
Pedro Francisco Miguel

JIKUKU. L'ONTOLOGIA ANCESTRALE

Una domanda, una risposta. Se chiediamo a un Africano perché si è comportato in un certo modo in una determinata circostanza essenziale, la sua risposta è icastica: «Come i nostri Antenati fecero nei tempi antichi, così facciamo oggi; come è stato tramandato dall'inizio della creazione della terra, così dobbiamo fare noi». Durante i riti di iniziazione i fanciulli non imparano «ciò che hanno fatto i genitori o i nonni», bensì «ciò che per la prima volta» fu compiuto dagli Antenati. Nei tempi antichi. Certamente, i genitori e i nonni non hanno fatto altro che imitare gli Antenati: si dovrebbe dunque ritenere che, imitando genitori e nonni, si possono ottenere gli stessi risultati. Ma gli Africani non ragionano in questo modo, perché ciò richiederebbe di non riconoscere la funzione del tempo delle “Origini”. Nella risposta degli Africani, le espressioni “tempi antichi”, “inizio della creazione della terra” più che darci un senso storico-cronologico, ci ridanno una dimensione in cui il tempo e il divino si con-fondono. I “tempi antichi”, l’ “inizio della creazione della terra” ci riconducono alla dimensione mitologica che narra, con un linguaggio che le è peculiare, come ogni realtà sia venuta a esistenza. Il rimando all’ “inizio” lo troviamo presso gli ionici quando affermavano che la *physis* delle cose era l’acqua o l’aria o il fuoco. Con tre tesi Talete illustra il nocciolo in cui è contenuta la questione dell’ “inizio”. 1) la natura delle cose è l’acqua; 2) il Tutto è vivente (ha in sé un’anima); 3) [il Tutto] è pieno di *dèmoni* o *dèi*.

Le tre tesi, qui accennate solamente, i cui studi hanno arricchito intere biblioteche, ci permettono comunque di vedere che per gli antichi greci la *physis*, la natura delle cose, era fuori dell’assoggettamento del mondo da parte dell’uomo; l’uomo per comprendersi non assumeva sé come misura e il mondo come misurato. Il *kosmos* per gli antichi greci non significava il superamento del caos ma si riferiva a quella parola che «nell’apertura dischiusa dal *chaos*, si annuncia con autorità senza poter essere smentita»¹. Questa parola per i greci antichi, è il *logos*. Porre la *natura* delle cose fuori dal dominio dell’uomo è ciò che caratterizza altresì il pensiero africano. È un fatto che dovrebbe ormai essere pacifico, che non si può parlare del pensiero africano al di fuori di ciò che è stato posto come elemento essenziale del suo statuto epistemologico: la *Forza Vitale*. Va premesso, tuttavia, che la teoria sulla Forza Vitale non può essere sostenuta senza tenere presente la concezione che il Nero africano ha di se stesso. Tale concezione è stata infelicitemente travisata dall’inganno dell’Occidente che ha tradotto il termine ebraico *nepes̄*, che nella mentalità ebraica designa l’*indigenza dell’uomo*, con il termine greco *ψυχή*, che nella mentalità greca significa *anima*, e anima intesa come sostanza a se stante. Dice il *Dizionario Biblico*:

La parola “anima” è usata per tradurre l’ebraico *nepes̄*. La traduzione è infelice; anima nel linguaggio comune rispecchia un complesso di idee che risale alla filosofia greca passata attraverso

1 U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il Tramonto dell’Occidente*, il Saggiatore, Milano 1996, p. 33.

lo scolasticismo medioevale². Fra i vari ambiti semantici in cui si snoda vi è quello in cui il *nepes̄* è la sede degli appetiti, compresi gli appetiti interamente carnali: fame (SI 107, 9; Pr 27,7) e sete (SI 42,3; 63,2)³.

Così i Settanta e la cultura greco-occidentale hanno fatto passare, sotto una semplice trasposizione linguistica, una visione antropologica che non era biblica ma greca⁴. I missionari e i colonizzatori occidentali, maestri di “evangelizzazione” e di “civiltà” hanno portato in Africa questa visione distorta. La dicotomia greco-occidentale “anima/corpo” non trova spazio nella mentalità nero-africana e nella teoria della Forza Vitale. Nell’antropologia africana lo schema del “composto umano” è per lo meno triadico: corpo, anima e spirito. Già i termini stessi occidentali, però, ci possono mettere fuori strada. Detto nelle lingue africane, tale schema triadico si tradurrebbe più o meno in espressioni come *corpo*, *soffio*, *ombra*. Dipendendo poi dalle peculiarità dei sottogruppi culturali possiamo aggiungere altri aspetti come *spirito*, *cuore*, *forza*. In ogni caso, qualunque siano le espressioni contenute nello schema, esse non sono “componenti” di un tutto. Sono *livelli di esseri*, ciascuno dei quali è la persona intera, da questo o da quel punto di vista. Il *corpo* non è una cosa a se stante bensì la manifestazione, l’epifania della persona durante la sua vita terrena nell’al di là. Il *soffio* non è una cosa a se stante ma è la stessa persona in quanto vivente, e l’*ombra* non è una sostanza a se stante, bensì l’essere umano considerato sotto il segno dell’agilità o dell’immaterialità. Da sottolineare in effetti che nella mentalità africana genuina non si parla mai dell’immortalità di una sola di queste istanze a vantaggio di altre. Non si parla mai, ad esempio, dell’immortalità dell’anima. Si parla invece dell’immortalità del *Muntu* (la persona-in, nella sua interezza) nella misura in cui quest’ultimo nella sua interezza rimane sempre legato alla Sorgente della Forza Vitale. Essere distaccato da tale Sorgente è per gli Africani essere morti. Ciò che gli Africani temono non è la morte ma l’essere morti, ossia essere staccati dalla Sorgente della forza vitale. Nella lingua *kimbundu* questa distinzione viene espressa con le parole *kubwima*, che è il respirare nel senso fisiologico, e *muenhu* che è l’espressione della forza vitale. Spento il *kubwima*, il *muntu* è un “cadavere”, ma in quanto legato alla Sorgente ed espressione della forza vitale, esso è un “defunto”.

