l'epoca moderna e l'illuminismo fu introdotto la contestazione contro l'idea di Dio e della religione, ma si manteneva ancora la ricerca della verità e la metafisica.

⁴⁷⁵ Basta citare i filosofi postmoderni come Rorty, Lyotard, Vattimo, per vedere come il criterio dell'utilità ha sostituito quello della verità. Per Rorty la filosofia è finita perché fu dismembrata in varie discipline autonome e più pertinenti, così che queste nuove scienze fanno meglio quello che prima faceva la filosofia. Per Lyotard la filosofia è finita perché il mondo antico, dominato dall'idea tipicamente filosofica della totalità, è sostituito dalla frammentazione e particolarità del sapere pratico. Per Vattimo la fine della filosofia è marcata dalla sostituzione del pensiero “forte” con il pensiero “debole”, il quale non si basa più su verità assolute ma su opinioni condivise. Cfr. Il mio *Curso de Filosofia Contemporânea. A Filosofia Pós-moderna*, pro-manuscriptum, UniSaF, Maxixe, 2008.

personalismo: Dio-Persona-Comunità. La persona africana è un essere ontologicamente religioso: la sua fede in Dio, come abbiamo visto nella parte metodologica, fonda la verità della persona stessa. Così pure la comunità è elemento fondamentale (*I am because we are...*) senza la quale l'individuo sarebbe senza radici. Il punto debole per la formulazione di un "personalismo africano" sembra essere propriamente l'idea di persona che svanirebbe di fronte alla supremazia della comunità. L'individuo di fatto come appare nella nostra analisi, sembra molte volte scomparire davanti alla comunità. Abbiamo visto però la posizione di Kwame Gyekye che rivendica un'identità alla persona come essere libero, capace di scelte autonome e con valori intrinseci, ed abbiamo anche illustrato il suo discorso, a partire dall'accento sulla storia politica del Ghana dopo l'indipendenza.

Anche noi, come Gyekye, pensiamo che il "comunitarismo" africano sia diventato lungo gli anni un "luogo comune", che viene spesso contraddetto dalla realtà. Dopo molti anni di convivenza in terra africana, abbiamo visto che la comunità è importante ma non determinante nella vita del soggetto. Abbiamo conosciuto donne che si sono rifiutate di sottoporsi al rituale della purificazione imposto dalla famiglia; giovani che hanno preso decisioni sulla loro vita in contrasto con le decisioni della famiglia; numerose persone che si sono distaccate in molti campi come quello accademico, artistico, politico, etc.. mostrando forti personalità. Per tutto questo possiamo concludere che la cultura e filosofia africana è essenzialmente personalista. Non solo, c'è una precedenza del personalismo africano su quello europeo.

Come già abbiamo visto, i filosofi e gli intellettuali africani, a partire dall'insegnamento di Cheikh Anta Diop, rivendicano il primato dell'antica sapienza africana sulla cultura greca attraverso la civiltà dell' "Egitto nero", e il primato della loro filosofia e teologia della liberazione su quella latinoamericana. Possono a buon diritto rivendicare anche il primato del personalismo. Questa tesi è difesa anche da Rufus Burrow Jr. nel suo articolo *Personalism and African Traditional Thought*: "Afrikan theology and philosophy are essentially personalistic. Because Afrikan theology and philosophy are older, and it is known that some ancient Western thinkers whose ideas influenced personalism actually learned these in Egypt, it is not far-fetched to say that Afrikan traditional thought spawned personalism".⁴⁷⁶ Burrow continua affermando "Personalism

⁴⁷⁶ BURROW R. Jr., *Personalism and African Traditional Thought*, in *Encounter* 61.3, 2000, p.323

maintains that the God of Afrikan traditional religion, of the eighth century prophets and Jesus Christ, is the Originator and Sustainer of all persons. Personalists focus primarily on the centrality of persons-in-community”.⁴⁷⁷

La “persona africana” a nostro modo di vedere mantiene il suo valore unico grazie all’apertura al trascendente e alla comunità.

Nei dibattiti sull’Africa generalmente gli afro-pessimisti attribuiscono il ritardo dell’Africa proprio alla sua cultura, alle sue credenze e al suo comunitarismo che contrasta con la logica dell’accumulazione dei capitali e impedisce così lo sviluppo. Per quanto, certamente, il ritardo dell’Africa rispetto all’occidente riguardi l’aspetto economico, alla luce di quanto analizzato possiamo affermare che esso non attacca affatto il più ampio contesto umano, spirituale, morale, etc. L’Africa è depositaria di valori grandi, intrinseci alla sua cultura.

Si tratta allora di conciliare lo sviluppo con i valori africani: per esempio, come conciliare un’economia (come quella capitalista) che di fatto funziona sull’accumulazione dei beni e il doveri di dividere i beni con tutti i membri della famiglia allargata? Valori tradizionali e globalizzazione?

La via proposta da Ebooussi Boulaga ci sembra quella giusta: ripartire dalla tradizione liberata dal folclore e dall’essenzialismo;⁴⁷⁸ saper distinguere i volti dalle maschere; costruire il discorso *per sé* e *per l’altro* per costruire un’universalità concreta che non è già data ma è in cantiere, alla cui costruzione il Muntu può e deve contribuire. Illuminante è la conclusione di Ebooussi Boulaga: il Muntu non deve sognare al di là della sua epoca “Gli basta abitare la sua diversità e quella del mondo, con e nel progetto di essere per se stesso e in virtù di se stesso, con la mediazione dell’avere e del fare. [...] Sono questi i lineamenti di una dialettica dell’autenticità, connessa a una storia particolare della libertà ragionevole e aperta ad un universale concreto da fare, un’autenticità che non è altro per il Muntu che costruire il tempo e lo spazio del suo impegno, il campo dell’esperienza che gli è possibile in un mondo che lo circonda e che è insieme al suo interno”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Ivi, p. 324

⁴⁷⁸ Essenzialismo per Ebooussi Boulaga è ricercare l’autenticità africana nelle origini perdute. Vedi sopra.

⁴⁷⁹ EBOUSSI BOULAGA F., *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie, Essai*, Présence Africaine, Paris, 1977, tr.it.: *Autenticità Africana e filosofia. La crisi del Muntu. Intelligenza, responsabilità, liberazione*, ed. Mariotti, Milano, 2007, p. 241.

Non si tratta dunque né dell'esaltazione dell'uomo africano come portatore di valori perduti o esotici, né della sua svalutazione a causa del suo ritardo economico, ma semplicemente del riconoscimento del valore della *persona africana*, così come di ogni *persona* in qualsiasi parte del mondo. La persona africana è però portatrice di un valore aggiunto non indifferente: l'apertura al trascendentale e agli altri la rende più autentica in rapporto a altre idee di persona, rinchiusi negli spazi angusti dell'individualismo e dell'agnosticismo?

Penso sia questo il messaggio più grande che l'Africa può dare al mondo: il valore della persona umana, che trova la sua verità in Dio e nel dono di sé agli altri.

Questa idea di persona africana è necessariamente indeducibile e può essere solo detta metaforicamente, dando un giusto valore e riconoscimento all'ulteriorità della sua verità. La sua verità non è concettualmente dimostrata ma solo storicamente confermata nel fatto di aver guidato e sostenuto per millenni intere generazioni fino ai nostri giorni, superando anche i drammi della schiavitù, del colonialismo e del genocidio.

Questa verità della persona africana l'abbiamo definita col neologismo: *Muntuismo*. Il *Muntuismo* si differenzia dal *Bantuismo* e dall' *Ubuntuismo*, in quanto questi ultimi indicano un insieme di valori tipici della cultura africana che abbraccia diversi campi. Per *Muntuismo* intendiamo invece il modello di Persona africana che trova la sua verità nell'apertura trascendentale e orizzontale, che abbiamo riassunto nell'aforisma: "*I Am because I Believe and I Love*".

In un mondo confuso come il nostro, la saggezza africana potrà aiutare a ritrovare il senso smarrito dell'essere persona. La persona africana con la sua disarmante semplicità e col suo sorriso ancora una volta ci lancia il suo invito: *Bela Nyumbani !*

BIBLIOGRAFIA

Abbiamo diviso la bibliografia in tre classificazioni.

Nella *Letteratura Principale* constano i testi principali degli autori esaminati e che formano l'oggetto materiale e principale della nostra ricerca.

Nella *Letteratura complementare* figurano altri testi degli stessi filosofi visti sopra o di altri filosofi significativi che completano l'oggetto materiale.

Infine nella *Letteratura Secondaria* figurano tutti gli altri testi analizzati che hanno aiutato ad approfondire la ricerca ma che non costituiscono direttamente l'oggetto materiale del nostro studio.

1. Letteratura Principale

- CASTIANO J.P., *Referenciais da Filosofia Africana. Em busca da intersubjectivação*, Ndjira, Maputo, 2010.
- EBOUSSI BOULAGA F., *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie, Essai*, Présence Africaine, Paris, 1977, 239 pp.
(tr.it.: *Autenticità Africana e filosofia. La crisi del Muntu. Intelligenza, responsabilità, liberazione*, ed. Mariotti, Milano, 2007, 280 pp.)
- ELA J.M., *Le cri de l'homme africaine*, l'Harmattan, Paris, 1980.
(tr.it.: *Il grido dell'uomo africano*, l'Harmattan Italia, 2001, 165 pp.)
- GYEKYE, K., *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Temple University Press, Philadelphia, 1995.
- JUNOD H., *Usos e costumes dos Bantos*, Lourenço Marques, Vol.I e II, 1974
- LOPES F., *Terzomondialité. Riflessioni sulla comunicazione interperiferica*, L'Harmattan-Italia, torino, 1997.
- KAGAME A., *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, ARSC, 1956, 448 pp.
- KAGAME A., *La philosophie bantu comparée*, Présence africaine, Paris, 1976, 334 pp.
- MBITI J., *African Religions and Philosophy*, 1969 (tr.it.: *Oltre la magia*, SEI, Torino, 1992, 320 pp.)