Secondo la “Filosofia africana” elaborata da Placide Tempels, gli Africani identificano l’Essere con la Forza Vitale. Le idee, il comportamento, tutta la cultura non si svolgono secondo il principio di identità o di non-contraddizione e sulla nozione di “essere” come atto, in senso astratto, bensì sulla nozione di “Forza Vitale”, che ha valore di principio:

L’Essere è ciò che possiede la forza [...] L’Essere è la forza [...] la forza per il Bantu non è un accidente [...] è l’essenza medesima dell’Essere in sé⁵.

2 *Dizionario Biblico*, Cittadella Editrice, Assisi 1981, voce: *Anima*.

3 *Ibidem*.

4 «[...] gli autori biblici riescono a cogliere nell’uomo unitario tre aspetti, designati nel testo ebraico coi termini *basâr*; *nefēs*, *rūah*, resi ordinariamente dai LXX e dal Nuovo Testamento con *sarx*, *psychē*, *pneuma*, e dalla volgata con *caro*, *anima*, *spiritus*» (*Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casal Monferrato 1977, Vol. I, voce: *Anima e Corpo*).

5 P. Tempels, *La Philosophie Bantoue*, Elisabethville 1945, p. 32; tr. it. *Filosofia bantu*, Medusa, Milano 2005, basata sull’edizione a cura di A. Rubbens, P. Tempels, *Philosophie bantoue* sul testo originale curato da A.J. Smeth, Faculté de théologie catholique, Kinshasa 1979. I *Bantu* costituiscono la maggio-

Léopold Sédar Senghor conferma l'elaborazione di Tempels quando scrive:

Nel mio rapporto al primo Congresso, ho tentato di tratteggiare, a grandi linee, la metafisica negro-africana. Precisavo che era una ontologia, una scienza dell'Essere. «Il Negro identifica l'Essere alla Vita: più esattamente alla Forza Vitale [...]» Per costui «una forza vitale, simile alla sua, anima ogni oggetto dotato di caratteri sensibili: da Dio sino al granello di sabbia»⁶.

La maggior parte dei pensatori africani parlano di *réseau de forces*, rete di forze. In questa linea si muove Senghor quando alla domanda “cos'è la Vita?” risponde:

Per i Negro-africani [la Vita] è una forza, una materia vivente, capace di accrescere la sua energia o di perderla, di rin-forzarsi o di de-forzarsi. L'Essere-Forza-vitale è, così, in collegamento necessario con altre forze, se vuol crescere e non de-perire⁷.

Abbiamo parlato di *corpo*, *ombra*, *soffio* non come componenti di un tutto ma come livelli di esseri. Essi dunque sono strutture basilari immaginate come delle personalità parziali e i loro rapporti vengono immaginati in una forma che è più quella della narrazione che quella della scienza fisica. Dal *réseau des forces* o da un *campo di forze*, si delinea un *campo di rapporti personali interni*, una sorta di comunità interiore, di organismo politico. Sono *le persone della persona* di cui parlo nel mio libro *Kimbanda*⁸. In altri termini, la vita non è tanto la risultante di pressioni e di forze fisiche, quanto piuttosto l'attuazione di scenari mitici. Questi livelli della persona recitano le scene mitiche, scandiscono la vita e trapelano in qualche modo nel linguaggio quotidiano. Cercheremo di individuarli analizzando alcuni istituti e sistemi delle culture africane. Ad esempio, parlando di suo padre una figlia potrà dire: «Lui mi vuol vedere sempre perfetta»: dove questo “lui” sta per “il complesso paterno”. Un'istanza, dunque, che ci proietta verso un archetipo. Nelle pagine seguenti, analizzeremo la figura degli Antenati, quali polarizzanti di sistemi delle società africane e indicatori dell'“inizio” delle realtà visibili e invisibili.

1. Gli Antenati nel pensiero africano: Kukala e Jikuku

In parecchie lingue africane di ceppo bantu nella parola “Antenati” compare la particella *ku*. Nella lingua *kimbundu*, ad esempio, Antenati si dice *jikuku* (singolare *kuku*). Letteralmente *jikuku* corrisponde all'italiano “coloro che furono”. Come nella traduzione italiana, anche nelle lingue africane in cui compare la particella *ku*, viene etimologicamente chiamato

ranza dei popoli compresi tra i due deserti (Sahara e Kalahari) e i due oceani (l'Atlantico e l'Indiano). Bantu è uno dei plurali della parola *Muntu*, che tradurrebbe l'espressione *persona-in, persona-per*. Ma nel *Muntu* stanno i vivi, gli Antenati e i nascituri, per cui *Bantu* potrebbe essere tradotto con *Popolo, Nazione*.

6 L.S. Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Éditions du Seuil, Paris 1964; tr. it. *Libertà I. Negritudine e Umanesimo*, Rizzoli, Milano 1974, p. 260.

7 Ivi, p. 261.

8 P.F. Miguel, *Kimbanda. Guaritori e salute tra i Bantu dell'Africa Nera*, Edistampa/Nuova Specie, Troia 1997, cap. III.