- MENKITI I. A., *Person and Community in African traditional Thought*, in R.A. WRIGHT, *African Philosophy: an Introduction*, University Press of America, 1979, 57-68. 3d ed., 1984, 171-181.
- MULAGO Vicent, *Un visage africain du christianisme*, Présence africaine, Paris, 1965, 263 pp.
- NGOENHA S.E., *Das independencias às liberdades. Filosofia africana*, Paulistas-Africa, Maputo 1993;
- NGOENHA S.E., *Estatuto axiológico da educação*, livraria Universitária UEM, Maputo, 1998.
- TEMPELS P., *La philosophie Bantoue*, Bruxelles, 1945
(tr.it.: *Filosofia Bantu*, Ed. Medusa, Milano, 2005)
- WIREDU K., GYEKYE K., (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, Washington, 1992;

2. Letteratura Complementare

- AMARAL B.A., *Matriz estruturante da Cultura Tradicional Africana*, in *Itinerarium*, Ano LIV / N° 191, Braga, Maio-Agosto 2008, pp. 359-408.
- AMARAL B.A., *Conceito de pessoa na cultura tradicional africana e a sua contribuição específica na formação da nova cultura globalizada*, pro-manoscritto, UniSaF, Maxixe, 2009
- AMARAL B.A., *Religião Tradicional Bantu*, Jangamo, 1998
- CASTIANO J.P., *A longa marcha para uma Educação para Todos em Moçambique*, Imprensa Universitária, Maputo, 2005;
- CASTIANO J.P., *Educar para que?*, Maputo, 2006;
- EBOUSSI BOULAGA F., *Le Bantou Problematique*, in SMET, A.J. (ed), *Philosophie africaine*. Kinshasa, 1975, I, pp.349-380.
- KAGAME A., *L’Ethno-philosophie des “Bantu”*, in SMET A.J., *Philosophie Africaine. Textes choisis I*, Presses Universitaires du Zaire, Kinshasa, 1975, 93-114.
- LANGA Adriano, *Questões cristãs à religião tradicional africana – Moçambique*, Editorial Franciscana, Braga, 1992.

- LERMA MARTINEZ F., *El pueblo Tshwa de Mozambique: el ciclo vital y los valores culturales (1980-2002)*, Laborum, Murcia, 2005, 334 pp.
- LOPES F., *E se l'Africa scomparisse dal Mappamondo?*, Armando, Roma 2009.
- MENKITI I. A., *On the normative Conception of a person*, in Wiredu K, *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, 324-331
- NGOENHA S.E., *Os tempos da filosofia. Filosofia e democracia moçambicana*, UEM, Maputo, 2004.
- TSHIAMALENGA N., *La vision "ntu" de l'homme: essai de philosophie linguistique et anthropologique*, in SMET, A.J. (ed), *Philosophie africaine*. Kinshasa, 1975, I, pp.157-180.
- WIREDU K., *The Concept of Mind with Particular Reference to the Language and Thought of the Akans*, in G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Vol. 5, 1987;
- WIREDU K., *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.

3. Letteratura Secondaria

- AA.VV., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996,
- AMARAL B.A., *A celebração da Mhamba entre os Vatonga, Edições Paulinas*, Maputo, 1994.
- AMARAL B.A., *A morte e os ritos da morte na religião Tradicional Africana*, Nazaré, Beira, 2003
- AMARAL B.A., *Dzitekatekane nya Vatonga. História, Clãs, provérbios e adágios dos Vatonga de Inhambane*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2009, 162 pp.
- AMARAL B.A., con S.A.J.Laisse e E.F.Nhacota, *Dicionários Português-Gitonga*, Edição Camara Municipal de Oeiras, Oeiras, 2007, 229 pp.
- ASSOGBA Y., *Jean Marc Ela, Sociologo e Teologo africano con il boubou*, L'Harmattan Italia, Torino, 2001.

- BERTULETTI A., *Il concetto di Persona e il sapere teologico*, in AA.VV., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, n.23
- BIMWENYI-KWESHI O., *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Presence Africaine, Paris, 1981.
- BONO E.L., *Ética ou retórica sobre o outro? As aporias da ética como filosofia primeira de Emmanuel Lévinas. Nas obras "Totalité e Infini" e "Autrement qu'être"*, pro-manuscriptum, UP, Maputo, 2004.
- BONO E.L., *Curso de Filosofia Contemporânea. A Filosofia Pós-moderna*, pro-monuscriptum, UniSaF, Maxixe, 2008.
- BRAGUE R., *La saggezza del mondo*, Rubbettino, Catanzaro, 2005.
- BRAGUE R., *Il futuro dell'occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Bompiani, Milano, 2008.
- BRECHT B., *Poesie e Canzoni*, Torino, Einaudi, 1971.
- CASTIANO J.P., *Das Bildungssystem in Mosambik: Entwicklungen, Probleme und Konsequenzen*, Hamburg, 1998;
- CASTIANO J.P., *As Ciências Sociais na Luta contra a Pobreza*, Maputo, 2006;
- CASTIANO J.P., con NGOENHA S.E., *Pensamento Engajado. Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*, Editora Educar, Maputo, 2010
- CÉSAIRE A., *Discours sur le colonialisme*, Paris 1955, tr. it. di N. Ngana Yogo, *Discorso sul colonialismo*, Roma 1999,
- ELA J.M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, 2003
- ELA J.M., *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, L'Harmattan, Paris 2001
- ELA J.M., *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, vol. I, L'Harmattan, Paris 2007.
- ELA J.M., *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, vol II, L'Harmattan, Paris 2007
- ELA J.M., *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, vol. III, L'Harmattan, Paris 2007 ;

- ELA J.M., *L'Afrique à l'ère du savoir. Science, société et pouvoir*, L'Harmattan, Paris 2007.
- ELLACURIA I., SOBRINO J. (a cura): *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Ed. Borla/Cittadella, Roma, 1992,
- ENGEL P. e RORTY R., *A cosa serve la verità?* Il Mulino, Bologna, 2007.
- EPIS M., *Ratio Fidei*, Glossa, Milano, 1995
- FERRETTI G., *La Filosofia di Lévinas*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1999,
- HALLEN B., *A Short History of African Philosophy*, Bloomington, 2002
- HOUNTONDJI P., *L'Effet Tempels*, in, *Encyclopédie Universelle Philosophique*, Publié sous la direction d'André Jacob, t. 1, *L'Univers philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1989, pp. 1472-1480.
- KAGABO L., *Alexis Kagame (1912-1981): Life and Thought*, in AA.VV., *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, 2006, pp.231-242.
- KALUMBA K.M., *Sage Philosophy: Its Methodology, Results, Significance and Future*, in WIREDU K., in AA.VV., *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, 2006, pp.274-281
- KIMMERLE H.(ed.), *I, we, and body: First Joint Symposium of Philosophers from Africa and from the Netherlands, at Rotterdam on March 10, 1989* B.R.Gruner, Amsterdam, 1989
- LANGA A., *O Lobolo e o seu significado na Tradição e Hoje*, Acta da 5ª Semana Teológica, *Matrimónio*, Beira, 2000, pp.131-170.
- LEGHISSA G. e TATIANA S., *L'etnofilosofia del padre Tempels e la filosofia africana contemporanea*, Introduzione al testo di Placide Tempels, *Filosofia Bantu*, Ed. Medusa, Milano, 2005
- LERMA MARTINEZ F., *La cultura y sus procesos: antropologia cultural*, Laborum, Murcia, 2006, 326 pp.
- LERMA MARTINEZ F., *O povo Macua e a sua cultura*, MdE, Lisboa, 1989, 320 pp. 276
- LERMA MARTINEZ F., *Religiões Africanas Hoje. Introdução ao estudos das Religiões Tradicionais em Moçambique*, Paulinas, Maputo, 2009, pp. 244

- LÉVINAS E., *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano, 2000.
- LOPES F., *Filosofia intorno al fuoco. Il pensiero africano contemporaneo tra memoria e futuro*, EMI, Bologna, 2001, 272 pp.
- LOPES F., *Filosofia senza feticci. Risposte interdisciplinari al dramma umano del XXI secolo*, Edizioni Associate, Roma, 2004, 290 pp.
- LOPES F., *Le radici del pensiero africano. Il dialogo tra la filosofia della storia e la teologia in Engelbert Mveng*, L'Harmattan-Italia, Torino, 2006, 218 pp.
- MASSANGO C., *Breves notas sobre o uso do termo bantu para designar as línguas africanas*, pro-manuscriptum, Maxixe, 2010;
- MASSANGO C., *Relatório sobre Estágio Pedagógico na disciplina de Línguas Bantu e Metodologia de Educação Bilingue*. Trabalho apresentado para obtenção de grau de licenciatura. UEM, Maputo, 2009;
- MASSANGO C., *Extensões Verbais em Copi. Comunicação apresentada nas jornadas científicas da Universidade Pedagógica Sagrada Família*, pro-manuscriptum, UniSaF, Maxixe, 2010.
- MELCHIORRE V., *Essere Persona. Natura e Struttura*, Fondazione A. e G. Boroli, Novara, 2007
- MIGUEL Pedro F., *Kijila. Per una Filosofia Bantu*, Eolico, Bari 1985;
- MIGUEL Pedro F., *Mwa Lemba. Per una Teologia Bantu*, Eolico 1987;
- MIGUEL Pedro F., *Honga. Guida per un'immersione felice fra i Bantu dell'Africa Nera*, Edistampa/Nuova Specie, Troia 1994;
- MIGUEL Pedro F., *Kimbanda. Guaritori e salute fra i Bantu dell'Africa Nera*, Edistampa/Nuova Specie, Troia 1997;
- MIGUEL Pedro F., *Muxima. Sintesi epistemologica di Filosofia Africana*, Edizioni Associate, Roma 2002;
- MIGUEL Pedro F., *Dibubu. La voce che manca all'utopia interetnica*, Edizioni Romanae, Capurso (BA) 2004;
- MIGUEL Pedro F., *Talamungongo. Lo sguardo dell'Africa per il terzo millennio*, Edizioni Romanae, Capurso (BA) 2005.

- MONDLANE E., *Lutar por Moçambique*, Centro de estudos africanos, Maputo, 1995
- MUDIMBE V.Y., *L'invenzione dell'Africa*, Biblioteca Meltemi, Roma, 2007.
- MUDIMBE V.Y., *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal Paris 1994
- MVENG E., *Pauperizzazione e liberazione*, in GIBELLINI R., *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia, 1994
- NGOENHA S.E., *Por uma dimensão mocambiçana da consciencia historica*, Salesianas, Porto 1992;
- NGOENHA S.E., *O retorno do bom selvagem. Uma perspectiva filosofica africana do problema ecologico*, Salesianas, Porto 1994;
- NGOENHA S.E., *Mukhatchanadas*, Escritor, Lisboa 1995;
- NGOENHA S.E., con CASTIANO J.P., *Pensamento Engajado. Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*, Editora Educar, Maputo, 2010
- NGUNGA A., *Introdução à linguística bantu*, Imprensa universitária UEM, Maputo, 2004
- NKEMNKIA M.N., *Il pensare africano come vitalogia*, Città nuova, Roma, 1995.
- ORUKA H.O., *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, E.J.Brill, Leiden, 1990, pp.278
- PROCESI L., *Incontro con la Filosofia Africana*, della Rivista di Filosofia *Babelonline/print*, Mimesis, n.6, anno 2009.
- PROCESI L., Introduzione all'opera di EBOUSSI BOULAGA F., *Autenticità africana e filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano, 2007,
- PROCESI L., *Alexis Kagame. Invito al dialogo filosofico*, in AA.VV., *Filosofie in Africa*, in *Simplegadi*, 12, 2007, pp.83-118.
- PROCESI L., e NKEMNKIA M.N., *Prospettive di Filosofia africana*, Edizioni Associate, Roma, 2001.
- SERRA, C., (dir.), *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*, Livraria Universitária UEM, Maputo, 1998.
- SHUTTE A., *Philosophy for Africa*, Rondebosch-South Africa 1993.

SITOE, B. e NGUNGA A., *Relatório do II Seminário Sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo: NELIMO, 2000

TUTU D., *No Future Without Forgiveness*, New York 1999.

WIREDU K., *La necessità di una decolonizzazione concettuale nella filosofia africana*, in «B@belonline/print. Voci e percorsi della differenza», tr.it. di L. Procesi, 6, 2009, pp. 97-105.

RINGRAZIAMENTI

Uno Speciale grazie a:

Prof.^a Francesca Bonicalzi, dell'*Università degli Studi di Bergamo*, mio Supervisore

Prof.^a Lidia Procesi, dell'*Università degli Studi Roma Tre*

Prof. Severino Elias Ngoenha, dell'*Universidade Pedagógica Moçambique*

Voglio inoltre ringraziare:

Il Chiar.mo Prof. Giuseppe Bertagna e tutti i Professori del Dipartimento di Scienze della persona dell'UniBg.

Gli studenti di Filosofia dell'Educazione degli anni accademici 2008, 2009 dell' "Universidade Pedagógica Sagrada Família" e specialmente gli studenti dell'a.a.2010 che qui citiamo, che ci hanno aiutato nella ricerca sul campo:

Adelaide da C.Taimo; Alberto da Cruz Bilério; Alberto Niquice Office; Almeida da C.Nhabomba; Amélia Manuel A. Lucas; Atanásio da C.Belarmino; Augusto Andela Junior; Baldovino Quehà; Benedita Arlindo Matias; Benildo Francisco Nhabomba; Bento Alfredo Ombe; Benvinda da Vera Bonifácio; Calton Armindo Mahoche; Cândido E.W.Chissengue; Carlos Maurício Macaringue; Clara Felisberto Muhacha; Clarêncio Simão Muane; Constantino Filipe Z. Muba; Cristina Teresa Leonardo; Cubilas Alberto Siniquinha; Daniel Rongo Pascoal; Diamantino Destino Malaia; Dionísio Fernando Salomão; Eduarda Maria Zacarias; Emílio Augusto Nhacundela; Eugénio Alberto Siniquinha; Eunice da A. E.Machava; Felizarda Berane; Filipe Caetano Chaúque; Florencia Luísa M.Canhore; Francisco Sebastião Novele; Graça Alexandre Marengule; Guivith R.Mamuquele; Isabel Zero Fernando; João Constantino Cofe; Jorge Jaime Chinangua; Jossua da Esperança Jossua; Juca Mário Bata; Julião Teonildo A. Muhacha; Leonor Felisberto, Lionel Nildo Castigo; Lorindo João Felix; Lurdes Sebastião Macuácuá, Mário João Dombola, Ondino João Chaimite; Patrice E.Mucocosolane; Reginaldo Alexandre; Ricardino Eusébio Pascoal; Ricardo Faustino; Ricardo Manuel Tafula; Ricardo Noa Nhamuave; Samuel Joaquim Inhalungo; Sandra A.C.Abdurahamane; Sandra Benedito Mazivile; Sílvia Joana Bule; Sofia Senete Muchisse; Sónia Candida Daniel Simone; Sónia César A.Muzazaila; Sónia Suzana Jacinto; Telávio José Churrana; Victor Alberto Macuacua; Vitorino Bambo Chilamba; Xavier Bernardo Tauzene.

La mia Congregazione della S.Famiglia, il Superiore Generale P. Michelangelo Moioli, il Superiore Regionale P. Gianmarco Paris, e la mia comunità religiosa di Maxixe: Irmã Lica Veloso, P.Fausto Ghirardelli, Irmã Valdina Luiza Gonzaga, Ir. Luís Pazian, Irmã Creuza Maria Anastásio, P. Pierantonio Ubbiali, Irmã Maria Lica Veloso, Irmã Isidora Veloso. Un grazie anche a p. Casimiro Facco e p. Domingos Mazive, p. Angelo Fratus.

I miei familiari, specialmente Vanna, Riccardo e Nicole, parenti e amici.

I dottori Arsénio Chelengo; Julião Mouzinho Zandamela, Gabriel Alfiado, Francisco Fernando, Stelio Paulino Mufaniquisso, Carlos Massango, Shaun Bisset.

I docenti dell'UnisaF e specialmente la Vice Direttrice Dott.ssa Crisalita Djeco, gli studenti e funzionari e tutti coloro che direttamente o indirettamente mi hanno sostenuto in questi tre anni di studio.

APPENDICE

Lista dei Saggi Africani intervistati.

N°	Nome completo	Data de Nascita	Professione o ruolo nella comunità	Lingua naturale
1.	Abiatar Totiwa Vilanculo	10/02/1978	Pastore (di una chiesa)	Xitswa
2.	Adelina Reginaldo	25/06/1972	Pastora (di una chiesa)	Guitonga
3.	Adolfo Lucas Simoniane	24/07/1964	Professore e catechista	Guitonga
4.	Afonso Albano Siquice	15/06/1977	Professore	Xitswa
5.	Afonso Ruben Maciel	26.05.1940	Professore	Xitswa
6.	Afonso Sinalo Bata	18.04.1939	Segretario di quartiere	Guitonga
7.	Agostinho Alexandre Vilanculos	20/08/1983	Commerciante, consigliere della comunità	Xitswa
8.	Agostinho Jossua	1943	Animatore di comunità	Guitonga
9.	Agostinho Paulo Matavela	04/01/1940	Professore	Guitonga
10.	Albertina Mário Rombe	1953	Consigliera di comunità	Xitswa
11.	Alberto Chambisse	1950	Professore	Xitswa
12.	Alberto Laitela	27/02/1947	Segretario di quartiere	Xitswa
13.	Alberto Macitela Chapo	27.06.1966	Capo di quartiere	Xistua
14.	Alberto Pequenino	1953	Catechista	Guitonga
15.	Alberto Rafael Siniquinha	21.01.1952	Anziano	Guitonga
16.	Alexandre dos Anjos Gabriel	27/02/1963	Professore	Guitonga
17.	Alexandre Niquela Vilanculos	25/06/1961	Agente de Servizio	Xitswa
18.	Alfredo Changuelane	1949	Minatore	Xitswa
19.	Alfredo Francisco	06.11.1961	Professore	Guitonga
20.	Alfredo Mazango Zango	06/11/32	Curandeiro	Xitswa

21.	Amélia Muando	-----	Consigliera	Xitswa
22.	Amina Abubacar Mussa Laca	14/02/1932	Cuoca	Guitonga
23.	Ana Pedro Pimba	25/04/1943	Pastora	Xitswa
24.	Ângela Maria Muendane	-----	Presidente di una chiesa	Xitswa
25.	Aníbal Naene	22/05/1961	Funzionario min. salute	Guitonga
26.	António Boavida Mário Langa	15/03/1947	Istruttore	Chope
27.	António Gomes Matola	23/08/1970	Professore universitario	Xitswa
28.	António Jorge Consule	13.04.1967	Gestore	Guitonga
29.	António lourenço Tualufo	15/03/1961	Agente di sicurezza	Xitswa
30.	António Manuel	13/07/1959	Professore	Xitswa
31.	António Pedro Gomes	12/04/1965	Professore	Xitswa
32.	Armando Namburete	05/02/1940	Sarto	Guitonga
33.	Artur Manuel	01.01.1957	Tecnico Pedagogico	Xistwa
34.	Augusto Chelene	07.04.1945	Curandeiro	Xistwa
35.	Augusto Nguila	20/06/40	Panettiere	Guitonga
36.	Baptista Samuel Lichucha	02.08.1962	Contadina e Consigliera della comunità	Guitonga
37.	Beatriz Elias	04/04/1944	Responsabile della chiesa metodista	Chope
38.	Beatriz Mitchisso Lourenço Vilanculos	23/06/1963	Membro della chiesa cattolica	Xitswa
39.	Belarmino Samussone	09.09.1959	Dattilografo	Xistua
40.	Bernado António Maculule	15.03.1958	Agente di Servizio	Xistua
41.	Bernardo Custodio Guirungo	07.08.1957	Professore	Guitonga

42.	Caferina Penicela Macuacua	23.07.1961	Professoressa	Xistua
43.	Carmina da Conceicao Novele	20.03.1949	Infermiera e consigliera della comunità	Xistua
44.	Catarina Joaquim	26.11.1961	Professoressa	Xistua
45.	Catarina Jossias	07/06/1968	Professoressa	Guitonga
46.	Catarina Taims Macuacua	22.08.1962	Professoressa	Xistua
47.	Cecília Jorge Augusto Bambamba	15.01.1947	Contadina	Guitonga
48.	Celeste Pende	13/06/1951	Evangelista	Xitswa
49.	Cristomo Nhambire	23.05.1947	Professoressa	Guitonga
50.	Davide Johane	08/01/1956	Funzionario statale	Xitswa
51.	Delfina Filipe Ujembe	06/06/1966	Funzionario statale	Xitswa
52.	Diamantino Deitino Malaia	1949	Professore	Guitonga
53.	Domingas José Franca	15.08.1935	Tecnico	Guitonga
54.	Ernesto Jeremias Macuhane Guiamba	03/11/1945	Pastore	Xitswa
55.	Ernesto Joaquim Surjao	28.04.1959	Professore	Guitonga
56.	Ernesto Julai Zunguze	05.03.1954	Anziano	
57.	Ernesto Marringue	1967	Professore universitario	Xitswa
58.	Ernesto Tumbo Ricardo Foliche	07.09.1964	Professore	Guitonga
59.	Etelvina Raul Mazivila	13/03/1959	Professoressa	Xitswa
60.	Evelina Jaime	1965	Professoressa	Guitonga
61.	Felizarda Marcos Nhatumbo	24/04/1975	Professoressa	Guitonga
62.	Fernando Ezequias Cumbane	20/08/1954	Tecnico	Guitonga

63.	Fernando Jorge Novele	14.08.1961	Tecnico delle comunicazioni	Xitswa
64.	Filipe Amoné	1945	Consigliere delle coppie	Guitonga
65.	Filomena Victorino	18/11/1950	Funzionaria	Guitonga
66.	Firmino Júlio	11/10/1953	Direttore di scuola	Xitswa
67.	Floriana Marcelino	12.03.1951	Agente di servizio	Xitswa
68.	Francisco Alberto Sebastião Novela	16/03/1958	Agronomo	Xitswa
69.	Francisco Elija	13/02/52	Líder comunitario	Guitonga
70.	Francisco Jeremias	1938	Animatore di comunità	Guitonga
71.	Francisco Mathe Muhoro	20/06/1940	Regulo (capo locale)	Xitswa
72.	Gil Raimundo	22/07/1985	Professore, giornalista in una radio comunitaria	Xitswa
73.	Gildo João Agostinho	20.12.1960	Professore	Guitonga
74.	Gildo Pedro Malawene	28.05.1977	Commerciante	Guitonga
75.	Gloria Celestino Francisco Sebastião Chongola	30.01.1966	Segretaria di quartiere	Guitonga
76.	Gueze Jermane	03.07.1945	Curandeiro	Xitswa
77.	Helana Lassita Chambele	08.08.1962	Casalinga	Xitswa
78.	Henrinque Zacarias	05/08/1951	Catechista cattolico	Xitswa
79.	Hilário Guibundana	-----	Segretario di quartiere	Guitonga
80.	Hilário João Bata	23/01/1945	Falegname	Guitonga
81.	Hilário Mudumela	1961	Professore	Guitonga
82.	Horácio Jaime Office	06.05.1959	Professore	Guitonga
83.	Hortêncio Júlio Marcos	07/01/1968	Consigliera di comunità	Guitonga
84.	Idalia Helena Mario Macauze	14.01.1962	Pastora	Xitswa

85.	Irene Jeremias Chilungo	1952	Casalinga	Xistwa
86.	Isabel Armando Cuamba	01/11/1963	Evangelista	Xitswa
87.	Isabel Josias Maculuve	1960	Casalinga	Xistwa
88.	Isabel Maralela	1961	Curandeira	Guitonga
89.	Isabel Seneta Malanzela	23/11/1963	Professoressa	Guitonga
90.	Jaime Jaimine Joao	27.07.1943	Falegname	Guitonga
91.	Januário Maela		Sarto	Guitonga
92.	Jeremias Julião Macuacua	03.11.1964	Segretario di quartiere	Xistwa
93.	Jertrudes Filipe	1966	Tesoriere della comunità	Guitonga
94.	Joana Djombosse Pacule	01/01/1950	Lavandaia	Xitswa
95.	Joana Lopes Bulha	26/01/1954	Infermiera	Guitonga
96.	Joana Pencela Neves	09/05/1984	Contadina e animatrice della liturgia	Xitswa
97.	João Cuamba Guingane	07.09.1963	Professore	Guitonga
98.	João Feliciano Matsinhe	30/10/1975	Pastore	Xitswa
99.	João Fernando	24/06/1972	Professore	Guitonga
100	João Filipe Guirengane	16/01/1937	Muratori e segretario di quartiere	Guitonga
101	João Rungo	15/08/1955	Tecnico di costruzioni	Guitonga
102	Joaquim Alberto Chinangua	26/06/1960	Professore e Educatore	Sena
103	Joaquim Fortunato	14.11.1939	Tecnico di costruzioni	Guitonga
104	Joaquim Jossias	22/09/1922	Anziano	Xitswa
105	Joaquina Unicela Vilanculos	13/07/1968	Pastora	Xitswa
106	Jorge João Zacarias Matsinhe	25/09/1966	Catechista	Xitswa

107	José Dinganhane Chambela	01.01.1954	Curandeiro	Xistwa
108	José Feniosse	14/08/1969	Professore	Guitonga
109	José João Maguirimussa	02/10/1935	Commerciante	Guitonga
110	José Naftal Matoimbe	10.04.1950	Religioso	Xistua
111	José Raimundo Guebuza	13/05/1954	Professore	Guitonga
112	José Zaqueu	16/09/1946	Professore	Guitonga
113	Josefa Manuel Matandalane	15.10.1944	Anziana	Guitonga
114	Júlia Faela	01/01/1962	Curandeira	Guitonga
115	Juliana Nicolau	05/12/1938	Professoressa	Xitswa
116	Laura Acácio	-----	Professoressa	Xitswa
117	Linda I. Simbada	18.05.1955	Professoressa	Xitswa
118	Lourenço da Silva	07/01/1945	Autista e consigliere nella scuola	Guitonga
119	Luis Francisco	19/09/1949	Muratore	Guitonga
120	Luis Gonzaga Auze		Professore in pensione	Guitonga
121	Luis Manuel	01/01/1961	Ferraiolo	Guitonga
122	Luísa Manuel	-----	Segretaria di quartiere	Guitonga
123	Manuel Alberto Florencio	01.02.1964	Direttore di scuola	Guitonga
124	Manuel António José Bambo	17.02.1964	Deputato in parlamento	Xitswa
125	Manuel Carlos Fonseca	12/11/1953	Professore in pensione	Xitswa
126	Manuel Filipe Gota	15.01.1955	Ausiliare	Guitonga
127	Manuel José Matrena	04.01.1970	Lider Comunitario	Xitswa
128	Marciana Zefanias	16/06/1949	Madrina	Chope
129	Marcos Tai Nhatumbo	27.02.1935	Professore	Xitswa

130	Maria Bambo	07/11/1960	Lider religioso	Guitonga
131	Maria de Lurdes Samossone Chale	24/06/1952	Professoressa	Chope
132	Maria Joana Luis Lampião	28/12/1954	Professoressa	Guitonga
133	Maria Luísa Mercedes	06.12.1932	Animatrice	Xitswa
134	Maria Rezia Laisse	22.08.1949	Contabile	Guitonga
135	Maria Rungo	24/03/1942	Contadina	Guitonga
136	Maria safo	1951	Curandeira	Guitonga
137	Maria Xavier Zaqueu	30.11.1950	Dattilografa e consigliera	Xitswa
138	Mariana de Fátima Raimundo Fortunato	06/02/1959	Professoressa	Xitswa
139	Mário Manuel	04/06/1950	Tecnico professionale nella pubblica amministrazione	Guitonga
140	Marta Macolote	23.06.1965	Direttrice di scuola	Guitonga
141	Maurício Flores	02/09/1955	Ausiliare amministrativo	Guitonga
142	Mequilina Chitofu	1935	Contadina	Xitswa
143	Micas Raiane Gungulo	22.03.1962	Curandeira	Xitswa
144	Miguel dos Santos Bejamim	08.01.1972	Sacerdote	Macua
145	Miguel Menengene		Regulo	Guitonga
146	Mónica Mequel Uamsse	10/07/1960	Professoressa	Guitonga
147	Muando, Muando Bernardo	24.02.1942	Anziano	Guitonga
148	Muhammado Sejo	1950	Professore	Xitswa
149	Mussagy Shamussadine Aly Dauto	26.11.1949	Sheick della moschea	Guitonga
150	Nafitissa Jeque Manhisse		Contadina	Xitswa

151	Natália Jamal	25.12.1944	Casalinga	Guitonga
152	Natividade Ilda Francisco	07/03/1968	Capo di quartiere	Xitswa
153	Nunes Jermias Mulombo	01.08.1968	Pastore	Xitswa
154	Oliveira Naftal	01.01.1947	Pastore	Xitswa
155	Orlando Cuamba	26.04.1961	Professoressa	Guitonga
156	Orlando Ernesto Vilanculos	10/12/1973	Professore e lider religioso	Guitonga
157	Paciência Fernando Guibunda	16.01.1964	Professoressa	Chope
158	Pascoal Jetuane	25/11/1977	Professore	Guitonga
159	Paulo Baptista Bata	22.02.1949	Meccanico	Guitonga
160	Paulo Filipe Guambe	28.02.1928	Professore	Chope
161	Paulo Inacio	24/04/1960	Bibliotecário	Guitonga
162	Paulo Palege	10/05/1962	Segretario di quartiere	Xitswa
163	Pitorane Tianhane Matavela	1943	Guardia	Xitswa
164	Prezelina Alberto Mahumane	09/02/1963	Segretaria di quartiere	Guitonga
165	Rafael Baptista	30/04/1961	Professore	Guitonga
166	Rafael Jaime Chissico	15/11/1952	Educatore	Xitswa
167	Rafael Tenossi	1957	Consigliere	Guitonga
168	Rafael Xavier Chilaule	-----	Anziano	Xitswa
169	Raimundo Rafael Mabota	30.04.1946	Infermiere	Chope
170	Rebeca Wiliamo Macuacua	21/06/1977	Professoressa	Xitswa
171	Ricardo Menete	10.11.1957	Tecnico elettronico	Xitswa
172	Roberto Carlos Cumbe	10/04/1942	Lider comunitario	Xitswa
173	Romão Inácio Neves	-----	Tecnico agricolo	Xitswa

174	Rosa Nguila	1958	Consigliera nella chiesa cattolica	Xitswa
175	Rosalina Manuel Mazive	20/05/1950	Consigliera di comunità	Xitswa
176	Rosalina Valentim Monteiro	16/09/1935	Infermiera	Guitonga
177	Rungo Faustino Guilamba	12.11.1957	Falegname	Guitonga
178	Salvador Ricardo	02.02.1953	Tecnico Pedagogico	Xitswa
179	Samuel Foquição Chachai	03/12/1953	Agente di medicina	Xitswa
180	Samuel Tualufo Sevene	06/09/1974	Professore	Xitswa
181	Sara Zacarias	07.05.1958	Sarta	Xitswa
182	Sarafina Silva Namburete	16.07.1966	Casalinga	Xitswa
183	Sartina Simone	1958	Casalinga	Xitswa
184	Sebastião Ucela Vilanculo	04/02/1949	Pastore	Xitswa
185	Simão Alberto Zimora	01/01/1962	Falegname	Guitonga
186	Simão Belanhane Manhenje	13/11/1943	Meccanico	Guitonga
187	Simão Welemo	11/11/1941	Professore	Xitswa
188	Simiao Alfred Muendane	15.07.1958	Regulo	Xitswa
189	Suzana Tauzene	11/03/1960	Professoressa	Xitswa
190	Teresa Rungo	25/10/1939	Rappresentante della chiesa congregazionale	Xitswa
191	Texeira Carlos	04/04/1970	Guardia e lider religioso	Guitonga
192	Ventura Pequenino Zamburene	01.01.1951	Religioso	Guitonga
193	Victoria Navesse Tanque	29.05.1943	Infermiera	Xitswa
194	Victorino Pene Nhambomba	1940	Contadino	Guitonga

195	Zaqueu Fernando Malambane	01.10.1945	Anziano	Chope
196	Zeferino Bernardo Manhice	1923	Sarto	Xitswa